

UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA
FACULDADE DE CIÊNCIAS E LETRAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SOCIOLOGIA

**PODER E MEMÓRIA: O AUTORITARISMO NA IGREJA PRESBITERIANA DO
BRASIL NO PERÍODO DA DITADURA MILITAR**

Por

VALDIR GONZALES PAIXÃO JÚNIOR

Araraquara

2008

UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA
FACULDADE DE CIÊNCIAS E LETRAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SOCIOLOGIA

**PODER E MEMÓRIA: O AUTORITARISMO NA IGREJA PRESBITERIANA DO
BRASIL NO PERÍODO DA DITADURA MILITAR**

Por

VALDIR GONZALES PAIXÃO JÚNIOR

Tese apresentada em cumprimento às exigências do Curso de Pós-Graduação em Sociologia para a obtenção do grau de Doutor.

ORIENTADOR: Dr. José Antonio Segatto

Araraquara

2008

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. José Antonio Segatto – Presidente (UNESP)

Prof. Dr. Angelo Del Vecchio (UNESP)

Prof^a. Dr^a. Carla Gandini Giani Martelli (UNESP)

Prof. Dr. Leonildo Silveira Campos (UMESP)

Prof. Dr. Ivan Aparecido Manoel (UNESP- Franca)

Araraquara, 26 de fevereiro de 2008.

DEDICATÓRIA

Uma dedicatória sempre nasce de uma suspeita-reconhecimento, a de que o trabalho do pesquisador só pode ser compreendido no plural, pois por detrás do texto tecido há vozes e vidas que estiveram perseverantemente a influenciá-lo. Assim,

À Gislene,
Menina-amante que partilha a vida minha e que aprendeu a conviver com meus silêncios e meus arroubos reflexivos.

Ao Neto e Ana Flávia,
Filhos queridos que me proporcionam momentos de riso e de sabáticos lazes.

À memória de Antônio Gouvêa Mendonça,
Cujas pesquisas se constituíram de imensurável valor para a compreensão do protestantismo brasileiro.

AGRADECIMENTOS

Ao Prof. Dr. Milton Lahuerta,

Que se dispôs a acreditar que a conclusão desta pesquisa seria possível e que me possibilitou o reingresso ao programa de pós-graduação.

Ao Prof. Dr. José Antonio Segatto,

Que fez do processo de orientação um processo de aprendizado, de trocas de experiências e de riquíssimas sugestões para a revisão do texto.

À Prof^a Dr^a Carla,...

Que em muito contribuiu com suas observações na banca de qualificação para que este trabalho tivesse este formato final.

À Prof^a Kátia Regina Baptista Lucas

Pela presteza com que se dedicou revisão textual mesmo em meio a todos os seus afazeres cotidianos.

Ao Dr. Marco Aurélio Carvalho

Que em vésperas de novo ano gentilmente fotografou e formatou os anexos constantes desta pesquisa.

“É o momento de desempenhar a alta função da lembrança. Não porque as sensações se enfraquecem, mas porque o interesse se desloca, as reflexões seguem outra linha e se dobram contra a quintessência do vivido. Cresce a nitidez e o número das imagens de outrora, e esta faculdade de relembrar exige um espírito desperto, a capacidade de não confundir a vida atual com a que passou, de reconhecer as lembranças e opô-las às imagens de agora. Não há evocação sem uma inteligência do presente, um homem não sabe o que ele é se não for capaz de sair das determinações atuais. Aturada reflexão pode preceder e acompanhar a evocação. Uma lembrança é diamante bruto que precisa ser lapidado pelo espírito. Sem o trabalho da reflexão e da localização, seria uma imagem fugidia. O sentimento também precisa acompanhá-la para que ela não seja uma repetição do estado antigo, mas uma reaparição”.

(Ecléa Bosi)

“A luta do homem contra o poder é a luta da memória contra o esquecimento”.

(Kundera)

“Nenhuma ameaça e nenhum suplício farão com que eu cometa injustiça, que eu diga mentiras ou que eu deixe de pesquisar a verdade”.

(Sócrates)

PAIXÃO JR., Valdir Gonzales. **Poder e memória: o autoritarismo na Igreja Presbiteriana do Brasil no período da Ditadura Militar.** (Tese de doutorado em sociologia). Universidade Estadual Paulista (UNESP), Araraquara, 2008.

RESUMO

A presente pesquisa busca compreender o autoritarismo instaurado na Igreja Presbiteriana do Brasil em meio a uma política autoritária estabelecida no país, marcada, pelo abuso do poder, censura, cerceamento das liberdades, torturas, arbitrariedades, dentre outros *modus operandi*. Esta preocupa-se em responder a questão: até que ponto uma denominação eclesiástica protestante que tem suas bases tradicionais relacionadas aos ideais democráticos e liberais pode ser marcada por uma teologia fundamentalista e uma ética política e social autoritária e repressiva à semelhança de um governo autoritário que se estabelece no Brasil após um Golpe de Estado civil-militar? Este fato leva à indagação até que ponto os procedimentos adotados pela IPB seriam ou não reflexos da situação política do país e até que ponto um regime político tido como de exceção pode influenciar no cotidiano de uma instituição religiosa que baseia sua práxis na ética da fraternidade e tolerância e é administrada sob um sistema de governo democrático-representativo, portanto, incompatível com a adoção de mecanismos de repressão e autoritários na gerência do sagrado, caso típico nos autoritarismos militares. Na Igreja Presbiteriana do Brasil a defesa da liberdade, ideal liberal, tão apregoada e requerida, principalmente no que se refere à liberdade de crença e culto, cedeu lugar a um dogmatismo que abolia qualquer tolerância para com aquele que ousasse uma interpretação teológica diferente da oficialmente estabelecida ou um comportamento moral divergente daquele aceito como aprovado a partir de um referencial ascético intramundano. Procurar-se-á mostrar que o autoritarismo que se instaura na Igreja Presbiteriana do Brasil, no período da ditadura militar culminou com a exclusão daquele que pensava diferente da liderança então no poder da Igreja: perseguições, delações, denúncias, punições, cassações, excomunhões, dissolvimentos de presbitérios, fechamento de templos, dentre outras práticas punitivas, ocuparam o cenário religioso e político desta igreja. As trocas, então, entre o campo religioso e o político fizeram com que houvesse uma legitimação do autoritarismo político por setores e lideranças da Igreja Presbiteriana do Brasil ao mesmo tempo em que o comportamento religioso encontrado nesta Igreja contribuía para a manutenção da ordem no autoritarismo militar. É esta relação, portanto, que fez com que setores e lideranças desta igreja vissem o Golpe civil-militar como uma “salvação” para o país contra o iminente e ameaçador inimigo, o comunismo. Devido à censura estabelecida na IPB no período pós 64, ao silêncio a que foram submetidos aqueles que eram considerados “hereges” dentro da Igreja, à visão a partir do “centro” a que os fatos presentes na história denominacional foram submetidos e divulgados, optou-se nesta pesquisa por proceder-se a uma análise a partir de uma sociologia do poder religioso em conjunto a uma sociologia da memória.

PAIXÃO JR., Valdir Gonzales. **Power and memory: the authoritarianism at the Presbyterian Church of Brazil in the dictatorial military period.** (Doctoral Thesis). Universidade Estadual Paulista (UNESP), Araraquara, 2008.

ABSTRACT

The present research search to understand the authoritarianism established at the Presbyterian Church of Brazil amid an authoritarian politics established at the country, marked, for the abuse of the power, it censors, limitation of the freedoms, tortures, outrages, and others *modus operandi*. Does this worry in answering the subject: to what extent a Protestant ecclesiastical denomination that has its traditional bases related to the democratic ideals and do you liberate it can be marked by a fundamentalist theology and an authoritarian and repressive political and social ethics to the an authoritarian government's likeness that settles down in Brazil after a civil-military coup? This fact takes to the inquiry to what extent the procedures adopted by IPB would be or non reflexes of the political situation of the country and to what extent a political regime had as of exception it can influence in the daily of a religious institution that bases its praxis on the ethics of the fraternity and tolerance and it is administered under a system of democratic-representative government, therefore, incompatible with the adoption of repression mechanisms and authoritarian in the management of the sacred, typical procedure in the military authoritarianisms. In the Presbyterian Church of Brazil the defense of the freedom, so divulged and requested ideal of the political liberalism, mainly in what it refers to the freedom of faith and cult, it gave place to a dogmatism that abolished any tolerance to that dared a theological interpretation different from the officially established or a behavior moral divergence of that accepts as having approved starting from a referential ascetic intramundano. It will seek to show that the authoritarianism that it is established at the Presbyterian Church of Brazil, in the period of the military dictatorship culminated with the exclusion of that thought then different from the leadership of the power of the Church: persecutions, denunciations, accusations, punishments, repeals, excommunications, dissolutions of the councils, closing of temples, and others punitive practices, occupied the religious and political scenery of this church. The changes, then, between the religious field and the politician they did with that there was a legitimation of the political authoritarianism at the same time for sections and leaderships of the Presbyterian Church of Brazil in that the religious behavior found at this Church contributed to the maintenance of the order in the military authoritarianism. It is this relationship, therefore, that did with that sections and a part of the leaderships of this church saw the civil-military Coup as a "salvation" for the country against the imminent and lowering enemy, the communism. Due to the censorship established in IPB in the period after 64, to the silence the one that was submitted those that were considered "heretics" inside of the Church, to the official vision that the present facts in the history denominacional were submitted and disclosed, it opted in this research for proceeding together to an analysis starting from a sociology of the religious power to a sociology of the memory.

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

SIGLAS RELACIONADAS AO PROTESTANTISMO

- ASTE:** Associação de Seminários Teológicos Evangélicos
- BP:** Jornal Brasil Presbiteriano
- CBC:** Comissão Brasileira de Cooperação
- CCLA:** Committee on Cooperation in Latin America
- CD:** Código de Disciplina da Igreja Presbiteriana do Brasil
- CEB:** Confederação Evangélica Brasileira
- CE/SC-IPB:** Comissão Executiva do Supremo Concílio da Igreja Presbiteriana do Brasil
- CES:** Comissão Especial de Seminários
- CESE:** Coordenadoria Ecumênica de Serviços
- CI:** Constituição da Igreja Presbiteriana do Brasil
- CIIC:** Concílio Internacional de Igrejas Cristãs
- CIP:** Comissão Inter- Presbiteriana
- CMI:** Conselho Mundial de Igrejas
- CMP:** Confederação da Mocidade Presbiteriana
- CNE:** Conferência do Nordeste
- FENIP:** Federação Nacional das Igrejas Presbiterianas
- MPBC:** Missão Presbiteriana Brasil Central
- IMC:** Internacional Mission Council
- IPB:** Igreja Presbiteriana do Brasil
- IPIB:** Igreja Presbiteriana Independente do Brasil
- IPU:** Igreja Presbiteriana Unida
- ISAL:** Igreja e Sociedade na América Latina
- JOM:** Junta de Orientação da Mocidade
- PBHZ:** Presbitério de Belo Horizonte
- PCUS:** Presbyterian Church of United States

PCUSA: Presbyterian Church of United States of the America

POMN: Presbitério Oeste de Minas Gerais

Pr.: Pastor

Presb.: Presbítero

PSVD: Presbitério de Salvador, Bahia

PSPL: Presbitério de São Paulo

Rev.: Reverendo

SBH: Sínodo de Belo Horizonte

SBS: Sínodo Bahia- Sergipe

SC/IPB: Supremo Concílio da Igreja Presbiteriana do Brasil

SES: Sínodo Espírito Santense

SPC: Seminário Presbiteriano do Centenário

SPN: Seminário Presbiteriano do Norte

SPS: Seminário Presbiteriano do Sul

SRSI: Setor de Responsabilidade Social da Igreja

SSP: Sínodo de São Paulo

UCEB: União Cristã de Estudantes do Brasil

SIGLAS GERAIS

AIB: Aliança Integralista Brasileira

ANL: Aliança Nacional de Libertação

ARENA: Aliança Renovadora Nacional

BNM: Brasil Nunca Mais

CCC: Comando de caça aos comunistas

CNBB: Conferência Nacional dos Bispos do Brasil

DFSP: Departamento Federal de Segurança Pública

INI: Instituto Nacional de Identificação

MDB: Movimento Democrático Brasileiro

OPS-BRASIL: Office of Public Safety

PCB: Partido Comunista Brasileiro (Partido Comunista do Brasil até 1961)

PTB: Partido Trabalhista Brasileiro

SNI: Serviço Nacional de Informação

UnB: Universidade de Brasília

UNE: União Nacional dos Estudantes

SIGLAS GOVERNAMENTAIS

AI: Ato Institucional

CIA: Central Intelligence Agency (EUA)

DEOPS: Departamento Estadual de Ordem Política e Social

DOPS: Delegacia de Ordem Política e Social

SIGLAS MILITARES

CENIMAR: Centro de Informações da Marinha

CODI: Centro de Operações de Defesa Interna

DOI: Destacamento de Operações Internas

DOI-CODI: Sigla do organismo que integrava o DOI e o CODI por força de decreto do presidente Médici, em setembro de 1970.

IPM: Inquérito Policial Militar

OBAN: Operação Bandeirante

PARA-SAR: Esquadrão Aeroterrestre de Salvamento da Força Aérea Brasileira

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	13
PARTE I: PROTESTANTISMO, POLÍTICA E SOCIEDADE	
CAPÍTULO I: RELIGIÃO E PROTESTANTISMO NAS CIÊNCIAS SOCIAIS	23
1.1 Troeltsch e as relações entre religião e a ordem social	24
1.1.1 Troeltsch e <i>The social teaching of the Christian churches</i>	24
1.1.2 A análise do calvinismo em Troeltsch	28
1.2 Weber, protestantismo, economia e sociedade	38
1.2.1 As seitas protestantes e o espírito do capitalismo	38
1.2.2 A ética protestante e o espírito do capitalismo	42
1.3 Marx e a religião	47
1.3.1 Religião como ópio e como protesto, como alienação e ideologia	52
1.3.2 Religião e o fetiche da mercadoria	58
1.4 As análises sociológicas do protestantismo brasileiro	60
CAPÍTULO II: O SUB-CAMPO RELIGIOSO PROTESTANTE NO BRASIL: HISTÓRIA E MENTALIDADE	67
2.1 O cenário sócio-político-religioso brasileiro no final do século XIX com a chegada do protestantismo	69
2.2 O campo religioso protestante e seus respectivos atores	75
2.3 Matizes ético-teológicas e formação de identidade no campo religioso protestante brasileiro	87
CAPÍTULO III: AS RELAÇÕES E INTERAÇÕES ENTRE O CAMPO RELIGIOSO E O CAMPO POLÍTICO	98
3.1. O poder religioso e o poder político; opção metodológica	98
3.1.1 O conceito de campo em Bourdieu	99
3.1.2 O campo religioso	100
3.1.3 Função e funcionamento do campo religioso em Bourdieu	106
3.1.4 O poder religioso e o poder político em questão	109
3.1.5 A aplicação do conceito de campo e campo religioso à análise do presbiterianismo e suas relações com o autoritarismo político no Brasil pós 64	111
PARTE II: AUTORITARISMO POLÍTICO E AUTORITARISMO RELIGIOSO	
CAPÍTULO I: AUTORITARISMO POLÍTICO E AUTORITARISMO NA IGREJA PRESBITERIANA DO BRASIL	124
1.1 Autoritarismo na sociedade e estado brasileiros	124
1.2 Estado e autoritarismo pós 64	135
1.3 Autoritarismo na IPB no período do autoritarismo militar brasileiro	155

CAPÍTULO II: A GESTÃO DO SAGRADO E OS MECANISMOS DE VIGILÂNCIA E CONTROLE DOS FIÉIS	172
2.1 Do Golpe civil-militar em 1964 ao Supremo Concílio em Fortaleza, em 1966	172
2.1.1 A trajetória político-religiosa de Boanerges Ribeiro rumo ao Supremo Concílio de 1966	177
2.2 Autoritarismo religioso e a gestão do sagrado no período boanergista	192
2.2.1 Estrutura e gerenciamento organizacional	192
2.2.2 A utilização do aparato burocrático religioso	199
2.3 O período boanergista e o acirramento da intolerância religiosa	211
2.2.3 Os mecanismos de repressão utilizados na era boanergista	218
PARTE III: AUTORITARISMO E MEMÓRIA	
CAPÍTULO I: MEMÓRIA, RELIGIÃO E HISTÓRIA DOS MARGINAIS	225
1.1 Memória e religião	231
1.2 A memória e a história de vida	234
1.3 A memória e a história dos marginais	239
CAPÍTULO II: OS ESTIGMATIZADOS E SUAS CONCEPÇÕES TEOLÓGICAS, ÉTICAS E ECLESIOLÓGICAS	243
2.1 O Congresso de Edimburgo (1910)	244
2.2 O Congresso de Panamá (1916)	247
2.3 Confederação Evangélica do Brasil (CEB)	251
2.4 O setor de responsabilidade social da CEB e a década de 50	252
2.5 A Conferência do Nordeste	255
2.6 A juventude presbiteriana	258
2.7 A gestação de uma nova teologia e o confronto com o discurso autorizado	264
CAPÍTULO III: REPRESSÃO E CENSURA NA MEMÓRIA DOS ESTIGMATIZADOS	282
3.1 A memória sobre as denúncias, delações e perseguições <i>ad extra ecclesia</i>	299
3.2 Os (re)sentimentos na memória dos estigmatizados sobre as perseguições e delações sofridas	304
CONCLUSÃO	308
BIBLIOGRAFIA	312
GLOSSÁRIO	340
ANEXOS	343

INTRODUÇÃO

As relações entre o campo político e o campo religioso têm sido objeto de investigação das ciências sociais o que faz com que, no tempo presente o pesquisador se acautele de interpretar o religioso, no caso institucional, univocamente como reflexo ou produto dos conflitos sociais, ou ainda, como fenômeno isolado ou campo autônomo. Existem “trocas” que se estabelecem entre os dois campos e que não podem passar despercebidas ao olhar perspicaz do pesquisador.

No texto que se segue, buscar-se-á mostrar como estas trocas aconteceram entre o sub-campo protestante, representado pela Igreja Presbiteriana do Brasil, e o regime militar estabelecido no país após o golpe civil-militar de 1964.

Justificativa

Nas ciências sociais podem-se verificar pesquisas que buscaram compreender a relação entre religião e política no período aqui analisado, principalmente, no que se refere ao catolicismo e o governo dos militares. As relações entre protestantismo e autoritarismo militar não foram objeto da preocupação de grande parte dos cientistas, seja sociais ou, em particular, da religião.

A importância de uma pesquisa que trate, portanto, de tal relação é imprescindível não somente para o campo das ciências sociais, mas também para o das ciências da religião pelo fato da mesma fazer parte de uma história recente de nosso país e, que ainda, coloca-se como um desafio para a análise científica possibilitando a compreensão do comportamento político-religioso de uma igreja protestante.

Assim, se partirá do pressuposto de que a religião deve ser vista como uma importante variável de análise das dimensões política e social de um grupo ou país, não podendo, portanto, ser relegada à dimensão individual de relação com o sagrado. Tal pesquisa busca dar sua contribuição, neste sentido.

A presente pesquisa busca, portanto, compreender o autoritarismo instaurado na Igreja Presbiteriana do Brasil em meio a uma política autoritária estabelecida no país, marcada pelo abuso do poder, censura, cerceamento das liberdades, torturas, arbitrariedades, dentre outros *modus operandi*.

Hipótese

Até que ponto uma denominação eclesiástica protestante, que tem suas bases tradicionais relacionadas aos ideais democráticos e liberais, pode ser marcada por uma teologia fundamentalista e uma ética política e social autoritária e repressiva à semelhança de um governo autoritário que se estabelece no Brasil após um Golpe de Estado?

Este fato leva à indagação até que ponto os procedimentos adotados pela IPB seriam ou não reflexos da situação política do país e, até que ponto um regime político tido como de exceção pode influenciar no cotidiano de uma instituição religiosa que baseia sua práxis na ética da fraternidade e tolerância e é administrada sob um sistema de governo democrático-representativo, portanto, incompatível com a adoção de mecanismos de repressão e autoritários na gerência do sagrado, caso típico nos autoritarismos militares.

O protestantismo, assim como o sub-campo da Igreja Presbiteriana do Brasil, aporta neste solo como baluarte do progresso e do liberalismo apoiado por líderes políticos que viam nele a possibilidade de contribuição para tais objetivos. É, inclusive, sob estes ideais, e em meio a

conflitos com o catolicismo brasileiro do século XIX, que o protestantismo vai encontrar na maçonaria seu grande apoio.

É conhecido o protecionismo por parte dos maçons dos missionários protestantes que aqui chegaram no final do século passado e início deste. Os maçons, assim como os liberais, mantinham uma atitude anticonservadora e anti-ultramontanista e viam o protestantismo como uma religião ligada ao progresso e desenvolvimento.

Ao aqui se estabelecer, no entanto, o protestantismo traria também suas matizes teológicas e éticas que contribuiriam para a formação de sua identidade e para um comportamento institucional marcado pelo dogmatismo, pelo conservadorismo, pelo rigor ético e pela precária e quase ausente participação social, como se explicará nesta pesquisa.

Tal concepção presente na Igreja Presbiteriana do Brasil fez com que a defesa da liberdade, ideal liberal, tão apregoada e requerida, principalmente no que se refere à liberdade de crença e culto, cedesse lugar a um dogmatismo que abolia qualquer tolerância para com aquele que ousasse uma interpretação teológica diferente da oficialmente estabelecida ou um comportamento moral divergente daquele aceito como aprovado a partir de um referencial ascético intramundano.

Como poderá se verificar, o autoritarismo religioso na Igreja Presbiteriana do Brasil, que não apresenta sua gênese neste período, mas em suas matizes teológicas recebidas via Estados Unidos da América, dentre as quais a do fundamentalismo, intensificou-se no momento em que o Brasil enfrentava mais um golpe de Estado e a permanência no poder de um *staff* militar.

As trocas, então, entre o campo religioso e o político fizeram com que houvesse uma legitimação do autoritarismo político por setores e lideranças da Igreja Presbiteriana do Brasil ao mesmo tempo em que o comportamento religioso encontrado nesta Igreja contribuía para a manutenção da ordem no autoritarismo militar.

É esta relação, portanto, que fez com que setores e lideranças *supra* mencionadas da Igreja Presbiteriana do Brasil vissem o Golpe civil-militar como uma “salvação” para o país contra o iminente e ameaçador inimigo, o comunismo. Como se comprovará aqui, o comunismo já era um inimigo antigo do fundamentalismo religioso norte-americano, portanto, inimigo já conhecido e alvo da execração e combate da parte do conservadorismo presbiteriano.

Não se pode comprovar que a Igreja Presbiteriana do Brasil tenha apoiado o autoritarismo militar oficialmente, ou seja, “não houve um pacto entre militares e a Igreja para darem o golpe”; o que se verificará é que “o poder militar autoritário justificava o grupo do poder na Igreja, e o grupo da Igreja justificava o poder militar”.

Tal análise não invalida a possibilidade de indivíduos da Igreja Presbiteriana do Brasil terem participado de tal regime, de alguma forma, pois havia nesta Igreja “militares que pensavam como os conservadores que tomaram o poder”. Além deste fato, instituições desta Igreja como a Universidade Mackenzie, por exemplo, colocaram-se em prol do governo militar.

Procurar-se-á mostrar, portanto, que o autoritarismo que se instaura na Igreja Presbiteriana do Brasil, neste período, culminou com a exclusão daquele que pensava diferente da liderança então no poder da Igreja: perseguições, delações, denúncias, punições, cassações, excomunhões, dissolvimentos de presbitérios, fechamento de templos, dentre outras práticas punitivas ocuparam o cenário religioso e político desta igreja.

Marco teórico de referência

Por se tratar de uma pesquisa relacionada à análise do autoritarismo no sub-campo protestante, a presente pesquisa buscará suas referências na sociologia, na política e na historiografia tendo em vista uma sociologia do poder e da memória religiosa, como se verá.

Para tanto, trabalhar-se-á o conceito de campo e campo religioso em Pierre Bourdieu buscando-se delimitar o campo político e o campo religioso objeto da presente pesquisa buscando descrever as relações e interações entre os mesmos.

No que se refere à sociologia do poder religioso buscar-se-á em Max Weber uma compreensão do comportamento religioso protestante presente na vivência ética do ascetismo intramundano e a análise dos conceitos de dominação, legitimação e obediência.

Dada a necessidade em se fazer uma reconstrução dos fatos ocorridos na Igreja Presbiteriana do Brasil, no período do autoritarismo militar pós 64, e que caracterizaram o autoritarismo presente nesta denominação protestante com dados além daqueles disponibilizados pela historiografia oficial nesta Igreja, a presente pesquisa, partindo dos referenciais de uma sociologia da memória, buscará em Maurice Halbwachs, principalmente em seus *Mémoire et société* e *Memória Coletiva*, a compreensão da importância da memória como recurso para se fazer uma hermenêutica do religioso, bem como a relação entre memória histórica, memória individual e memória coletiva.

Para uma compreensão sociológica do protestantismo norte-americano, optou-se pelas análises desenvolvidas por Ernest Troeltsch, principalmente em seu *The Social Teachings of the*

Christian Churches, onde o referido autor sob a influência de Weber, faz uma análise do calvinismo e apresenta a tipologia igreja, seita e misticismo.

Sobre o caráter repressivo do autoritarismo na Igreja Presbiteriana do Brasil se recorrerá às análises sociológicas de Rubem Alves principalmente no seu modelo de análise do Protestantismo da Reta Doutrina e na de João Dias de Araújo em seu *Inquisição sem fogueiras*.

As pesquisas historiográficas se apoiarão nos textos de Antônio Gouvêa de Mendonça, Émile Leonard, Duncan Alexander Reily e Paul Pierson.

A pesquisa e os dados

No processo da pesquisa, deparou-se com dificuldades em torno de documentação pelo fato de tais documentos não se encontrarem à disposição livre dos pesquisadores, principalmente no que se refere à documentação oficial da Igreja Presbiteriana do Brasil.

Procurou-se, no entanto, suprir tal dificuldade pela utilização dos exemplares do órgão informativo oficial da igreja, o jornal *Brasil Presbiteriano* e pela utilização dos instrumentais da historiografia oral, mais precisamente das entrevistas com alguns dos principais atores da época. Numa destas entrevistas, por motivo de solicitação e de preservação da identidade do entrevistado, utilizar-se-à o pseudônimo de “Roberto” para o mesmo.

Devido à censura estabelecida na IPB no período pós 64, ao silêncio a que foram submetidos aqueles que eram considerados “hereges” dentro da Igreja, à visão a partir do “centro” a que os fatos presentes na história denominacional foram submetidos e divulgados, não há como se proceder a uma investigação científica deste período sem o recurso da memória dos atores estigmatizados no período.

Metodologia da pesquisa

Optou-se nesta pesquisa por proceder-se a um levantamento bibliográfico do período mediante seleção e crítica do material recolhido.

No que se refere à pesquisa documental, está trabalhará, principalmente, com as resoluções do Supremo Concílio da Igreja Presbiteriana do Brasil e com as notícias e artigos veiculados no jornal “O Brasil Presbiteriano”, órgão informativo oficial da Igreja Presbiteriana do Brasil. Arquivos da Universidade Mackenzie, do Seminário Presbiteriano do Sul, do Seminário José Manoel da Conceição e de arquivos particulares como o do Fundo Jaime Wright foram pesquisados, nem sempre obtendo-se o resultado esperado no encontro das informações buscadas.

Além do mais, no que se refere ao trabalho com a historiografia oral, foram realizadas entrevistas com atores representantes do período pesquisado. Para tais entrevistas foram utilizados procedimentos técnicos e metodológicos pertinentes à historiografia oral. Claude Labrunie, Jaime Wright, Joaquim Beato, João Dias de Araújo, Paul Pierson; Richard Shaull; Rubem Azevedo Alves, Richard Shaull e Waldo César encontram-se entre os entrevistados.

As entrevistas e depoimentos testemunhais coletados junto aos principais atores envolvidos neste período no campo religioso protestante-presbiteriano se constituem em importante fonte de investigação em toda nossa pesquisa, pois permitem levantar uma outra ótica, que não a institucional.

A estrutura da pesquisa

O presente texto encontra-se dividido em três grandes partes.

A primeira parte intitulada *Protestantismo, Política e Sociedade* esta dividida em três capítulos e tem por objetivo apresentar a religião e em particular o protestantismo como objeto de estudo nas ciências sociais e determinar o objeto de pesquisa apresentando sua relação com o campo político. O primeiro capítulo, denominado *Religião e protestantismo nas ciências sociais*, busca analisar a religião e o protestantismo em autores considerados clássicos como Ernest Troeltsch, Max Weber e Karl Marx. O segundo capítulo, *O sub-campo protestante no Brasil: história e mentalidade*, tem por objetivo caracterizar o protestantismo brasileiro buscando fazer uma análise da inserção e expansão deste no país bem como o comportamento religioso, teológico, político e ético característico do mesmo. No terceiro capítulo intitulado *As relações e interações entre campo religioso e campo político* será analisado o conceito de campo em Pierre Bourdieu e sua aplicação à política e à religião bem como sua aplicação na compreensão da Igreja Presbiteriana do Brasil em suas relações com o autoritarismo militar.

A segunda parte, *Autoritarismo político e autoritarismo religioso*, encontra-se dividida em dois capítulos e tem por objetivo apresentar histórico e conceitualmente a formação da sociedade autoritária brasileira, o autoritarismo na política brasileira pós 64 e a instauração do autoritarismo na Igreja Presbiteriana do Brasil sob Boanerges Ribeiro. No primeiro capítulo, intitulado *Autoritarismo e autoritarismo na Igreja Presbiteriana do Brasil*, se fará um retrocesso histórico na busca dos elementos que contribuíram para fazer da sociedade brasileira uma sociedade marcada pelo autoritarismo culminando com a análise sócio-histórica do golpe civil-militar em 1964 e, conseqüente, permanência dos militares no Executivo federal brasileiro,

proceder-se-á, também à caracterização do autoritarismo instaurado na Igreja Presbiteriana do Brasil neste mesmo período. O capítulo segundo, *A gestão do sagrado e os mecanismos de vigilância e controle dos fiéis*, sob os referenciais de uma sociologia do poder religioso, analisará a manipulação do aparato burocrático na Igreja Presbiteriana do Brasil em prol do autoritarismo e os mecanismos utilizados para se manter a vigilância e a censura aqueles que discordavam da linha político-teológica estabelecida na Igreja.

A terceira e última parte, intitulada *Autoritarismo e memória* divide-se em três capítulos e analisará os conceito de memória destacando sua importância no resgate e compreensão do autoritarismo na Igreja Presbiteriana do Brasil. O primeiro capítulo, *Memória, religião e a história dos marginais*, trabalhará conceitualmente e de forma aplicada os conceitos de memória, memória coletiva, memória e religião e memória e história de vida salientando-se a importância que tem, para se fazer uma precisa hermenêutica do autoritarismo na Igreja Presbiteriana do Brasil, ouvir os atores, líderes religiosos, alijados do centro do poder e estigmatizados nesta Igreja. O segundo capítulo, *Os estigmatizados e suas concepções teológicas, éticas e eclesiológicas* apresentará as concepções teológicas, políticas e éticas daqueles que foram alvos da censura, denúncias, cassações e despojamentos no período pesquisado. O terceiro capítulo, *Repressão e censura na memória dos estigmatizados*, analisará os mecanismos de repressão utilizados no autoritarismo sob Boanerges Ribeiro e os que o apoiavam bem como os re(sentimentos) na memória dos vencidos sobre as perseguições e delações neste período.

PARTE I
PROTESTANTISMO, POLÍTICA E SOCIEDADE

CAPÍTULO I

RELIGIÃO E PROTESTANTISMO NAS CIÊNCIAS SOCIAIS

A cada Estado, portanto, sua Igreja; a cada Igreja, sua ortodoxia. E, apesar disso, em todos os territórios notamos a presença de diferentes religiões. Lembremos que se trata da constituição de Estados modernos que, quanto à dimensão religiosa, parecem estar submetidos a uma tensão essencial. De um lado, nenhum poder soberano pode se desinteressar do problema da unidade religiosa, vendo-o como desejável e mesmo como ideal em um momento no qual sua consolidação depende da quebra das pequenas e múltiplas lealdades que sustentavam a sociedade medieval e da constituição de novos fatores de coesão social. (...) De outro lado, impunha-se, por isso mesmo, uma administração de diferenças que teimavam em se manter (Emerson Giumbelli).

A religião como objeto de estudo das preocupações sociológicas remonta à própria gênese desta ciência. Desde Durkheim, em sua *As formas elementares da vida religiosa* (1912), pode-se verificar a aplicação de um método sociológico na análise do religioso. O presente capítulo tem por objetivo apresentar a análise da religião, em particular do protestantismo, em três considerados clássicos na análise de tal objeto de estudo: Ernest Troeltsch, Max Weber e Karl Marx.

A opção por tais referenciais dá-se ao fato de que, em Troeltsch e Weber encontra-se uma análise sócio-histórica do protestantismo e, em especial, do calvinismo; já em Marx, o interesse recai, principalmente no fato de que, a sua análise da sociedade e da religião influenciou não somente intelectuais, mas movimentos sociais e setores do pensamento teológico tanto no protestantismo como no catolicismo brasileiro.

Por fim, busca-se apresentar uma concisa revisão bibliográfica sobre a análise sócio-política do protestantismo brasileiro.

1.1 Troeltsch e as relações entre religião e a ordem social

1.1.1 Troeltsch e *The social teaching of the Christian Churches*

Ernest Troeltsch (1865-1923) teólogo e filósofo da religião escreveu a clássica obra *The social teaching of the Christian Churches* em 1912. Nesta obra, Troeltsch desenvolve sua análise do cristianismo ocidental no século XVIII sendo que seu pensamento sofreu a influência das idéias das Wilhelm Dilthey e de Max Weber, dentro outros.

Embora Troeltsch tenha sido influenciado pela sociologia weberiana, *The social teaching of the Christian Churches* incorpora seu próprio método histórico e sociológico: seu uso dos conceitos é histórico e dialético. Ele demonstra como as seitas e as várias formas de misticismos emergem dos conflitos nas estruturas da igreja sobre a reapropriação de tradições e civilização religiosa comum. Utilizando-se da tipologia, Troeltsch analisa com detalhes a igreja primitiva e medieval, o luteranismo, o calvinismo, as *seitas protestantes*, e seus desenvolvimentos posteriores. Neste sentido, a obra de Troeltsch pode ser considerada um grande avanço na aplicação do pensamento sociológico à história da Igreja e ao desenvolvimento da ética social do cristianismo.

No que se refere à religião ela não aparece em Troeltsch como um fenômeno puramente subjetivo, ela é preferencialmente um fenômeno histórico que molda e se coloca acima da experiência individual, razão pela qual o autor enfatiza o caráter social da religião.

Para Troeltsch, a igreja de sua geração confrontava-se com um profundo “problema social”, ou seja, aquele da tensão entre Estado (poder político) e sociedade (redes e entidades sociais distintas do Estado, porém influenciadas por ele) (cf. GOTOBED, 2004, p. 01). O autor busca responder a questão da possibilidade da Igreja se harmonizar com estas duas poderosas forças sociais de tal forma que juntas formariam a unidade da civilização. A análise proposta, portanto, privilegia a Igreja Ocidental e seu relacionamento com o Estado e a ordem social. Além do mais, o autor busca compreender os fundamentos dos ensinamentos sociais da igreja no decorrer da história. Desta forma pode-se dizer que, Troeltsch buscou descrever, em sua época, o problema contextual na qual a igreja encontrava-se inserida, explorou a tradição da Igreja para interpretar sua situação presente, procurou desenvolver uma síntese teológica e buscou propor estratégias para guiar esta Igreja em seu momento atual e futuro (cf. GOTOBED, 2004, p. 02).

Em *The social teaching of the Christian Churches* encontra-se uma descrição e análise da rede de forças sociais que influenciam e interagem com as comunidades cristãs. Troeltsch destaca dois fatores principais que moldam a sociedade e impactam a Igreja: *o advento do “estado constitucional moderno” acentua a divisão e a fragmentação entre grupos sociais na sociedade que tornam-se acentuadamente alienados do Estado. Em segundo lugar, a natureza da sociedade moderna passa a ser definida a partir de termos econômicos; as relações sociais, são produtos da atividade econômica* (GOTOBED, 2004, p. 02).

Troeltsch busca identificar o caráter essencial, a estrutura e organização da Igreja. Neste sentido,

Troeltsch quer construir uma integrada relação entre a Igreja e a ordem social. O modelo de Igreja em harmonia com a ordem social funciona como um critério normativo pelo qual Troeltsch avalia a ética social da Igreja em contextos históricos e culturais específicos (...) Troeltsch está interessado em explicar a relação entre a Igreja, o Estado, a ordem econômica e a família (GOTOBED, 2004, p. 02).

A questão colocada *supra* tem como preocupação, *a priori*, compreender como a Igreja influenciou tais grupos na ordem social e como estes têm influenciado a Igreja. Neste ponto, no entanto, há de se precaver contra uma interpretação determinista que em momento algum se encontra em *The social teaching of the Christian Churches*. Em sua análise sobre a Igreja Primitiva, Troeltsch enfatiza o fato de que *movimentos religiosos não produtos de forças sociais, mas são influenciados por estes* (GOTOBED, 2004, p. 03). O pensamento religioso é autônomo e possui capacidade própria para o seu desenvolvimento:

A religião tem uma dimensão auto-gerativa que não pode ser atribuída à causa e efeito de forças sociais. A influência de forças sociais sobre a religião é indireta (...) A convergência de forças sociais no mundo antigo criou as condições necessárias para o surgimento do cristianismo. A semente do cristianismo foi plantada em um solo propício para o seu recebimento e cultivo. Troeltsch não considera diretamente, dada à qualidade auto-gerativa da religião, se o contexto social pode ser sempre um ambiente responsável para um novo agente sobreviver e prosperar (GOTOBED, 2004, p. 03).

As recíprocas influências entre religião e a ordem social desenvolvida por Troeltsch tem uma relevância no estudo do protestantismo, em particular da Igreja Presbiteriana do Brasil, no período do militarismo pós-64.

Coloca-se como equívoco conceber a postura autoritária que se desenvolveu na IPB neste período como um produto social, um reflexo direto e inexorável do autoritarismo militar estabelecido no país. Assim, também, é ilusório supervalorizar o papel e o comportamento religioso presbiteriano no que se refere à sua influência sobre o governo militar pós-64. O que não se pode negar, no entanto, é que o recurso à utilização de uma lógica e uma ética fundamentalista se intensificaram na IPB pós-64 no momento em que o *comunismo* passa a ser o grande inimigo a ser combatido tanto no campo religioso como no campo político.

Outro referencial importante desenvolvido por Troeltsch é a sua tipologia ou categorias de comunidade cristã na história do cristianismo. O autor referido apresenta três tipos de

comunidades cristãs: a Igreja, a seita e o misticismo. Cada qual destas categorias retrata uma corrente de pensamento da fé cristã.

O *tipo-Igreja*, descrito por Troeltsch, é uma instituição dotada com graça e salvação com conseqüência da redenção. Ela tem habilidade para incorporar as massas em sua vida corporativa e adaptar-se ao mundo. Ela também ignora a necessidade de um modelo subjetivo de santidade com o propósito ou motivos de qualidades objetivas de graça e redenção. Há neste tipo uma ética de conservação e compromisso com a sociedade ao redor. Há aqui a ênfase no sacramento e educação.

O *tipo-seita* é uma sociedade voluntária composta de crentes de forma intencional, detentores de estrita santidade (ética de rigor, perfeição e transformação) e unidos pela experiência comum da graça. Os crentes, no tipo-seita, vivem separados do mundo, limitando-se a pequenos grupos e dando ênfase preferencialmente à lei do que à graça. Suas vidas e atos são vividos como uma antecipação do Reino de Deus. A ênfase, neste tipo, recai sobre a conversão e a associação.

O *tipo-místico*, para Troeltsch, transpõe as formulações doutrinárias e a liturgia formal por uma experiência pessoal estritamente pessoal. Neste tipo não há ligação com qualquer corpo religioso em particular, sendo, portanto, uma religião pessoal subjetiva. É enfatizada, neste tipo, a experiência interior. Por misticismo Troeltsch não se refere à curas, milagres, visões ou experiências sobrenaturais. Ele destaca uma forma pessoal e subjetiva de religião que se estabelece mais interna do que externamente, mais individualmente que institucionalmente e que leva mais em consideração a experiência que a Escritura. Cada tipo apresentado por Troeltsch aponta para uma vivência autenticamente cristã podendo ser encontrada no Novo Testamento.

Gotobed faz uma crítica à tipologia de Troeltsch ao se referir ao fato de que este sugere que o tipo-Igreja é o único tipo válido, sendo que o tipo-seita e o tipo-místico são, para todos os efeitos, complementos daquele (2004, p. 03).

Por fim, pode-se concluir, que a Igreja é constantemente influenciada pelo contexto social, não havendo uma ética cristã absoluta ou idéia que transcenda contingências históricas (COTOBED, 2004, p. 07).

1.1.2 A análise do calvinismo em Troeltsch

Para Troeltsch, o protestantismo traz consigo a aceitação da vida no mundo para a ética de uma Sociedade Cristã universal que tinha sido vagamente sondada na Antigüidade primitiva, mas que foi realmente alcançada na Idade Média e que intensifica este princípio ao mais alto grau de possibilidade (1931, p 511).

O protestantismo caracterizado por Troeltsch, como do tipo-igreja, rejeita o tipo de organização religiosa do tipo-seita. Esta rejeição do tipo-seita pelo protestantismo levou-o a um acentuado reconhecimento da vida e da moralidade do mundo. Em restrita conexão com o desenvolvimento da Igreja como sendo o instrumento de graça para a unidade de vida que domina o Estado e a Sociedade como um todo. (1931, p. 512)

Há uma similaridade entre o protestantismo e a organização religiosa do tipo-seita, sobre a demanda cristã, como uma rígida e igual demanda sobre todo o homem e, desta forma, sobre o individualismo cristão. O protestantismo deduz este individualismo somente a partir da

influência da Igreja como instrumento de graça redentora, e, neste sentido, ele coloca o individual em conexão com a vida cultural geral pela qual está cercado. Porém, o ensino social do protestantismo está muito mais próximo da doutrina social católica do que do tipo-seita (1931, p. 513).

O Calvinismo é visto como o responsável pela propagação da Reforma Protestante pelo Oeste Europeu e daí, ao Novo Mundo, transformando-se na força maior do mundo protestante. Dentre as razões do sucesso do Calvinismo nas nações Ocidentais, está o fato destas estarem passando por um grande desenvolvimento político (TROELTSCH, 1931, p. 576, 577).

Para Troeltsch, a doutrina social do calvinismo e sua concepção de igreja são diferentes daquela adotada pelo luteranismo. O calvinismo vê a si mesmo como o único corpo eclesiástico cristão que está de acordo com a democracia moderna e desenvolvimento capitalista, ou seja, o único adaptado a ele (1931, p. 577). Em sua estreita conexão, com instituições e peculiaridades raciais inglesas e americanas, ele tem surgido com e para algum espaço produzido como estilo de vida político e social que pode ser descrito como “Americanismo” (TROELTSCH, 1931, p. 579).

Troeltsch faz uma distinção entre um calvinismo primitivo e um mais recente. O calvinismo primitivo é visto como aquele que é filho do luteranismo. Numa segunda fase, sob a influência de Bucer, é assimilado o elemento da verdade contido no movimento *Anabatista*, ou seja, a prática social desenvolvida na congregação e há o contato com a Reforma na Suíça. Finalmente, em contato com os alemães dos países “Altos”, completou sua estrita purificação do culto público de todas cerimônias católicas, neste ponto concordando com o reformador Zwinglio. Foi a resistência ao Luteranismo germânico, e a independência do Anglicanismo que

levou o calvinismo a tornar-se uma igreja protestante independente (cf. TROELTSCH, 1931, p. 579).

As principais doutrinas do calvinismo podem ser descritas como: a rígida insistência sobre a igreja como o instrumento que manifesta a salvação; a diferente e definitiva ênfase nos sacramentos como meios divinos objetivos de graça; a vital conexão entre calvinismo e Igreja Primitiva (contrastada com a apostasia do papado); fundamentação lógica da igreja sobre a Bíblia, como elemento sobrenatural que cria fé e também prova sua origem sobrenatural criando comunhão; a *catolicidade* (universalidade) da igreja onde quer que a Palavra e os sacramentos tenham sido preservados sobre o desvio do erro e das falsas cerimônias; um universal e uniforme domínio da verdade da igreja dentro da esfera na qual ela pode dominar e controlar; a teocrática união entre igreja e Estado, e o esforço compulsório da “sã doutrina”, no mínimo externamente; a íntima relação entre igreja e Estado, permitindo a cada qual reter seu caráter fundamental de maneira distinta; a aceitação da cultura secular e a penetração do sistema de “vocação” pertencente ao domínio de Lei Natural, com o espírito cristão; a identifica o do Decálogo com a Lei da Natureza e a aproxima o da lei positiva a ambos; e, antes de mais nada, sua concep o própria de igreja (cf. TROELTSCH, p. 580, 581).

Estes elementos peculiares do calvinismo tornaram o pensamento religioso do protestantismo um novo canal. Não   difícil entender porque esta nova tendência foi finalmente rejeitada pelo luteranismo, cujo ponto de vista era inteiramente diferente. As diferenças essenciais localizam-se dentro da esfera da idéia de Deus, da atitude fundamental, religiosa e  tica que isso envolve e, finalmente, na esfera da concep o peculiar do dever social que isto implica.

Em Troeltsch, a primeira característica distintiva do calvinismo, sendo a mais importante é a idéia da predestinação, a famosa doutrina central do calvinismo. É a expressão (gradualmente formulada e finalmente enfatizada) da peculiar idéia calvinista de Deus (1931, p. 581).

Na idéia da predestinação, Calvino não estava meramente tentando descobrir e formular o absoluto milagre da salvação, seu caráter sobrenatural e o fato de ser um puro presente da livre graça divina. Ele estava tentando expressar, também, o caráter de Deus como vontade soberana absoluta. Para Calvino, o ponto principal era a glória de Deus que era igualmente exaltada na atividade santa do eleito e no fútil furor do reprovado. Em seu Evangelho, Deus oferece sua graça a todos, mas nesse mesmo Evangelho, Ele proclama a dualidade de seu conselho de eleição e de reprovação, para qual raciocínio submete-se sem fazer qualquer esforço para harmonizar estes dois aspectos da verdade.

Para o calvinismo, em complemento à “sã doutrina”, há a lei moral, como expressão de graça e disciplina, como a expressão da Vontade Divina ativa. Assim, o centro criativo da Igreja é a “sã doutrina” combinada com a disciplina divinamente revelada. Deus é incompreensível no sentido em que ele não pode ser mensurado pelo padrão da razão e lógica humanas. Deus ensina-nos, dando-nos razão para auxiliar-nos em nosso trabalho no mundo, e para a Sua glória. Assim, o mais ávido e cultivado intelecto e a mais clara formulação doutrinária são apenas úteis como ferramentas com propósitos que estão acima do controle do intelecto e como uma preparação para a ação (TROELTSCH, 1931, p. 585).

No calvinismo, a Bíblia é a base e a autoridade para a “sã doutrina”. O calvinismo estende a autoridade da Bíblia a um vasto campo e, no processo, ele transforma-se em conceito

total da Bíblia em uma *autoridade infalível para todos os problemas e necessidades da Igreja*. Assim, o calvinismo procurou renovar a cristandade inteira na doutrina e na igreja, na ética e no dogma, somente mediante a Bíblia (TROELTSCH, 1931, p. 587). Seu maior radicalismo reformado foi devido a este fato e ao caráter ativo de sua religião. Este último sendo baseado na doutrina da eleição.

Segundo Troeltsch, ainda, o calvinismo traz consigo, também, o caráter distintivo do *individualismo religioso que concerne à segurança individual da salvação e sua felicidade procedente do perdão de pecados* (1931, p. 587). O indivíduo recebe a tarefa de santificação do mundo, sempre com a certeza. No entanto, ele não se perderá na vida do mundo. Na verdade, em tudo, o indivíduo está apenas trabalhando o sentido da eleição que, de fato, consiste em ser fortalecido para realizar atos desta espécie (1931, p. 588).

Além da predestinação e do individualismo religioso, aparece uma terceira característica distintiva do calvinismo baseada na idéia de uma sociedade e de uma tarefa de restauração de uma comunidade santa, de uma *Cristocracia* na qual Deus é glorificado em toda a sua atividade, tanto sagrada como secular, e que se opõe a essa espécie de individualismo descrito acima. Para Calvino, a Igreja não é somente um instrumento de salvação que provê os meios objetivos da graça, da qual tudo o mais desenvolverá como resultado lógico e do ponto da qual os falsos deuses do mundo deverão ser suportados em paciência e humildade. O instrumento de salvação deve em algum momento providenciar os meios de salvação; ela deve provar a si mesma efetiva em tornar cristã a comunidade, pelo reconhecimento do longo alcance da vida sob o controle de regras e propósitos cristãos; ao mesmo tempo deve desenvolver os instrumentos necessários por meio dos quais *a comunidade pode ser moldada pelo Divino Espírito e a Divina Palavra em*

todo aspecto da vida: na Igreja e Estado, na família e na sociedade, na vida econômica, e em todo relacionamento pessoal, ambos, público e privado (TROELTSCH, 1931, p. 591).

No que se refere à lei, no calvinismo ela foi bastante considerada como uma positiva lei cristã moral, como o padrão de disciplina pessoal e congregacional, como a regra de vida requerida para aquela santificação que flui da graça da eleição e de sua realização através da atividade do Espírito Santo.

Um ponto importante no calvinismo é que Calvino não se opôs à propriedade privada nem à tentativa de adquirir riqueza desde que tudo seja dado honesta, moderada e unicamente a uma atividade caritativa e generosa (TROELTSCH, 1931, p. 600).

No que se refere à ética calvinista, para Troeltsch, ela exerce a mais severa auto-repressão. É no tema da ética calvinista que aparece o caráter escético (1931, p. 604, 605). A visão ascética que foi produzida pela direção de propósito para a vida futura e pela austera separação entre Deus e a criatura; este ascetismo incluiu, também, o mais positivo tipo de trabalho dentro deste seu próprio mundo. Este é um dos mais criativos elementos da ética calvinista, que determina todo estilo de vida que é peculiar às nações que têm sido formadas na atmosfera do calvinismo.

O ascetismo torna-se conectado ao cristianismo através da pessimista doutrina do pecado original que deprecia o valor da vida do mundo em comparação ao mundo da redenção e da salvação, e o qual em algum tempo deseja o controle da vida da carne e dos sentidos por meio do sistema racional de disciplina. O ascetismo apenas encontra o seu caminho no cristianismo quando a idéia acerca do mundo foi permanentemente perdida e saturada no pecado original e quando o Reino de Deus passou a ser visto como algo pertencente à vida

futura. O protestantismo manteve ascetismo, mas apenas na forma de um ascetismo dentro da vida do mundo.

O calvinismo, portanto, cria um ascetismo intramundano que, lógica e compreensivelmente, reconhece todos os significados seculares, mas que os reduz a meros significados, sem nenhum valor em si mesmos, a fim de que pelo uso de todos os meios possíveis a comunidade santa possa ser criada. O método pelo qual tudo o que é secular é reduzido ao nível de mero meio é a rigorosa disciplina da vida instintiva, a destruição de todo sentimento meramente instintivo e a redução do sentido da vida ao que é necessário e útil à prática da autodisciplina e autocontrole com o objetivo de conduzir à vida santa em obediência à lei de Deus (TROELTSCH, 1931, p. 607).

Nesta noção da ética calvinista, surge a concepção de “vocação”. Esta transformou o trabalho cotidiano da profissão de cada um e o ardor com que o trabalho secular foi processado ao nível de uma obrigação religiosa em si mesmo; de um mero recurso para a provisão das necessidades materiais que ele transformou em um fim em si mesmo, provendo ambiente para o exercício da fé dentro do labor da “vocação”. Para Troeltsch, isso deu condições para que *o ideal de trabalho pelos benefícios formasse a ascensão intelectual e moral que se encontra atrás do moderno estilo de vida da burguesia* (1931, p. 609).

As várias vocações seculares não somente constituem a estrutura existencial dentro da qual o amor fraternal é exercido e a fé é preservada, mas também são meios para serem trabalhados com liberdade através dos quais somente torna-se possível o solícito e sensato uso do amor e fé, algo real.

Disso resulta uma livre concepção do sistema e de uma vocação considerada de longo alcance para a qual é praticamente possível e conveniente, ou seja, um deliberado aumento da intensidade do trabalho . Do ponto de vista calvinista, a preguiça é o vício mais degenerado, é prejudicial à alma do ponto de vista da disciplina ascética, e prejuízo à comunidade do ponto de vista do utilitarismo social. Nesta questão, no entanto, Calvino, não percebeu o pleno resultado lógico desta idéia. Sua perspectiva fortemente aristocrática e sua conexão com os nobres franceses deu-lhe uma maior inclinação e compreensão da concepção dos serviços prestando a vários chamados (cf. TROELTSCH, 1931, p. 611, 612).

O ideal social do calvinismo é controlado pelo sentido em que os seres humanos são desiguais diante do compromisso divino, e que a única igualdade que existe é aquela da incapacidade para fazer algo bom pela força própria e obrigação de render obediência incondicional à Vontade Divina. O resultado é que as principais características deste ideal social são essencialmente conservadoras e autoritárias.

Troeltsch trabalha a idéia de que a peculiar essência do calvinismo consiste na combinação das idéias da Igreja e Seita e no sentido da associação, baseado na religião que, acima de tudo é, ainda, nova e original. É esta também que determina a forma de sua teoria sociológica fundamental.

Deste ponto de vista, pode-se compreender como o calvinismo é hábil em combinar o mais alerta e ativo individualismo com a solidariedade que admite toda diferença social e relata-as a cada um, sua intensificação do sentido da personalidade e, ao mesmo tempo, sua inclusão (no esquema das coisas) da atividade coletiva da política e economia, sua ênfase na igualdade para todo o homem no plano de Deus e as desigualdades das vocações terrestres que envolvem

a necessidade para o serviço mútuo, seu revolucionário hábito de medir toda a sociedade por um padrão ideal, e seu sentido conservador para a necessidade da lei e ordem e para a autoridade. (1931, p. 624).

No plano econômico, a ética econômica calvinista concorda com a ética luterana no seu espírito “anti-Mamom”, seu urgente desejo para a modéstia e moderação, sua observância de distinções em ordem, sua campanha contra a luxúria, que neste sentido foi perseguida com incomparável severidade pela lei contra a luxúria e a qual foi suportada eclesiasticamente pelo tribunal moral.

No entanto, a ética vivenciada pelos calvinistas, através dos seus hábitos industriais, sua separação do mundo e seus espíritos racionais e utilitários certamente despertou a tendência à vida de negócio. A exortação para continuar a indústria do trabalho, combinado com a limitação do consumo da luxúria, produziu uma tendência ao *acúmulo de capital*.

A ética protestante da vocação com sua *calvinística* assimilação do sistema capitalista, com sua severidade e controle do trabalho prestado como um sinal da segurança da eleição, feito serviço na “vocação” de cada um, o sistemático exercício da energia de cada um, em um serviço, ambos necessários a si mesmos e apontados por Deus, no qual o benefício é assegurado como aprovação divina.

Esta concepção da “vocação” e do trabalho com seu tabu a respeito de toda espécie de preguiça, com sua utilização de toda chance de ganho, e sua confiança na bênção de Deus, agora, no entanto, para uma grande extensão aproximada das profissões comerciais e o negócio de fazer dinheiro. Ele *colocou o fundamento de um mundo de trabalho especializado que*

ensinou o homem a trabalhar em benefício do próprio trabalho, e, assim fazendo, produziu o estilo de vida burguês de nossos presentes dias (TROELTSCH, 1931, p. 645).

Para Troeltsch (1931, p. 648), as idéias calvinistas têm permanecido com vitalidade. O Trabalho é um ascetismo absolutamente necessário. O capitalista é sempre um despenseiro dos dons de Deus, cujo dever é aumentar seu capital e utilizá-lo para o bem da sociedade como um todo, retendo para si mesmo apenas uma quantia que é necessária para prover suas necessidades próprias. Toda riqueza excedente deverá ser utilizada em trabalhos de utilidade pública e principalmente para propósitos de filantropia eclesiástica.

Quanto à filosofia social do calvinismo, ela é produto de peculiaridades éticas e religiosas particulares do calvinismo que revelou uma marcante individualidade na doutrina da predestinação, no princípio voluntário na tendência à organização, na atividade e na idéia de comunidade santa, e, também, em sua ética que desejou o êxito que foi possível e prático. Por outro lado, no entanto, ela foi produto da tendência republicana na política, a tendência capitalista na economia, a tendência diplomática e militarista em assuntos internacionais. Todas estas tendências irradiadas primeiro as de Genebra num caminho muito limitado (TROELTSCH, 1931, p. 652).

No que se refere ao movimento calvinista posterior (Troeltsch faz uma distinção entre um tipo de calvinismo primitivo cujos aspectos esboçou-se até aqui e um tipo de calvinismo desenvolvido posteriormente), este recebe influência de dois fatores: O surgimento de Igrejas Livres e o surgimento do Puritanismo dentro da Igreja.

No primeiro caso, ou seja, o surgimento das Igrejas Livres, o calvinismo posterior encontra seu significado essencial na destruição da antiga e medieval idéia protestante de uma

ordem social ligada juntamente a uma Igreja Estatal, de uma infalível autoridade com um controle uniforme da civilização como um todo. Assim, a concepção de Igreja foi caminhando em idéias democráticas e individualistas, e é claro que uma idéia eclesiástica deste tipo teria uma íntima afinidade com a democracia política. Essas Igrejas Livres aproximaram-se mais e mais do tipo-seita, até mesmo quando a idéia de igreja é preservada com todas as suas conseqüências éticas e dogmáticas (cf. TROELTSCH, 1931, p. 656, 657).

No caso do Pietismo seu único desejo era criar uma igreja “pura”. O Pietismo intensificou o ascetismo fundamental do calvinismo e rompeu com o mundo e com a cultura secular.

1.2 Weber, protestantismo, economia e sociedade

1.2.1 As seitas protestantes e o espírito do capitalismo

Em seu *Ensaio de Sociologia*, Weber apresenta sua análise sobre as seitas protestantes e o espírito do capitalismo tendo em vista o contexto das denominadas por ele seitas (protestantes) da América.

Para Weber, *a intensidade da participação nas Igrejas em todas as regiões dos Estados Unidos da América está baseada na vida social e na vida comercial das quais dependiam as*

relações permanentes e de crédito (1968, P. 348)¹. Neste sentido, a *admissão à congregação é considerada como uma garantia absoluta de qualidades morais, especialmente as qualidades exigidas em questão de comércio. Em geral, apenas tinham êxito nos negócios os homens que pertenciam às seitas batistas, metodistas, ou outras semelhantes* (1968, p. 350).

Assim na análise empreendida por Weber destaca-se o fato de que a participação numa seita significava um certificado de qualificação moral e especialmente de moral comercial para a pessoa. Deste modo:

Uma igreja é uma corporação que organiza a graça e administra os dons religiosos da graça, como uma fundação. A filiação em uma igreja é, em princípio obrigatória e, portanto, nada prova quanto às qualidades dos membros. A seita é, porém, uma associação voluntária apenas daqueles que, segundo o princípio, são religiosa e moralmente qualificados. Quem encontra a recepção voluntária da sua participação, em virtude da aprovação religiosa, ingressa na seita voluntariamente (1968, p. 350).

Por outro lado, a exclusão moral ou por *ofensas morais* de uma igreja implicava conseqüentemente em perda econômica e no alijamento da sociedade. O resultado é que excluído, pois, religiosamente, o membro da seita tornava-se também excluído econômica e socialmente.

Weber destaca que a concorrência entre as seitas era acentuada, no entanto, elas mantinham, freqüentemente relações mútuas bastante boas. Em geral, porém, as congregações se recusavam a ouvir a pregação do “dogma” e distinções entre as seitas: *na ocasião em que ouvi sermões para as classes médias, expressa Weber, era pregada a moral burguesa típica, respeitável e sólida, na verdade, e do gênero mais doméstico e sóbrio* (1968, 352).

No que se refere àqueles que são admitidos nas seitas, de acordo com Weber, encontram-se “promotores”, capitães da “indústria” americanos, multimilionários e dos

¹ Weber coloca como exemplo que o fato de que a admissão à congregação batista na América era feita *depois dos exames mais cuidadosos e das investigações detalhadas sobre a conduta, que remontam à infância* (1968, p. 348).

magnatas dos trustes pertenciam formalmente às seitas, especialmente a dos batistas. *As classes médias, acima de tudo as camadas em ascensão com as classes médias e as que dela estão se afastando, foram os portadores dessa orientação religiosa específica que devemos, na realidade, acautelar-nos para não considerar apenas como oportunistas,* diz Weber (1968, p. 354).

Assim, pois, como se pode verificar na análise weberiana, *a congregação religiosa determinava, na verdade, a admissão ou não admissão ao estamento de cidadania social e política* (1968, p. 357, 358). A decisão dependia de ter ou não a pessoa provado a sua qualificação religiosa através da conduta, no sentido mais amplo da palavra, como ocorria entre todas as seitas puritanas. A enorme significação social da admissão ao pleno gozo dos direitos da congregação sectária, especialmente o privilégio de ser admitido à Ceia do Senhor, funcionava entre as seitas como um estímulo à ética profissional ascética adequada ao moderno capitalismo durante o período de sua origem.

No que se refere à denominada ética burguesa, esta esteve desde o princípio presentes nas seitas da América através *das recompensas sociais, dos meios de disciplina e, em geral, de toda a base orgânica do sectarismo protestante com todas as suas ramificações*² (WEBER, 1968, p. 360).

Havia uma rigorosidade moral nas seitas ascéticas fazendo-nas semelhantes à ordem monástica:

² Neste ponto, Weber destaca a ética vivida pelos metodistas. Estes proibiam: *conversar enquanto compravam ou vendiam; negociar as mercadorias antes de pagos os tributos aduaneiros sobre elas; cobrar juros mais alto do que o permitia a lei do país; “amontoar tesouros na terra” (significando isso a transformação do capital de investimento em “riqueza consolidada”); tomar empréstimo sem ter certeza da capacidade de pagar a dívida; luxos de todos os tipos* (1968, p. 360).

A Seita invocava, assim, um boicote absoluto às pessoas afastadas por ofensas morais, que incluía a vida econômica. Ocasionalmente, a seita evitava quaisquer relações com os não-irmãos, exceto em casos de absoluta necessidade. E a seita atribuía o poder disciplinador predominantemente às mãos dos leigos. Nenhuma autoridade espiritual podia assumir a responsabilidade conjunta da comunidade perante Deus (WEBER, 1968, p. 364).

A disciplina religiosa dos puritanos e das seitas estava, *à princípio, nas mãos dos leigos, pelo menos em parte e com frequência totalmente*, relaciona-se à necessidade que todos tinham de manter a sua posição e mantinha um caráter seletivo de qualidades. Tais qualidades colocavam-se como requisitos para o ingresso no círculo da comunidade. Para manter sua posição nesse círculo, *o membro tinha de provar repetidamente que era dotado dessas qualidades, que estavam sendo, constante e continuamente estimuladas nele* (WEBER, 1968, p. 367, 368). Ora, estas “qualidades” viriam a contribuir para a evolução do capitalismo moderno racional.

O ascetismo que aparece na ética destas seitas era, portanto, um ascetismo que se volta para o mundo. Para Weber, as seitas puritanas colocam o interesse individual mais poderoso da autoconsideração social a serviço desse tipo de traços. Daí serem também *os motivos individuais e os interesses pessoais colocados a serviço da manutenção e propagação da ética puritana “burguesa”, com todas as suas ramificações* (1968, p. 367, 368). Assim no que se refere ao ascetismo intramundano pode-se verificar que:

E essa conduta constitui o ethos específico de cada pessoa, no sentido sociológico da palavra. Para o puritanismo, tal conduta era um certo modo de vida, metódico, racional que- dentro de determinadas condições- preparou o caminho para o “espírito” do capitalismo moderno. As recompensas eram atribuídas a quem se “provava” perante Deus, no sentido de alcançar a salvação- que se encontra em todas as seitas puritanas – e “provar-se” frente aos homens no sentido de manter a posição social dentro das seitas puritanas. Ambos os aspectos foram mutuamente suplementares e funcionaram no mesmo sentido: ajudaram ao nascimento do “espírito” do capitalismo moderno, seu ethos específico: o ethos das classes médias burguesas modernas (WEBER, 1968, p. 369).

Ainda, no que se refere à ética destas seitas, Weber demonstra que nestas exigia-se o espírito de fraternidade cristã original, em algumas seitas considerava-se tabu o recurso aos

tribunais jurídicos, a ajuda mútua era obrigatória e não eram proibidas as transações comerciais com os não-membros dando-se preferência, no entanto, aos irmãos (1968, 365, 366).

Weber conclui sua análise da relação entre as seitas protestantes e o espírito do capitalismo enfatizando que *só o modo de vida metódico das seitas ascéticas poderia legitimar e colocar um halo em torno dos impulsos econômicos “individuais” do ethos capitalista moderno* (1968, p. 370).

1.2.2 A ética protestante e o espírito do capitalismo

O capitalismo descrito por Weber, fenômeno Ocidental, encontra sua existência na forma racional de organização de procedimentos para a obtenção do lucro, como a organização racional do trabalho e da produção e a disciplina racional, sendo definido pela existência de empresas e cujo objetivo é produzir o maior lucro possível por meio de uma organização burocrática. Disciplina, racionalidade e burocracia são, portanto, elementos imprescindíveis à sobrevivência do capitalismo (cf. ARON, 1993, p. 492, 493).

A partir do exposto pode-se verificar que o racionalismo econômico ocidental necessita, de forma, *sui generis*, que os homens adotem certos tipos de conduta racional. Para Weber, o protestantismo ascético, representado pelo calvinismo, atua na formação desta conduta racional econômica, característica esta que não podia ser encontrada no catolicismo.

É assim que Weber procura demonstrar como motivações psico-religiosas contribuíram para a constituição do capitalismo. *A hipótese weberiana é que uma certa interpretação do protestantismo criou algumas motivações que favoreceram a formação do regime capitalista* (ARON, 1993, p. 496).

Weber irá procurar, portanto, na essência das crenças protestantes os pontos que determinam a atitude econômica de seus seguidores. Neste ponto é que, na análise weberiana, a ligação do calvinismo a uma classe específica, a burguesia, sua ética de alheamento da vida em relação aos prazeres e sua aguçada mentalidade comercial, aliada à concepção religiosa do trabalho, contribuíram para a formação do espírito do capitalismo. Na tese weberiana existe, portanto, uma *adequação significativa do espírito do capitalismo e do espírito do protestantismo*. Desta forma pode-se verificar que,

Ajusta-se ao espírito de um certo protestantismo a adoção de uma certa atitude em relação à atividade econômica, que é ela própria, adequada ao espírito do capitalismo. Há uma afinidade espiritual entre uma certa visão do mundo e determinado estilo de atividade econômica (ARON, 1993, p. 497).

O *espírito do capitalismo* aponta para um conjunto de valores descritos por Weber que formam um contrato entre pensamentos e ações e que podem ser encontrados em máximas como: *Lembra-te que o tempo é dinheiro; Lembra-te de que o crédito é dinheiro; Lembra-te que o dinheiro é de natureza prolífica, procriativa; O bom pagador é dono da bolsa alheia* (WEBER, 1987, p. 29, 30). Neste espírito, há um dever, o de aumentar o capital, o que não é visto como ganância, mas como uma ética de vida, a uma idéia de dever. O ganho, neste sentido, não pode ser interpretado como uma conquista material simplesmente, mas como uma *vocação* relacionada ao trabalho, o qual terá uma matriz religiosa calvinista como uma *sanção psicológica através da concepção do trabalho como vocação, como meio excelente, quando não único de atingir a certeza da graça* (WEBER, 1987, p. 128).

Já no que se refere à ética protestante de vertente calvinista, com base na Confissão de Westminster (1647) Weber destaca cinco proposições que fundamentam o comportamento religioso destes: crença na existência de um Deus absoluto, transcendente, o qual criou o mundo, está impossibilitado de ser percebido pelo espírito finito dos homens; este Deus predestinou à salvação ou à “danação eterna” a cada ser humano, sendo impossível modificarmos por nossas obras esse veredito divino; Deus criou o mundo para glorificá-lo; aquele que foi predestinado (salvação ou danação) tem o dever de trabalhar para a glória de Deus criando seu reino sobre a terra e; todas as coisas encontram-se debaixo à natureza caída, após o pecado original, somente o dom gratuito de Deus, *sola gratia*, somente a graça divina, pode conduzir o homem à salvação.

Verifica-se nessa concepção ético-teológica toda a racionalidade que marca o calvinismo, excluindo do mesmo qualquer possibilidade de misticismo. A questão, no entanto, que se coloca é: como cada qual pode saber-se um eleito por Deus para a salvação, um predestinado?

Enquanto no catolicismo a salvação passava necessária e incondicionalmente pela mediação da igreja, *extra ecclesia nula salus*, no protestantismo, em particular no calvinismo, a salvação, obra da graça divina, pode encontrar seus sinais no trabalho e no serviço ao próximo.

Assim, no protestantismo calvinista analisado por Weber, a salvação vem a partir do trabalho para o bem da humanidade, convertendo-se num dever, uma *vocação* para o crente. O trabalho racionalizado passa a ser uma *vocação* no sentido de atendimento aos desígnios de Deus.

O calvinista não pode saber se será salvo ou condenado, o que é uma conclusão que pode se tornar intolerável. Por uma inclinação não-lógica, mas psicológica, procurará no mundo os sinais da sua escolha. Max Weber sugere que é assim que certas seitas calvinistas terminaram

por ver no êxito econômico uma prova dessa escolha de Deus. O indivíduo se dedica ao trabalho para vencer a angústia provocada pela incerteza da salvação (ARON, 1993, p. 498).

O homem não deve descansar. Ele deve trabalhar sempre e não perder tempo, pois enquanto se perde tempo não se glorifica a Deus. Assim pode-se verificar que a conduta cristã racionalizada passa a ser a prova verdadeira de fé, um comportamento que agrada a Deus glorificando-o.

É neste ponto que a sociologia da religião weberiana, sua análise do comportamento religioso e sua relação com a economia, procura mostrar como concepções religiosas são, efetivamente, um determinante da conduta econômica e, em consequência, uma das causas das transformações econômicas das sociedades, razão da elaboração da sua clássica obra *A ética protestante e o espírito do capitalismo* (1905).

Segundo Aron, em sua interpretação da sociologia da religião de Weber, a moral de convicção, descrita acima, aparece como uma das expressões possíveis da atitude religiosa, sendo que uma mesma atitude pode ser sublime quando expressa uma convicção religiosa ou desprezível se for traduzida como partindo de uma falta de dignidade e coragem (1993, p. 491). A conduta dos homens nas diversas sociedades, sua cosmovisão só podem ser interpretadas dentro da concepção geral que estes têm de suas existências, concepção esta da qual fazem parte os dogmas religiosos bem como suas interpretações.

Cumpra agora tecerem-se algumas considerações sobre o ascetismo intramundano. As análises de Weber propõem que no Calvinismo houve uma supervalorização da atuação do cristão no mundo secular. Ao mesmo tempo em que o mundo torna-se *locus* da glorificação a Deus através do trabalho racionalizado, ele também traz consigo os perigos responsáveis por tirar

o cristão de sua disciplina, sendo necessário a ascese para anular o gozo da vida. os prazeres “mundanos”, um *certitudo salutis* responsável por levá-lo a uma conduta racional de vida. Neste sentido, *a ascese orientava todo o seu vigor [do cristão] principalmente contra uma atitude: a de desfrutar espontaneamente a vida e tudo o que ela tem para nos oferecer* (WEBER, 1987, p. 119). O ascetismo intramundano descrito por Weber perpassa várias esferas da vida social do puritanismo:

A aversão do puritanismo pelo esporte [...] O esporte tinha que servir a uma finalidade racional: ao restabelecimento necessário à eficiência do corpo. Mas era suspeito como meio de expressão espontânea de impulsos indisciplinados, e, enquanto servisse apenas como diversão ou para despertar o orgulho, os instintos, ou o prazer irracional do jogo, era evidentemente estritamente condenado [...]. O ódio feroz dos puritanos contra tudo que cheirasse a superstição, contra todas as reminiscências da salvação mágica ou sacramental opunha-se, tanto às festividades cristãs do Natal, como à árvore de maio, e também a toda arte religiosa espontânea [...]. O teatro era reprovável para os puritanos, e com a estrita exclusão do erótico e do corpóreo da esfera de tolerância, tornou-se impossível uma concepção tanto da literatura como da arte [...]. Essa poderosa tendência para a uniformidade da vida, que hoje em dia tão fortemente contribui para a padronização capitalista da produção, tinha o seu fundamento ideal no repúdio de toda idolatria da carne ((1987. p. 120, 121)

Do exposto pode-se depreender que a ética protestante primava pelo do fato de que, no mundo, o crente deveria abster-se de suas contaminações, desconfiar dos bens oferecidos pelo mesmo, adotando assim, um comportamento ascético. É neste particular que se estabelece o espírito do capitalismo no protestantismo ascético: o infatigável, constante e sistemático labor vocacional secular, como o mais alto instrumento de ascese, e, ao mesmo tempo, como o mais seguro meio de preservação da redenção da fé e do homem, deve ter sido, presumivelmente, a mais poderosa alavanca da expressão dessa concepção de vida, que aqui apontamos como “espírito do capitalismo” ((WEBER, 1987, p. 123).

A conclusão a que se ode chegar, segundo Aron, é que *trabalhar racionalmente tendo em vista o lucro, e não gastá-lo, é por excelência uma conduta necessária ao desenvolvimento do capitalismo, sinônimo do reinvestimento contínuo do lucro não consumido* (1997, p. 500).

1.3 KARL MARX E A RELIGIÃO

Os fundamentos da crítica à religião desenvolvida por Marx remontam, principalmente³, ao pensamento hegeliano e feuerbachiano, na Alemanha, em sua juventude⁴. Tal herança, no entanto, só pode ser compreendida como ponto de partida e superação dos autores mencionados.

De Hegel, como seu discípulo, Marx herdou a dialética, como interpretação da história, ou seja, a análise sócio-econômica marxiana parte da análise do caráter antagônico da sociedade capitalista, a autodestruição desta sociedade e a instauração da revolução que se responsabilizará por colocar o fim a esta sociedade.

Dentro desta perspectiva, Marx focaliza a contradição que lhe parece inerente à Sociedade Moderna, que ele chama capitalismo. Nesta sociedade, aparecem os conflitos entre a classe proletária e os capitalistas. É este conflito que permite o conhecimento da natureza essencial dessa sociedade bem como a previsão do seu desenvolvimento.

Se, por um lado, a influência de Hegel sobre Marx encontra-se no interesse pelo processo histórico, por outro, Marx procurou superar o mesmo no sentido de colocar como necessidade a transformação da história.

No que se refere à religião em conexão com o processo histórico, Hegel mantinha uma visão positivista da mesma, considerando-a como estágio preliminar e provisório do *Geist*, Espírito, que somente encontraria sua expressão final numa filosofia absoluta. Deste ponto vista,

³ Marx recebe influência, também, do materialismo da ciência natural e do socialismo francês. Para Lênin, “A teoria de Marx é o verdadeiro herdeiro do que melhor produziu a humanidade no século XIX, na forma da filosofia alemã, da economia política inglesa e do socialismo francês”.

⁴ Os escritos da juventude de Marx (1844-45) deixam transparecer tais influências.

a superação da religião se daria no fim da história e pela filosofia absoluta hegeliana (ALVES, 1984, p.35). Além do mais,

Hegel via na religião um conhecimento imperfeito de Deus por que acontecer através da representação (*Vorstellung*) e não através do conceito (*Begriff*), como o faz a Filosofia; esta é superior à religião, porque a verdade é colhida plenamente só no plano racional. A relação entre religião e filosofia é de “superação” (*auf-heben*): um ultra-passar que é ao mesmo tempo, um “conservar”. Para Hegel, a filosofia torna a religião superada, na medida em que se apropria do seu conteúdo, reconciliando, ao mesmo tempo, o homem com Deus, o finito com o Infinito (MARTELLI, 1985, p. 45).

Mister destacar, no entanto, que para Hegel, Deus não é transcendente ao mundo, mas tem sua realização no devir da história como Espírito Absoluto.

Marx rompe com esta concepção hegeliana da religião, pois para ele a mesma ora aparece como alienação, ora como ideologia, ora como paliativo para as opressões do mundo capitalista que precisam ser superadas. A religião aparece como “suspiro da criatura oprimida”. *Desaparecendo a opressão, por que suspirar? Para Marx, com o advento da revolução e a instauração de uma sociedade livre, a religião haveria, necessariamente, de desaparecer* (ALVES, 1984, p. 34). Assim sendo,

Por remeter a problemática histórica às necessidades eternas de um mundo divino, ou por explicar as contradições humanas do presente como momentos necessários do desenrolar do movimento do Espírito (Hegel), a religião torna impossível a crítica deste mundo (ALVES, 1984, p. 76).

A crítica de Marx a Hegel, como se verifica, encontra-se no fato deste ter-se refugiado no pensamento abstrato, portanto, é uma crítica à Filosofia idealista hegeliana. A proposta marxiana é a da superação da dialética hegeliana do plano do espírito para o plano das necessidades materiais, interpretando a história, a política, a economia, em função das lutas de

classes. É nesse sentido que a teoria marxiana traduz-se em materialismo dialético, ou seja, o motor do movimento histórico é a contradição entre as forças e as relações de produção⁵.

É neste sentido, que Marx vai contemplar no idealista hegeliano, alvo de sua crítica, o “último reduto da filosofia”:

Marx também foi influenciado na sua crítica à religião pelo pensamento de Ludwig Feuerbach (1804-1872). Feuerbach desenvolve sua crítica da religião em suas obras, *A essência do cristianismo* (1841), *Princípios da filosofia do futuro* (1843), *A essência da religião* (1845) e *Teogonia* (1857).

A origem da religião em Feuerbach fundamenta-se na diferença entre o homem e o animal, quer dizer, na consciência do homem. *A religião*, nos diz Feuerbach, *baseia-se na diferença essencial que existe entre o homem e o animal. Os animais não têm nenhuma religião* (FEUERBACH, 1988, p. 04).

O homem, em Feuerbach, tem como objeto de reflexão sua própria essência, sua própria espécie. A religião aparece como atitude do homem perante seu próprio ser infinito; a consciência religiosa se traduz como sonho da mente humana, como expressão da sua imaginação (ALVES, 1984, p.42). É assim que a religião é o , *solene desvelar dos segredos ocultos do homem, a revelação dos seus pensamentos mais íntimos, a confissão pública dos seus segredos de amor* (ALVES, 1984, p.33). Religião é projeção, projeção de desejo e capacidades humanas alienadas.

⁵ Forças de produção: capacidade de uma certa sociedade de produzir (capacidade vista como função dos conhecimentos científicos, aparelhamento técnico e organização do trabalho coletivo); Relações de produção: relações de propriedade e distribuição da renda entre indivíduos ou grupos da coletividade. As forças de produção devem desenvolver-se no seio da sociedade capitalista; as relações de produção socialistas devem amadurecer dentro da atual sociedade antes que se produza a revolução que marcará o fim da pré-história da humanidade.

É que, para Feuerbach, as idéias não podem ser concebidas como que descendo dos céus em direção a terra. Elas sobem da terra aos céus. Para o referido autor, a religião é um sonho da mente humana. Mas mesmo no sonho não nos encontramos no vazio ou nos céus, mas na terra, na esfera da realidade (FEURBACH, 1988, p.xxxix). Assim sendo,

(...) a teologia ignora a gênese das idéias. Em conseqüência ela atribui uma realidade separada e autônoma a Deus, como se ele fosse um objeto em si. Não percebe que por detrás do símbolo Deus está um mecanismo de projeção do homem, e não de revelação de um mundo além (ALVES, 1984, p.63).

Do exposto, verifica-se que, em Feuerbach, *a religião é o ato pelo qual o homem se separa de si mesmo e no qual ele contempla a sua natureza latente, o que o homem declara acerca de Deus, ele na realidade afirma acerca de si mesmo, teologia é antropologia* (FEUERBACH, 1988, p. xxxviii).

Marx critica a crítica de Feuerbach à religião, superando a visão do mesmo. Para Marx, a consciência é dialética, só se pode conceber sua existência em relação com o mundo, a sociedade, a história na qual se encontra inserida. Daí depreende-se o fato de que as idéias não são entidades psíquicas como propunha Feuerbach, elas refletem as relações sociais que determinam a consciência, aparecem como espelho invertido do mundo que a condiciona (cf. ALVES, 1984, p. 76). Daí a XI tese sobre Feuerbach: *os filósofos se limitaram a interpretar o mundo de diferentes maneiras; mas o que importa é transformá-lo* (MARX e ENGELS, 1996, p.128). E ainda, a VI tese sobre Feuerbach:

Feuerbach dissolve a essência religiosa na essência humana. Mas a essência humana não é uma abstração inerente ao indivíduo singular. Em sua realidade, é o conjunto das relações sociais (MARX e ENGELS, 1996, p.127).

Desta maneira, para Marx a dialética da existência desenvolve-se no plano prático das necessidades materiais do homem e no conjunto de suas relações sociais, ou seja dentro da atividade e realidade do mundo material.

A crítica de Marx à crítica da religião em Feuerbach, portanto, está no fato deste último ter ignorado a origem social do fenômeno religioso. O que se verifica é que Marx faz a análise político-econômica concreta das condições materiais e sociais, do papel do trabalho, da produção, do surgimento das relações de produção e das relações sociais em geral que provocam o aparecimento da alienação religiosa (ZILLES, 1991, p. 126).

A participação do jovem Marx no grupo dos jovens da esquerda hegeliana⁶ também influenciou seu ateísmo religioso e sua crítica à religião.

Para Marx, a crítica da religião é a base de toda a crítica:

O fundamento da crítica irreligiosa é: o homem quem fez a religião, não foi a religião que fez o homem. Realmente, a religião é a consciência de si e o sentimento de si que possui o homem que ainda não se encontrou ou que tornou a se perder. Mas o homem não é um ser abstrato escondido em algum lugar fora do mundo. O homem é o mundo do homem, o Estado, a sociedade. Este Estado, esta sociedade, produzem a religião, consciência invertida do mundo, porque eles próprios são um mundo invertido. A religião é a teoria geral deste mundo, a sua soma inciclopédica, a sua lógica sob forma popular, 'son point d'honneur' espiritualista, seu entusiasmo, a sua sanção moral, o seu complemento solene, a sua consolação e justificação universais. É a realização fantástica da essência humana, porque a essência humana não possui verdadeira realidade. Lutar contra a religião é pois, indiretamente, lutar contra esse mundo, de que a religião é o aroma espiritual (MARX e ENGELS, [s/d], p. 45).

O fundo da crítica expressa acima por Marx é que a religião é um produto do trabalho humano é “teoria geral deste mundo”. *A religião é um assunto classificado, não há que se deter mais no mesmo. Agora já se abre o caminho para a crítica da realidade em sua crueza* (ASSMANN e MATE, 1979, p. 11). Ou seja, *na crítica da filosofia, na crítica da política, na*

⁶ Nomes como os de: David Strauss (1808-1874), Bruno Bauer (1809-1872), Moses Hess (1812-1874) e Max Stirner (1806-1856) encontram-se entre aqueles que compunham a esquerda hegeliana e que propugnaram uma crítica dentro do próprio sistema hegeliano. Feuerbach foi aquele em que tal pensamento foi aglutinado (cf. ZILLES, 1991, p. 122).

crítica da economia está a religião presente, como exemplo, como analogia, e mais ainda, como configuração substancial do mundo que critica e da crítica do mundo (ASSMANN e MATE, 1979, p. 13).

Como pressuposto de toda a crítica, a crítica religiosa aparece como rompimento do cordão umbilical que ligava a terra aos céus. Somente a partir deste rompimento o homem seria liberto para sua tarefa de compreender, criticar e transformar o seu mundo e isto, *a partir de uma histórica, horizontal, das condições objetivas que haviam criado as religiões como uma forma de alienação: é necessário destruir os céus para que se possa construir a terra* (ALVES, 1984, p. 77).

1.3.1 RELIGIÃO COMO ÓPIO E COMO PROTESTO, COMO ALIENAÇÃO E IDEOLOGIA

A religião aparece em Marx ópio⁷ e como protesto. Enquanto ópio, a religião serve como alucinógeno, um conjunto de ilusões necessárias para que o homem possa suportar as correntes que o escravizam. Neste sentido, ela é manifestação da humanidade sofredora em busca de consolo. É por isso que a religião em Marx assume os contornos *da expressão da miséria real e suspiro da criatura oprimida, é ópio do povo* (MARX e ENGELS, [s/d], p. 46). É Assim que a religião passa a ser vista como

(...) ópio para o povo, um calmante para as massas que sofrem a miséria produzida pela exploração econômica. Mas os exploradores burgueses também precisam da religião. Para os

⁷ A expressão “ópio” não é especificamente marxista ela encontra-se já em Kant Herder, Feuerbach, Bruno Bauer e Henrich Heine, dentro de contextos específicos (cf. LÖWY, Michael. Karl Marx et Friedrich Engels comme sociologues de la religion. In: **Archives de Sciences Sociales des religions**. França, n° 89 (janvier-mars), 1995, p. 41.

exploradores é consolo inútil, narcótico e, para os outros, justificação, calmante para a sua consciência (ZILLES, 1991, p.128).

A religião aparece no povo como uma deficiência de alguém que se encontra perdido. Religião é autoconsciência e sentimento característicos do homem que não se achou consigo mesmo, o qual busca na religião as causas de seu sofrimento, que na verdade, encontram-se nas condições materiais de sua existência:

A religião é a expressão de uma deficiência do homem cujas causas não há de buscá-las na expressão religiosa senão nos condicionamentos reais do homem. (...) a religião não é, pois, mais que a expressão direta, pré-crítica da situação real do homem. A luta contra a religião é a luta contra esse mundo de que a religião é seu aroma espiritual (ASSMANN e MATE, 1979, p.23).

Embora ópio, ainda que *expressão de uma miséria real*, a religião aparece, também, como expressão de *protesto, la protesta contra la miseria real*. Enquanto protesto, a criatura oprimida que é vítima da opressão cotidiana e que não adquiriu consciência dos mecanismos da mesma, articula na linguagem religiosa sua inconformidade. O protesto, assim, toma forma de evasão (ASSMANN e MATE, 1979, p.23). *A religião é somente o sol ilusório que gira ao redor do homem embora este não gire em redor de si mesmo* (MARX, 1979, p. 94).

Ainda segundo Marx, a religião não é apenas uma superstição ou uma ilusão. Ela tem uma função social: distrair os oprimidos da realidade de sua opressão. Enquanto os explorados e espezinhados acreditarem que seus sofrimentos lhes granjearão liberdade e felicidade no futuro, estarão considerando a opressão como parte de uma ordem natural -- um fardo necessário e não uma coisa imposta pelos outros homens. É isso o que Marx queria dizer ao chamar a religião de "ópio do povo": ela alivia sua dor, mas ao mesmo tempo, torna-os indolentes, nublando sua percepção da realidade e tirando-lhes a vontade de mudar.

Marx queria que aqueles que eram alvos da exploração abrissem seus olhos para a dura realidade do capitalismo burguês do século dezenove. Os capitalistas estavam extraindo mais e mais lucros a partir do trabalho do proletariado, ao mesmo tempo em que *alienavam* os trabalhadores de sua auto-realização. O que os trabalhadores mereciam, e poderiam obter se acordassem de sua sonolência, era o controle de seu próprio trabalho, a posse do valor que geravam com esse trabalho e, conseqüentemente, auto-estima, liberdade e poder.

Para atingir esse fim, Marx clamava pela *abolição da religião como felicidade ilusória do povo*. Ele queria que este povo buscasse a *felicidade real*, que na filosofia materialista de Marx era a liberdade e a realização neste mundo. Já que os ricos e poderosos não iriam entregar isso de graça, as massas teriam de tomá-lo. Daí, luta de classe e revolução.

Assim, a partir desta lógica marxiana, esperava-se que com o advento da revolução e com a instauração da sociedade livre e igualitária, a religião, automaticamente, desaparecesse.

Do pensamento marxiano exposto acima sobre a religião como ópio depreende-se a idéia de religião como alienação.

Em suas obras, Marx utiliza três termos diferentes e que são traduzidos pela palavra alienação, *Entaiisserung*, *Veraiisserung* e *Entfremdung*. O último termo é o que corresponde melhor à idéia de *tornar-se estranho a si mesmo*. Segundo Aron, para Marx, a idéia de alienação remete ao fato de que,

(...) em determinadas circunstâncias, ou em certas sociedades, as condições impostas ao homem são tais que este se torna estranho a si mesmo, isto é, não se reconhece mais na sua atividade e nas suas obras (1993, p. 161).

Tal conceito aponta, nos escritos da juventude⁸ de Marx, para sua herança do pensamento hegeliano. A ressalva coloca-se no fato de que para Hegel, a alienação era concebida no plano filosófico, metafísico, ideal. É o espírito (*Geist*) que se aliena nas suas obras. *A história do espírito, a história da humanidade, é a história das alienações sucessivas, ao fim das quais o espírito voltará a ser o possuidor do conjunto das suas obras e do seu passado histórico, com a consciência de possuir esse conjunto* (ARON, 1993, p. 161).

No que se refere à religião, esta aparece como consciência e sentimento que o homem que ainda não se encontrou possui de si mesmo. Além do mais, ao oferecer um paraíso além, a religião subtrai ao indivíduo a possibilidade de, adquirindo consciência de classe, lutar contra a opressão no presente. A religião, portanto, aliena porque, também, projeção e consciência infeliz do sujeito que não se possui, é alienação e ilusão da consciência.

Em seu prefácio à sua tese de doutoramento, Marx ao se reportar a uma frase de Prometeu – “eu odeio todos os deuses; eles são meus subordinados e deles sofro um tratamento iníquo” – coloca do imperativo da consciência que o homem deve ter de si, não como consciência infeliz povoada pelos deuses da religião:

(...) é a sua própria profissão de fé [referindo-se à frase de Prometeu], a sua máxima contra todos os deuses do Céu e da Terra que não reconhecem como divindade suprema a consciência que o homem tem de si. Nem deve haver outra (MARX e ENGELS, [s/d], p. 11).

Dessa forma, romper com as alienações, buscar o homem tomar consciência de si, da sua realidade com tal exige a superação do pensamento e sentimento religioso. A religião aliena o homem. Tal alienação deve ser esclarecida a partir da situação histórico-social concreta. A

⁸ Utiliza-se, para efeito de uma visão geral do desenvolvimento do pensamento marxiano a divisão proposta por Aron, qual seja: **Período da juventude**: Introdução à crítica da Filosofia do Direito de Hegel, ou o Ensaio sobre a Questão Judaica (1841 e 1847-1848). Manuscrito Econômico Filosófico (A ideologia Alemã), A Sagrada Família, Miséria da Filosofia e Manifesto Comunista; **Período da maturidade**: Contribuição à Crítica da Economia Política (1859) e O Capital;

religião, no entanto, coloca-se como a expressão da alienação do homem, não o seu fundamento, pois este se encontra no contexto econômico, no antagonismo entre forças e relações de produção. Assim sendo, e tomando por referência Löwy, pode-se dizer que:

Uma leitura do texto inteiro – Para uma crítica da filosofia do direito de Hegel – mostra claramente que o ponto de vista de Marx resgata mais do neohegelianismo de esquerda, o qual vê na religião a alienação da essência humana, do que a filosofia das Luzes, que a denuncia simplesmente como uma conspiração clerical (1995, p.42).

A alienação religiosa, portanto, é responsável por fazer com que o homem se projete para fora de si seu ser essencial, perdendo-se, no entanto, na ilusão de um mundo transcendente. Assim, *A religião é vista como a projeção do ser do homem num mundo ilusório. Com ela, aliena-se a si mesmo. A religião faz do sujeito predicado, alçando Deus sobre as nuvens, em vez de dar-se conta de que o céu está sobre a terra* (ZILLES, 1991, p. 127).

No que se refere à ideologia, esta aparece como falsa consciência. Marx, principalmente na Ideologia Alemã (1846) desenvolveu uma análise da religião como uma das *numerosas formas de ideologia, de produção espiritual de um povo, da sua produção de idéias, de representações e de uma consciência – necessariamente condicionada pela produção material e pelas relações sociais* correspondentes (1995, p. 42).

A consciência verdadeira é aquela que faz do homem um ser consciente da sua vida real e material; a consciência falsa é a inversão da realidade, um “espelho invertido”, uma ideologia:

A consciência jamais pode ser outra coisa do que o ser consciente, e o ser dos homens é o seu processo de vida real. E se, em toda ideologia, os homens e suas relações aparecem invertidos como numa câmara escura, tal fenômeno decorre do seu processo histórico de vida, do mesmo modo por que a inversão dos objetos na retina decorre de seu processo de vida diretamente física (MARX E e ENGELS, 1996, 37).

A questão que se coloca é, qual a relação entre religião e ideologia? Religião e ideologia se relacionam no fato de que, por esta ultima, Marx entendia, como visto, a falsa

consciência, ou falsa representação, que uma classe social tinha a respeito da sua própria situação, e da sociedade em conjunto (ARON, 1993, p. 184). A primeira – religião – seria uma das responsáveis pela criação e manutenção dessa falsa consciência, como visto algures, neste texto. Além do mais,

A moral, a religião, a metafísica e qualquer outra ideologia, assim como a forma de consciência que a elas correspondem, perdem toda a aparência de autonomia. Não tem história, nem desenvolvimento (...). Não é a consciência que determina a vida, mas a vida que determina a consciência (MARX e ENGELS, 1996, 37).

Do exposto, interessa, no presente, o fato de que a religião é colocada como a responsável por velar, mascarar, uma situação de exploração, segundo os autores.

Enquanto consciência invertida da realidade, como ideologia, como ópio e, mesmo como protesto, a religião não pode libertar os seres humanos e isto devido ao fato de que “a libertação é um ato histórico e não um ato do pensamento e é efetivada por condições históricas”. Mais do que isto, para Marx (e Engels), “somente é possível efetuar a libertação real no mundo real e através de meios reais” MARX e ENGELS, 1996, p. 65).

A religião como ideologia, ao lado da moral, do direito, da política, situa-se na superestrutura da sociedade. Na teoria marxiana, na base econômica da sociedade encontra-se a infra-estrutura, ou seja, as forças e relações de produção; e a supra-estrutura ou superestrutura, instituições jurídicas e políticas, modos de pensar, ideologias e filosofias desta sociedade. A religião se encontra na superestrutura da sociedade e reflete os antagonismos presentes na infra-estrutura, ou seja, os antagonismos entre força e relação de produção.

A religião, desta forma, como componente da superestrutura da sociedade, além de narcotizar os indivíduos e subtraí-los de sua realidade, assim como a moral, o direito e a política,

é vista como uma expressão dos conflitos sociais, é o meio pelo qual a classe dominante, a classe exploradora, mantém seu domínio e sua exploração.

1.3.2 Religião e fetiche da mercadoria

No capítulo I, volume I, do *Capital* (1998, 70), Marx ao fazer sua exposição sobre a mercadoria, discorre sobre o caráter fetichista da mesma.

Como se verifica, o interesse de Marx na crítica da religião nos escritos da juventude, ainda sobre forte influência do grupo hegeliano de esquerda, sai de cena. O interesse do Marx “maduro” de *O Capital* concentra-se em fazer uma crítica não mais a partir do enfoque filosófico ou político anteriores, mas uma crítica econômica da religião. Marx não renuncia nenhum dos resultados anteriores, ainda que a crítica econômica apareça como um novo enfoque de sua análise da religião:

Seria ingênuo pensar que o Marx da crítica econômica renunciara ao talante filosófico das etapas anteriores. Marx seguirá insistindo na oposição irredutível entre religião e emancipação. Deus ou o homem. O homem religioso não anda por seus próprios pés senão apoiado na divindade. É um ser dependente, sem alto-consciência. Tem um auxílio e este não é outro que a falsa consciência que tem de si mesmo. Acrescente-se, ademais, que as questões religiosas tais como o sentido da vida, o sentido do homem, o sentido da história são questões equívocas: se as toma por questões necessárias, permanentes, porém, não são mais que questões condicionadas por determinados contextos. Esses contextos sim é que provocam questões, porém, em suas formulações expressas fecham o caminho para a resposta. A resposta não se encontra em seu tratamento direto senão na transformação das condições reais que lhe originam (ASSAMANN e MATE, 1979, p. 25).

A princípio, o fetichismo relaciona-se com a crença no poder sobrenatural ou mágico de determinados objetos, com a atitude de se atribuir “anima” aos objetos inanimados (cf. ABBAGNANO, 2000). No caso do marxismo, o fetichismo aparece como relacionado à mercadoria e, neste sentido, utiliza-se fetichismo da mercadoria para distinguir o valor culturalmente definido dos objetos do seu valor estritamente utilitário. Para Leach, a

transferência das relações sociais para as coisas é o centro e a essência da doutrina do fetichismo de Marx (1960, p. 63).

Para entender esse componente fetichista da mercadoria, Marx retoma sua abordagem da religião.

Há, um caráter místico na mercadoria, caráter esse não relacionado ao seu valor de uso⁹ mas do caráter social peculiar do trabalho que produz mercadorias, ou seja,

O misterioso da forma mercadoria consiste, portanto, simplesmente no fato de que ela reflete aos homens as características sociais do seu próprio trabalho como características objetivas dos próprios produtos de trabalho, como propriedades naturais sociais dessas coisas e, por isso, também reflete a relação social dos produtores com o trabalho total como uma relação social existente fora deles, entre objetos. Por meio desse quiproquó os produtos do trabalho se tornam mercadorias, coisas físicas metafísicas ou sociais (MARX, 1988, p. 71).

É dessa maneira que Marx traz novamente à tona a religião. A mercadoria traz consigo um elemento religioso, teológico, metafísico. E isso acontece desde o momento em que uma mercadoria se coloca como equivalente de outra e se revela como se possuísse em si mesmo a capacidade de medir o valor de outras mercadorias. O que se verifica, então, é que a forma equivalente de uma mercadoria oculta a essência do valor da mercadoria que consiste em ser o produto de um trabalho social. Assim,

⁹ Marx distingue o valor de uso de uma dada coisa (valor que ela tem para o proprietário em si, o processo de extinção no produto) e valor de troca (valor em que o trabalho concreto é subsumido no trabalho abstrato). Segundo Marx, existem 2 tipos de trocas: aquela que vai da mercadoria à mercadoria, passando ou não pelo dinheiro e que não visa lucro ou excedente (relação de igualdade); e, aquela que vai do dinheiro ao dinheiro passando pela mercadoria; no fim do processo possibilita uma quantia em dinheiro superior àquela da fase inicial (sistema de troca característico do capitalismo). Todas as coisas são trocadas pelo seu valor. Marx demonstrará isso através da Teoria do valor do Salário e a Teoria da Mais-Valia. Na teoria do valor do salário, o valor de qualquer mercadoria é, de modo geral, proporcional à quantidade de trabalho social médio nela contida (valor de mercadoria = quantidade de trabalho social nela contido). O preço de uma dada mercadoria oscila acima ou abaixo do seu valor de acordo com o estado da oferta e da procura; proporção entre o valor e a quantidade de trabalho pressupõe um demanda normal da mercadoria considerada. O único valor quantificável no valor de troca das mercadorias, além dela mesma, é a quantidade de trabalho que está nela inserida. O salário é a remuneração equivalente à quantidade de trabalho social (trabalho social médio) necessário para produzir mercadorias indispensáveis à vida do trabalhador e de sua família. A teoria da mais-valia relaciona-se à quantidade de valor produzido pelo trabalhador além do tempo de trabalho necessário, isto é, do tempo necessário de trabalho para produzir um valor igual ao que recebe sob a forma de salário; mais-valia é o sobre-trabalho do trabalho necessário para a manutenção da vida do proletário e de sua família. (Cf. ARON, op. cit., p. 129-188).

A essência do fetichismo do mundo mercantil consiste, portanto, em que o valor de troca mascara a essência real do valor e mostra o contrário, ou seja, a mercadoria “projeta diante dos homens o caráter social do trabalho destes como se fosse um caráter material dos próprios produtos do trabalho” (ASSMANN e MATE, 1979, p. 27).

O que se conclui do exposto é que para entender a religião precisamos nos *voltar para as relações sociais invertidas; e para entender o coração das inversões no capitalismo, o fetiche da mercadoria, precisamos, ou pelo menos nos ajuda muito, voltar os olhos para o mundo da religião* (MO SUNG, 1997, p. 11).

1.4 AS ANÁLISES SOCIOLOGICAS DO PROTESTANTISMO BRASILEIRO

Uma análise sócio-histórica mais ampla entre cristianismo e política encontra-se no livro de Robinson Cavalcanti no qual o autor faz uma análise da teoria bíblica sobre a política desde o Antigo Testamento e a prática histórica que percorre desde a relação Igreja e política na Idade Antiga até as relações entre Igreja e Estado no Brasil no início da década de oitenta (1994).

Paul Freston (1993), por sua vez, em tese de doutoramento apresentada na Universidade de Campinas buscou compreender a participação dos evangélicos na política brasileira por ocasião da Constituinte e da votação do *Impeachment* do ex-presidente Fernando Collor de Mello.

No caso do protestantismo, que é o objeto de estudo desta pesquisa, Burity, apresentou sua dissertação de mestrado *Os protestantes e a revolução brasileira- 1961-1964: A Conferência*

do Nordeste (1989) em que o pesquisador abordou uma conferência realizada nas dependências de um colégio presbiteriano do Recife, o Agnes Erskine¹⁰.

O pensamento político da Igreja presbiteriana do Brasil no período de 1916 a 1966 foi pesquisado por Silas Luiz de Souza (1998) o qual buscou a compreensão de como os presbiterianos viam a si mesmos e em suas relações com a sociedade. Souza discutiu dois tipos de pensamento social e político de tal Igreja no período analisado: o liberalismo com sua ênfase no individualismo e na separação Igreja-Estado e o pensamento da responsabilidade social e engajamento político não só do indivíduo, mas também da igreja. Para o autor a partir do ano de 1966 a Igreja Presbiteriana do Brasil afastou-se não somente das discussões sobre as questões sociais como também afasta-se dos referenciais do próprio liberalismo.

Christopher Tovar (1997), pesquisador norte-americano, buscou uma análise do relacionamento entre os brasileiros que viviam num contexto rural com a religião e a política autoritária pós 1964 no país. Para Tovar, o regime militar trabalhou para deixar na ignorância a periferia rural sobre o que acontecia essencialmente no contexto brasileiro urbano. O pesquisador buscou, ainda, analisar a tensão entre as verdades vividas pelos próprios brasileiros no contexto rural e aquelas verdades produzidas pelo governo militar como Doutrina de Segurança Nacional. Para este mesmo autor, a função de mediadora da Igreja Presbiteriana do Brasil entre o camponês e o Estado é a chave para se compreender tal relação.

Como se verifica pelas análises desenvolvidas por Tovar, tanto a história quanto os campos político, econômico e religioso estão intimamente relacionados, sendo que cada fator foi

¹⁰ A Conferência do Nordeste foi organizada pelo Setor de Responsabilidade Social da Igreja da Confederação Evangélica Brasileira tendo como tema, *Cristo e o processo revolucionário brasileiro*. Tal conferência foi realizada em meio ao período do governo João Goulart (1962) e contou com a presença de representantes de 14 diferentes denominações protestantes brasileiras as quais faziam-se representar 17 estados do Brasil, delegados de cinco igrejas dos EUA, México e Uruguai.

importante para informar a outros: o governo, a comunidade presbiteriana e a realidade camponesa.

Pesquisas foram realizadas, ainda, buscando uma análise institucional do protestantismo em meio ao contexto político brasileiro, inclusive pós 64. É o caso da dissertação de mestrado apresentada por mim numa análise do poder e da repressão movida pela liderança da Igreja Presbiteriana do Brasil sobre aqueles que mantinham pensamento teológico e postura política diferente daquela oficializada por esta liderança no período de 1966-1978 (2000). Tal análise foi a primeira iniciativa em se pesquisar o respectivo período sob o referencial científico.

Na mesma perspectiva apresenta-se a dissertação de mestrado de José Querino Tavares Neto (1997) a qual apresenta um panorama, sob a ótica sócio-religiosa, das relações de manutenção do poder e continuísmo na Igreja Presbiteriana do Brasil, a partir de seu Concílio Superior, denominacionalmente, chamado de Supremo Concílio da Igreja Presbiteriana do Brasil (SC-IPB). A problemática em torno da qual Tavares Neto trabalhou objetivava mostrar o porquê a IPB não acompanhou as recentes mudanças políticas no país, em direção ao pluralismo democrático, permanecendo enclausurada após a abertura política no país depois de 1985 e, ainda, o fato de sua estagnação em crescimento numérico.

No que se refere à Igreja Metodista, há a tese de doutorado de Jorge Hamilton Sampaio (1998) em que o mesmo apresenta os conflitos entre a juventude metodista nos anos 60 e a cúpula administrativa da Igreja Metodista. Segundo Hamilton Sampaio, tal conflito foi instaurado a partir das divergências entre os anseios de uma igreja engajada politicamente e que respondesse às exigências de justiça social, visão esta almejada pela juventude, e a vivência de uma eclesiologia voltada mais para si mesmo e que priorizasse a salvação das almas e não do ser

humano total. Este anseio passou a ser conhecido como "clamor da juventude" metodista o qual foi alvo de repressão por parte da direção eclesiástica, pois que considerados subversivos e de periculosidade ao Evangelho e à própria sobrevivência denominacional.

Com preocupação científica semelhante, encontra-se um texto produzido por Leonildo Silveira Campos (1988) sobre a Igreja Presbiteriana Independente do Brasil e o seu caráter repressivo no período do governo militar. Leonildo Campos enfocou principalmente a situação de crise e repressão que envolvia a Faculdade de Teologia desta denominação e de outras como a da Igreja Presbiteriana do Brasil e da Igreja Metodista e mostra como o campo religioso tornou-se um espaço de legitimação do governo militar.

A questão da disciplina e do controle social na Igreja Batista pode ser analisada em capítulo da tese de doutorado de Marli Geralda Teixeira: (...) *nós, os Batistas* (1983). Trata-se de um estudo de história da mentalidade batista.

No que se refere ao aspecto historiográfico, a análise do protestantismo brasileiro conta com análises como as de Júlio Andrade Ferreira, *A História da Igreja Presbiteriana do Brasil* (1959), Antônio Gouvêa Mendonça, *O Celeste Porvir* (1995), originariamente tese de doutorado apresentada à Universidade de São Paulo junto ao Departamento de Ciências Sociais da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras, a qual se preocupou com uma análise sócio-histórica da inserção do protestantismo no Brasil no período de 1859 até o final do século XIX buscando detectar as matizes históricas de tal protestantismo.

Além destas, de valor considerável para análise do protestantismo brasileiro são as obras de Duncan Alexander Reily (1984) em que o autor procurou apresentar documentos, depoimentos e correspondências que se referem desde a inserção do protestantismo no Brasil até

o início dos anos 80 e a de Émile Leonard (1981) em que o autor buscou analisar as formas de igreja que respondem a determinadas necessidades religiosas bem como o estudo de dados problemas institucionais religiosos, além da análise do corpo social no qual se inserem determinadas crenças religiosas.

Na mesma perspectiva sócio-histórica tem-se, também, a tese doutoral do Dr. Paul Everett Pierson (1974) apresentada no Princeton Theological Seminary, EUA, sobre a Igreja Presbiteriana do Brasil no período de 1910-1959¹¹, e a tese de doutoramento na *American University* de David Gueiros Vieira (1981) que tomou como ponto de partida o ano de 1850 na abordagem do estudo da inserção do protestantismo no Brasil relacionando tal fato a uma cooperação entre elementos liberais, maçônicos, republicanos, protestantes e de outros grupos minoritários no contexto sócio-político brasileiro contra o poder político e hegemônico da Igreja Católica Romana, sendo tal cooperação às vezes local, às vezes em âmbito nacional, porém, relacionada à questões políticas endógenas, o que fez ruir, segundo o autor, as teorias *conspiracionistas* da análise do referido período.

Boanerges Ribeiro foi o responsável pela tríade pesquisa sobre o período de implantação do protestantismo no Brasil (1973; 1981; 1987) privilegiando os aspectos político e cultural até o cisma na Igreja Presbiteriana do Brasil, em 1903, que culminou com o surgimento da Igreja Presbiteriana Independente do Brasil.

Destaca-se, também, aqui, a análise de cunho geral do protestantismo sobre múltiplas óticas, seja histórica, ética, política, teológica e sociológica de Antônio Gouvêa Mendonça e Prócoro Velasques Filho (1990) a qual colocou como objeto de análise não somente o

¹¹ O autor foi também missionário do “Board of New York”, Junta de Missões da Igreja Presbiteriana do norte dos Estados Unidos (PCUSA), em terras brasileiras.

protestantismo histórico, mas também, as denominadas *religiões do espírito*, ou seja, o pentecostalismo. O capítulo final desta obra apresentou, ainda, um panorama das Comunidades Eclesiais de Base como um referencial ao protestantismo.

Uma coletânea de reflexões sobre o protestantismo em sua relação com a cultura, o ecumenismo e o movimento neopentecostal sob a ótica das ciências da religião é nos apresentada no texto *Protestantes, pentecostais e ecumênicos*, também de Antônio Gouvêa Mendonça (1997).

Em específico, uma análise histórica da Igreja Presbiteriana do Brasil no período que antecedeu aquele analisado nesta pesquisa pode ser encontrada na pesquisa desenvolvida por Héleron da Silva (1997) com o tema *A Era do Furacão: História Contemporânea da Igreja Presbiteriana do Brasil (1959-1966)* na qual o autor procurou resgatar historicamente o período que vai desde o centenário da Igreja Presbiteriana do Brasil até o polêmico Supremo Concílio de 1966 em que se processou a eleição de Boanerges Ribeiro para ser presidente do mesmo nesta instituição religiosa.

As análises sociológicas sobre o caráter repressivo e dogmático do presbiterianismo brasileiro podem ser encontradas em João Dias de Araújo em sua *Inquisição sem Fogueiras* (1985), onde o autor procurou fazer um levantamento de vinte anos de história da Igreja Presbiteriana do Brasil, desde 1954 até 1974, sob a perspectiva do caráter inquisitorial que se instalou nesta igreja em consequência dos "mandos e desmandos", uso abusivo do poder e manipulação de decisões e pessoas, por parte de seus dirigentes e as obras de Rubem Alves como *Protestantismo e Repressão* (1979), trabalho apresentado no seu exame de livre-docência na UNICAMP (Universidade de Campinas) em que o autor fez uma análise sócio-cultural-teológica do protestantismo, nas décadas de 50 a 70, período marcado pela intolerância e *esclerosamento*

institucional, características estas, segundo o autor, que depõem contra um dos princípios ideológicos básicos do protestantismo, ou seja, sua liberdade de consciência e expressão, *Dogmatismo e Tolerância* (1982), texto em que Alves fez uma análise do, denominado por ele, Protestantismo da Reta doutrina (PRD) incorporado pela Igreja Presbiteriana do Brasil.

Por fim, nesta revisão bibliográfica, mencionam-se os estudos, frutos da reflexão do centro de estudos Igreja e Sociedade na América Latina (ISAL), criados pelo Conselho Mundial de Igrejas (CMI) os quais foram agrupados na obra *Protestantismo e Imperialismo na América Latina* (1968). Tais textos refletem as crises, tensões, situação social e crescimento do protestantismo na América Latina, uma reflexão entre fé e cultura latino-americana bem como um estudo da socióloga Beatriz Muniz de Souza sobre o "protestantismo pentecostal" na cidade de São Paulo na década de 60.

CAPÍTULO II

O SUB-CAMPO RELIGIOSO PROTESTANTE NO BRASIL: HISTÓRIA E MENTALIDADE

O intento do presente capítulo é apresentar a formação da mentalidade e identidade do protestantismo brasileiro por ocasião de sua implantação no Brasil bem como o seu expansionismo.

A princípio, busca-se uma análise do protestantismo de missão, fruto do movimento missionário norte americano do terceiro quarto do século XIX que aqui chegou e que trazia consigo as marcas das transformações e deslocamentos que o mesmo sofreu da Europa para os EUA e de lá para o Brasil. Neste solo, tal protestantismo adquiriu um caráter *sui generis*, uma configuração que mesclou elementos desde o pietismo, movimentos reavivalistas e conservantismo norte americano até a sua ideologia liberal, progressista e expansionista. O resultado foi que desde o momento de sua inserção o protestantismo, fruto do movimento missionário norte-americano, foi caracterizado por uma mentalidade que lhe dava um "rosto" típico como segue: uma teologia recortada por elementos do calvinismo ortodoxo na teoria e na prática pela teologia arminiana com seu caráter de valorização humana e de opção do homem em escolher seu destino, o elemento emotivo e apelativo dos movimentos avivalistas ingleses e norte-americanos, o individualismo conversionista, o proselitismo, a vivência ética ascética puritana e a não participação efetiva político-social, o denominacionalismo eclesiástico, o

discurso anticatólico, a escatologia em transição do pós ao pré-milenismo e uma formação e ênfase no dogmatismo ao qual atribui-se a designação de fundamentalismo.

Estes elementos, portanto, configuraram a formação da identidade e cosmovisão protestante brasileira que aqui se desenvolveu. Por outro lado, o protestantismo brasileiro também foi marcado pela presença dos imigrantes que aqui chegavam com suas religiões o que levou à designação do mesmo como protestantismo de imigração com suas características próprias de crenças e concepções do mundo e da sociedade.

A tarefa de se construir um texto que retrate a identidade e mentalidade do protestantismo deve levar em consideração que tal empreendimento assume um caráter mais tipológico do que de considerações particulares segundo os sub-campos religiosos que compõem o campo religioso protestante histórico. Isto em virtude dos recortes, configurações e reconfigurações que este sub-campo religioso apresenta, o que viabiliza uma caracterização mais plural de "protestantismos" que "protestantismo"; É a partir deste aspecto que também se pode pensar em "identidades" em vez de identidade.

Optou-se pela não inserção do pentecostalismo na análise do texto presente, não por questões valorativas, mas sim metodológicas.

O objetivo maior é fazer uma releitura crítica a partir de pesquisas anteriormente realizadas e de acirrados debates desenvolvidos sobre a inserção e desenvolvimento histórico do protestantismo no Brasil

2.1 O cenário sócio-político-religioso brasileiro no final do século XIX com a chegada do protestantismo

É preciso que se mencione que a chegada do protestantismo de missão ao Brasil aconteceu em circunstâncias muito favoráveis. Tanto a política quanto a religião vigente, a Católica, não se colocaram, a princípio, como obstáculos. É mister, portanto, analisar-se qual era este cenário.

Primeiro, os Tratados de 1810¹² entre Portugal e Inglaterra facilitariam não somente o comércio (abertura dos portos às nações amigas), mas a vinda para o Brasil de imigrantes com suas respectivas religiões. Desta maneira, a partir de 1824 (MENDONÇA, 1995, p.26), chegam ao Brasil: ingleses, alemães, suecos e americanos, os quais vão vivendo sua fé conforme a pertinência da situação

Em segundo lugar, há a propícia situação decorrente do perfil do clero católico romano. Era um clero que passava por um momento de crise, de insuficiência de párocos para o atendimento da demanda pastoral, de afrouxamento na vida espiritual seguida de um arrefecimento do zelo apostólico e de um declínio moral. Párocos também exerciam atividades seculares, não raro, o exercício de cargos políticos (LEONARD, 1981, p. 29-31).

Em terceiro lugar, com a expulsão dos jesuítas em 1759 pelo Marques de Pombal, portanto, ainda no Brasil Colônia, apareceu uma nova característica de catolicismo, que foi

¹²O Tratado de Aliança e Amizade e o do Comércio e Navegação.

chamada por Pierson (1971) de *catolicismo familiar* cujo traço principal, segundo esse autor, era a liderança e comando do "senhor feudal":

Este catolicismo tendeu a ser não doutrinal, com vida religiosa centralizada nas festas as quais foram freqüentemente uma reflexão do ciclo de plantação. Assim, o capitão juntamente com a religião que ele simbolizava foi menos um representante de Roma que um funcionário do senhor da casa grande (PIERSON, 1971, p. 4)

Tal tipo de catolicismo foi marcado, também, por uma piedade supersticiosa, pela valoração das festas aparatosas, pelo caráter religioso e espiritual individualista e autônomo e, pelo culto familiar isento de intervencionismo da Igreja Romana. Segundo Leonard, a fraternidade dessas práticas piedosas, e o amor ao canto levarão, mais tarde, um grande número de simples caipiras às reuniões protestantes, onde eles se sentirão em completa igualdade com os mais ilustres, e onde terão prazer de cantar (1981, p. 32-34).

Em quarto lugar, a constituição de 1824 representava um salto na questão da liberdade religiosa. Embora o Catolicismo continuasse a ser a religião oficial, houve uma abertura, com proteção de direitos, para que aqueles que não professavam a fé Católica pudessem realizar seus cultos em seus próprios edifícios (extinguia-se a possibilidade de proselitismo *ex- ecclesia* e construção de templos). No entanto, tal benefício já representava um progresso a mais.

Em quinto lugar, destaca-se a influência jansenista¹³ em alguns párocos no clero romano, cuja formação sacerdotal provinha principalmente de Coimbra, Portugal. Tal influência caracterizava-se pela *fomentação de uma piedade austera, culto das Sagradas Escrituras e independência com relação a Roma* (LEONARD, 1981, p.38). O padre Diogo Feijó pertenceu a

¹³ Movimento relacionado às idéias de Cornelius Otto Jansen (1585-1638), um teólogo católico flamengo o qual mantinha grande interesse pelo pensamento de Agostinho, bispo de Hipona. Dentre as suas doutrinas e sob a influencia do pensamento agostiniano, encontrava-se a da predestinação segundo a qual sem a graça capacitadora de Deus seria impossível cumprir seus mandamentos. Essa graça, era concebida como sendo irresistível. Além do mais, tal movimento primava pelo ascetismo moral. Tal movimento permanece, ainda, na Holanda.

este círculo de padres "jansenistas" entre 1818 e 1821 (cf. PIERSON, 1971, p.19), o que explica sua atitude de benevolência, para com o protestantismo.

Em sexto lugar, coloca-se como relevante o trabalho realizado pelas sociedades bíblicas estrangeiras mediante a venda e distribuição de bíblias no Brasil. Tal trabalho não somente iria facilitar a vinda dos missionários, posteriormente, como encontrou boa recepção por parte do clero romano que era visto por Kidder como *amigo da Bíblia* (LEONARD, 1981:36).

Em sétimo lugar, e um dos mais importantes elementos que tornaram propícia o estabelecimento do protestantismo no Brasil relaciona-se ao caráter liberal deste e da política que se configura no Estado brasileiro. Aqui se necessita uma análise mais detalhada.

As idéias do liberalismo já se espalhava no continente latino-americano. Um exemplo desta pode-se ver no movimento libertário da Inconfidência Mineira. Outra corrente filosófica, de forte influência, principalmente na formação dos novos militares brasileiros, era o positivismo (PIERSON, 1971, p.17). A cidade do Rio Grande, no sul do país, por exemplo, foi fortemente afetada pela Guerra Civil (1893-1895) fomentada entre Júlio de Castilhos e Gaspar Silveira Martins, movimento de profunda influência das idéias comtianas. No final do século XIX e começo do século XX o país foi marcado: por um lado pelo setor primário de exportação dominado pela oligarquia e relacionado à posse monolítica da propriedade da terra.

Segundo Bamberger e Santos (1988, p.103), as relações comerciais que aí se estruturavam *só podiam relacionar-se com o mundo moderno, capitalista, a partir da perspectiva do vendedor ou do consumidor, jamais a partir da do produtor dos instrumentos científicos e tecnológicos de desenvolvimento*. Neste sentido foi que se instaurou na oligarquia uma mentalidade conservadora e antimodernizadora com o intuito da autoproteção (de seus

mercados), o que, paulatinamente, no final do século foi cedendo e dividindo espaço com o incipiente processo de industrialização e configuração de novas classes sociais; por outro lado já no final do século XIX encontra-se uma sociedade brasileira às voltas com o processo de industrialização:

(...) a expansão da produção agrícola em alta escala destinada à exportação amplia o monopólio da terra, tende a restringir progressivamente as áreas da economia de subsistência, a proletarizar uma parte significativa do campesinato, e também a expulsar rumo aos núcleos urbanos outros contingentes de camponeses, que ali vão oferecer-se como trabalhadores em troca de exíguos salários (BAMBIRRA E SANTOS, 1988, p. 104).

Nesta nova configuração econômica, marcada pela produção agrícola em alta escala e pelo processo de industrialização, despontavam os ideais e desejo do progresso e da modernização no final do século XIX e início do XX.

Na busca de modelos plausíveis para a busca e concretização de tais ideais surgiam como um tipo de protótipo do *desejo mimético* a Inglaterra e os Estados Unidos. Segundo Pierson, *a Inglaterra Protestante com sua vitória em 1815, sua dominação comercial e tecnológica e suas instituições políticas, parecem prover um exemplo* (1971, p.17), a ser seguido. Os EUA apareciam como a nação de acelerada expansão geográfica (ao oeste e ao sul) e conquista de mercados, chegando mesmo a suplantar a própria Inglaterra.

Intelectuais de destaque no cenário político brasileiro de então, demonstravam idéias favoráveis ao liberalismo e, por extensão, à religião protestante, como uma de suas representantes, além do espírito anticlerical que pairava sobre as lideranças políticas interessadas na modernidade (MENDONÇA, 1995, p.19). Dentre eles, Abreu e Lima, Rui Barbosa, Joaquim Nabuco e o padre e regente Diogo Antônio Feijó.

Diogo Antônio Feijó, como se viu anteriormente, havia sido influenciado por idéias jansenistas. Ao assumir a regência do Império (1835-1837)¹⁴, foi um dos defensores e instauradores de idéias liberais e modernizantes no Brasil. Dentre suas propostas reformistas destaca-se: o desejo que o governo convidasse moravianos¹⁵ para educar os índios brasileiros (PIERSON, 1971, p. 18), a formação de um concílio nacional para separar a igreja brasileira da de Roma, a proposta para que a província de São Paulo autorizasse casamentos clericais. Diante de muitas pressões e oposições aos seus projetos, Feijó acabou por renunciar à regência.

Daniel P. Kidder, o vendedor e distribuidor de Bíblias juntamente com James Cooley Fletcher, que aqui chegou ainda na minoridade de D. Pedro II, assim se pronunciou sobre o cenário político religioso brasileiro: *Estamos firmemente convictos que nenhum outro país católico existe onde seja maior a tolerância ou a liberdade de sentimentos para com os protestantes* (LEONARD, 1981, p. 41).

A perseguição aos protestantes, nesta época, restringia-se a casos esporádicos e particulares. De acordo com Mendonça, é no meio da população pobre e livre, bem como no ciclo do café que o protestantismo, no qual inclui-se o presbiterianismo, vai ter o seu maior crescimento (1995, p.120, 126-130).

Do lado norte do Atlântico, as idéias expansionistas concorriam para a gestação de uma mentalidade que incentivou a vinda dos missionários para o Brasil¹⁶. O primeiro ponto a ser

¹⁴ A história do Brasil foi marcada por duas regências após a partida (sob pressão) de D. Pedro I para Portugal. Uma conhecida como Regência Trina e outra como Provisória, esta exercida por Feijó até o momento que por problemas de saúde e por motivos de pressão este renuncia tal cargo. D. Pedro II assume o Império com 14 anos de idade (cf. SKIDMORE, 1998, p. 67-70).

¹⁵ Segundo Leonard, *os Moravianos eram os membros da íntima comunidade protestante que se havia encarregado, desde então, da primeira e já importante atividade missionária organizada do protestantismo. Em 1862 com 150 anos de existência já havia enviado mais de dois mil missionários pelo mundo afora.* (1981, p. 40).

¹⁶ Não se sugere aqui a hipótese da teoria do complô ou como diz Bonino, conspirativa, ou seja, aquela que vê o protestantismo em sua vinda para o Brasil, como *uma ponta de lança, o acompanhamento ideológico, ou a*

destacado aqui é a influência da Doutrina Monroe (1823) na mentalidade americana¹⁷. Tal doutrina esposava a idéia da "América para os americanos" uma ideologia expansionista ao oeste e ao sul dos EUA num *continuum* processo de colonização. Moura, vê neste processo uma referência religiosa de legitimação no que se refere ao direito divino de ocupação:

Impressiona também a convicção de um direito divino à ocupação, assim como de uma missão especial desse povo na América. Essa crença na sua própria excepcionalidade resultava de uma tradição religiosa (puritana) que realçava a realização da virtude individual, assim como de uma tradição republicana que fundava as instituições políticas na ação e na vontade enérgica de homens livres (1991, p. 11).

O fato é que imperava na América a idéia de que a *religião e a civilização estavam unidas na visão da América Cristã e que Deus tem sempre agido através de povos escolhidos* (MENDONÇA, 1995, p.61). Assim, propagar as idéias cristãs, bem como a civilização cristã, protótipo do progresso e desenvolvimento decorrentes da "benção" de Deus, tornavam-se um dever irrevogável. Toda essa mentalidade relacionava-se a uma interpretação teológica milenarista da realidade que passou a ser conhecida como: "Destino Manifesto":

Buscava-se um modelo de sociedade, e a certeza de tê-lo encontrado estava na mente da maioria, assim como a convicção de que este modelo servia, no espírito do evangelho, para ser compartilhado com todas as nações para que se abreviasse a vinda do Reino de Deus. O ideal do milênio surge no fim de um processo de construção social de que todos deviam participar no mundo inteiro e sob a inspiração e liderança americanas (MENDONÇA, 1995, p. 62).

Nesta perspectiva, os missionários eram imbuídos de um espírito de vocação instrumental para salvar as nações da perdição eterna e, simultaneamente, viam-se chamados *para promover o avanço da influência política americana no sentido de salvar os países atrasados do despotismo nativo ou do imperialismo europeu* (MENDONÇA, 1995, p. 63).

legitimação religiosa da penetração econômica, política e cultural dos Estados Unidos na América Latina (1993, p. 12). Acredita-se aqui que a situação possibilitou uma convergência de interesses.

¹⁷ O Monroismo como ficou conhecido na história *teve suas origens na mensagem que o presidente dos Estados Unidos James Monroe enviou ao congresso de seu país no ano de 1823. Naquela época os governantes europeus pretendiam retomar suas colônias no continente americano que haviam se tornado independentes. A política de Monroe se opunha a tal pretensão, defendendo que a América era dos americanos e que qualquer agressão européia a qualquer país do continente americano seria considerada uma agressão contra os Estados Unidos* (cf. LEITH, 1996, p.93).

É este sentimento de dever associado à mentalidade otimista de que a cultura americana seria o paradigma a inspirar o mundo inteiro o *american way of life* que traria, também, um grande impulso ao movimento missionário nos EUA. Segundo Bonino, o país (EUA) entra em uma era de otimismo que contagia também o evangelicalismo. Os Estados Unidos aparecem agora como um modelo destinado a inspirar o mundo inteiro: o despertar evangélico, os avanços sociais, se apoiam e se mantêm mutuamente (1993, p. 37).

Assim, a partir do *background* acima exposto com respeito aos ideais civis e religiosos que se imbricam na empreitada missionária americana ao Brasil, pode-se concordar com Leonard que postulava que, nem o *escravagismo do sul*, nem a *ávida cobiça do norte dos Estados Unidos eram atitudes louváveis: entretanto foram atitudes que concorreram para a obra missionária protestante no Brasil* (1981, p. 74).

2.2 O campo religioso protestante e seus respectivos atores

A presença protestante, no Brasil, dá-se pela primeira vez no período de 1555-1560 com a expedição de Villegaignon, o qual recebeu apoio de Coligny¹⁸, que aqui pretendia fundar a França Antártica e ter condições de praticar livremente o culto reformado. Tal instalação relacionou-se aos huguenotes franceses e sua presença no Brasil foi mais marcada por conflitos teológicos internos e por constantes lutas com os colonizadores portugueses o que resultou na expulsão dos mesmos do solo brasileiro (MENDONÇA e VELASQUES FILHO, 1990, p.26).

¹⁸ A primeira tentativa de instalação de protestantes na América Latina ocorreu em 1528, na colônia de Welser, na Venezuela.

A segunda tentativa está associada aos holandeses no período de 1630-1645, no nordeste brasileiro, sob o comando de Maurício de Nassau. Em 1630, a Holanda dividia com a Inglaterra o caminho dos mares e a busca de novos mercados. Nesta época foi que os holandeses chegaram ao Brasil fundando sua colônia/sede em Pernambuco.

Embora a presença holandesa possa ser interpretada por alguns pesquisadores como tendo um caráter estritamente "extrativista" e de auferimento das riquezas pátrias, segundo Antônio Mendonça, a presença destes ocasionou melhoras como a obrigatoriedade do descanso aos domingos e a proibição de separação de casais escravos quando negociados, muito embora no que se refere à estrutura social escravagista não houvesse nenhum tipo de alteração (MENDONÇA e VELASQUES FILHO, 1990, p. 26). Os holandeses foram também expulsos pelos portugueses levando consigo sua religião deixando, no entanto, suas marcas impressas no imaginário daquele povo, na história e na arquitetura daquela região. Depois dos franceses e holandeses foram os alemães que aqui chegaram.

No que se refere ao tipologizado protestantismo de imigração (por distinção ao protestantismo de missão), atribui-se aos alemães, cuja religião característica era o luteranismo (entre estes havia, também, muitos reformados), a presença deste tipo de protestantismo no Brasil.

Os alemães fundaram em 1824 uma comunidade na cidade de Nova Friburgo, Rio de Janeiro sob a liderança do Pastor Friedrich O. Sauerbronn contando com 334 imigrantes evangélicos alemães. No sul do país, 43 imigrantes alemães fundaram uma comunidade que recebeu o nome de São Leopoldo, no Vale do Rio dos Sinos. Do interior do Rio de Janeiro e Rio Grande do Sul os alemães deslocaram-se, ainda, para Santa Catarina, São Paulo, Espírito Santo,

Minas Gerais, Paraná e vários outros Estados da federação (é preciso que se tenha em mente, também, que outros colonos - que são frutos do deslocamento interno dos imigrantes anteriormente referidos - aqui chegaram como, por exemplo, aqueles trazidos pelo Senador Vergueiro para trabalhar em suas fazendas em Rio Claro, Província de São Paulo). A Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil (IECLB) obteve sua independência da Igreja Evangélica Alemã em 1955. Ressalta-se a fundação da Faculdade de Teologia em São Leopoldo em 1946 hoje, Escola Superior de Teologia (EST)

Ainda com respeito aos alemães, em 1868, sob os cuidados do Pastor Johannes F. Brutschin, dá-se início ao processo de implantação no Brasil da Igreja Evangélica Luterana do Brasil (IELB) pertencente à Igreja Evangélica Luterana Alemã do Sínodo de Missouri, EUA. Tal ramificação luterana era marcada por uma mentalidade mais conservadora e confessionalista que a IECLB inclusive adotando um outro tipo de confissão de fé, a *Fórmula de Concórdia*. Também, em 1907 fundou sua escola teológica na cidade de Porto Alegre, RS, o *Seminário de Concórdia*.

Em 1835, chegava ao Brasil o 1º missionário metodista, Fountain E. Pitts, seguido por Justus Spaulding (1836) e Daniel P. Kidder (1837). Foi organizada a Primeira Igreja Metodista no Brasil que teve suas atividades brevemente encerradas em 1842. Em 1871 houve outra tentativa Metodista de aqui organizar uma Igreja. Tal tentativa foi na cidade de Santa Bárbara (SP) e, também, permaneceu um período curto que vai de 1871 a 1890.

O marco referência, no entanto, para considerar-se o início do protestantismo de missão é a chegada do Rev. Robert Reid Kalley (1855), na cidade de Petrópolis (RJ), juntamente com sua esposa Sarah Poulon Kalley e com alguns fiéis que fugiam da perseguição religiosa em

Portugal (Ilha da Madeira). Em 1858, organiza-se no Rio de Janeiro a Primeira Igreja Congregacional (Igreja Evangélica Fluminense) e, em 1873 a segunda, em Pernambuco. Mediante suas pregações e, principalmente sua produção hinódica juntamente com Sarah Kalley, que resultou na produção do hinário ainda hoje utilizado em várias igrejas protestantes, *Salmos e Hinos*. Robert Kalley introduziu no Brasil a concepção teológico-protestante conversionista (salvação individual) como a propagada pelos avivamentos ingleses e norte-americanos e no pietismo.

A história do protestantismo brasileiro, como se viu *supra*, não começou com a chegada ao Brasil da Igreja Presbiteriana, mas a partir desta e do protestantismo de missão começou uma nova etapa da mesma.

A Igreja Presbiteriana do Brasil está relacionada à vinda do missionário Ashbel Green Simonton (1833-1867) no país. Simonton, fruto do movimento de avivamento na Igreja da "Nova Escola"¹⁹ em Harrisburg, EUA (fato este que moldou sua vida, ministério e, por extensão, o presbiterianismo brasileiro), foi ordenado ao ministério pastoral na Igreja da "Velha Escola" sob a influência de Charles Hodge, um dos principais expoentes da ortodoxia da mesma, e enviado ao Brasil pelo *Board de Nova York* chegando aqui no dia 12 de agosto de 1859²⁰ com o objetivo *não somente de evangelizar indivíduos mas de criar uma igreja que viesse a ser uma comunidade missionária* (PIERSON, 1971, p. 36). Sob sua liderança foi fundada, no dia 12 de janeiro de

¹⁹ Nos EUA a Velha Escola representava os ideais conservadores-tradicionais, oponentes ao movimento de avivamento que ali se processava e contrária ao anti-escravagismo da Nova Escola e da posição desta de um Plano de União com os Congregacionais. Após a Guerra de Secessão, a ruptura foi inevitável: de um lado ficou a Igreja Presbiteriana dos Estados Unidos da América (PCUSA), os presbiterianos do norte; de outro, ficou a Igreja Presbiteriana nos Estados Unidos (PCUS), os presbiterianos do sul (cf. REILY, 1984, p. 110).

²⁰ À princípio, Simonton exerceu suas funções ministeriais como capelão entre os anglo-saxões da capital, pregando em navios ou nas cidades, em inglês e, fundando um curso de inglês e uma pequena livraria evangélica (cf. LEONARD, 1981, p. 54,55).

1862, a Primeira Igreja Presbiteriana do Brasil no Rio de Janeiro²¹, cujos primeiros membros recebidos por batismo e profissão de fé foram: Henry E. Milford e Cardoso Camilo de Jesus, ocasião em que se celebrou o sacramento da Ceia do Senhor (cf. REILY, 1984, p.111).

Com o objetivo de auxiliar Simonton, chegaram ao Brasil os Reverendos Alexander L. Blackford (24/07/1860), que havia estudado no Western Seminary (Allegheny) e demonstrava *um espírito rural e de fronteira que não seria típico na maioria dos futuros missionários* (Reily, 1984:37) e que seria indispensável na expansão da Igreja Presbiteriana do Brasil, principalmente em São Paulo e Minas Gerais e, também, Francis. J. C.Schneider (1861), um missionário presbiteriano de origem alemã.

Enquanto Simonton estabeleceu seu centro de atuação no Rio de Janeiro, Blackford dirigiu-se à São Paulo fazendo desta o centro da atividade missionária. Em 05 de março de 1865, Blackford organizou em São Paulo a Segunda Igreja Presbiteriana e, com a expansão para o interior paulista, a Terceira Igreja, na cidade de Brotas, em 13 de novembro de 1865 (MENDONÇA, 1995, p. 30).

É na cidade de Brotas que apareceu um novo ator na história de IPB e que, sem dúvida, foi responsável pela sua expansão geográfica. Trata-se de José Manoel da Conceição (1822-1873)²².

José Manoel da Conceição, batizado na Igreja Presbiteriana do Brasil em 23/10/1864, ex-sacerdote católico romano, foi o primeiro pastor brasileiro a ser ordenado por ocasião da

²¹ Simonton, ainda, foi responsável pela fundação da Imprensa Evangélica (05/11/1864), o primeiro jornal evangélico no Brasil e a organização do primeiro seminário teológico, no Rio de Janeiro (14/05/1867).

²² Para uma leitura biográfica de José Manoel da Conceição remete-se o leitor à obra de Boanerges Ribeiro (1979).

organização do primeiro presbitério da Igreja Presbiteriana do Brasil (17/12/1865)²³ passando a viajar incansavelmente por suas ex-paróquias propagando as suas novas crenças e, com isso, certamente colaborou para a já dita expansão do protestantismo na província de São Paulo e na zona fronteira de Minas (MENDONÇA, 1995, p. 30).

Leonard vê em José Manoel da Conceição *o homem que abriria ao protestantismo o interior do Brasil, conquistando não apenas indivíduos isolados, mas famílias extensas e sólidas* (1981, p. 56). A estratégia, acima descrita, de visitar suas antigas paróquias, não era sem razão:

Depois de ordenado pastor, dedicou-se a visitar e revisitar suas antigas paróquias a fim de corrigir seus ensinamentos passados e apresentar uma nova mensagem religiosa (...) Não assumiu nenhum pastorado e só se dedicava a anunciar a mensagem nuclear da Reforma, a salvação pela fé em Jesus Cristo, e isso de sítio em sítio, de casa em casa, de cidade em cidade, viajando incansavelmente, quase sempre a pé e até à exaustão (MENDONÇA, 1995, p. 86).

Do ministério itinerante de José Manoel da Conceição dependeu a expansão do presbiterianismo brasileiro em sua fase inicial e seu sucesso relacionou-se muito mais à expansão geográfica- disseminação da nova fé- do que ao crescimento numérico da IPB neste período e isto, em virtude do fato de que, para este "padre protestante" o mais importante era a evangelização e não a organização e manutenção de igrejas locais. Para Leonard, uma atitude que se relacionava com a fobia de cair nas malhas de uma organização rígida e dominadora como a Católica da qual havia saído (198, p. 64). De acordo com Pierson, *Conceição não deu estrutura ou direção às comunidades protestantes recentemente formadas e, nas áreas nas quais outros não seguiram sua pregação e organizaram congregações, seu trabalho não deixou resultados visíveis* (1971, p. 43).

²³ Tal presbitério que envolvia sob jurisdição as igrejas de Brotas, São Paulo e Rio de Janeiro, estava ligado ao Sínodo de Baltimore e teve por primeiro moderador Blackford, secretário permanente Simonton e, secretário *pro-tempore* Schneider.

Além dos missionários do *Board de Nova York* e do ministério itinerante de José Manoel da Conceição, a IPB nos seus primórdios contou, também com a presença da missão da Igreja Presbiteriana do sul dos EUA, através do *Board de Nashville*. A atuação desta última relacionou-se com a Guerra de Secessão nos EUA (1861-1865).

Após a derrota dos Confederados, um grande número de imigrantes norte-americanos veio para o Brasil, onde a escravatura ainda ocupava seu lugar na estrutura social. Reily alia tal vinda à *busca de boa terra a preços acessíveis e a possibilidade de adquirirem escravos* (1984, p. 111).

A maioria instalou-se na cidade de Santa Bárbara, no interior de S. Paulo, e suas adjacências. Com o objetivo de atender pastoralmente os imigrantes presbiterianos e atendendo ao pedido de Dabney, capelão militar americano, a Assembléia Geral da Igreja Presbiteriana do Sul (PCUS) enviou ao Brasil os Reverendos George Nash Morton e Edward Lane os quais fundaram duas comunidades: uma em Santa Bárbara em 26 de junho de 1870 e outra em Campinas em 10 de julho do mesmo ano. Do mesmo *Board* foram enviados em 1873, William Leconte e J. Rockwell Smith para o Recife.

Muito embora os problemas decorrentes da Guerra de Secessão, que afetavam as Igrejas do norte e do sul dos EUA, no Brasil, em 06 de setembro de 1888, foi constituído o primeiro Sínodo da IPB (cf. LEONARD, 1981, p.75). Tal união, no entanto, refletia mais o aspecto estrutural e institucional que de coesão de mentalidade.

Erasmus Braga, assim se referia a esta união: *a união entre presbiterianos sulistas e nortistas no Brasil, embora tivesse contribuído para o crescimento dessa denominação,*

provavelmente tenha contribuído para a evolução das crises futuras do presbiterianismo brasileiro (apud MENDONÇA, 1995, p. 31).

Todo este movimento e esforço missionário como se viu até aqui, refletiam, na verdade, uma vertente do protestantismo brasileiro: a vertente conversionista ou proselitista, cuja ênfase encontrava-se no anúncio do Evangelho, ou seja, na evangelização melhor exemplificada na pregação.

A outra vertente era a educacional²⁴, um tipo de evangelização indireta em que aparecia a idéia de que a cultura protestante, fluindo através da educação, acabaria por transformar a sociedade para melhor e inseri-la no *corpus christianum* (MENDONÇA e VELASQUES FILHO, 1990, p.32).

É sob esta perspectiva que surgiram, no Brasil, as Escolas Protestantes apresentando, segundo Mendonça, dois níveis de atuação: um relacionado ao aspecto ideológico visando uma transformação cultural (brasileira) obviamente tomando por base o protótipo da cultura e desenvolvimento americano como ideais; outro relacionado ao aspecto instrumental, um meio para se auxiliar a evangelização. *O primeiro caso foi representado pelos colégios americanos e o segundo pelas escolas paroquiais* (1995, p. 81,82).

Acrescente-se ao dado acima, o fato de que o sistema educacional na época do Império era fraco, não conseguia alcançar as crianças em idade escolar, principalmente as da zona rural. Dois fatores foram importantes para esta contribuição presbiteriana ao ensino educacional brasileiro: o primeiro relaciona-se ao fato de que, expandindo-se o presbiterianismo na zona rural

²⁴ Remete-se o leitor à dissertação de mestrado em educação de Jether Ramalho, apresentada na Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro e publicada pela Editora Zahar: RAMALHO, Jether Pereira. **Prática Educativa e Sociedade**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1976.

brasileira antes mesmo de *surgirem os salões de culto, já funcionavam as escolas nas casas particulares, às vezes do próprio pastor* (MENDONÇA, 1995, p. 98); o segundo é que devido ao fato de o analfabetismo ser um empecilho ao próprio desenvolvimento do fiel na fé protestante, pois esta estava calcada na máxima da *Sola Scriptura* a qual deveria ser lida, estudada e praticada, este aparecia como um mal a ser extirpado mediante o ensino nas escolas paroquiais.

No final do século XIX e começo do XX, a expansão do protestantismo dava-se, também, a partir dos cismas apresentados pelo mesmo. Não cabe a esta pesquisa ponderar os aspectos positivos e/ou negativos sobre tais cismas apenas ressaltar que os mesmos, direta ou indiretamente, acabaram por resultar na expansão geográfica do protestantismo. No que se refere à Igreja Presbiteriana do Brasil, o primeiro destes cismas foi o ocorrido com Miguel Vieira Ferreira. Este numa suposta visão obtida numa das pregações de Blackford foi levado ao batismo sendo admitido como membro na Igreja Presbiteriana do Rio.

O fato é que este líder, importante divulgador do presbiterianismo, desde sua conversão mostrava-se dado a visões e revelações diretas de Deus. Sendo argüido pelo Presbitério do Rio e, não abrindo mão de suas convicções deixou a IPB e fundou, no dia 11 de setembro de 1879, a Igreja Evangélica Brasileira com mais 27 membros, na maioria parentes seus.

O segundo cisma, ainda relacionado à Igreja Presbiteriana do Brasil, ocorreu em 1903, donde surgiu a Igreja Presbiteriana Independente do Brasil (IPIB).

No final do século XIX e início do subsequente, líderes da IPB já demonstravam notável desejo de uma igreja autóctone, dirigida pelos seus próprios líderes brasileiros. Tal ideal foi conduzido, principalmente, por Eduardo Carlos Pereira (1856-1923). Pereira, notável por sua

capacidade intelectual e, também, como gramático da língua portuguesa, bem como por seu enérgico caráter, o qual propunha uma plataforma de mudanças na IPB.

De acordo com Leonard (1981, p.152) estas seriam: 1. independência e soberania espiritual da IPB, incluindo a renúncia dos missionários norte-americanos em participar dos presbitérios que a regiam, caberiam a estes a tarefa de abrir novos campos missionários; 2. Incompatibilidade do Evangelho com a maçonaria - esta havia provido, muitas vezes proteção aos missionários e evangelistas protestantes e líderes da igreja que eram, também, maçons²⁵; 3. A educação dos filhos da Igreja nas Igrejas, pela Igreja e para Igreja, antagônica à posição do "Board" que abria a educação ao público, em geral.

Já em 1886, Eduardo Carlos Pereira dava origem a um Plano de Missões Nacionais cujo objetivo era tornar a igreja brasileira auto-suficiente (*self-government*) o mais breve possível, podendo manter seus pastores, professores e evangelistas sem ajuda exógena. Nacionalismo e maçonaria estavam, portanto, nas bases da plataforma *eduardista*. É bom que se ressalte que a questão maçônica passou para a história como única causa de tal cisma, o que se declina da verdade como se pode verificar pelos fatores mencionados.

A situação tornou-se insustentável quando da reunião do Sínodo²⁶ da IPB, realizada na Igreja Unida em 28 de julho de 1903. Após uma pastoral encomendada pelo Sínodo, o cisma tornou-se inevitável devido às divergências de opinião. No dia 1º de agosto de 1903 foi constituída a Igreja Presbiteriana Independente do Brasil (IPIB).

²⁵ Dentre eles menciona-se: Álvaro Reis, Samuel Rhea Gammon, R. Baird, presbítero Zacarias Miranda.

²⁶ Sínodo é uma das esferas administrativas da Igreja Presbiteriana do Brasil.

De 1903 em diante a Igreja Presbiteriana Independente do Brasil apresentou um considerável crescimento tendo uma posterior estagnação principalmente relacionados às questões cismáticas donde em 1942 deu origem à Igreja Presbiteriana Conservadora de teologia fundamentalista e a Igreja Cristã de São Paulo que postula uma teologia liberal.

A Igreja Presbiteriana Independente do Brasil caracteriza-se por uma postura mais flexível e de relacionamento mais fraterno com outras igrejas cristãs sendo membro, inclusive do Conselho Latino-americano de Igrejas (CLAI) e da Aliança Mundial de Igrejas Reformadas (AMIR).

No caso dos Metodistas, após suas duas tentativas de inserção no país, as quais não lograram êxito como se viu, os mesmos estabeleceram-se em definitivo em solo brasileiro em 1886 fruto da labuta de Junius E. Newman, John Ramson, J. W. Koger e James L. Kennedy. Os metodistas, ao contrário do presbiterianismo, estabeleceram-se em cidades sendo que seu crescimento deveu-se, principalmente, à atuação de seus colégios como Colégio Piracicabano, Universidade Metodista de Piracicaba, Instituto Bennett (RJ), Instituto Izabela Hendrix (BH) e, também, a Universidade metodista de São Paulo. Os metodistas mantêm uma postura teológica arminiano-wesleyana também impregnada pelos movimentos avivalistas da Inglaterra e dos Estados Unidos da América. No Brasil, mantêm uma postura ecumênica sendo filiada ao Conselho Mundial de Igrejas (CMI) e ao CONIC (Conselho Nacional de Igrejas Cristãs do Brasil).

A Igreja Batista chegou ao Brasil em 1881 com a chegada dos missionários William Bagby e Zacarias Taylor fundando no ano subsequente a primeira Igreja Batista. Como as demais ramificações do denominado protestantismo histórico a Igreja Batista também apresentou uma

vertente educacional de atuação muito embora não tão extensivo quanto as de mais denominações protestantes aqui mencionadas. No Brasil, os Batistas são caracterizados como mantendo uma teologia de cunho ultraconservador fato este explicável em virtude desta denominação proceder historicamente e teologicamente da Convenção Batista do Sul dos Estados Unidos a qual baseava sua referência teológica no "landmarkismo" um tipo de corrente teológica ultraconservadora e radical dos batistas da América do Norte. Além do caráter ultraconservador, as igrejas batistas desde o princípio caracterizaram-se pela mentalidade conversionista individualista e pela influência teológica arminiano-wesleyana. Os Batistas brasileiros são caracterizados como aqueles que vivem uma ética radical, uma vivência denominacional exclusivista e de quase ausência de diálogo, cooperação e interação com outras denominações cristãs e de radical negação de qualquer tipo de diálogo ecumênico.

Outra igreja que chegou ao Brasil foi a Igreja Episcopal Brasileira, atualmente Igreja Episcopal Anglicana do Brasil, mediante o trabalho missionário (estabelecimento da obra missionária permanente) dos episcopais Lucien L. Kinsolving e James W. Morris (1889) sendo estes enviados pela Igreja Episcopal Protestante dos Estados Unidos. Na verdade, segundo os registros históricos desta Igreja, a presença anglicana no Brasil remontaria ao ano de 1810 nas cidades de Niterói e, posteriormente Rio de Janeiro, São Paulo e Belém do Pará.

Segundo Reily (1984, p.135-142), no entanto, o primeiro obreiro, enviado pela Sociedade Missionária Doméstica e Estrangeira (1820) da Igreja Episcopal, foi W. H. Cooper em 1853, o qual não chegou ao Brasil por motivo de naufrágio do navio no qual embarcara. O Segundo missionário a ser enviado foi Richard Rolden o qual trabalhou no Pará e na Bahia por um período curto de três anos (1860-1864).

A primeira Igreja Anglicana surgiu em 1898 no Rio Grande do Sul expandiu-se para Rio de Janeiro (1908), São Paulo e Santa Catarina (1920). Dentre as características desta Igreja pode-se elencar a não rigidez ética característica, por exemplo, das Igrejas Presbiterianas e Batistas, maior presença do elemento ritualístico, a utilização do Livro de Oração Comum como base litúrgica e de fé. É claro que o maior ou menor grau da presença ritualística pode variar de uma igreja para outra dentro do anglicanismo. No Brasil, a Igreja Anglicana é também conhecida pela sua participação ecumênica.

2.3 Matizes ético-teológicas e formação de identidade no campo religioso protestante brasileiro

Busca-se elencar abaixo alguns traços comuns e presentes, principalmente, no aqui denominado protestantismo de missão. Posteriormente, faz-se algumas considerações sobre o protestantismo de imigração. É preciso que se tenha em mente que tal análise é tipológica não pretendendo estabelecer as mais variadas combinações e configurações, presenças e ausências, em um caso e outro, de inúmeras possibilidades que a análise de casos denominacionais particulares podem oferecer.

Seria inconcebível, a princípio, pensar-se num protestantismo brasileiro típico, reflexo do protestantismo europeu. Segundo Mendonça, o protestantismo que aqui chegou foi produto de uma dupla diáspora, ou seja: uma diáspora norte-americana e outra brasileira (1998, p.18) o que faz do protestantismo local um protestantismo bem típico, ou seja, não clonado do europeu ou

americano. Cabe, aqui, portanto, buscar as matizes sobre as quais se formaram as concepções ético-teológicas do protestantismo brasileiro.

O primeiro ponto a destacar-se é que o protestantismo de missão brasileiro, como se viu até aqui, traz consigo traços da teologia arminiana e dos movimentos avivalistas do século XVIII e XIX²⁷. Tal assunto já foi bem pautado pelos estudiosos do protestantismo brasileiro²⁸, no entanto, é mister o destaque de alguns destes elementos. Começa-se pela teologia arminiana metodista. Para Mendonça, tal teologia seguia o fluxo e a influência do pensamento filosófico evolucionista o qual *reforçava o crédito na capacidade de aperfeiçoamento e progresso do indivíduo e da sociedade* (199, p.57).

O arminianismo, fruto do pensamento do teólogo holandês Jacobus Arminius, traz consigo as marcas de um movimento doutrinário antagônico àquele proposto pelas tradições agostiniana, luterana e calvinista. Arminius cria, dentre outras coisas, que a predestinação é condicional²⁹, nada mais é do que salvar aqueles que se arrependem e crêem, portanto todos têm esta possibilidade. A ênfase arminiana recaía, pois, na liberdade humana de escolha, opção. A expiação de Cristo (morte pelos pecadores) torna-se ilimitada em seus benefícios e o crente é vulnerável à perda da salvação se não se manter em tal estado (GRIDER, 1988, p.112).

Tal concepção teológica apareceu nos movimentos de avivamento. Em que sentido? Na concepção do amor universal de Deus, à disposição de todos, no voluntarismo, decisão e opção livre de responder a este amor, na conduta ética rigorosa daí procedente e exigida, ou seja, a

²⁷ Os principais nomes relacionados a estes movimentos foram: John Wesley, Carlos Wesley, George Whitefield, Jonathan Edwards, Charles Finney, dentre outros.

²⁸ Principalmente Mendonça, Velasquez e Pierson, mencionados nesta pesquisa.

²⁹ O calvinismo estabelecia-se na doutrina da predestinação incondicional na qual Deus desde toda a eternidade escolheu uns para a salvação eterna deixando à danação eterna outros. Todos são inaptos para a salvação, portanto, por iniciativa da graça incondicional de Deus, alguns são salvos deste estado.

ênfase na capacidade humana *fundada sobre o valor do homem e sua capacidade de realizar coisas, em suma, o individualismo e o desempenho* (MENDONÇA, 1995, p.57).

Aliada à idéia do desempenho, estava a da perfeição ou do aperfeiçoamento. Tal ênfase, encontra-se, sobretudo, em John Wesley (1703-1791) que pregava enfaticamente a santificação (busca da perfeição, aprimoramento nesta vida), a perfeição cristã como estado da plenitude da fé, a partir daí, são enfatizados o arrependimento, a convicção dos pecados e a experiência pessoal de regeneração.

Neste ponto, aparece uma outra importante característica, a da conversão. Conversão relaciona-se a esta necessidade de experiência pessoal de regeneração, de encontro com o Cristo que oferece a salvação:

(...) a necessidade de conversão e a experiência cristã foram enfatizadas no protestantismo na América do Norte, especialmente na fronteira pagã, sua ênfase no Brasil veio não apenas através da formação dos missionários, mas das necessidades da situação (...) ela foi poderosamente motivada, presumivelmente por uma experiência pessoal de conversão. E para distinguir-se a si mesmo e seus membros do mundo que a cercava, a nova igreja redigiu facilmente linhas discerníveis de conduta ética proibindo determinados divertimentos, fumo e uso de bebidas alcoólicas (PIERSON, 1971, p.54).

Acrescente-se aqui, o caráter emotivo e *apelativo* das pregações envoltas nesse clima avivalista bem como os cânticos entoados. Uma síntese sugestiva da teologia presente nestes movimentos é apresentada por Mendonça e Velasques Filho:

A teologia original dos avivamentos nos Estados Unidos centrava-se no medo da punição eterna, na soberania absoluta de Deus e na doutrina calvinista de eleição. Agora, ela se volta para a capacidade livre do ser humano de aceitar ou rejeitar a salvação que Deus, através de Jesus Cristo e por obra do Espírito Santo, oferece a todas as pessoas. A função do pregador era convencer seus ouvintes de seus pecados, levá-los ao arrependimento e torná-los responsáveis pela aceitação ou rejeição da salvação. Para isso, era necessário que se criasse um clima altamente emocional, onde choros, desmaios e ataques hísticos eram habituais (1990, p. 85).

O segundo elemento que se elenca diz respeito à ética puritana, o referido weberiano (WEBER, 1987) do ascetismo intramundano. Em 1620, os puritanos (*Pilgrim Fathers*) fugindo

da perseguição religiosa na Inglaterra³⁰ e imbuídos do sentimento de se construir no novo continente (Nova Inglaterra) uma sociedade segundo o protótipo de Deus no Novo Testamento, chegam à bordo do navio *Mayflower* nos EUA trazendo consigo suas concepções religiosas³¹, obviamente, adaptadas ao novo continente.

Uma das marcas deste puritanismo foi o rigorismo ético. *A disciplina rígida dessas igrejas indicava uma religião puritana, solidamente bíblica, de espiritualidade profunda, zelosa e severa, dominando todos os setores da vida, tanto social como individual* (MENDONÇA, 1995, p. 53). Nesta mesma perspectiva de análise Pierson diz que,

(...) se o propósito principal da religião[presbiteriana] foi trazer não somente perdão, mas nova vida e libertação do pecado e, se pecado foi definido primariamente em termos de vícios, logicamente o maior dever da ética cristã seria abandonar certos vícios, geralmente vistos como fumar, beber, jogos de azar, divertimentos duvidosos e sexo fora do casamento (1971, p. 56).

Tal ética foi sempre reivindicada como um elemento de distinção da fé protestante da vivenciada no meio católico romano, sendo este visto pelos protestantes de concepções puritanas, como detentor de uma ética frouxa e em descompasso com as exigências de Deus revelada na Bíblia.

O terceiro elemento relaciona-se à questão dogmática. O dogmatismo foi um traço marcante no protestantismo, de suas bases. Mendonça chega a distinguir duas vertentes no protestantismo: uma de origem mais mística relacionada a Lutero e outra racionalista ligada ao reformador suíço João Calvino (1509-1564). Estas duas vertentes uniram-se no século XVIII dando surgimento àquilo que o autor referido denomina de *Escolástica Protestante*. Em que consistiria esta Escolástica? *Todos aqueles princípios, dogmas e idéias que se desenvolveram*

³⁰ Controvérsia entre igreja oficial e estatal (anglicana) e igrejas livres (reformadas).

³¹ O Puritanismo deve ser visto como um movimento, como estilo de interpretar e viver a fé de maneira disciplinada, zelosa, rigorosa e ascética.

durante o período da reforma propriamente dita, consolidaram-se num sistema orgânico de crença religiosa (In, MOREIRA E ZICMAN, 1994, p. 46). Além destas características, as proposições corretas, definições elaboradas, a fundamentação da fé em termos racionalmente coerentes (MENDONÇA, 1995, p.67) faziam parte desta Escolástica.

No início do século XX, surgia o fundamentalismo o qual foi um dos principais responsáveis por tornar tais definições e racionalizações da fé em dogmatismos e defesa da "sã doutrina"³². Esta concepção de ortodoxia sempre acompanhou grande parte das denominações protestantes históricas no Brasil.

O denominacionalismo³³ e o espírito de competitividade foram outros elementos constitutivos deste rosto típico do presbiterianismo brasileiro. A configuração denominacionalista aconteceu em solo norte americano e foi transplantada para o Brasil. Tal concepção denominacionalista descansava sob o pressuposto da associação voluntária; no caso do presbiterianismo, tal associação ou participatividade efetiva (tornar-se membro da igreja) dá-se por profissão de fé³⁴ e batismo³⁵.

Muito embora, nos primórdios o denominacionalismo fosse marcado além do voluntarismo, também pelo caráter propagandista/ideológico, da doutrinação como portadora de um propósito divino e do aspecto unitivo e ecumênico (não via a si mesma portadora exclusiva da

³² Rubem Alves fazendo uma análise do conservadorismo de um "certo tipo do protestantismo brasileiro", assim como seu caráter repressivo, utiliza a expressão "PRD" – protestantismo da reta doutrina, para se referir ao mesmo (cf. ALVES, 1979).

³³ Uma análise sociológica do denominacionalismo dentro do protestantismo pode ser encontrada no estudo de H. Richard Niebuhr sobre as origens sociais das denominações cristãs em capítulos sobre "regionalismo e denominacionalismo na América" (cf. NIEBUHR, 1992, p. 85-124).

³⁴ Tal profissão de fé via-de-regra é realizada solenemente em culto público onde o candidato manifesta-se positivamente a algumas perguntas de cunho doutrinário e ético ao dirigente/pastor. Tal ato dar-se-á após uma peregrinação catequética e de aprovação pelos dirigentes da igreja local, denominado, Conselho.

³⁵ Adota-se a prática do "rebatismo" em certas denominações protestantes por não reconhecer validade no batismo realizado no catolicismo.

verdade), com o passar do tempo as denominações entraram num processo de competitividade, de afirmação e legitimação do discurso próprio em detrimento dos outros discursos existentes, ou seja, o denominacionalismo para sua sobrevivência afirmou-se como exclusivista e detentor da verdade (vontade de Deus).

No Brasil, embora houvesse casos de cooperação na evangelização, nos primórdios, principalmente entre Metodistas, Congregacionais e Presbiterianos³⁶, o denominacionalismo foi marcado pelo exclusivismo e pela competitividade. No entanto, este aspecto denominacionalista foi visto como atraente nos meados e final do século XIX, pois sua eclesiologia tornou-se atraente à atmosfera liberal reinante:

Os protestantes vinham chegando com suas múltiplas denominações, situando-se lado a lado e em pequenas comunidades as quais apesar de aparente unidade de fé, na realidade apresentavam características de concorrência. Ao contrário do monolitismo Católico, os protestantes já chegavam divididos (MENDONÇA e VELASQUES FILHO, 1990, p. 75).

A esta práxis eclesiológica denominacionalista aliou-se o espírito proselitista. Tal espírito configurava o tipo de evangelização dos primeiros missionários até nossos dias.

Excetuando-se, a princípio, o protestantismo de imigração cujo traço principal era a manutenção e atendimento pastoral de comunidades de imigrantes vindos para o Brasil, o protestantismo de missão era essencialmente proselitista. O protestantismo de missão mantinha uma postura de busca de conversão de católicos e adeptos de outras religiões aqui presentes bem como competia com outras denominações protestantes. Segundo Pierson, por exemplo, os presbiterianos brasileiros *competiam não com anglicanos e luteranos que não foram agressivamente missionários, mas com batistas e metodistas e, mais tarde, com os pentecostais* (PIERSON, 1971, p. 54).

³⁶ Vertentes ou “ramos” do protestantismo que aqui chegou no século XIX.

Atitude anticatólica é outro elemento a ser considerado. Quando o protestantismo aqui chegou, como se viu, o clima era favorável à nova religião. O Catolicismo que não lhe imprimia uma sistemática perseguição, fora casos isolados, com o passar do tempo travou uma luta sem tréguas com o protestantismo.

Pelo lado católico tal disputa no campo religioso inseriu-se, principalmente, com a chegada de clérigos europeus, cuja formação era marcada por uma mentalidade apologética em oposição às idéias geradas no século XVI pela Reforma, ou seja, suas concepções eram de um catolicismo ultramontano. Pelo lado protestante a atitude anticatólica vinha como herança do *"antipopery" dos não conformistas britânicos crescidos do caráter defensivo e tímido de que se revestem todas as ideologias dos Estados Unidos* (LEONARD, 1981, p.107).

O protestantismo brasileiro foi marcado pela propaganda anticatólica, pelos discursos inflamados sobre as heresias e apostasia romanas, pelas publicações ostensivas e confrontativas, pela prática do rebatismo de crentes convertidos do catolicismo (LEONARD, 1981, p. 107), dentre outras atitudes.

Para Simonton, primeiro missionário presbiteriano a chegar aqui, por exemplo, a Igreja Católica havia se desviado dos princípios bíblicos, ou seja, uma igreja paganizada:

Uma religião cristã só de nome, distante de suas origens, mitológica, mais propícia aos ricos, contraditória, mantida por um cerimonial externo e responsável em boa parte pela irreligiosidade reinante na sociedade e que caracterizava a Igreja Católica pelas facilidades que oferecia aos seguidores era a religião da maioria. Por isso, Simonton exortava os seus ouvintes a se acautelar contra essa aparente superioridade (MENDONÇA, 1995, p. 84).

A retórica protestante, neste período subsequente, apoiou-se nos mesmos argumentos clássicos contra o catolicismo da época da Reforma: ou de corrupção, ou de obscurantismo ou de autoritarismo seja da igreja, seja de seus representantes (BONINO, 1995, p. 38).

Outro elemento está relacionado à questão da concepção da participação na esfera social. O protestantismo brasileiro, via-de-regra, foi influenciado por uma dicotomização entre o espiritual e o temporal, ambos concebidos como esferas distintas e inconciliáveis.

Num primeiro momento, tal mentalidade relacionava-se às discussões em torno do escravagismo nos EUA³⁷, discussões estas que estavam perturbando a vida das igrejas. Surge assim, visando solucionar tal impasse, a doutrina da "Igreja Espiritual" a qual numa correlação platônica de interpretação da fé separava, fragmentava o universo em duas esferas distintas e de atuação: de um lado, o temporal, secular, por extensão, o político, o público, a esfera do profano etc; do outro, o espiritual, o reino de Deus, a esfera do sagrado, do agir da igreja. De acordo com Mendonça, *a Escritura, tida como constituição da igreja, estabelece o princípio do "daí a César o que é de César e a Deus o que é de Deus". Questões de jurisprudência e política pertenciam a César; daí questões espirituais como conversão e conduta, constituírem as reais preocupações da Igreja* (1995, p. 59).

Os raros momentos de participação político-social de grande parte do protestantismo foram aqueles de intensa perseguição religiosa ou quando a liberdade religiosa viu-se ameaçada, ou seja, quando:

(...) a necessidade de encontrar o espaço social para sua vida e desenvolvimento pessoal e comunitário obrigam o crente a preocupar-se pelas condições políticas que lhe assegurem tal possibilidade: liberdade religiosa, secularização de serviços como a educação, o matrimônio, ou os cemitérios, não discriminação no trabalho e na educação e inclusive a preocupação pela condição dos mais pobres. Porém, há que se notar que esta dimensão pública não objetiva integra-se de maneira direta no horizonte de sua fé: aparece como uma conseqüência derivada ou como uma esfera independente na qual há de se dar um testemunho de honradez e responsabilidade. Quando as condições sociais já não aparecem exigir essa defesa das liberdades, facilmente depreende-se destas posições (BONINO, 1995, p. 38).

³⁷ Não é desconhecido o fato de que as igrejas sulistas dos EUA, por seu contexto rural e agrário, mantinham uma posição pró-escravagismo. Os protestantes ali instalados defendiam ardorosamente tal situação, não faltando para isso de argumentos bíblicos e teológicos por eles alegados.

Outro fator relaciona-se a uma mudança gradativa de concepção escatológica³⁸. A mentalidade escatológica dos missionários que aqui chegaram era pós-milenista, a qual propunha que as promessas apocalípticas do milênio teriam lugar no tempo presente onde o Espírito de Deus seria derramado e o evangelho seria anunciado a todas as nações, uma era de bem-aventurança ao final da qual Cristo retornaria. Uma visão otimista da história. É nesse sentido que:

(...) o caminho do Reino vem a identificar-se com o progresso humano e se vêem os avanços da cultura norte-americana como sinais de um futuro em que a conjugação da religião e o progresso da civilização criaram uma era de paz, justiça e prosperidade (BONINO, 1995, p. 38).

Deve-se ressaltar que tal mudança na sociedade, via de regra, era refletida pela idéia da conversão do indivíduo como instrumento para a transformação da sociedade, pela instrumentalidade indireta da educação, cujo objetivo era contribuir com o avanço cultural dos países mais atrasados e, pelos projetos “assistencialistas” aos menos favorecidos que no Brasil tomou forma, geralmente, na construção de hospitais, escolas, creches, orfanatos, asilos e ambulatórios médicos.

Com a transição do século XIX para o século XX e com o acontecimento da Primeira Guerra Mundial, tal concepção pós-milenista foi suplantada por uma pré-milenista que colocava o mundo num processo degenerativo contínuo em que o evangelho apareceria como instrumento de salvação para aqueles que o aceitassem. Ao final do presente vivido o mundo teria sua paga pelos males cometidos. Os crentes com Cristo reinariam.

Segundo Pierson, os primeiros missionários nas suas concepções éticas encontraram no Brasil um similar parente. No contexto rural, a ética das fervorosas católicas em muito se

³⁸ Termo teológico utilizado para referir-se à doutrina das últimas coisas: a volta de Cristo e a apoteose da história.

assimilava à ética protestante ascética. Tais tendências reforçariam a vivência e exigência da ética protestante. No entanto, tal mentalidade ética, *forçando o protestantismo a uma forma mais sectária, tendeu a anular o que diz respeito a uma ética social que veio com alguns missionários e existiria em alguns pastores brasileiros* (1971, p. 56).

Por fim, aparece a questão do discurso. O protestantismo que aqui chegou trazia consigo as marcas de uma religião do discurso e das pregações corretas que foram marcadas por uma ética típica de uma classe de segmento médio da sociedade. Ou seja, um discurso envolto num *espírito burguês* pronunciado num mundo rural.

Como se pode verificar, tais características são imprescindíveis na busca da compreensão da mentalidade e formação da identidade do protestantismo de missão que aqui chegou no final do século XIX e início do XX.

No que se refere ao denominado protestantismo de imigração, no momento em que se instala no Brasil, pode-se verificar que o mesmo, de maneira geral, fundamentava-se sob o postulado da manutenção da fé daqueles que chegavam ao Brasil, ou seja, o atendimento espiritual destes numa terra em que a religião predominante era a Católica. Desenvolveu-se, desta forma uma eclesiologia mais *ad intra* que *ad extra*.

Ainda sobre o protestantismo de imigração, principalmente na região sul do país, é preciso que se pautem que o mesmo estava inserido dentro de toda uma conjuntura étnico-antropológica. Os imigrantes que aqui chegaram traziam consigo suas tradições, seus costumes, suas línguas suas cosmovisões sociais, político, religiosas e, também, nacionalistas. Isto fez com que em muitos casos estes imigrantes "reproduzissem" uma parte do país originário aqui no Brasil.

Como se verificou, portanto, neste capítulo sobre a gênese e desenvolvimento do sub-campo religioso protestante no Brasil bem como a análise da formação de sua mentalidade, principalmente no considerado de missão, pode-se concluir que este adquiriu um *rostro* típico em solo brasileiro que lhe permitiu vivenciar um caráter bem particular montado a partir de elementos de vários movimentos tanto da Europa quanto dos Estados Unidos e aglutinados em sua cosmovisão religiosa, político e social.

É preciso que se entenda esta confluência para se chegar a uma correta hermenêutica deste protestantismo tanto nos seus primórdios quanto na atualidade, muito embora as configurações na atualidade tragam novas roupagens dificultando a própria análise desta identidade do protestantismo, ou melhor caracterizado, *protestantismos*.

Muito embora, estas várias transformações e transmutações do protestantismo, atualmente, os traços aqui descritos e analisados e presentes nos seus primórdios como formadores de sua identidade ainda vazam o imaginário de seus fiéis, o que auxilia na compreensão causal da, ainda, dificuldade de participação efetiva na política, da apatia social, do ideal da vida *casta*, da aversão e confrontação com o Catolicismo Romano, do apego ao dogma e defesa da "sã doutrina".

É obvio que estas são características gerais que hodiernamente podem variar de acordo com as denominações dentro do sub-campo religioso protestante histórico, porém, de alguma maneira elas estão aí, dadas, presentes na cosmovisão dos fiéis.

CAPÍTULO III

AS RELAÇÕES E INTERAÇÕES ENTRE O CAMPO RELIGIOSO E O CAMPO POLÍTICO

Revela-se indispensável um estudo sociológico dos grupos religiosos para determinar a relação que possa existir entre esses grupos e a sua espiritualidade ou sua teologia (Dominique Julia)

3.1 O PODER RELIGIOSO E O PODER POLÍTICO: OPÇÃO METODOLÓGICA DE ANÁLISE

As relações entre o poder político e poder religioso traz consigo a necessidade de um “corte metodológico”, de uma opção metodológica com a qual o pesquisador busca analisar o objeto pesquisado dentro de seu quadro referencial teórico, tarefa esta que se coloca como um desafio para o próprio pesquisador pela própria imprecisão que existe em torno do que se entende por “pesquisa da religião”, segundo Júlio de Santana (In: SOUZA, 1998:51) ou dos *religious studies* como caracteriza as escolas inglesa e norte-americana.

A análise das relações entre a Igreja Presbiteriana do Brasil e o autoritarismo político no Brasil pós 64 é analisada no presente texto a partir dos conceitos de campo e campo religioso desenvolvidos por Pierre Bourdieu bem como as possíveis interações e “trocas” decorrentes destes, como se pode verificar a seguir.

3.1.1 O conceito de campo em Bourdieu

O conceito de campo³⁹ é fundamental para entender-se a análise que Bourdieu faz do social. Assim sendo, e utilizando o referencial do próprio autor,

Um campo é um espaço social estruturado, um campo de forças- há dominantes e dominados, há relações constantes, permanentes, de desigualdade, que se exercem no interior desse espaço – que é também um campo de lutas para transformar ou conservar esse campo de forças. Cada um, no interior desse universo, empenha em sua concorrência com os outros a força (relativa) que se detém e que define sua posição no campo e, em consequência, suas estratégias (1997, p. 57).

Segundo exposição do próprio Bourdieu, a noção de campo serviu primeiramente para o mesmo ter uma direção à sua pesquisa no sentido de conceber o campo de produção como um espaço social de relações objetivas. Desta maneira, o “campo intelectual”, por exemplo, é analisado pelo autor como um universo relativamente autônomo de relações específicas (2001, p. 59).

Assim, pode-se verificar que a relevância da utilização do conceito de campo enquanto categoria para a análise do social objetiva é,

(...) compreender a gênese social de um campo, e apreender aquilo que faz a necessidade específica da crença que o sustenta, do jogo de linguagem que nele se joga, das coisas materiais e simbólicas em jogo que nele se geram, é explicar, tornar necessário, subtrair ao absurdo do arbitrário e do não-motivado os atos dos produtores e as obras por eles produzidas e não, como geralmente se julga, reduzir ou destruir (BOURDIEU, 2001, p. 69)

Dentro desta categoria de análise proposta por Bourdieu coloca-se, por exemplo, o campo literário ou o campo artístico (2001, p. 70), o campo econômico (2000), o campo de

³⁹ O conceito de campo não pode ser entendido sem o conceito de *habitus* apresentado por Bourdieu: “os conceitos de *habitus* e campo compõem um todo ontológico” (cf. BARROS FILHO, 2002, p. 18).

produção cultural, o campo jornalístico (1997, p. 63,75), o campo jurídico (1997, p. 292,293), o campo científico⁴⁰, o campo religioso (1997), etc⁴¹.

Enquanto categoria de análise do social, o conceito de campo presente na construção teórica de Bourdieu interessa, no presente texto, para sua aplicação ao contexto religioso. No caso, o próprio autor coloca a aplicação do conceito de campo à gênese e estrutura do universo religioso como se verá abaixo.

3.1.2 O CAMPO RELIGIOSO

A religião, na perspectiva de Bourdieu, aparece como sistema simbólico estruturado e como princípio de estruturação e só pode ser compreendida em sua relação com as estruturas sociais e de classe. É assim, por exemplo, que ela responde por atender a uma categoria particular de necessidades de certos grupos sociais ou classes.

Não somente isso, a religião é também responsável pela imposição (dissimulada) dos princípios de estruturação da percepção e do pensamento do mundo e, em particular, do mundo social, na medida em que impõe um sistema de práticas e de representações fundadas em um princípio de divisão política que se apresenta como "estrutura natural-sobrenatural" do próprio cosmos.

⁴⁰ Para Bourdieu, o campo científico traz consigo um sistema de relações objetivas entre posições adquiridas (em lutas anteriores), sendo o espaço de jogo, de uma luta concorrencial, onde o que se encontra nesta luta é o monopólio da autoridade científica definida, de maneira inseparável, como capacidade técnica e como poder social (1983, p. 122).

⁴¹ Exemplo da aplicação do conceito de campo em Bourdieu pode ser visto no texto de Lais Almeida de Menezes onde a autora o utiliza para fazer uma análise do movimento e os atingidos pelas barragens (1998:119-142) e, ainda, no texto de Reinaldo Olécio Aguiar (2004) onde o mesmo trabalha com a categoria de campo em Bourdieu em sua análise das transformações das relações entre o sub-campo protestante brasileiro e o esporte.

Com o processo de urbanização, bem como as transformações econômicas e sociais daí decorrentes, houve uma contribuição para o favorecimento do individualismo intelectual e espiritual e para o desenvolvimento de formas de racionalização e moralização das necessidades religiosas e para a própria divisão do trabalho religioso.

Desta forma, a autonomia do campo religioso afirma-se na tendência dos *especialistas de fecharem-se na referência autárquica ao saber religioso já acumulado e no esoterismo de uma produção quase acumulativa de início destinada aos produtores* (BOURDIEU, 1998, p. 38).

A composição do campo religioso, dentro desta composição de monopolização da gestão dos bens de salvação por um corpo de especialistas religiosos, os quais reconhecidos socialmente como porta-vozes ou detentores exclusivos da competência religiosa, acaba por colocar a desapropriação objetiva daqueles que são excluídos (da competência especialista) e que passam a ser nomeados de leigos ou profanos, ou seja, aqueles que são destituídos do capital religioso.

Bourdieu caracteriza o campo religioso fazendo menção a dois tipos extremos de estrutura da distribuição do capital religioso: o autoconsumo religioso por um lado, e a monopolização completa da produção religiosa por especialistas por outro.

Pode-se verificar, também, na análise do conceito de campo religioso feita pelo referido autor que as diferentes formações sociais podem ser distribuídas em função dos graus de desenvolvimento e de diferenciação de seu aparato religioso, inclusive fazendo surgir as adjetivações de religião superior e inferior, primitiva, ultrapassada, etc⁴².

⁴² Para Bourdieu, por exemplo, *um sistema de práticas ou de crenças está fadado a surgir como magia ou como feitiçaria, no sentido de religião inferior, todas as vezes que ocupar uma posição dominada na estrutura das*

Pode-se verificar, também, na análise bourdieuriana as oposições que se verificam entre os especialistas e os leigos ou profanos no campo religioso; os leigos e profanos são definidos como aqueles que são ignorantes da religião, estranhos ao sagrado e ao corpo de administradores do sagrado.

Desta distinção coloca-se outra oposição, aquela que opõe o sagrado e o profano, a manipulação legítima (religião) e a manipulação profana e profanadora (magia ou feitiçaria) do sagrado. Importante destacar-se que tais distinções dissimulam a oposição entre diferenças de competência religiosa as quais estão ligadas à estrutura da distribuição do capital cultural (BOURDIEU, 1998, p. 43).

No que se refere à magia, de acordo com a análise empreendida por Bourdieu, a sobrevivência da mesma está ligada à sua resistência, ou seja, o feitiçeiro é aquele que leva às últimas conseqüências a lógica da contestação do monopólio do sagrado. Presente está, nesta atitude de resistência, a recusa em deixar-se desapropriar dos instrumentos de produção religiosos (1998, p. 45).

Dessa forma, a religião aparece como sistema simbólico estruturado e como princípio de estruturação em que se constrói a experiência por aquilo que Bourdieu denominou de *lógica em estado prático* e em termos de *problemática implícita* delimitando assim, o campo do que merece ser discutido em oposição ao que está fora de discussão.

Dentro desta perspectiva,

(...)a religião está predisposta a assumir uma função ideológica, função prática e política de absolutização do relativo e de legitimação do arbitrário, que só poderá cumprir na medida em

relações de força simbólica, ou seja, no sistema das relações entre os sistemas de práticas e de crenças próprias a uma formação social determinada (1998, p. 43).

que possa cumprir uma função lógica e gnosiológica consistente em reforçar a força material ou simbólica possível de ser mobilizada por um grupo ou uma classe, assegurando a legitimação de tudo que define socialmente este grupo ou esta classe (1998:45).

As próprias interações simbólicas no campo religioso só podem ser entendidas quando observadas a partir da natureza particular dos interesses que aí se encontram em jogo e que se relacionam com as funções cumpridas pela ação religiosa a serviço das diferentes categorias dos leigos e, também, a serviço dos diferentes agentes religiosos (1998:82). Desta forma, o que se verifica é que o campo tem por função a satisfação de um tipo particular de interesse - interesse religioso - e que leva à expectativa, por parte dos leigos, de cumprimento ou satisfação dos mesmos.

Os interesses religiosos mencionados supra, não são meramente de cunho e expectativas religiosas - eles são determinados pela estrutura social e de classe. Assim sendo, pode-se observar que,

(...) os interesse religiosos têm por princípio a necessidade de justificar a existência numa dada posição social, eles são determinados pela situação social. Logo, a mensagem religiosa mais capaz de satisfazer a demanda religiosa de um grupo e, portanto, de exercer sobre ele sua ação propriamente simbólica de mobilização, é aquela que lhe fornece um (quase) sistema de justificativas de existir enquanto ocupante de uma posição social determinada (BOURDIEU, 1998, p. 86).

A mensagem religiosa sob a análise bourdieuana, como pode se ver, tem o seu conteúdo ligado aos interesses temporais ou políticos de seus destinatários, sendo o cumprimento destes interesses condição *sine qua non* para o êxito religioso. O conteúdo de uma dada mensagem religiosa bem como sua estreita correlação com os interesses seculares (temporais) visa a atender a dois tipos principais de demandas religiosas que por sua vez se relacionam com dois grandes tipos de situações sociais: as demandas de legitimação da ordem estabelecida, próprias das classes privilegiadas, e as demandas de compensação próprias das classes desfavorecidas, as denominadas religiões de salvação (BOURDIEU, 1998, p. 87).

A legitimação religiosa ou função genérica de legitimação, para Bourdieu, tem por objetivo *legitimar as propriedades materiais ou simbólicas associadas a uma posição determinada na estrutura social*, ou seja, está relacionada ao *interesse que um dado grupo ou classe encontra em um tipo específico de prática ou crença religiosa* e, por conseguinte, à produção, reprodução, difusão e consumo de um tipo determinado de bens de salvação (1998, p. 48)⁴³.

Assim sendo, a religião cumpre funções sociais, pois muito mais que justificações para livrar seus leigos (fiéis) de sua angústia existencial, sofrimento, miséria, doença, morte, infortúnios e catástrofes das mais diversas, cabe a mesma a justificação de existência de uma dada posição social, posição esta ocupada e reclamada pelos leigos.

O interesse religioso também tem por princípio *a necessidade de legitimação das propriedades vinculadas a um tipo determinado de condições de existência e de posição na estrutura social*. Assim sendo, *as funções sociais desempenhadas pela religião em favor de um grupo ou classe diferenciam-se de acordo com a posição que este grupo ou classe ocupa na estrutura das relações de classe e na divisão do trabalho religioso* (BOURDIEU, 1998, p.50).

Diante do exposto, pode-se colocar, ainda, que as representações das quais a religião lança mão relacionam-se com a própria visão da ordem social transfigurada bem como do seu futuro. Dito de outra maneira, as representações religiosas bem como sua visão de ordem social transfigurada, só podem ser entendidas a partir da oposição entre as condições materiais de existência e as posições sociais onde são engendradas (BOURDIEU, 1998, p. 49).

⁴³ Assim, pode-se interpretar que o interesse religioso aparece como *função do reforço que o poder de legitimação do arbitrário contido na religião considerada pode trazer à força material e simbólica possível de ser mobilizada por este grupo ou classe ao legitimar as propriedades materiais ou simbólicas associadas a uma posição determinada na estrutura social* (BOURDIEU, 1998, p. 48).

No que se refere às *relações de transações* entre os especialistas religiosos e os leigos, estas se baseiam em interesses diferentes colocando mesmo, entre os próprios *especialistas*, *relações de concorrência*. Tais relações de concorrência acabam por gerar a própria dinâmica do campo religioso bem como as transformações da ideologia religiosa.

A validação da função da religião coloca-se na correspondência, em nível de sucesso, entre as maneiras de que se revestem suas formas e crenças religiosas em uma dada sociedade e os interesses religiosos de sua clientela. Tal sucesso, ou harmonia, como colocado por Bourdieu,

(...) implica necessariamente em uma reinterpretação cujo princípio reside na posição ocupada na estrutura social, na medida em que os esquemas de percepção e de pensamento, condicionantes da recepção e dos limites em que esta ocorre, são o produto das condições de existência associadas a esta posição (*habitus* de classe ou de grupo). (...) Quanto maior for a distância econômica, social e cultural entre o grupo dos produtores, o grupo dos divulgadores e o grupo dos receptores, tanto mais ampla a reinterpretação (1998, p. 51).

A estrutura sobre a qual se assenta a reprodução social se organiza tendo como referência duas posições polares: por um lado os sistemas de práticas e representações típicas da religiosidade dominante que tendem a justificar a hegemonia das próprias classes dominantes e, por outro lado, o sistema de práticas e representações da religiosidade dominada. No que se refere aos sistemas de práticas e representações típicas da religiosidade dominante, estas tendem:

a impor aos dominados um reconhecimento da legitimidade da dominação fundada no desconhecimento do arbitrário da dominação e dos modos de dominação simbólicos da dominação, contribuindo, desta maneira, para o reforço simbólico da representação dominada do mundo político e do ethos da resignação e da renúncia diretamente inculcado pelas condições de existência. (...) trata-se de reforçar simbolicamente a propensão para medir as esperanças pelas possibilidades inscritas nestas condições de existência, por intermédio de técnicas de manipulação simbólica de aspirações tão diversas (embora convergentes) como o deslocamento das aspirações e conflitos através da compensação e da transfiguração simbólica (promessa de salvação) ou a transmutação do destino em escolha (exaltação do ascetismo) (BOURDIEU, 1998, p. 53).

Desta forma, a estrutura dos sistemas de representações e práticas religiosas revela as aparências de unidade de um conjunto de dogmas e ritos comuns cuja interpretação coloca-se de

maneira radicalmente oposta no que se refere às suas respostas tradicionais às questões mais fundamentais da própria existência.

As práticas e crenças religiosas devem ser entendidas, também, dentro de um processo que Bourdieu denominou de *conhecimento-desconhecimento*. Para o autor referido, a ideologia e a prática religiosa dão conta deste conhecimento-desconhecimento à medida que *os especialistas religiosos devem ocultar a si mesmos e aos outros que a razão de suas lutas são interesses políticos* (BOURDIEU, 1998, p. 54).

3.1.3 Função e funcionamento do campo religioso em Bourdieu

Para Bourdieu, as diferentes instâncias religiosas, sejam indivíduos ou instituições, *lançam mão do capital religioso na concorrência pelo monopólio da gestão dos bens de salvação e do exercício legítimo do poder religioso* (1998, p. 57) em inculcar nos leigos um *habitus*⁴⁴ religioso.

O capital religioso mencionado depende da estrutura das relações objetivas entre a demanda religiosa (interesses religiosos) e a oferta religiosa (segundo o autor, serviços religiosos de tendência ortodoxa ou herética). É este capital religioso responsável por determinar *a natureza, a forma e a força das estratégias que estas instâncias podem colocar a serviço da satisfação de seus interesses religiosos, como as funções que tais instâncias cumprem na divisão*

⁴⁴ Por *habitus religioso* entende-se o princípio gerador de todos os pensamentos, as percepções e ações segundo as normas de uma representação religiosa do mundo natural e sobrenatural ajustados aos princípios de uma visão política do mundo social (BOURDIEU, 1998, p. 57).

do trabalho religioso, e em conseqüência, na divisão do trabalho político (BOURDIEU, 1998, p. 57).

O que se depreende do mencionado acima é que, existe uma relação de dependência do capital de autoridade religiosa da força material e simbólica dos grupos ou classes que ela pode mobilizar. Neste sentido, a autoridade religiosa oferece aos seus “clientes” bens e serviços capazes de satisfazer seus interesses religiosos. Estes bens e serviços, por sua vez, dependem do capital de autoridade religiosa de que dispõe e da mediação operada pela posição da instância produtora na estrutura do campo religioso⁴⁵.

No que se refere à igreja, esta tende sempre a impedir a entrada de novas empresas de salvação no mercado de bens religiosos, visa conquistar e preservar um monopólio mais ou menos total de um capital de graça institucional ou sacramental mediante o controle do acesso aos meios de produção, reprodução e distribuição dos bens de salvação e pela delegação a um corpo de sacerdotes (especialistas) de uma autoridade de função (institucional ou sacramental). Desta forma, o sacerdote não necessita constantemente afirmar ou confirmar sua autoridade, além de ficarem protegidos das conseqüências do fracasso de sua ação religiosa.

Bourdieu faz uma importante análise da oposição no campo religioso entre o sacerdote e o profeta e, o que é de salutar importância para a compreensão do protestantismo nesta pesquisa, a forma de oposição que se instaura quando a igreja mantém o monopólio total dos instrumentos de salvação, ou seja, aquela que se coloca entre a ortodoxia e a heresia (conflito

⁴⁵Para Bourdieu, *sendo o poder religioso o produto de uma transação entre os agentes religiosos e os leigos, no qual os interesses de sistemas particulares a cada categoria de agentes e a cada categoria de leigos devem encontrar satisfação, todo o poder que os diferentes agentes religiosos detêm sobre os leigos e toda a autoridade que detêm nas relações de concorrência objetiva que se estabelecem entre eles, derivam seu princípio da estrutura das relações de força simbólica entre os agentes religiosos e as diferentes categorias de leigos sobre as quais exercem seu poder* (1998, p. 92).

teológico) sendo que esta última aparece como uma contestação da própria hierarquia eclesiástica em momentos de crise e de *contestação da monopolização do monopólio eclesiástico* por parte de uma fração do clero, *contestação esta que depara-se com os interesses anticlericais de uma fração dos leigos e conduz a uma manifestação do monopólio eclesiástico enquanto tal* (BOURDIEU, 1998, p. 62)⁴⁶.

Sobre a lógica de funcionamento da igreja, seja mediante a prática sacerdotal ou via a forma e conteúdo da mensagem que esta propõe, Bourdieu a insere dentro de um quadro de *coerções internas*, imperativo da economia de carisma, próprias de uma burocracia que impõe *com êxito mais ou menos total o monopólio do exercício legítimo do poder religioso sobre os leigos e da gestão dos bens de salvação* (BOURDIEU, 1998, p.65) e de forças externas⁴⁷ que se relacionam a forças desiguais de acordo com uma dada conjuntura histórica.

Importante destacar-se, a partir do exposto, que a própria interpretação da mensagem deve obedecer a uma lógica em que haja uma correlação entre o sistema de relações constitutivo da mensagem e o sistema das relações entre as forças materiais e simbólicas que constituem o campo religioso correspondente. Não somente isto, mas as oposições que se verificam entre os poderes sobrenaturais reproduzem, por vezes, as oposições entre os diferentes tipos de ação religiosa (p. e., as oposições entre deuses e demônios).

O que se pode verificar é uma preocupação, neste sentido, com a própria lógica do mercado dos bens religiosos. Esta lógica é tão forte que demanda por parte da igreja um reforço

⁴⁶ Neste sentido, por exemplo, o cisma clerical só tem possibilidade de se converter em heresia popular no momento em que *a estrutura das relações de concorrência pelo poder no interior da igreja lhe oferece a possibilidade de articular-se com um conflito "litúrgico" e eclesiástico, ou seja, um conflito pelo poder sobre os instrumentos de salvação* (BOURDIEU, 1998:63).

⁴⁷Compõem estas forças externas os interesses políticos dos diferentes grupos ou classes de leigos que podem impor à igreja concessões e compromissos e a própria concorrência do profeta e do feiticeiro que contribuem para o enfraquecimento do poder de coerção da igreja (BOURDIEU, 1998, p. 66).

constante do seu monopólio – aumento e extensão do seu poder temporal e espiritual do corpo sacerdotal sobre os leigos - o que implica numa dupla concessão feita tanto na esfera do dogma (teológica) quanto na liturgia às representações religiosas dos leigos.

Dentro dos esforços da igreja para manter sua hegemonia ou monopólio dos bens de salvação aparece todo um aparato burocrático que visa a “proteção”, manutenção da própria tradição. Um destes mecanismos de manutenção da tradição é a produção de escritos canônicos⁴⁸.

Há, ainda, diante da concorrência do mercado religioso, a produção, por parte da igreja, de signos distintos e de doutrinas discriminatórias que visam lutar contra o indiferentismo e apresentar dificuldades em se passar à religião concorrente. Em síntese, diante do exposto o que se verifica é que,

Mediante os refinamentos e as complicações com que contribui para o fundo cultural primário, a sistematização sacerdotal tem por efeito manter os leigos a distância (esta é uma das funções de toda teologia esotérica), convencê-los de que esta atividade requer uma “qualificação” especial, um “dom de graça”, inacessível ao comum dos homens, e persuadi-los a desistir da gestão de seus negócios religiosos em favor da casta dirigente, a única em condições de adquirir a competência necessária para tornar-se um teórico religioso (BOURDIEU, 1998, p. 69).

3.1.4 O PODER POLÍTICO E O PODER RELIGIOSO EM QUESTÃO

O campo religioso na perspectiva bourdieuiana contribui para a legitimação da ordem estabelecida no campo do poder político e isso se processa em virtude do fato de que:

⁴⁸ Nesta perspectiva, os escritos canônicos são, portanto, produzidos quando a tradição encontra-se ameaçada e coloca-se como uma *necessidade de defesa contra profecia concorrente (heresia) e contra o intelectualismo leigo*, contribuindo desta forma para favorecer a *produção de instrumentos “banalizados” da prática religiosa* (BOURDIEU, 1998, p. 68, 69).

A estrutura das relações entre o campo religioso e o campo do poder comanda, em que cada conjuntura, a configuração da estrutura das relações constitutivas do campo religioso que cumpre uma função externa de legitimação da ordem estabelecida na medida em que a manutenção da ordem simbólica contribui diretamente para a manutenção da ordem política, ao passo que a subversão da ordem simbólica só consegue afetar a ordem política quando se faz acompanhar por uma subversão política desta ordem (BOURDIEU, 1998, p. 69).

Desta forma, o que se verifica é que a igreja contribui para a manutenção da ordem política mediante o reforço simbólico das divisões desta ordem.

Dois fatores, elencados por Bourdieu, contribuem para esta interação entre o campo político e o religioso: a posição ou “peso” dos leigos mobilizados nas relações de força entre as classes sociais e da qual dependem a autoridade religiosa e a temporal e o fato das estruturas das relações objetivas entre as instâncias que ocupam posições diferentes nas relações de produção, reprodução e distribuição dos bens religiosos dependerem diretamente das relações de força entre os grupos ou classes sociais, ainda que, segundo o autor, *sob a forma transfigurada e disfarçada de um campo de relações de força entre instâncias em luta pela manutenção ou pela subversão da ordem simbólica* (BOURDIEU, 1998, p. 70).

Na sua função de manutenção da ordem política, a igreja lança mão de vários instrumentos, quais sejam: inculcação de esquemas de percepção, pensamento e ação os quais levam à naturalização da legitimação suprema que gera o consenso acerca da própria ordem do mundo e a afirmação e reafirmação solene do consenso mencionado por meio da festa ou cerimônia religiosa via a eficácia simbólica dos símbolos religiosos, a qual reforça a crença coletiva em sua eficácia e a utilização da autoridade religiosa para combater, no terreno simbólico, as tentativas consideradas heréticas de subversão da ordem simbólica.

Não somente isso. Para Bourdieu, a igreja, por estar presente na estrutura do campo religioso e por ser responsável da manutenção da ordem simbólica, contribui para a manutenção

do campo político, ou seja, a igreja contribui para a manutenção da ordem política mediante a preservação da ordem simbólica e isto ocorre a partir de uma correlação entre *a posição da igreja no campo religioso e a posição das frações dominantes das classes dominantes no campo do poder e nas relações de classe* (BOURDIEU, 1998, p. 73). O que se percebe em Bourdieu é que *na estrutura das relações entre o campo do poder e o campo religioso comanda a configuração da estrutura das relações constitutivas do campo religioso* (1998, p.73).

Por fim, é mister considerar, segundo Bourdieu, que a revolução ou subversão política não produz, necessariamente, uma revolução simbólica, o contrário, no entanto, é verdadeiro. Desta forma,

(...) a revolução simbólica supõe sempre uma revolução política, mas a revolução política não basta por si mesma para produzir a revolução simbólica que é necessária para dar-lhe uma linguagem adequada, condição de uma plena realização (BOURDIEU 1998, p. 77).

É neste ponto que Bourdieu coloca a necessidade que tem toda a situação de revolução/crise em encontrar seu profeta, pois o *profeta é aquele que pode contribuir para realizar a coincidência da revolução consigo própria, operando a revolução simbólica que a revolução política requer* (1998, p. 78).

3.1.5 A aplicação do conceito de campo e campo religioso à análise do presbiterianismo e suas relações com o autoritarismo político no Brasil pós 64

O campo religioso traz consigo suas subdivisões ou sub-campos. O presbiterianismo histórico brasileiro enquadra-se dentro desta categoria de análise e coloca-se como um sistema simbólico estruturado e estruturante, no sentido de que traz consigo a capacidade de inculcar nos membros da sociedade brasileira (aqueles que se colocam como seus fiéis ou adeptos) um sistema

de práticas e representações diretamente relacionadas à estrutura social ou de classe. A preocupação principal em se analisar o campo religioso protestante volta-se para um sub-campo do mesmo, a partir da categoria apontada por Bourdieu como igreja, ou seja, a Igreja Presbiteriana do Brasil.

Assim sendo, a Igreja Presbiteriana do Brasil coloca-se como um espaço social e de relação de forças. Além das distinções, utilizadas por Bourdieu, entre os especialistas (sacerdotes) e os leigos – relações de desigualdades entre dominantes e dominados – há também as relações de forças externas, de concorrência e de transação entre os especialistas e os grupos e classes de consumidores dos bens religiosos, como também, as relações internas de conflito, oposição, concorrência e de aliança as quais visam a manutenção do monopólio sobre os bens e capital religioso.

O que se percebe é que a Igreja Presbiteriana do Brasil enquanto categoria de igreja e parte integrante do sub-campo religioso protestante histórico traz consigo um sistema de práticas e representações que se estabeleceu e se configurou principalmente a partir de uma relação com os estratos médios da sociedade, ou seja, suas práticas, dogmas, rituais e códigos morais trazem consigo as aspirações, representações de desejos e necessidades de tais camadas⁴⁹.

No que se refere à idéia de Bourdieu *alquimia ideológica*, em que o discurso religioso transforma eficazmente o discurso essencialmente humano em palavras sobrenaturais, sob a

⁴⁹ Há que se ressaltar que o protestantismo nasce como fruto da Reforma Religiosa do século XVI, na Europa, não podendo ser compreendido sem sua estreita relação com os interesses burgueses emergentes na época. Pode-se remeter aqui ao texto de Engels sobre a Guerra dos Camponeses na Alemanha no período mencionado o qual faz uma análise dos interesses, expectativas e ideais dos camponeses e dos burgueses com a Reforma Protestante do século XVI e como o desdobrar do movimento reformador acabou por se estabelecer junto aos ideais da burguesia de então. (In: MARX E ENGELS, s/d, p. 115-142). Não foi incomum, também, durante muito tempo, o protestantismo no Brasil ser visto, principalmente, pelas camadas baixas da sociedade, como “religião de gente rica”. Ora, pode-se verificar que no Brasil, foi o movimento Pentecostal que encontrou a maioria de seus adeptos, principalmente, a partir da década de 50 do século próximo passado. Sobre tais questões consultar-se (CÉSAR E SHAULL, 1999; CAMPOS JR., 1995; READ, 1967; ANTONIAZZI et al. 1996).

suposta vontade divina, no período analisado nesta pesquisa, pode-se verificar que o discurso religioso articulado pelos responsáveis pela gestão do sagrado na Igreja Presbiteriana do Brasil contribuiu para a naturalização das relações sociais e políticas (dissimulação) relacionadas a tal período, bem como para a incorporação de tais relações aos desígnios divinos (“Deus quis”, “vontade de Deus”, dogmas da predestinação, providência e soberania divinas, etc.).

Um exemplo do mencionado pode ser observado no editorial do jornal da referida Igreja, *O Brasil Presbiteriano*, em junho de 1964, o qual estampava o apoio ao regime militar instaurado no país:

Creemos que os presbiterianos, seja qual for seu partido político, devem a si mesmo, a Cristo e à nação, uma atitude positiva de participação nas tarefas imensas que aguardam o país. O presidente da República tem-se revelado um cidadão sereno, judicioso, bem intencionado e capaz. Desde as primeiras horas do exercício da Presidência, suas palavras austeras; sua firmeza; sua moderação na vitória, imprimiram aos acontecimentos um rumo conveniente e tranquilizador. Merece, com seu governo, o apoio dos cristãos, que devem constantemente orar a Deus por ele, e positivamente participar da vida nacional. (JORNAL BRASIL PRESBITERIANO. São Paulo, ano VII, nº 9, junho de 1964, p. 3).

José Duarte Jr., pastor presbiteriano que postulava uma atitude teológica e política fundamentalista⁵⁰ à semelhança de grande parte dos líderes da Igreja Presbiteriana do Brasil, com a mesma expectativa e apoio ao governo militar, acima citado, reconhecia que tal governo daria *o melhor combate ao comunismo, e com isso se imporá ao respeito e à gratidão de todos, se realizar as reformas necessárias* (JORNAL BRASIL PRESBITERIANO. São Paulo, ano VII, nº 9, junho de 1964, p. 5).

⁵⁰ O termo fundamentalismo referir-se-á ao movimento surgido nos Estados Unidos no final do século XIX e começo do século XX, cuja obra referencial se intitulou *The Fundamentals: A Testimony of the Truth*, uma espécie de “catecismo” do movimento. Um movimento religioso, mas que, também, aparece como movimento político, ideológico e social.

Tal apoio ao governo militar chegou a ser colocado como uma postura daqueles que eram os considerados *verdadeiros cristãos*, por Oscar Chaves, também pastor presbiteriano, na época:

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 PREBITERIANO. São Paulo, ano VII, nº 8, maio de 1964, p. 7).

A relação entre o sub-campo religioso e o campo político representada de um lado pela Igreja Presbiteriana do Brasil e do outro pelo autoritarismo militar no governo brasileiro não pode ser analisada como um simples reflexo ou produto dos conflitos sociais e , por outro lado, nem tão somente como um campo autônomo (cf. MADURO, 1983), ou seja, existe uma relação que envolve e reforça as "trocas" entre o campo religioso e o campo político. Neste sentido, pode-se verificar que existe uma relação mais ampla entre a Igreja Presbiteriana do Brasil e o regime militar instaurado no Brasil pós 1964.

É preciso destacar-se que tal relação não se dá essencialmente de forma explícita ou declarada⁵¹, mas pela contribuição que a IPB trouxe para a manutenção da ordem política, tomando o referencial bourdieuriano, mediante o “combate” aos considerados subversivos, portanto, “hereges” e ao inculcar esquemas de percepção, pensamento e ação que lograram a naturalização do arbitrário, o consenso em torno da ordem (BOURDIEU, 1978, p.71).

⁵¹ Exceto como dados históricos podem revelar, principalmente, no que se refere a uma das instituições educacionais presbiterianas no Brasil, a Universidade Mackenzie. Tal instituição educacional presbiteriana era conhecida por abrigar em seu meio, grupos de extrema direita do “Comando de Caça aos Comunistas – CCC” no período do militarismo pós 64 e por seus constantes conflitos com os alunos da Faculdade de Filosofia da USP, a qual se localizava em uma das ruas fronteiriças com o Mackenzie. Tais conflitos culminaram com o que ficou conhecido como a “Luta da Rua Maria Antonia”, ocorrida no dia 02 de outubro de 1968 e que colocou em choque estes dois grupos rivais.

A relação acima mencionada é interpretada sob enfoques diferentes entre os pesquisadores do protestantismo brasileiro. Por exemplo, segundo Paul Freston⁵² o protestantismo histórico, campo religioso onde se situa a Igreja Presbiteriana do Brasil (IPB), manteve uma postura de alienação e de postura predominantemente conservadora no processo político brasileiro, o que a colocaria numa posição mais passiva diante da política imprimida pelo regime militar. Já para João Dias de Araújo⁵³, a Igreja Presbiteriana do Brasil teve participação ativa no cenário político brasileiro, não oficiosamente, mas através de seus líderes, juristas e militares (ARAÚJO, 1985). Para este autor, alguns grupos que exerciam o poder dentro da Igreja e, que mantinham uma postura fundamentalista⁵⁴ acusavam de “comunistas” e “modernistas” todos aqueles que não simpatizavam com seu modo de pensar, defendendo, assim, ardorosamente, o sistema político-econômico capitalista e, além do mais, os juristas desta Igreja participaram na elaboração de atos institucionais para a ditadura (cf. ARAÚJO, 1985, p.18,02). .

Robinson Cavalcanti, por sua vez, vê o protestantismo num momento de crise neste período. Os protestantes perderam, segundo Cavalcanti, o ideal de serem uma comunidade alternativa capaz de mudar o mundo aderindo, assim, às propostas políticas da direita ou da esquerda, o que levou à instauração da descrença no sistema democrático liberal- antigo apanágio protestante- e na opção por modelos autoritários, de esquerda ou de direita. Para este autor, ainda, os evangélicos (incluem-se os protestantes) no período da Ditadura Militar

⁵² Paul Freston é sociólogo com doutorado pela Universidade de Campinas. Sua tese foi sobre os evangélicos e a política no Brasil no período da constituinte ao impeachment do ex-presidente Fernando Collor de Mello.

⁵³ Pastor presbiteriano perseguido como "comunista" por líderes da Igreja Presbiteriana do Brasil. É pastor da Igreja Presbiteriana Unida e professor universitário.

⁵⁴ O termo fundamentalismo refere-se ao movimento surgido nos Estados Unidos no final do século XIX e começo do século XX, cuja obra referencial se intitulou “The Fundamentals: A Testimony of the Truth”, uma espécie de “catecismo” do movimento o qual caracterizou-se, ainda, por uma interpretação literalista do texto bíblico e na inspiração e inerrância da Bíblia considerada como única regra de fé e prática; na divindade de Jesus Cristo; no nascimento virginal de Maria; na doutrina substitutiva da redenção; na ressurreição corpórea de Cristo e seu retorno (físico) no final dos tempos.

procuraram ocupar o espaço político "deixado" pela Igreja Católica Romana (CAVALCANTI, 1994).

Desta forma, o ascetismo político do presbiterianismo firmado na máxima do "Crente não se envolve em política" vai aos poucos cedendo lugar a uma postura de aceitação e apoio ao governo militar, visão esta provinda de uma crença no desenvolvimentismo proposto pelos militares à nação brasileira e na oportunidade de manutenção da "liberdade religiosa" e ocupação do lugar ocupado pelo Catolicismo Romano.

Por outro lado, com a perda da sustentação religiosa por parte de setores da Igreja Católica Romana⁵⁵, o novo regime buscou o apoio, dentre outras religiões, no protestantismo.

É desta forma que *visitas de cortesia, empregos, convênios, nomeações para cargos importantes, convites para pastores cursar a Escola Superior de Guerra* (CAVALCANTI, 1994, p. 215) vão marcar o relacionamento entre a Igreja Presbiteriana do Brasil e o regime militar.

O que se verifica, ainda, em todo esse período, é que houve uma correlação da mentalidade e expectativas que permeavam o cenário sócio-político brasileiro e aquele presente

⁵⁵ Não se pode entender de forma monolítica tanto a participação do catolicismo quanto do protestantismo no apoio ao regime militar, sob pena de equívoco hermenêutico. Tanto em um quanto em outro, pode-se verificar em tal período, uma postura conservadora oficialmente e comportamentos contestadores (reprimidos e perseguidos) entre alguns membros do "baixo clero" e atuantes junto aos setores da igreja envolvidos com os movimentos populares. Um exemplo do apoio do conservadorismo e apoio no meio religioso conservador ao golpe de 64 foi a denominada "Marcha da Família com Deus pela Liberdade". Segundo a edição extra (Edição Histórica da Revolução) de "O Cruzeiro", de 10/04/64, "nunca houve manifestação igual. Nunca houve determinação igual. Jamais se viu tanta gente nas ruas do Rio, de todas as profissões, de todos os credos religiosos, de todas as categorias sociais, irmanadas nos mesmos propósitos: defender a família, os princípios cristãos do nosso povo, a liberdade do Brasil. Liberdade que havia sido conquistada algumas horas antes por uma revolução democrática e popular. Um milhão de pessoas comemorou, então, a vitória da causa brasileira (...). Representantes de diversos credos (católicos, ortodoxos, umbandistas, protestantes, espíritas, etc.) levaram sua palavra de apoio à Marcha, bem como outros oradores. A cada momento era anunciada a chegada de personalidades como o Marechal Eurico Gaspar Dutra, Marechal Magessi, presidente do Clube Militar, Marechal Mendes de Moraes, Monsenhor Francisco Bessa, secretário e representante do Cardeal Câmara (...). A chegada do General Olímpio Mourão Filho, comandante das tropas mineiras rebeladas e que acabava de chegar ao Rio. De braços abertos e braços levantados, os dedos formando o "V" da vitória, o General Mourão Filho dirigiu-se ao povo, que o aplaudiu demoradamente".

no campo religioso protestante, aqui analisado a partir do universo religioso da Igreja Presbiteriana do Brasil. Tal mentalidade fez com que o golpe civil-militar de 64 fosse encarado como uma espécie de salvação da nação das mãos dos “comunistas”, mentalidade expressa por grande parte da sociedade brasileira da época, mais precisamente, pelos estratos médios da sociedade – dos quais a Igreja Presbiteriana do Brasil procura atender aos interesses e necessidades sociais e de classe, por meio de uma transmutação no âmbito religioso. É a partir deste quadro que se observa que o inimigo político de grande parte da nação, “os comunistas”, tornaram-se inimigos a serem combatidos dentro da IPB.

De acordo com Sintoni, em sua análise sobre a construção da democracia e o imaginário militar no Brasil (1930-1964), *os militares e os grupos conservadores de nossa sociedade atribuíam aos comunistas todas as péssimas qualificações e todos os objetivos destruidores dos valores sobre os quais a sociedade se edifica* (SINTONI, 1999, p. 200).

Importante destacar-se, ainda, que mesmo fração desses grupos e setores conservadores no Brasil que, a princípio, apoiou o golpe civil-militar de 64 sob os ideais de defesa da pátria, da proteção dos valores e da família, bem como da liberdade, com o estabelecimento da não provisoriedade da tomada do poder pelos militares, a qual prometida pelos mesmos, e também, do aumento da violência, da censura e da repressão, passou, em algumas situações a apoiar ações de crítica ao regime estabelecido. Um exemplo disso é o apoio que a denominada “Passeata dos Cem Mil”, organizada pelos movimentos estudantis, consegue de vários setores da classe média brasileira:

Convocando a população a participar da passeata por meio de “comícios relâmpagos”, os estudantes recebem a declaração de solidariedade de vários setores da sociedade civil – mães de alunos, artistas, professores, jornalistas servidores, populares, advogados pela OAB, clero -, alguns deles confirmando presença em manifestos dirigidos ao povo brasileiro de divulgados pela imprensa (VALLE, 1999, p. 111).

Documentos atestam, no entanto, que lideranças conservadoras da Igreja Presbiteriana do Brasil mantiveram seu apoio ao regime militar mesmo diante de denúncias de violência e tortura utilizadas pelos militares. Um fato que comprova tais posturas encontra-se na carta enviada pelo presidente do Supremo Concílio da IPB ao moderador da The United Presbyterian Church in the United States of América, Lois Stair, datada de 1º de julho de 1971.

Mesmo depois da edição do AI-5, da censura, das arbitrariedades e do desrespeito aos direitos humanos no Brasil, Boanerges Ribeiro assim se pronunciava na carta sobre reportagem que havia sido publicado pela Presbyterian Life:

A intenção de desinformar sua Igreja tornou-se clara, para nós no Brasil, quando a revista Presbyterian Life trouxe notícia de reunião particular entre representantes da Igreja no Brasil (IPB) e da COEMAR (de sua Igreja) e não mencionou, sequer, as claras e enérgicas afirmações feitas por toda (sic.) a delegação brasileira, de completa liberdade de consciência e de culto, No Brasil, sob o atual governo, bem como a satisfação do povo brasileiro com o atual regime. Na mesma ocasião lembramos a seus representantes a declaração do Presidente da República Brasileira de que não há “presos políticos” no Brasil. Não tendo sido consultados pela Igreja Presbiteriana Unida dos Estados Unidos; surpreendidos com o noticiário de decisões injustas contra nosso governo, da Assembléia Geral de sua Igreja; decisões que não resultam de informações verdadeiras, venho, Sr. Moderador, dizer-lhe que a Igreja Presbiteriana do Brasil totalmente se dissocia de decisões que sua Igreja haja tomado sobre suposta tortura de “presos políticos” no Brasil.

Outro fato a ser destacado e que revela o apoio e simpatia ao governo dos militares no Brasil por parte de lideranças da IPB é o agradecimento demonstrado ao general Médici e a saudação de chegada à presidência da república do general Geisel e que se encontra no Jornal Brasil Presbiteriano (JORNAL BRASIL PRESBITERIANO. São Paulo, ano XV, nºs 3 e 4, março e abril de 1974, p. 6): Ao general Emílio Garrastazu Médici nossa gratidão pela lhanura e justiça com que ns tratou no governo. “Ao General Irmão Ernesto Geisel, nossas orações a Deus para que seu governo seja uma benção para todos os brasileiros de todas as crenças. Adeus Presidente Medici – Benvindo (sic) Irmão Geisel”.

Pese, ainda aqui, o fato de Geisel ser um luterano, portanto, um “irmão” no poder, o que se esperava, poderia trazer algum tipo de benefício aos protestantes no Brasil no momento em que no meio do catolicismo aumentava-se o número de líderes resistentes ao governo (cf. ALVES, 1979; GASPARI, 2002).

Além do exposto, conforme se verificará nesta pesquisa, na sua função de mantenedora da ordem política bem como na busca da preservação do monopólio sobre os bens de salvação, principalmente contra a considerada ameaça do “Evangelho Social” e da “Teologia da Libertação”, a Igreja Presbiteriana do Brasil, delimitou o campo de oposição entre aquilo que se estabelecia como ortodoxia (igreja) e aquilo que vinculava à heresia (os discordantes do monopólio sobre os bens de salvação), sendo esta relacionada aos denominados “comunistas”, “modernistas”, “liberais” e “ecumenistas”, termos designativos estes que, muitas vezes, não faziam jus aqueles que com eles eram identificados, tornando-se num estigma, ou, na acepção de Goffman (1988) na *manipulação da identidade deteriorada*.

Os considerados hereges dentro deste cenário recebiam os mesmos clichês dos inimigos políticos da nação, ou seja, eram os comunistas. Estes eram os inimigos a serem vencidos na nação brasileira, mas eram também os inimigos da Igreja Presbiteriana do Brasil e do fundamentalismo norte-americano que aqui chegou. No jornal *Brasil Presbiteriano* de maio de 1964, aparecia uma "Representação ao Sr. Presidente da República", então Marechal Humberto de Alencar Castelo Branco, em que o secretário para atividades cívico-sociais do Sínodo Oeste do Brasil, Reverendo (pastor presbiteriano) Gutemberg de Campos, assim se expressava:

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 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 (JORNAL BRASIL PRESBITERIANO. São Paulo, ano VII, nº 8, maio de 1964, p. 1).

Nesta afirmação de Gutemberg de Campos, um mês após a tomada do poder político pelos militares, vê-se refletida uma antiga preocupação política da Igreja Presbiteriana do Brasil, ou seja, aquela relacionada à liberdade de culto e de livre expressão religiosa. Além do mais, há uma nítida aprovação à "destruição" do comunismo no Brasil.

Assim, para os setores conservadores da Igreja Presbiteriana do Brasil o golpe militar foi visto como uma salvação da nação brasileira das mãos dos "comunistas", os quais eram ateus. Havia, portanto, um reconhecimento de que o governo militar daria "*melhor combate ao comunismo, e com isso se imporá ao respeito e à gratidão de todos, se realizar as reformas necessárias (...)*" (JORNAL BRASIL PRESBITERIANO. São Paulo, ano VII, nº 9, junho de 1964, p. 5).

O que se verifica, ainda, na análise entre as relações entre o campo religioso e o campo político brasileiro, Igreja Presbiteriana do Brasil e o regime militar é que "não houve um pacto entre militares e a Igreja para darem o golpe" (cf. Entrevista com Rev. Joaquim Beato. Vitória, Espírito Santo, 27/03/1999).o que se observa é que "o poder militar autoritário justificava o grupo do poder na Igreja, e o grupo da Igreja justificava o poder militar" (cf. Entrevista com Rev. Joaquim Beato. Vitória, Espírito Santo, 27/03/1999).

Tal análise não invalida a possibilidade de indivíduos da Igreja Presbiteriana do Brasil terem apoiado diretamente tal governo pois havia nesta Igreja "militares que pensavam como os conservadores que tomaram o poder" (cf. Entrevista com Rev. Joaquim Beato. Vitória, Espírito

Santo, 27/03/1999)⁵⁶.

Além deste fato, instituições desta Igreja como a Universidade Mackenzie, por exemplo, colocarem-se ao lado do governo militar. O conhecido "confronto da rua Maria Antônia" aponta para tal fato. Tal confronto relacionava-se a um conflito entre estudantes da USP, em São Paulo, e os rivais ideológicos do Mackenzie. Membros de brigadas para-militares de direita (C.C.C.- Comando de Caça aos Comunistas) eram vistos como de livre atuação na Universidade sob o estímulo de policiais do DOPS e da Polícia Federal (cf. CAMPOS, 1988, p. 09). Além do mais, tal Universidade oferecia curso ministrado pela ESG⁵⁷. Pastores da IPB foram convidados para fazer estes cursos tanto no Mackenzie quanto na própria ESG.

Parte do exposto neste capítulo pode ser confirmada em entrevista concedida à *Revista Comunhão* pelo então presidente do Supremo Concílio da IPB, em 1998, Rev. Guilhermino Cunha. De acordo com declarações deste, a Igreja Presbiteriana também *se deixou influenciar pelo regime político que vigorou no país por mais de duas décadas imitando o modus operandi da República*:

Quando digo que a Igreja imitou a República, não quero dizer que não haja comunidade fiel à adoração, evangelização e no serviço do Senhor. Houve, realmente, uma influência dos métodos usados na República na vida da igreja. Mas não foi somente a Igreja Presbiteriana do Brasil que sofreu isto. Todas as igrejas, inclusive a Católica, agiram como se fosse normal e toleraram o cerceamento das liberdades impostas pelo regime militar (REVISTA COMUNHÃO, ano 1, nº 14, ago de 1998, p. 11)

Cunha, mesmo destacando a convivência e incorporação pela IPB de métodos adotados pelos militares ressalta, também, que tal postura não pode ser atribuída à igreja indistintamente.

⁵⁶ No caso dos militares da Igreja Presbiteriana do Brasil destacam-se, os coronéis Teodoro de Almeida (Pupo) e Renato Guimarães sendo que este último mantinha uma participação efetiva dentro da Igreja Presbiteriana do Brasil: além de presbítero, ele foi vice-diretor da Faculdade de Teologia da IPB, em Campinas, São Paulo, secretário Executivo do Presbitério do Rio de Janeiro e Secretário do Sínodo Central.

⁵⁷ Escola Superior de Guerra

Tal fato pode ser comprovado através da postura de líderes dentro da IPB que foram excluídos, cassados e perseguidos e que não concordavam com o cerceamento das liberdades nem com a violência, seja ela física ou simbólica, praticada na IPB bem como na “República dos generais”.

Gaspari menciona em seu *A ditadura escancarada* que líderes brasileiros exilados nos EUA procuraram Ralph della Cava que era conhecido pela defesa dos direitos humanos naquele país, destacando-se na defesa dos direitos dos negros e na oposição à Guerra do Vietnã. Tal visita tinha por objetivo entregar um dossiê sobre a tortura praticada no Brasil objetivando a divulgação das atrocidades cometidas para posicionamento e intervenção de autoridades mundiais:

Os exilados mostraram-lhe (...) onze documentos, com o relato das torturas praticadas em Belo Horizonte, a descrição dos assassinatos de Chael e do padre Henrique, bem como denúncias esparsas vindas dos porões da Ilha das Flores e do quartel da PE da Vila Militar (...). Quando os três visitantes saíram, estava acertada a criação do American Committee for Information on Brazil (2002, 271, 272).

O Comitê acima mencionado foi de vital importância para a denúncia das torturas práticas pelos militares no Brasil. Os visitantes que procuraram della Cava e contribuíram para a criação do American Committee for Information on Brazil foram: Domício Pereira de Mattos, Jether Ramalho e Rubem César Fernandes (GASPARI, 2002, p. 271). Os três, líderes da IPB que haviam sido perseguidos no Brasil, pela igreja e pelos militares, e viviam no exílio, mantendo, no entanto, a militância em prol dos direitos humanos. Outro líder que também teve notória participação na luta pelos direitos humanos foi Jaime Wright, o qual excluído da IPB no período aqui enfocado.

PARTE II
AUTORITARISMO POLÍTICO E AUTORITARISMO RELIGIOSO

CAPÍTULO I

AUTORITARISMO POLÍTICO E AUTORITARISMO NA IGREJA PRESBITERIANA DO BRASIL

A identificação do Estado com o Executivo, a desconfiança em face do Legislativo (cujas atribuições e funções não estão claras para ninguém, e cuja venalidade escandaliza, levando-se a difundir a idéia de que seria melhor não o ter) e o medo despertado pelo poder Judiciário (por ser a seara exclusiva dos letrados ou doutores, secreto e incompreensível), somados ao autoritarismo social e ao imaginário teológico-político, instigam ao desejo permanente de um Estado 'forte' para a 'salvação nacional' (Marilena Chauí).

1.1 Autoritarismo na sociedade e estado brasileiros

Antes de propor-se aqui uma análise do Estado autoritário brasileiro pós 64 se faz necessário verificar-se como *pari passu* a um Estado autoritário tem-se uma sociedade brasileira, no que se refere as suas elites, fundadas sobre as bases do autoritarismo. No referido, pode-se dizer que a elite está no poder *não só porque detém a propriedade dos meios de produção e o aparelho do Estado, mas porque tem 'competência' para detê-los, isto é, porque detém o saber* (CHAUÍ, 1997, p. 49), enfim cria os mecanismos necessários para a 'perpetuação' de seu autoritarismo. Segundo Chauí, ainda, no mundo capitalista tal autoritarismo não se estabelece somente pelo uso da força, da repressão, da censura, da invasão, comumente se pensa, mas através da racionalidade que comanda a legitimação da autoridade (1997, p. 49).

Historicamente, portanto, a sociedade brasileira foi sendo construída sobre os pilares do autoritarismo presente nas relações sociais e de poder desde o Brasil Colônia. Uma sociedade marcada pela *cultura senhorial*, ou seja, pela *estrutura hierárquica do espaço social que*

determina a forma de uma sociedade fortemente verticalizada em todos os seus aspectos (CHAUÍ, 2001, p. 89).

Neste mesmo sentido, discorrendo sobre as raízes da democracia no Brasil, Sérgio Buarque de Holanda coloca como sendo um mal-entendido a questão da democracia no Brasil. Para o referido autor, uma aristocracia rural e semifeudal importou-a e tratou de acomodá-la, onde fosse possível, aos seus direitos ou privilégios, os mesmos privilégios que tinham sido no Velho Mundo, o alvo da luta da burguesia contra os aristocratas (HOLANDA, 1995, p. 160).

É nessa sociedade autoritária e de defesa de interesses elitistas que se forjam instrumentos para a manutenção dessa *cultura senhorial*: as naturalizações das divisões sociais em desigualdades (mulheres, trabalhadores, negros, índios, imigrantes e idosos), as naturalizações das diferenças que aparecem como desvios da norma, do estereótipo, do normal, do aceito pelas elites, as relações privadas estabelecidas a partir do mando e da violência, a indistinção entre o público e o privado, a facilidade em se bloquear os conflitos sociais, econômicos e políticos através da *imagem da boa sociedade indivisa, pacífica e ordeira* mediante a idéia de *caráter nacional* ou da *identidade nacional* (perceba-se aqui que esta característica será utilizada pelos militares pós-64 na idéia de *segurança nacional*), o fascínio pelos *signos de prestígio e de poder*, a identificação do Estado com o Executivo, desejo permanente de um Estado forte para a salvação nacional (cf. CHAUÍ, 2001, p. 90-95).

Ora, como se pode observar uma sociedade autoritária com as características descritas *supra*, corrobora com a instauração de um Estado autoritário. Assim sendo, e mantendo a análise entre o mito fundador e a sociedade autoritária no Brasil feita por Chauí verifica-se que, no Brasil, e também na América (TODOROV, 2003) o *mito fundador*, construído a partir do início

do processo de colonização, constituiu-se de elementos como o *da sagração da natureza, da história e do governante, ou seja, a obra de Deus, a natureza, a palavra de Deus, a história, e a vontade de Deus, o Estado* (CHAUÍ, 2001, p. 58). É esta *transcendência* conferida a natureza, a história e ao Estado que possibilitará que o autoritarismo seja vislumbrado de maneiras diferentes. No que se refere ao Estado, por exemplo, este passa a ser visto como separado ‘fora e acima das classes’ pelos dominantes, um instrumento de dominação das demais classes da sociedade; para os dominados essa transcendência é encarada como única possibilidade real de justiça (CHAUÍ, 1997, p. 54).

Partindo-se do exposto, pode-se concluir com Chauí que sobre a gênese do autoritarismo na sociedade brasileira esse opera a partir de uma visão mitológica fundante que perpassa as relações sociais e de poder que estão em constante atuação na mesma, sob lógicas diferentes:

(...) do lado dos dominantes ela opera na produção da visão de seu direito natural ao poder e na legitimação desse pretensão direito natural por meio das redes de favor e clientela, do ufanismo nacionalista, da ideologia desenvolvimentista e da ideologia da modernização, que são expressões laicizadas da teologia da história providencialista e do governo pela graça de Deus; do lado dos dominados ele se realiza pela via milenarista com a visão do governante como salvador e a sacralização-satanização da política. Em outras palavras, o mito engendra uma visão messiânica da política que possui como parâmetro o núcleo milenarista como embate cósmico final entre a luz e a treva, o bem e o mal, de sorte que o governante ou é sacralizado (luz e bem) ou satanizado (treva e mal) (CHAUÍ, 2001, p. 86).

No campo político, como confirma a história política e econômica brasileira, o autoritarismo sempre esteve presente na gestão do Estado, inclusive sob a forma de golpe e intervenção militar, muito embora, pode-se verificar que, ele não precisa e *não deve ser despótico*, como assinalou Buarque de Holanda; ele necessita de *pujança e compostura, de grandeza e de solicitude, ao mesmo tempo, se quiser adquirir alguma força e também essa respeitabilidade que os nossos pais ibéricos nos ensinaram a considerar a virtude suprema entre todas* (cf. HOLANDA, 1995, p. 176).

Raymundo Faoro em seu *Os donos do poder (...)* também faz análise de uma constante na formação histórica do Brasil, qual seja, o sufocamento da sociedade sob a opressão do Estado e do “estamento burocrático”. Schwartzman fazendo alusão ao pensamento de Faoro diz que este *retira da história de Portugal as origens de um Estado centralizado e patrimonial, transportado para o Brasil sob a proteção britânica após a ocupação de Lisboa por Junot, em 1808, e que já se encontrava presente na administração colonial* (1988, p. 70).

A Primeira República, v. g., acontece entre duas intervenções militares de maiores proporções e várias outras de menores conseqüências (cf. CARVALHO, 1977, p. 183).

Em 1889, a República havia sido declarada após um golpe militar. Ao lado da insatisfação popular, agravada com a Guerra do Paraguai (1864-1870), dos interesses dos republicanos (muitos deles antigos liberais) que haviam fundado seu partido em 1871, estavam os militares de mentalidade positivista os quais estavam perturbados não só com a situação do país, mas de si próprios. No caso do Exército, sua atuação deveu-se tanto à participação de oficiais mais velhos, pejorativamente designados como tarimbeiros, os quais contribuíam com a corporação e os oficiais mais jovens que entravam com as idéias, uma fusão devida a um verdadeiro *esprit de corps* ((cf. CARVALHO, 1977, p. 197).

Após o golpe sob o Marechal Deodoro da Fonseca, uma Junta Militar assumia o poder enquanto que a elite imperial deixava a cena da história política brasileira. Uma nova Constituição começava a ser redigida pelos republicanos (1890-91), cuja descentralização radical do governo era o seu maior teor. No quadro religioso, a Igreja Católica fora desoficializada. O Brasil, segundo Skidmore, *tinha mais a fazer do que adotar uma nova bandeira, desoficializar a*

Igreja e eliminar títulos se quisesse unir-se ao mundo exterior como um parceiro econômico em igualdade (1998, p. 109) colocava-se como meta a ser alcançada.

Com o advento da República antigas províncias, agora Estados, passam a desempenhar um papel mais ativo na política brasileira. Para Schwartzman, o que se verifica é uma dada configuração política em que aparece

De um lado, um poder político centralizado e hierárquico, que não depende de bases locais de sustentação, apoiando-se na própria máquina administrativa governamental para subsistir e se afirmar. De outro, um poder privado e autônomo difuso, que só adquiria expressão política quando era cooptado pelo Estado, e que entrava em uma trajetória de conflito e derrota quando pretendia se articular, minimamente que fosse, como força política autônoma e representativa de seus interesses (1988, p. 107).

No texto acima, pode-se verificar, portanto, a presença de um Estado forte que, segundo Schwartzman, traz as marcas do (neo)patrimonialismo em que o jogo político depende muito menos de um *processo de representação de setores da sociedade junto ao Estado do que em uma negociação continua entre Estado neopatrimonial e todo tipo de setores sociais quanto à sua inclusão ou exclusão nas vias de acesso aos benefícios e privilégios controlados pelo Estado* (1988, p. 15).

É neste sentido que o autoritarismo presente no Estado neopatrimonial vai lançar mão do que Schwartzman denomina de sistema de cooptação política, ou seja, *o processo de incorporação de grupos e classes ao sistema político que predomina em contatos em que estruturas governamentais fortes e bem-estabelecidas antecedem historicamente os esforços de mobilização política de grupos sociais* (1988, p. 37).

Depois da Proclamação da República, o cenário político-social brasileiro foi marcado, nos primeiros vinte anos do novo século, pelas rápidas transformações e pelas profundas crises e

manifestações populares⁵⁸. Tamanhas manifestações despertavam duas atitudes na classe dominante: a repressão e a concessão. No caso destas últimas pode-se mencionar: fundo de pensão e aposentadoria para ferroviários (1923); lei que regulamentava o feriado, (1925); enfim, o que se pode denominar de concessões trabalhistas.

Atitudes racistas, anticapitalismo e antiliberalismo também já ocupavam o cenário político brasileiro. Uma das razões era a deformação e corrupção do sistema democrático e eleitoral, a outra era a ausência de soluções para questões básicas que o capitalismo não conseguia erradicar:

Quando os críticos brasileiros olhavam para a Europa viam a democracia eleitoral liberal questionada pelo bolchevismo na Rússia, pelo fascismo na Itália e Alemanha e pelo anarquismo e corporativismo na Espanha e em Portugal. Tudo isso colocava em questão os pressupostos sobre os quais a República brasileira havia sido fundada, sugerindo que o capitalismo tinha de ser eliminado ou profundamente transformado para capacitar a sociedade industrial a sobreviver no século XX (SKIDMORE, 1998, p. 150).

Foi nesta perspectiva que em 1922, foi fundado o Partido Comunista Brasileiro (PCB) que se tornaria na década de 30 a maior força da esquerda oposicionista. Em sua história, o PCB foi marcado por intensos períodos de perseguição e repressão.

No cenário mundial, dava-se o desenrolar da corrida imperialista, principalmente a dos EUA. É a época marcada, também, pelas conferências no continente americano, o pan-americanismo e por mudanças geopolíticas significativas⁵⁹.

⁵⁸1910: Revolução dos Marinheiros no Rio; 1917: Greve Geral na cidade de S. Paulo; 1918: Greve no Rio; 1919: Greves em S. Paulo, Porto Alegre, Recife, Salvador, Curitiba, Niterói e Rio.

⁵⁹ Os Estados Unidos haviam adentrado à corrida imperialista em 1898 com a guerra hispano-americana na qual a Espanha foi derrotada e os EUA, já com uma força militar poderosa para a época, se apossaram de Cuba com um discurso de libertação do jugo espanhol. Além de Cuba, inserem-se nesta lista de países conquistados: Porto Rico, Guatemala, Filipinas e Haváí. A partir daí, a presença da política intervencionista iria gradualmente se intensificar no continente latino-americano.

Um outro acontecimento importante e de reflexo para o continente americano foi a abertura do Canal do Panamá (1907-1914) através do qual os EUA abririam suas navegações ao Pacífico. Segundo MOURA, *o chanceler brasileiro Barão do Rio Branco promoveu, nesse começo do século XX, uma "aliança não escrita" com os EUA e tendeu de um modo geral a apoiar sua política internacional* (cf. MOURA, 1991, p. 22).

Outro dado relevante deste imperialismo norte-americano foi a conhecida "Doutrina Calvo", resultante da Primeira Conferência Internacional dos Estados Americanos, em Washington (1889-1890), onde estiveram reunidos os países latino-americanos. Por ela, *dever-se-ia assegurar aos estrangeiros um tratamento igual aos nacionais*⁶⁰, *negando-lhe, porém, privilégios especiais* (MOURA, 1991, p. 17). No intuito de proteger as nações do continente americano aos ataques europeus, principalmente, os EUA estavam salvaguardando seus próprios interesses expansionistas.

Por outro lado, nem todos os países do continente concordavam com a política intervencionista norte-americana⁶¹, o que desencadeou uma série de conferências como: Panamá (1825), Lima (1847), Santiago do Chile (1856), Lima (1865), cujo objetivo era *criar defesas tanto frente ao avanço norte-americano como ante a ameaça européia* (cf. BONINO, 1993, p. 18).

A partir da década de 20, a hegemonia americana apoiar-se-ia na sua influência econômica, principalmente no período pós-guerra, na crise econômica e, conseqüente quebra da Bolsa de Nova York, em 1929. Neste período, inseriu-se a dependência econômica dos países do continente americano aos EUA.

⁶⁰ Entenda-se negação do direito de extraterritorialidade que as potências imperialistas praticavam.

⁶¹ No caso, neste período, as políticas de Theodor Roosevelt (1901-1909), William Taft (1909-1913) e Woodrow Wilson (1913-1921).

Isto posto, pode-se verificar que a influência e intervenção política e econômica dos EUA, no Brasil, será uma constante em nossa política e economia, o que se pode comprovar, também, no período do militarismo pós-64, como descrito abaixo.

Ao se analisar a situação política do Brasil a partir da década de 30 percebe-se que este período começou com a intensificação da crise política brasileira e com a instauração de uma Revolução, onde mais uma vez o autoritarismo político se fez presente com a presença dos militares.

Em 1929 as eleições para o chefe maior da nação foram colocadas sob suspeição de fraude. De um lado estava Júlio Prestes, acusado de promover uma fraude eleitoral para vencer; do outro, Getúlio Vargas, o líder da oposição e então governador do Rio Grande do Sul, e que havia saído derrotado. Numa conspiração entre os Estados de Minas Gerais, Rio Grande do Sul e Estados rebeldes do Nordeste e o apoio do Exército, milícias do norte, sul e oeste começaram a convergir para o Rio de Janeiro. Washington Luís, o presidente a ser substituído, ainda estava no poder quando o governo foi tomado. Um grupo de militares compôs uma junta governante que posteriormente empossou Getúlio Vargas no poder. Destaca-se neste ponto que a presença das Forças Armadas deveu-se ao que passou a denominar-se de *Movimento Pacificador*, o qual segundo Carvalho foi *o primeiro ensaio de um exército mais poderoso e organizado no sentido de atuar com maior independência no cenário político* (1977, p. 224).

Mais um Golpe e o governo estava às mãos de Vargas, o qual provisoriamente administraria a nação. No governo, Getúlio dissolveu o Congresso Nacional, instituiu um regime de emergência, começou a governar por decretos e nomeou interventores para governar os Estados brasileiros. A não aceitação por parte de São Paulo da intervenção no seu Estado de um

não paulista configurou a Revolução Constitucionalista (09/07 à 02/10 de 1932) onde tal Estado foi derrotado.

Nessa época, não só o PCB mantinha uma forte postura oposicionista e de esquerda como surge a Aliança Nacional Libertadora (ANL) cujo líder era Luís Carlos Prestes. Na direita política, surge a Ação Integralista Brasileira (AIB) apoiada pelo catolicismo. Um forte posicionamento anticomunista aparece, tanto por parte do governo como dos militares e das elites civis. Segundo Skidmore,

(...) a esquerda dominada pelos comunistas havia despertado os temores da elite, tanto civil quanto militar. Os políticos e os generais estavam há muito desconfiados da organização dos trabalhadores (as "classes perigosas", como eram conhecidas), e a ideologia comunista, baseada em Moscou forneceu à elite novas razões para impor leis repressivas (1998, p. 159).

À repressão aos comunistas, aliou-se a ligação estreita que o Brasil tinha com os EUA neste período. O Brasil não somente entrou na Segunda Guerra como aliado dos EUA, como também recebeu dos mesmos o impulso necessário para o desenvolvimento industrial (matéria de base), obviamente à custa da dependência econômica. Uma outra nota importante é que, num esforço "conjunto" EUA e Brasil construíram uma rede de bases aéreas e marítimas na costa Nordeste brasileira (cf. SKIDMORE, 1998, p.172).

O governo getulista, no entanto, tinha um outro lado, o lado do modernismo e do populismo.

No que se refere ao desenvolvimento industrial almejado no período getulista, este retratava o desejo sempre presente na classe burguesa, através de medidas de proteção à indústria brasileira. Tal política viria a aumentar o número de empregos. Uma nova Constituição de caráter mais democrático foi elaborada em 1934, ocorrendo a modernização das cidades.

Neste ponto verifica-se, como apontado por Florestan Fernandes numa análise sobre a *revolução burguesa no Brasil*, que a burguesia busca a criação de uma base econômica adequada à sua *dominação sob o capitalismo monopolista*. Assim sendo é notável que,

(...) é conhecida a extraordinária importância estratégica do Estado (...) para um tipo de dominação burguesa que se singulariza pela institucionalização política da autodefesa de classe (para a preservação e a ampliação de privilégios econômicos; para a política econômica posta calculadamente a serviço do alargamento da base material do poder burguês; ou para ambas) (FERNANDES, 1987, p. 266).

Aqui se verifica, portanto, a presença de um autoritarismo econômico, que não pode ser compreendido sem o viés político. Os principais atores desse autoritarismo encontravam-se, principalmente em setores da alta burguesia brasileira que buscava a preservação e ampliação de seus privilégios econômicos. É esta mesma burguesia que colocar-se-á em cena na defesa da tomada do poder pelos militares pós 64, no receio da perda de seus privilégios, seja pelo medo dos anseios e movimentos populares, principalmente pós 61, seja pelo receio de uma tomada comunista do país.

No caso do populismo, Getúlio foi hábil em elaborar políticas de desenvolvimento, em nome do povo, e ao mesmo tempo favorecendo à classe média burguesa; no entanto, tais medidas não eram acompanhadas da "justiça social" exceto momentos, por exemplo, como a da criação de uma *legislação trabalhista e de uma previdência sócia* (cf. BAMBIRRA e SANTOS, 1988, p. 115) como o país necessitava. Segundo O'Donnell, no que se refere ao populismo getulista, este pode ser analisado a partir da coalizão de várias classes dos interesses urbano-industriais, inclusive as classes das elites industriais e do setor popular urbano (cf. COLLIER, 1982, p. 32).

Em 1937, sob a alegação de uma possível insurreição comunista, Vargas estabeleceu o regime do Estado Novo. O autoritarismo se acirra, novamente. Sob estado de emergência, os direitos civis são cassados por parte da polícia que imprime uma repressão mais intensa aos

suspeitos comunistas. Segundo Skidmore a repressão chegou a tal ponto que a tortura não ficou ausente:

A tortura de suspeitos políticos era freqüente e não havia recurso seguro aos Tribunais, dada a constante invocação pelo governo da Lei de Segurança Nacional. Havia também campos de detenção em locais distantes como a ilha de Fernando de Noronha, na costa Nordeste (1998, p. 164).

Em 1945, Getúlio deixa o poder ao promover a tão prometida eleições presidenciais. Em seu lugar, assume o candidato lançado pelo partido criado por ele: Eurico Gaspar Dutra. A repressão se intensificou e as relações com a União Soviética foram cortadas. Ao se referir ao governo Vargas Schwartzman assim escreve,

As tendências no sentido de uma aumento do poder do Executivo, de uma participação cada vez maior do Estado na vida econômica e social do país, da cooptação contínua das lideranças locais em todos os níveis e da subordinação da vida econômica ao processo político seriam firmemente estabelecidas durante o regime Vargas (1988, p. 127).

Em 1951, Vargas voltava ao poder (31.01.1951-24.08.1954). Seu retorno foi marcado por uma política nacionalista cujo ponto principal foi a criação da Petrobrás. Em 1954, tendo seu governo vulnerabilizado economicamente, Getúlio suicida-se. Em 1955, após dois governos provisórios, Café Filho e Nereu Ramos, Juscelino Kubitschek foi eleito novo presidente tendo João Goulart como seu vice.

No cenário religioso, além do Integralismo Católico, no período de Vargas, centros espíritas e lojas maçônicas foram fechadas e o protestantismo foi acusado de ser comunista o que resultou num *decreto fechando igrejas protestantes e proibindo o culto evangélico* (PIERSON, 1971, p. 350).

O que se procurou mostrar até aqui foi a maneira como o autoritarismo se instaurou na sociedade brasileira, como este mesmo autoritarismo esteve presente no Estado brasileiro e, também, na ordem econômica comandada pela burguesia. Além do mais, buscou-se mostrar

como os militares já se faziam presentes na política brasileira e como os elementos decorrentes da polarização mundial em dois blocos no período da Guerra Fria já se faziam presentes no Brasil, elementos estes que irão colocar o comunismo como o grande perigo para este país e a necessidade da defesa da democracia liberal e capitalista.

1.2 Estado e o autoritativismo no Brasil pós 64

Em 31 de março de 1964, por meio de mais um golpe militar, João Goulart, que se tornara presidente do Brasil em 1961, após a renúncia do então presidente Jânio Quadros, é deposto. Mister se faz lembrar que já em 1961 os militares buscaram impedir a posse de João Goulart, líder do Partido Trabalhista Brasileiro (PTB) e na época vice-presidente eleito de Quadros⁶².

A Presidência da República foi declarada vaga em 02 de abril pelo Congresso Nacional, em sessão especial, sendo empossado, no momento, o Presidente da Câmara dos Deputados, Paschoal Ranieri Mazzilli, para exercê-la interinamente. No entanto, como se verifica, por detrás de tal solução já se encontrava presente a influência e interesse de um triunvirato militar, o general Artur da Costa e Silva, o vice-almirante Augusto Rademacker Grunewald e o brigadeiro Francisco de Assis Correia de Melo. Não se pode deixar de mencionar que líderes políticos civis como Ademar de Barros, Magalhães Pinto e Carlos Lacerda, dentre outros, pretendiam beneficiar-se com o militarismo pós 64. Para Valle,

⁶² Sobre o governo de Goulart ver Bandeira, 2001.

O golpe militar de 1964 conta com o apoio praticamente unânime das camadas dominantes e setores da classe média que visam à contenção das pressões exercidas então pelos trabalhadores. Acreditam que a militarização 'provisória' do Estado, expressa no Ato Institucional de abril de 1964, é fundamental naquele momento para a destruição do populismo e, conseqüentemente, para a interrupção da ascensão política das classes trabalhadoras (VALLE, 1999, p. 35).

Os militares assumem o poder com o objetivo de realizar uma *operação limpeza* no Brasil, salvar o país da subversão e do comunismo, da corrupção e do populismo, conduzir a nação à ordem e entregar, em breve período, o governo aos civis, novamente, pois em 1965 se realizariam eleições no país (cf. OLIVEIROS, 2000, p. 123); caso que não ocorreu já que a permanência destes no poder deu-se entre março de 1964 e 1985, período da história brasileira conhecido como dos *anos de chumbo*.

No plano econômico pode-se dizer que a expectativa, neste momento, das elites brasileiras ou das classes hegemônicas era que os militares pudessem promover uma economia de cunho internacionalista-liberal, centrada na abertura econômica para o mercado internacional, no incentivo aos capitais privados, inclusive estrangeiros (cf. REIS, 2000, p. 34), o que não se concretizou efetivamente. Neste sentido, Florestan Fernandes nos diz que, *a crise do poder burguês gerou a ditadura, e como esta não conseguia fazer face àquela crise e resolvê-la começa a sofrer e a revelar as suas contradições e impossibilidade* (1982, p. 08).

O objetivo aqui não é o de aprofundar uma análise sobre a relação entre autoritarismo e economia brasileira no período do militarismo pós-64, mas mostrar que os interesses políticos não fazem sua trajetória à mercê dos interesses econômicos das classes hegemônicas. Expondo a questão de um outro modo, pode-se dizer que as elites que apoiaram os militares no Golpe de Estado em 1964 o fizeram não em virtude de questões morais, *a priori*, mas em busca de uma política econômica que lhes favorece o que não podia se encontrar no modelo nacional-populista que havia se estabelecido desde Vargas e alcançado sua crise maior no governo Jango.

Sob este aspecto ressalta-se aqui a análise de Fernando Henrique Cardoso sobre o *modelo político brasileiro*. Segundo Cardoso, o movimento de 64 procurou legitimar-se como *restaurador da economia sendo favorável a uma definição de um padrão de desenvolvimento baseado na livre empresa, contra o estatismo econômico que se atribuía ao governo deposto* (1977, p. 51), portanto, ele propugnava uma rearticulação no modelo social e econômico de desenvolvimento que se implantava até então.

Para Cardoso, a repressão empreendida pelos militares favorecia o estabelecimento do processo de acumulação da burguesia contando com isso com a desarticulação dos instrumentos de pressão e defesa das classes populares, que haviam se intensificado, principalmente, no governo de Goulart. Assim sendo, a aceitação pela burguesia, no primeiro momento, do aumento de interferência militar para lograr tal objetivou, custou, nos momentos seguintes, a impossibilidade de retomada do controle civil do processo político (1977, p. 55). Sob este mesmo referencial, o governo Castelo Branco apresentava, com reservas, um caráter ‘liberal’, dentro de suas especificidades de um país subdesenvolvido, ou seja: executivo forte, representação política expurgada (para evitar riscos de pressões à esquerda), economia de mercado com forte regulamentação estatal, fortalecimento da empresa privada, abertura da economia nacional ao capitalismo internacional (CARDOSO, 1977, p. 66).

O modelo adotado pelos militares, portanto, pós-64 pode-se, sob o referencial de Cardoso, ser denominado de dominação autocrática, sob controle burocrático-militar e está assentado em bases econômicas dinâmicas (1977, p. 79). Assim sendo pode-se verificar que,

O Regime baseado neste modelo de dominação burocrático-militar não deixa de implementar, naturalmente, políticas que interessam à sua base social: com ela se beneficia a burguesia internacionalizada, o próprio grupo militar, as classes médias ascendentes, especialmente os segmentos profissionais e tecnocráticos e, enquanto houver crescimento econômico, alguns

setores das camadas populares, sempre e quando o governo sustente políticas redistributivistas (CARDOSO, 1977, p. 78, 79).

Outro ponto que merece consideração no que se refere ao autoritarismo militar no Brasil é que embora sob um regime constitucional, a consolidação dos militares no poder deveu-se a sucessivas edições de Atos Institucionais (AI). O primeiro destes, à revelia do estabelecido pela Constituição, foi promulgado em 9 de abril de 1964 e reduzia consideravelmente o poder do Congresso transferindo responsabilidades legislativas para o Executivo além de adiar as eleições presidenciais previstas para 1965 (cf. HUGGINS, 1998, p. 140). Com tal medida a *Operação Limpeza* articulada pelos militares poderia ser levada adiante. Estima-se que no fim da primeira semana do golpe militar mais de sete mil pessoas haviam sido presas (cf. HUGGINS, 1998, p. 142).

Outro recurso utilizado pelos militares foi a criação em 24 de abril de 1964 das comissões de inquérito especiais (IPMs) da polícia e das forças armadas responsáveis por processar as detenções na Operação Limpeza. Segundo Huggins, as IPMs constituíam *componentes formais do Estado militar brasileiro pós-golpe, que se instituíra de modo geral para 'eliminar subversivos' sendo implícito o mandato que se arrogavam para neutralizar os partidários do presidente deposto João Goulart* (1998, p. 143). As IPMs funcionavam como tribunais para processar extrajudicialmente supostos subversivos e criminosos.

Neste mesmo objetivo de um controle interno autoritário, os militares criaram órgãos burocráticos como Departamento Federal de Segurança Pública (DFSP), o Instituto Nacional de Identificação (INI) e o Serviço Nacional de Informações (SNI). O objetivo era a coordenação da polícia e a centralização da coleta e da disseminação da informação utilizando-se para isso da ajuda norte-americana através da OPS-Brasil (*Office of Public Safety*).

Em outubro de 1965, o governo militar lança o segundo Ato Institucional (AI-2). Por este, acabava-se com todos os partidos políticos e estabelecia-se o bipartidarismo tendo a Aliança Renovadora Nacional (ARENA) como partido governista e o Movimento Democrático Brasileiro (MDB) como partido de oposição, sem direito à contestação; na prática ambos sofriam as ingerências, influências e vigilância dos militares. Também o AI-2 permitia ao Executivo fechar o Congresso Nacional quando achasse por bem fazê-lo, tornam-se indiretas as eleições para Presidente da República (pelo AI-3 de fevereiro de 1966, as eleições para governadores dos Estados tornariam-se, também, indiretas) são e estende-se aos civis a abrangência da Justiça Militar. Assim, progressivamente *o regime pós-64 tratou de excluir os trabalhadores urbanos, os intelectuais e, em geral, as populações das grandes cidades de uma influência mais significativa na vida política do país* (SCHWARTZMAN, 1988, p. 15).

Em 1967 foi promulgada uma nova Constituição, como era de se esperar no contexto, de caráter autoritário. Nesta o presidente passava a ter jurisdição sobre assuntos de *segurança nacional* e o direito de legislar com base em decretos executivos toda vez que fosse declarado caso de *emergência nacional* e, ainda, foram criados tribunais militares para se julgar crimes contra a segurança nacional.

Progressivamente vai se montando o aparato repressivo sobre o qual o autoritarismo militar pós 64 vai se erigindo. *A militarização vai progressivamente perdendo seu caráter provisório constituindo-se num meio para a centralização do Estado aprofundando sua dimensão intervencionista e industrialista no interesse do grande capital monopolizador* (cf. VALLE, 1999, p. 35).

Em março de 1967 o governo militar promulgou a Lei 317 conhecida como Lei Orgânica de Polícia. A nova lei,

Submetia as forças policiais regionais e municipais de cada estado ao secretário estadual de Segurança Pública, que passou então a ser indicado pelos militares, ainda que não necessariamente ele próprio fosse militar. [assim] era de responsabilidade do Secretário da Segurança Pública de cada estado estabelecer as respectivas funções e jurisdições da Polícia Civil e da Polícia Militar (HUGGINS, 1998, p. 151).

O que se verifica é que à medida que os militares avançam no poder o autoritarismo vai se intensificando, agora mediante a burocratização e controle do Estado sobre a segurança interna e sobre o cerceamento das liberdades e limitação da participação política dos cidadãos brasileiros o que, como ver-se-á encontrará seu maior recrudescimento entre 1968 e 1969.

Como se pode comprovar, este recrudescimento do militarismo no Brasil pós-64 mediante a burocratização do sistema no sentido de buscar-se um controle interno o coloca tipologicamente dentro do modelo descrito por O'Donnell como autoritário-burocrático.

Para O'Donnell o modelo autoritário-burocrático é excludente, pois que se estabelece sem uma intenção de coalizão ou “incorporação política” dos setores populares. Não são democráticos. A coalizão que aparece no mesmo é entre os tecnocratas de alto nível, tanto militares quanto civis. Há uma íntima associação (*e dependência*) do capital estrangeiro. Há a eliminação, pela elite dirigente, da competição eleitoral e um severo controle (*e repressão*) da participação política do setor popular. A preocupação e alvo das políticas públicas é a industrialização (cf. COLLIER, 1982, p. 32).

Neste modelo de análise proposto por O'Donnell, os tecnocratas têm um papel importante. Os tecnocratas apresentam baixo nível de tolerância no que se refere às crises econômicas e políticas (incluem-se aqui tanto os tecnocratas civis quanto os militares) e

concebem os altos níveis de politização dos setores populares como um obstáculo (*e risco*) ao crescimento econômico. Desta forma,

A comunicação crescente entre os tecnocratas militares e civis e a frustração crescente deles com as condições políticas e econômicas existentes encorajam a emergência de uma “coalizão de golpe” que em última análise estabeleça um sistema repressivo “autoritário-burocrático” a fim de terminar com as crises políticas e econômicas (COLLIER, 1982, p. 35).

O endurecimento do sistema autoritário-burocrático, o cerceamento das liberdades, a repressão e a não participação do cidadão na política aliados a crise econômica fizeram com que houvesse no governo Costa e Silva de um lado, o acirramento da repressão, do outro, a contestação popular e estudantil. Da parte dos militares, a manifestação e oposição de setores populares e estudantis ao governo militar era vista como agitação, o que colocava em risco a manutenção da ordem e a tranquilidade nacional, tão ‘cara’ ao militares, fazendo-se necessária a tomada de medidas repressivas. Do lado dos setores populares e estudantis a sensibilização da população deveria colocá-la às ruas numa ‘luta’ contra o sistema e repressão estabelecidos (cf. HUGGINS, 1998; VALLE, 1999; DIRCEU e PALMEIRA, 1998; BNM, 1985; GORENDER, 1987; DINES et al, 2000; GASPARI, 2002):

Os protestos, o Congresso brasileiro e nas ruas, cresceram a partir da supressão cada vez mais disseminada das liberdades civis e políticas. A reação militar foi fechar o Congresso, o que deu origem a um movimento de cidadãos que pregava a abstenção do voto em candidatos de qualquer um dos dois partidos permitidos, na eleição de 1966 controlada pelos militares. Estudantes da organização de esquerda, Ação Popular, lançaram uma campanha pelo ‘voto nulo’ exortando os eleitores a deixar em branco suas cédulas como protesto contra o fato de se ter de votar nas chapas escolhidas pelos militares (ALVES, apud HUGGINS, 1998, p. 150)

A insatisfação por setores da classe média, populares e estudantis com respeito aos abusos e emprego da violência pelos militares pode ser visto em episódios como o da conhecida *Sexta-feira Sangrenta* ocorrido em 21 de junho de 1968. Neste, estudantes que não concordavam com a política do Ministério da Educação conduzido por Tarso Dutra foram em passeata ao Ministério, no dia anterior eles já haviam sido alvos da violência policial, foram recebidos por

tropas policiais que ali já sem encontravam posicionadas (cf. VALLE, 1998, p. 102; DIRCEU e PALMERA, 1998).

A violência do dia 21, descrita *supra*, culminou com a Passeata dos Cem Mil. Por meio desta passeata os estudantes receberam a solidariedade de vários setores da sociedade civil como artistas, mães de alunos, professores, jornalistas, servidores, populares, advogados pela OAB, clero, dentre outros. Segundo dados mais de cem mil cariocas protestaram contra o governo por mais de dez horas. A repressão policial à Sexta-feira Sangrenta deixou um saldo de vinte e oito mortos (de acordo com Huggins (1998, p. 167), esta salvo foi de 36 mortos).

No dia 9 de julho de 1968 os estudantes voltaram novamente às ruas com o que ficou conhecido como a Passeata dos 50 mil. Embora não tivesse ocorrido uma intervenção policial, o governo, na pessoa do Ministro da Justiça Gama e Silva, reagiu através de medida que proibia qualquer tipo de manifestação de rua como passeatas. Mais uma medida autoritária e que cerceava dos brasileiros a liberdade de ir e vir. Costa e Silva, ainda, *autoriza os comandantes do I, II, III e IV Exércitos a reprimir qualquer manifestação popular, passando o esquema de todo o esquema de repressão às mãos do general Syzeno Sarmiento, comandante do I Exército* (HUGGINS, 1998, p. 148).

No final de agosto de 1968 a Universidade de Brasília (UnB) foi invadida numa operação conjunta entre Polícia Militar, DOPS, Polícia Federal, SNI e Polícia do Exército sob a alegação de busca e prisão preventiva de estudantes entre eles o líder da Federação dos Estudantes Universitários de Brasília, Honestino Guimarães. Em 1973, Honestino Guimarães seria assassinado pela Polícia Política. A UnB permaneceria fechada por sete meses. Houve

repúdio e manifestação da parte de congressistas de oposição à violência empregada contra os estudantes e ao arbitrário fechamento da UnB:

Congressistas da oposição denunciaram de forma desabrida a militarização da sociedade brasileira. Márcio Moreira Alves, membro do MDB, partido da oposição sancionado oficialmente, exortou que se boicotassem em todo o país os desfiles militares do dia 7 de setembro, Dia da Independência, e desafio as mulheres brasileiras – naquilo que veio a ser chamado de ‘Operação Lisístrata’ – a recusar-se a encontros amorosos com oficiais que estivessem envolvidos na repressão ou que não se pronunciassem contra ela (ALVES, 1985, p. 93 e 94).

Os militares ‘linha-dura’ desgostando-se dos pronunciamentos e atitudes destes congressistas passaram a exigir a ‘cassação’ dos deputados dissidentes, despojando-os dos direitos políticos por dez anos.

Outra reação dos militares foi a promulgação do quinto Ato Institucional (AI-5) considerado uma das mais repressoras medidas tomadas pelos militares. Alguns analistas de tal período chegam a vê-lo como um *golpe-dentro-do-golpe*. O AI-5, segundo Flynn, enfatizou *a natureza essencialmente autoritária do regime e sua aparente incapacidade de lidar com a crise e a contestação a não ser por meio de repressão ainda mais extremada* (apud HUGGINS, 1998, p. 172).

Através do AI-5 os militares instituíram o poder de declarar unilateralmente o ‘estado e sítio’, a censura à imprensa foi ampliada, as garantias constitucionais e individuais foram suspensas, inclusive o *habeas-corpus* por crimes políticos, as detenções forma permitidas sem qualquer mandato ou acusação formal. Os crimes deveriam ser julgados por tribunais militares e suprimiam-se os direitos eleitorais por crimes políticos sendo que as propriedades desses ‘criminosos’ deveriam ser confiscadas. Assim sendo, o autoritarismo militar intensifica-se o que culminou numa seqüência de demissões, suspensão de direitos políticos, detenções e exílios em âmbito nacional:

Os três fatores utilizados como pretexto pelas Forças Armadas, para desencadear nova escalada repressiva com o Ato Institucional nº 5, foram: as denúncias sustentadas dentro do próprio partido de oposição criado pelo regime, o crescimento das manifestações de rua e o surgimento de grupos de oposição armada, que justificavam sua decisão com o argumento de que os canais institucionais seriam incapazes de fazer frente ao poder ditatorial (BNM, 1985, p. 62).

Segundo depoimento do Coronel Luiz Henrique Pires, Tenente do Regimento Escola de Infantaria da Vila Militar do Rio em 1964, o AI-5 foi um recurso duro demais, provocado por *um discurso infantil de um parlamentar; os excessos da repressão dos anos 70, como a tortura, foram causados pelo aparato de segurança montado na época, que afrontou a ética militar e se tornou um remédio que deixou o doente enfraquecido* (cf. CONTREIRAS, 1998, p. 64). A mesma opinião sobre o AI-5 é defendida pelo General Hélio Lemos, o qual foi chefe do gabinete do SNI em 1964 e tornou-se dissidente do regime por não concordar com os critérios adotados no SNI no período Castelo Branco e pelo Coronel Sebastião Ferreira Chaves, um dos conspiradores do Golpe de 64 e chefe da Divisão de Informação e Contra-informação da Escola Superior de Guerra nos anos 60 (cf. CONTREIRAS, 1998, p. 89, 115).

Em São Paulo foi criada a denominada Operação Bandeirante (OBAN) que viria transformar-se, posteriormente, na existência do DOI-CODI (Departamento de Ordem Interna e Centro de Comando das Operações de Interna).

A OBAN foi criada secretamente na cidade de São Paulo em 2 de julho de 1969 e de acordo com depoimento do Coronel Kurt Pessek, o qual apoiou o Golpe quando era capitão da brigada Pára-quedista, na Vila Militar do Rio, tal operação foi financiada por empresários da Federação da Indústrias de São Paulo - FIESP (cf. CONTREIRAS, 1998, p. 66, 101, 107; HUGGINS, 1998, p. 177), o que corrobora com o autoritarismo da sociedade brasileira no que se refere ao monopolismo econômico burguês que busca preservar-se e manter-se no que tange aos seus privilégios descrito *supra*. Segundo relato do BNM, a OBAN,

(...) se nutria de verbas fornecidas por multinacionais como o grupo Ultra, Ford, General Motors e outros. Não era formalmente vinculada ao II Exército, embora seu comandante, general Canavarro Pereira, visitasse regularmente a Delegacia de Polícia que lhe servia de sede, na rua Tutóia, em São Paulo. A OBAN foi composta com efetivos do Exército, Marinha, Aeronáutica, Polícia Política Estadual, Departamento de Polícia Federal, Polícia Civil, Força Pública, Guarda Civil – todos os tipos, enfim, de organismos de segurança e policiamento (1985, p. 73).

A OBAN, portanto, era uma operação policial-militar combinada e centralizada, uma organização de segurança interna *extra-oficial* e *ultra-secreta* que visava a supressão de ‘atividades terroristas’ e a apreensão de subversivos conhecidos e suspeitos, portanto, uma operação de ‘segurança interna’. Também se dedicou à campanha de propaganda para ‘motivar’ a população civil no sentido de sua própria defesa contra o terrorismo (cf. HUGGINS, 1998, p. 176). Na campanha empreendida pela OBAN, incluíam-se estímulos e ajudas para que fossem organizadas ‘correntes telefônicas’ e ‘correntes postais’. Assim, cada cidadão brasileiro podia transformar-se num verdadeiro ‘policial secreto’ para evitar o terrorismo e a ‘subversão terrorista’.

O *modus operandi* da OBAN descrito acima se enquadra dentro da análise proposta por Foucault sobre as instituições disciplinares. Para o referido autor, *as instituições disciplinares produziram uma maquinaria de controle que funcionou como um microscópio do comportamento; as divisões tênues e analíticas por elas realizadas formaram, em torno dos homens, um aparelho de observação, de registro, de treinamento* (1987, p. 145).

Outro referencial importante para entender-se o militarismo, em especial, no caso da ‘rede de comunicação’ propugnada pela OBAN, é aquele proposto por Goffman na sua análise das instituições totais. Para Goffman o fato básico das instituições totais, e aqui vale a aplicação do termo para o papel das Forças Armadas no governo brasileiro pós-64, têm como fato básico o controle de muitas necessidades humanas pela organização burocrática de grupos completos de

peças (1974, p. 18). No caso do governo militar, este havia adquirido um controle formal quase completo sobre a vida social, cultural, econômica e política do Brasil. Neste sentido,

Quando as pessoas se movimentam em conjuntos, podem ser supervisionadas, por um pessoal, cuja atividade principal não é a orientação ou inspeção periódica (...), mas vigilância – fazer com que todos façam o que foi claramente indicado como exigido, sob condições em que a infração de uma pessoa tende a salientar-se diante da obediência visível e constantemente examinada dos outros (GOFFMAN, 1974, 18).

Em 1969 Emílio Garrastazu Médici foi escolhido como o terceiro presidente militar pós-64, ele que chefiara o Serviço Nacional de Informação (SNI) e permaneceria no poder entre 1970 e 1974. Sob Médici, o Brasil viria medidas duras sendo implementadas debaixo de um severo controle social. É neste período que se vê a centralização autoritária militar com a formação dos DOI-CODIs.

A criação do DOI-CODI obedecia a uma visão militar relacionada à idéia de segurança nacional e necessidade de vencer-se o ‘inimigo interno’. Isso colocava uma dicotomia da população entre os *verdadeiros cidadãos* de um lado, e os *subversivos, terroristas e marginais* do outro, como aponta Huggins (1998, p. 189).

Segundo relato do BNM, um número maciço de oficiais passou a freqüentar cursos militares norte-americanos. Assim,

Quando esses oficiais começaram a retornar ao Brasil, já estão profundamente influenciados por uma nova concepção a respeito de como entender a ‘Defesa Nacional’. Nas escolas norte-americanas, tinham aprendido que não se tratava mais de fortalecer o ‘Poder Nacional’ contra eventuais ataques externos, mas contra um ‘inimigo interno’ que procurará ‘solapar as instituições’. (...) Em outras palavras, ameaçada a ‘segurança nacional’, está justificado o sacrifício do Bem-estar que, por extensão, é o sacrifício também da liberdade, das garantias constitucionais, dos direitos da pessoa humana (...) para Golbery [*general Golbery do Couto e Silva*] o inimigo era interno, devendo ser procurado entre o povo brasileiro (1985, p. 70).

Foi em janeiro de 1970 que o DOI-CODI surgiu subordinado diretamente ao Executivo militar federal alcançando um *status* mais elevado aos demais elementos de segurança interna. Fato que comprova tal assertiva é a reorganização das quatro regiões militares tradicionais do

Brasil em dez *zonas de defesa interna* do DOI-CODI. De acordo com Huggins, os DOIs dos maiores Estados da Federação eram divididos em três esquadrões, onde um caçava e prendia os suspeitos (busca e captura), outro colhia informações e interrogava prisioneiros (informação e interrogação) e outro analisava as informações obtidas a partir de infiltração em associações e interrogatórios de informantes (informação) (1998, p. 191).

Segundo relato do BNM os DOI-CODIs eram dotados de existência legal, comandados por um oficial do Exército e providos com dotações orçamentárias regulares, passaram, então, a ocupar o primeiro posto na repressão política e também na lista das denúncias sobre violações aos Direitos Humanos (1985, p. 74).

Importante destacar-se que em São Paulo o DOI-CODI ‘dividia’ a *geografia da violência* na ação repressiva com o DOPS (Departamento de Ordem Política e Social, que posteriormente veio a se transformar no DEOPS – Departamento Estadual de Ordem Política e Social) cujo nome mais conhecido, pelas brutalidades cometidas, foi o do delegado Sérgio Paranhos Fleury que apoiado por equipe de investigadores foi acusado de torturar e matar inúmeros opositores do governo (BNM, 1985; SOUZA, 2000).

Os fatos descritos *supra* apontam para a realidade vivida na repressão desencadeada no militarismo pós-64: a tortura tornara-se um instrumento burocratizado e racionalizado de política nacional sendo empregada cada vez mais para buscar informações a respeito de subversivos como também para impedir a oposição daqueles que se manifestassem abertamente contra o governo. Um dos sinais desta institucionalização e burocratização da tortura, descrito por Huggins, é o fato *de difusão de técnicas e tecnologias de seu uso por toda uma rede de órgãos de*

segurança interna, de modo que, no final da década de 1960, técnicas de tortura idênticas estavam sendo empregadas em diferentes partes do país (1998, p. 198).

Outros mecanismos de repressão foram utilizados pelo aparelho militar. Entre 1968 a 1976, por exemplo, foi instaurada e institucionalizada a censura no Brasil, a qual veio a ser suspensa no governo do general Ernesto Geisel. Sobre a censura, imprensa e autoritarismo no Brasil entre 1968 e 1978 pode-se contar com a importante análise feita por Maria Aparecida de Aquino (1999). Maria Luiza Tucci Carneiro que fez análise sobre livros proibidos, idéias malditas, o DEOPS e as minorias silenciadas (2002), também destaca o fato de que a *censura assim como a violência física e simbólica fizeram parte dos projetos políticos articulados em diferentes momentos da nossa história, o que demonstra que o Brasil nunca soube lidar com a democracia* (2002, p. 21), o que pode ser comprovado a partir de 1964 no Brasil. De acordo com a mesma pesquisadora,

Como partidárias do proibicionismo, as autoridades policiais procuraram hierarquizar as idéias submetendo-as, diariamente, a um processo seletivo com o objetivo de purificar a sociedade. Definiam até décadas atrás e segundo a sua lógica, os limites entre o lícito e o ilícito. Este ato de saneamento ideológico processou-se através da censura preventiva e punitiva cujo principal objetivo era impedir a circulação das idéias rotuladas de ‘perigosas’. Como tais, deveriam ser cerceadas por serem bandidas, ou seja, por agirem e tramarem contra a ordem imposta (CARNEIRO, 2002, p. 21, 22).

O exposto até o presente nos coloca um *background* sócio-político-econômico do autoritarismo na sociedade brasileira e, em particular no período entre 1964 e 1985, quando os militares, por insustentabilidade do próprio sistema, após 21 anos, decidem por ‘devolver’ o governo às mãos de um civil, obviamente garantida imunidade aos militares e aos tecnocratas que os apoiaram no emprego da repressão, força e violência aos cidadãos brasileiros. Condição *sine qua non* advogada foi que tal transição fosse *lenta, gradual e segura*. Segundo Florestan Fernandes, a *liberalização outorgada*, manifestou-se primeiro numa *política de distensão* e

depois sob a forma de uma *política de abertura* o que *revelava as dificuldades, a fraqueza e a força do regime ditatorial*. Sendo *fruto ocasional da democracia restrita artificial imposta*, ela mostrava que as contradições da sociedade civil não podiam ser absorvidas no plano da sociedade política e que a ditadura pagava, por aí, um alto preço pela ambigüidade da situação histórica (1982, p. 27).

Nesse ocaso do autoritarismo militar pós-64, Tancredo Neves, político mineiro, teve importante papel. Em 1984 Tancredo torna-se o ator político principal para a transição proposta pelos militares, o que culminou progressivamente com a redemocratização do país na década de 80 em diante.

Compreender esse momento de autoritarismo militar, como se pode notar, não é algo de fácil análise.

Tomando-se por referencial Juan Linz (1973), pode-se dizer que o caso brasileiro representa uma *situação de autoritarismo* mais do que um *regime autoritário*. Além do mais, algumas ações políticas encontradas nos governos militares pós-64 dificultaram o “tornar civil” o seu governo. Dentro destas práticas destaca-se: o período de emissão dos drásticos atos institucionais, a elaboração e quebra das constituições, a constante nas regras do jogo na observação de eleições e, mais importante, as profundas disputas militares internas que marcaram as duas crises sucessórias do governo (LINZ, 1973, p. 235). Tudo isso aponta para uma indefinição na natureza do próprio regime.

A formação do regime autoritário brasileiro contou com a mobilização de alguns grupos da classe média e alta conservadoras, do suporte ativo de algumas massas católicas conservadoras

e a colaboração de alguns líderes políticos. O nascimento do regime foi fundamentalmente o resultado de um bem sucedido golpe pelo exército (LINZ, 1973, p. 237).

Outra caracterização do autoritarismo brasileiro apontada por Linz, é que no Brasil, um partido político civil ambicionando a um governo não competitivo não existe antes do início do governo autoritário militar. Para o autor,

Isto obviamente limita a possibilidade de criação de um partido único composto primariamente de civis comprometidos que poderia vincular o regime tecnocrata militar vigente com um movimento político de rico conteúdo simbólico ou prover o regime militar com o mais amplo *establishment* político recrutado (1973, p. 238).

Importante destacar-se, também, que os governos militares não haviam se decidido, abertamente, por estruturas e ideologias corporativistas para institucionalizar o regime autoritário ou dar ao mesmo uma fachada ideológica de fato. Mesmo no caso da posição do catolicismo frente ao regime, este não foi hábil em persuadir a hierarquia da Igreja a manter um entusiástico coeso e ativo papel na construção do estado corporativista. Desta forma pode-se perceber que:

A combinação de fatores nacionais e internacionais mais o vínculo militar a sua “missão salvacionista” para restabelecer o estilo de democracia dos Estados Unidos ajudam explicar porque os governos militares não optaram por usar abertamente estruturas e ideologias corporativistas para institucionalizar o regime ou dá-lo uma fachada ideológica de fato (1973, p. 241).

Não se pode pensar, por outro lado, que o autoritarismo que se encontra no período militar no Brasil buscou uma institucionalização a partir da manipulação de um partido popular único.

No Brasil, o primeiro passo do governo militar foi desalojar líderes nacionalistas e reprimir desde cedo o crescimento da mobilização populista estruturada nas uniões de trocas, as ligas camponesas, e a ideologicamente inspirada campanha literária.

Com esses dados pode-se verificar a grande dificuldade em se pensar que no Brasil, no período militar, houve a criação de um amplo partido hegemônico ou dominante.

Assim, quando um pseudopredominante partido deixa a outros partidos uma relativa liberdade de existência, no entanto assegurando a si mesmo o domínio por uma conjugação de sucesso nas políticas econômicas, manipulação das leis eleitorais, falsificação, pressão indireta e cooptação ou corrupção de líderes emergentes de outros partidos.

Desta forma e dentro de uma tipologia dos regimes autoritários contemporâneos pode-se verificar, segundo o pensamento Linz, que o regime que caracterizou o Brasil no período militar foi o do tipo burocrático-militar:

Os regimes burocráticos-militares são caracterizados por uma coalizão chefiada por oficiais e burocratas e por um baixo grau de participação política. Falta uma ideologia e um partido de massa; existe frequentemente um partido único, que tende a restringir a participação; às vezes existe pluralismo político, mas sem disputa eleitoral livre. É o tipo de autoritarismo mais difundido no século XX: são disso exemplos o Brasil e a Argentina em alguns períodos da sua história, a Espanha de Primo de Rivera e os primeiros anos de Salazar em Portugal (BOBBIO et al, 1998, p. 102).

O que se verificou no Brasil pós 64, portanto foi um modelo de autoritarismo em que,

Os regimes autoritários são sistemas políticos com um pluralismo político limitado e não responsável; sem uma ideologia elaborada e propulsiva, mas com mentalidade característica; sem uma mobilização política intensa ou vasta, exceção feita em alguns momentos do seu desenvolvimento; e onde um chefe, ou até um pequeno grupo, exerce o poder dentro dos limites que são formalmente mal definidos mas de fato habilidosamente previsíveis (BOBBIO et al, 1998, p. 101).

Três pontos são colocados aos regimes autoritários no exposto acima: 1. Um pluralismo político limitado de direito e de fato; 2. Um baixo grau de elaboração conceptual das teorias que justificam o poder dos regimes autoritários; 3. A escassa participação nos organismos políticos e parapolíticos.

Outro referencial de análise do autoritarismo no Brasil pós-64 pode ser encontrado no cientista político italiano Mario Stoppino. Tal autor, no entanto, emprega o termo ditadura para caracterizar regimes políticos que tiveram elementos semelhantes ao caso brasileiro descrito.

Stoppino faz uma análise pormenorizada do conceito de *ditadura*. Por ditadura, diz ele, entende-se toda *classe de regimes não-democráticos especificamente modernos existentes nos países modernos ou em vias de modernização* (In: BOBBIO et al., 1998, p. 372).

São características fundamentais da ditadura moderna, segundo Stoppino: 1.A concentração e o caráter ilimitado do poder podendo referir-se a uma pessoa ou a um pequeno grupo de pessoas (In: BOBBIO et al., 1998, p. 373); 2. As condições políticas ambientais, constituídas pela entrada de largos estratos da população na política e pelo princípio da soberania popular e; 3. Precariedade das regras de sucessão do poder. Assim sendo, as ditaduras surgem,

(...) em primeiro lugar, numa sociedade com um alto grau de modernização econômica e social e de intensa mobilização política. Esta é então o resultado de uma grave crise do regime democrático, deteriorado por perturbações externas ou internas e suportando movimentos anárquicos das divisões inconciliáveis entre os diversos partidos políticos. (...) Em segundo lugar, a ditadura pode surgir numa sociedade com um grau moderado ou baixo de modernização econômico-social e de mobilização política. Neste caso, a ditadura pode agir como assistente do nascimento da democracia liberal ou pode refrear a modernização, para salvaguardar o que ainda sobra da ordem tradicional, atuando através de uma mobilização intensa somente na fase inicial ou nos períodos de crise, e limitando-a radicalmente quando já consolidada. Pode, ainda, acentuar coercitivamente o processo de industrialização, promovendo uma mobilização social e política permanente. Finalmente, a ditadura pode surgir também numa sociedade não atingida pela modernização, mas na qual os valores e os imperativos do desenvolvimento econômico, social e político, que se irradiam dos centros-guias da história mundial, impelem uma pequena elite a impondo alto a industrialização e o desenvolvimento ((In: BOBBIO et.al, 1998, p. 373, 374)).

Stoppino distingue, ainda, *ditaduras autoritárias* as quais se baseiam nos meios tradicionais do poder coercitivo, reprimindo a oposição aberta e fazendo-se contentar com uma massa apolítica e com uma classe dirigente disposta a colaborar, das *ditaduras totalitárias* a qual, além dos meios coercitivos tradicionais emprega o instrumento peculiar do partido único de massa, controlando a educação, os meios de comunicação e as instituições econômicas.

Em relação ao fim, Stoppino faz uma distinção entre *ditaduras revolucionárias*, as quais visam a dominar e transpor a velha ordem social, e as *ditaduras conservadoras*, as quais visam a defender o *status quo* dos perigos de mudança.

No que se refere aos caracteres da elite dominante, a tipologia de Stoppino, faz menção das *ditaduras militares*, cujo pessoal da cúpula proceda das fileiras do exército, *ditaduras políticas*, cujo recrutamento se processa dentro de uma facção da classe política e, "ditaduras burocráticas" quando o recrutamento da elite se processa no cooptação dos elementos no interior de uma organização já burocratizada (*In: BOBBIO et.al, 1998, p. 374- 376*).

Dentro desta tipologia, o caso brasileiro pós-64 poderia ser caracterizado como uma ditadura militar, simples e conservadora.

Por fim, pode-se utilizar aqui como referencial de análise o pensamento de Samuel Huntington. Num texto que analisa as ondas de democratização que apareceram na sociedade (HUNTINGTON, 1994, p. 114)⁶³ e buscando uma compreensão da democratização no final do século XX, o referido autor faz uma exposição dos regimes autoritários. Ao se referir sobre os regimes militares presentes na América Latina, Huntington, diz que:

Os regimes militares foram criados por golpes de Estado que substituíram regimes democráticos ou civis. Neles os militares exerceram o poder numa base institucional, e em geral os líderes militares governaram de maneira colegiada, como junta, ou então o cargo governamental principal circulava entre os generais mais importantes (1994, p. 115).

Tais regimes militares, exemplo do qual temos o Brasil pós- 64, diferem-se do tipo de ditadura personalista em que o líder individual é a fonte de autoridade e o poder depende do

⁶³ Huntington faz uma análise de três ondas democratização conhecidas na história: na primeira onda, a democratização que parte dos regimes absolutistas e aristocracias feudais e os Estados que se sucederam aos impérios continentais; na segunda onda, a democratização a partir dos Estados fascistas, colônias e ditaduras militares personalistas; na terceira onda, a democratização a partir de sistemas de partido único (ex: URSS), regimes militares e ditaduras personalistas.

acesso ao líder, proximidade ou apoio do mesmo. Neste caso, tem-se na América Latina, o exemplo do Chile sob Pinochet. A característica comum, no entanto, entre os dois tipos de ditaduras mencionadas encontra-se na supressão tanto da competição como da participação política.

Para Huntington, no caso brasileiro, a democratização do país (após início década de 80) ocorreu mediante um processo de transformação⁶⁴ em que os governos militares estiveram à frente nas mudanças do regime, às vezes, em resposta a pressões populares e da oposição. A visão de transitoriedade do regime também contribuiu para tal processo:

Os chefes militares virtualmente nunca se definiram como governantes permanentes do país. Mantiveram a expectativa de que, uma vez corrigidos os males que os tinham levado a tomar o poder, abandoná-lo-iam e retomariam as funções militares normais. Os militares tinham um papel institucional permanente, além da política e do governo. Em algum ponto, em consequência, os chefes militares decidiram que tinha chegado o momento de iniciar um retorno ao governo democrático civil, ou de negociar, com os grupos de oposição, o seu afastamento do poder. Quase sempre isso aconteceu após pelo menos uma mudança na liderança principal do regime militar (1994, p. 119).

No caso da saída dos militares do poder, quase sempre, duas condições foram colocadas pelos mesmos: não deveria haver perseguição, punição ou retaliação contra oficiais militares por quaisquer atos que tivessem cometido quando estavam no poder; deveriam ser respeitados o papel e autonomia do *establishment* militar, inclusive sua responsabilidade pela segurança nacional e permanência nos ministérios governamentais ligados à segurança.

O que se percebe, pelo exposto, é que o militarismo no Brasil traz consigo características distintas de outros contextos latino-americanos. Não é, por exemplo, um tipo de ditadura personalista, como a que se verificou no Chile de Pinochet. Também não encontra seu retorno à democratização do país por um processo de *transstituição*, como no caso Uruguaio.

⁶⁴ Huntington, faz uma diferenciação entre: transformação em que as elites no poder lideram a criação da democracia; transtituição em que a democratização resultou de uma ação conjunta dos grupos no governo e na oposição; substituição quando o regime autoritário entrou em colapso e foi derrubado pela oposição e; intervenção.

Nem, tão pouco, entrou o regime entrou em colapso a partir de derrota militar, como no caso Argentino.

Outro dado importante, e que se coloca como de não pouca dificuldade, é a caracterização de uma institucionalização do regime pós 64. Um dos elementos que contribuiu, neste sentido, foi a própria ausência de um projeto nacional. O que se pode, facilmente verificar, no entanto, é a supressão das liberdades civis, a restrição dos direitos políticos, a repressão, a compressão das políticas partidárias e a deslegitimação dos atores.

Neste sentido, opta-se aqui pela caracterização do militarismo pós 64 no Brasil como do tipo autoritário levando-se em consideração as especificidades para a averiguação e interpretação de tal autoritarismo, tarefa esta que requer uma cuidadosa hermenêutica política.

1.3 Autoritarismo na IPB no período do autoritarismo militar brasileiro

A análise do autoritarismo religioso na Igreja Presbiteriana do Brasil coloca como mister uma hermenêutica do movimento fundamentalista o qual responsável pela gênese e estruturação de tal autoritarismo na referida denominação religiosa.

O termo fundamentalismo traz consigo ambigüidades e uma pluralidade de interpretações e significações sendo, às vezes, tomado como sinônimo de autoritarismo, fanatismo, sectarismo, conservadorismo (cf. ORO, 1996, p. 23). Para Galindo (1995, p. 167), o fundamentalismo, também, pode aparecer como uma reação violenta às mudanças culturais, como as apresentadas pelas tradições judia, cristã e muçulmana. Essas reações aparecem nos movimentos radicais e são encaradas como reações de movimentos fundamentalistas. Além do

mais, a vertente disciplinar sob a qual tal fenômeno é interpretado, seja ela a da sociologia, da teologia, da psicologia, da antropologia, da política, etc., tenderá a vê-lo dentro de seus quadros particulares de referência, o que possibilitará o surgimento de uma gama variada de significados.

No fenômeno aqui enfocado, o termo fundamentalismo referir-se-á ao movimento surgido nos Estados Unidos no final do século XIX e começo do século XX, cuja obra referencial se intitulou *The Fundamentals: A Testimony of the Truth*, uma espécie de “catecismo” do movimento. Um movimento religioso, mas que, também, aparece como movimento político, ideológico e social. É com este tipo de fundamentalismo que este capítulo irá se preocupar.

Para Oro, *os fundamentalistas protestantes são os que pautam sua linha de doutrina, sua prática e militância de acordo com os fundamentais do início do século* (1996, p.169). Lustosa amplia o quadro referencial conjugando ao mesmo fenômeno características como ultraconservadorismo, autoritarismo e confessionalismo tradicional:

Por fundamentalismo entende-se comumente o movimento ultraconservador e autoritário, surgido em certos meios protestantes, que, em reação ao modernismo teológico e religioso, prega como fundamentos inabaláveis da fé verdades tradicionais de sua confissão. A designação “fundamentalismo” deriva da preocupação em manter como absolutos os fundamentos doutrinários confessionais, aos quais se agarra literalmente, excluindo toda interpretação crítica do texto” (1994, p. 19).

Rubem Alves, ao fazer distinção entre tipos ideais de protestantismo, refere-se a um destes como sendo o *Protestantismo da Reta Doutrina (PRD)* (1979, p. 35). As características deste protestantismo, descritas por Alves, enquadram-se dentro da perspectiva fundamentalista pelo:

(...) fato de privilegiar a concordância com uma série de formulações doutrinárias, tidas como expressões de verdade, e que devem ser afirmadas sem nenhuma sombra de dúvida, como condição para participação na comunidade eclesial (1979, p. 35).

A estes elementos acima descritos, Pierucci vai acrescentar o da oposição conservadora, presente nas denominações norte-americanas, ao liberalismo a partir de 1870⁶⁵ e isto, com o objetivo de *defender o princípio de inspiração divina plena da Bíblia, portanto sua inerrância, a autoridade absoluta da letra da Bíblia na vida do cristão* (Pierucci, 1991, p. 24).

Constituiu-se, pois, o fundamentalismo, a princípio, num movimento de caráter religioso e de tradição protestante surgido nas denominações protestantes norte-americanas no final do século XIX e começo do XX⁶⁶, cujo fundamento principal era uma ênfase acentuada na autoridade da Bíblia como única regra de fé e de prática, inspirada pelo Espírito Santo e, por isso, infalível e inerrante, sendo que, as doutrinas dela derivadas, tornam-se dogmas inquestionáveis e de valor absoluto para a comunidade da fé. É esta absolutização da verdade, como única maneira possível de se interpretar a fé que fez surgir no movimento fundamentalista seu caráter autoritário e exclusivista.

Os pilares doutrinários deste movimento podem assim ser resumidos: 1. Inspiração e inerrância da Bíblia considerada como única regra de fé e prática; 2. A divindade de Jesus Cristo; 3. O nascimento virginal de Maria; 4. A doutrina

Com o decorrer do tempo, surgiram literaturas fundamentalistas de caráter exegético-teológico com o objetivo de combater o secularismo e o liberalismo americano; esta literatura

⁶⁵ Os pilares do movimento foram lançados somente em 1895.

⁶⁶ O termo fundamentalismo surgiu em 1895, numa conferência bíblica em Niágara onde se fixaram os cinco pilares doutrinários do movimento. Estas doutrinas foram fixadas numa série de 12 folhetos, obra de 64 autores britânicos, canadenses e americanos, os quais no período entre 1910 e 1915 preocuparam-se com a “pureza” da fé, e isto como uma maneira de salvaguardar o Evangelho das investidas da ciência bíblica moderna, da teologia liberal e do Evangelho Social (cf. GALINDO, 1995, p. 168).

apresentava não somente caráter religioso, mas, também, caráter sócio-político (ORO, 1996, 59) e isto, não sem razão⁶⁷.

O fundamentalismo, além do mais, nasceu como um conflito entre teólogos evangélicos⁶⁸ conservadores e aqueles que eram considerados liberais. Esta controvérsia se trava no final do século XIX e começo do século XX no meio das igrejas protestantes históricas dos EUA. É, pois, o movimento fundamentalista, um movimento de reação contra as correntes intelectuais críticas em torno de questões como: a evolução (darwinismo), a inerrância da Bíblia (criticismo bíblico), a questão entre pré e pós-milenismo⁶⁹ e o compromisso social como parte da missão (Evangelho Social).

Com o decorrer do tempo, a oposição a estes movimentos toma um caráter militante, de combate às heresias e de preservação da verdadeira e sã doutrina. É neste momento de militância que o movimento ultrapassa a esfera do teológico indo para a esfera do social buscando inibir qualquer tipo de pensamento que colocasse em perigo as doutrinas bíblicas como interpretadas pelos fundamentalistas. Iniciava-se, desta forma,

(...) uma campanha contra a “apostasia doutrinal” (teoria da evolução e métodos críticos de interpretação da Bíblia), com a finalidade de tirar os “apóstatas” de qualquer cargo de responsabilidade pública, sobretudo no campo do ensino escolar, para assim “salvar a civilização americana”, cuja base é a Bíblia (GALINDO, 1995, p.172, 173).

⁶⁷ Os EUA, em fins do século passado, viam suas bases explicadoras da realidade questionada e relativizada pela corrente modernista. As posições conservadoras/tradicionais e legitimadoras de uma ordem e *status social* estavam ameaçadas. A sociedade vigente também passava por mudanças profundas, resultado do avanço do capitalismo e alterações na esfera política. As controvérsias já não respaldavam a nação americana de ser a eleita por Deus para uma missão especial diante do conjunto das nações. A vida das pessoas crentes estava desconcertada e a ordem social conturbada. É neste clima de instabilidade social, que o fundamentalismo apresentava-se como a resposta viável para a crise, bem como, elemento de reestruturação social e isto, a partir do tema da inerrância bíblica.

⁶⁸ O termo evangélico aparece na Inglaterra no século XVIII sendo aplicado a movimentos protestantes de renovação ou reavivamento cuja ênfase recaía sobre a espiritualidade individual, a Grande Comissão (Mt 28:19), o protesto contra a sociedade e Igreja Oficial e a defesa dos operários e marginalizados.

⁶⁹ Termos que se referem a correntes escatológicas dentro da teologia. O pré-milenismo acreditava na volta de Cristo e posterior instauração definitiva de uma época paradisíaca; O pós-milenismo acredita que o mundo iria melhorando progressivamente e, no final, Cristo voltaria.

É neste período que foi criada a *World Christian Fundamentals Association* como associação coordenadora do movimento⁷⁰. Nesta período, aparece em destaque a figura de Carl McIntire⁷¹, o qual influenciou, o presbiterianismo brasileiro, principalmente, no nordeste.

Como se verifica, o fundamentalismo é conhecido pelo seu “zelo” com a “sã doutrina”, considerado como um “zelo santo”. Sua preocupação é a defesa da fé contra o liberalismo teológico. É preciso frisar que esta preocupação doutrinária do fundamentalismo é tida como inegociável no movimento devendo ser estabelecida a qualquer preço, pois expressa a “vontade de Deus” a qual os fundamentalistas foram chamados a defender e manter *in nomine Dei*. No fundamentalismo, *é denunciado tudo o que vem marcado por matizes da modernidade como suspeito de trair a verdadeira fé. Ou ainda, a novidade é sempre julgada suspeita de heresia* (ORO, 1996, p. 122, 123).

O rigorismo doutrinário do fundamentalismo converte-se em dogmatismo, verdade absoluta que se cristaliza em ortodoxia. Aqueles que não pensam conforme a suposta “verdade doutrinária” definida pelo fundamentalismo são tidos como hereges, inimigos da sã doutrina, os quais devem ser combatidos.

Neste sentido, Alves, ao analisar o PRD, coloca a racionalidade como um fator decisivo na pretensão da busca do conhecimento absoluto. A fé que, a princípio, na vida do

⁷⁰ Com o passar do tempo, o movimento fundamentalista norte-americano foi marcado por uma ruptura dentro do próprio movimento. De um lado, a corrente evangélica⁷⁰ que assumia uma posição mais moderada e conciliadora diante do conflito com os modernistas e liberais e do outro, a corrente de extrema-direita ou ultrafundamentalista que assumia uma postura mais radicalista e separatista. Os desencontros das duas correntes geraram diferentes associações: o *American Council of Christian Churches* (1941) da corrente fundamentalista e a *National Association of Evangelicals* (1942) que reunia moderados e pentecostais.

⁷¹ A figura de Carl McIntire destaca-se em importância no estudo do fundamentalismo, principalmente a partir de 1930. McIntire foi discípulo de Gresham Machen, fundador do *Westminster Theological Seminary*, em Filadélfia, EUA. É o responsável pela fundação do *Bible Presbyterian Church*, um centro catalisador do movimento fundamentalista radical e separatista. Nesta nova Igreja, McIntire e seus amigos lançaram uma campanha “*Twentieth Century Reformation*”, campanha esta com o objetivo de “salvar” o cristianismo dos apóstatas e hereges.

neófito, combinava-se com a dúvida, com o decorrer do tempo, é eliminada pela racionalização desta fé e pelo assentimento a um código de verdades previamente estabelecidas. A fé, assim, transforma-se em dogma (1979, p. 85).

A partir daí, torna-se inviável e impossível qualquer abertura para o novo o que é demonstrado pela pouca criação e muita reprodução de conhecimento teológico no fundamentalismo, pois *o conhecimento absoluto pressupõe a imutabilidade e a eternidade das essências*(Alves, 1979, p.107)..Neste sentido, o livre exame, ideal da Reforma Protestante do século XVI, fica impossibilitado de ser vivenciado pela comunidade dos fiéis, pois:

O livre exame reintroduziria a dúvida e a indeterminação, incompatíveis com o conhecimento absoluto que o Protestantismo deseja manter. O que há é o direito à proximidade física entre o indivíduo e o texto. Cada um pode ler as Escrituras, diretamente. Mas este é nada mais que o direito ao ato mecânico da leitura. Não há direito de interpretação, porque a interpretação correta já foi cristalizada num documento autoritativo (Alves, 1979, p. 112).

O que Alves está pautando é o fato de que o conhecimento no PRD é construído com base não na liberdade de pensamento, mas da sujeição incondicional a um código doutrinário cognominado Confissão de Fé.

Outra característica importante no fundamentalismo relaciona-se a sua postulação de vivência ética. A partir da crise social, exposta anteriormente, inclusive como fator importante, não único, para o surgimento do fundamentalismo, aparece, por proposta deste, um caminho viável para mudança da sociedade, ou seja, a mudança de comportamento do indivíduo, sua atitude moral, a qual se dá o nome de conversão:

O fundamentalismo, de um lado, interpreta a crise como sinal de ruína moral. Não há outra solução a não ser o arrependimento e a conversão individuais. A religião não pode fazer outra coisa senão anunciar o evangelho como chamamento a uma mudança de atitude moral. Globalmente, o mundo não pode ser salvo nem melhorado; está no caminho irremediável da catástrofe apocalíptica. Dada sua rejeição pré-milenarista do mundo e seu conceito individualista e personalista da religião, o fundamentalismo demonstra-se a-político; a crise

social e o demais acontecimentos atuais são só indícios do fim iminente, e da religião não se pode deduzir nenhuma responsabilidade social (GALINDO, 1995, p. 169, 170).

A lógica ética do fundamentalismo é que convertendo o indivíduo, automaticamente, melhora-se a sociedade, uma herança puritana de vivência da fé. Alves, ainda, descreve este aspecto do fundamentalismo, ao dizer que:

O Protestantismo que analisamos nunca articulou, espontaneamente, uma ética social. O seu problema é outro. Preocupa-se com a salvação da alma. Por isso a questão da transformação do mundo sempre lhe pareceu um desvio perigoso. A sua ética é individual e não social. Ela indica as marcas do comportamento do crente, adequada à sua condição de salvo; descreve os traços do caráter perfeito; delimita as fronteiras além das quais o indivíduo não deve ir, sob pena da disciplina eclesiástica e da perdição eterna (1979, p. 216).

A conversão a Cristo, no fundamentalismo, com seu caráter pessoal, individualista e personalista leva os fiéis à vivência de uma ética que, embora intramundana⁷² objetiva, não a transformação do mundo, num primeiro momento, mas a salvação pessoal com vistas à vida eterna paradisíaca. A esta visão contrapõe-se a ótica do Evangelho Social, considerada, pelos fundamentalistas, como um inimigo a ser vencido.

Com o passar dos anos o fundamentalismo ultrapassou as fronteiras do religioso e assumiu, também, a esfera do político, de onde se depreende outra de suas características: a da demonização de seus inimigos. Para Oro, isto tem a ver com o projeto fundamentalista de defender a verdade absoluta e de combater seus inimigos (1996, p. 132).

Uma das forças motriz do fundamentalismo foi a crença de que a nação americana estava fundada sobre princípios bíblicos, uma espécie de vocação messiânica dos EUA⁷³, que gera um nacionalismo capaz de superar a crise de viabilidade e estruturação social, descritas

⁷² Max Weber utiliza a expressão “ascetismo intramundano” para se referir à ética proposta e vivenciada pelos protestantes. O termo é utilizado em contraste com a ética extramundana, vivenciada nos monastérios no catolicismo.

⁷³ Esse caráter messiânico atribuído ao EUA relaciona-se, também, com a idéia dos EUA como potência mundial a expandir seu domínio sobre o mundo, ideal este conhecido como “Pax Americana”.

anteriormente. Tal idéia encontrava-se presente, na mentalidade do “Destino Manifesto”: No fundamentalismo tal concepção ganhou novas forças a partir do fato de que nele,

Reconstroem-se referências identitárias que devolvem plausibilidade para a vida coletiva. Militando diretamente no espaço político, busca-se um novo reordenamento da sociedade americana, com base nos valores morais e princípios religiosos dos tempos passados. Aliás, o resgate dos “verdadeiros valores” da família e das melhores “tradições da nação” é o fulcro a partir do qual visam a alavancar a sociedade norte-americana. Por trás deste trabalho religioso, diga-se de passagem, em geral atua uma direita social e politicamente conservadora (ORO, 1996, p.104).

Importante destacar neste aspecto é que o fundamentalismo desde cedo demonstrou uma facilidade de coalizão ou coligação com as direitas políticas, no sentido de apoio ou assentimento ético-político. No fundamentalismo fundante, o inimigo da fé, o demônio, é transportado para o inimigo político da nação, o comunismo. Este último era visto como estando presente, no que se refere à sua filosofia, no pensamento teológico liberal:

O comunismo é absolutamente mau, porque suas bases são o ateísmo e o materialismo. Os que aceitam o liberalismo estão, pois, professando o ateísmo; somente os conservadores são leais a Cristo. Assim, a grande batalha que o mundo devia enfrentar não era simplesmente do capitalismo contra o comunismo, mas do bem contra o mal, de Deus contra o demônio (GALINDO, 1995, p. 179).

Assim, o inimigo da fé se convertia num inimigo político e o inimigo político se transformava no inimigo da fé. Aqui, as esferas do político e religioso se coligavam na batalha contra o inimigo comum. Nesta coligação, o fundamentalismo tornou-se um aliado poderoso para a causa nacionalista e direitista norte-americanas, e estes numa força sustentadora e de propagação do fundamentalismo.

A partir desta relação política, acima mencionada, não se torna difícil perceber que o fundamentalismo acabou por “eleger”, ideologicamente, o capitalismo como sistema econômico, a burguesia como estrato de atuação, e o *American Way of Life*, uma espécie de *missão civilizadora que deveria ser exportada para todo o mundo*(cf. CAMARGO, 1989, p. 120), ou

seja, o fundamentalismo serviu como um transplantador da ideologia norte-americana mundo à fora.

No Brasil, muito embora embriões do autoritarismo fundamentalista já estivessem presentes no final do século XIX, Mendonça e Velasques Filho trazem como referência o livro de Alfredo Borges Teixeira, *Maranata* no ano de 1921, como seu marco referencial de chegada (1990, p. 141).

Na Igreja Presbiteriana do Brasil (IPB), tal mentalidade pode ser relacionada desde cedo à ala conservadora da Igreja, cujo referencial era o Seminário Presbiteriano de Campinas. Nesta escola teológica, professores como Guilherme Kerr (professor em Campinas de 1926-1956, ano de sua morte) Jorge Goulart e, posteriormente, Júlio Andrade Ferreira e Waldyr Carvalho Luz traziam consigo a grata satisfação da reta doutrina ali ensinada. Num discurso a seus alunos Kerr dizia:

A Igreja Presbiteriana do Brasil deseja apenas ser grande e digna de sua tradição se continua intransigente em sua fidelidade à doutrina dos Apóstolos e repele inovações doutrinárias do indesejado modernismo (...) o preço da verdade doutrinária ortodoxa é intransigência eterna (PIERSON, 1974, p. 405).

A grande ingerência do fundamentalismo na IPB, no entanto, dar-se-ia na região nordeste, principalmente no Recife onde residia a família Gueiros. Jerônimo Gueiros e, posteriormente, Israel Gueiros, seu sobrinho, os quais se colocaram como os pilares do movimento fundamentalista nesta região. Não somente externavam suas concepções ultraconservadoras e suas teologias escatológicas pré-milenistas dispensacionalistas⁷⁴ como

⁷⁴ Dispensacionista: termo referente à vertente da interpretação apocalíptico-escatológica que dividia a história humana em 07 períodos principais: 1. O homem em estado de inocência; 2. O Homem em estado de consciência; 3. Domínio do Homem sobre o mundo; 4. Homem sob a promessa de Deus; 5. Homem sob a Lei; 6. Homem sob a graça, e; 7. Milênio (cf. MENDONÇA e VELASQUES FILHO, 1990, p. 124).

também suas obsessões pela pureza da fé e conseqüente destruição dos inimigos que pudessem contaminá-la⁷⁵.

Mcintire personagem de maior expressão no movimento fundamentalista norte-americano esteve, por ocasião de sua vinda ao Brasil, no Seminário Teológico de Campinas, São Paulo, no Seminário Teológico do Recife onde instou os professores a se prepararem para defenderem a fé contra o modernismo que corrompia a Igreja e, posteriormente, em Fortaleza onde pregou na Igreja de Natanael Cortez, presidente do Supremo Concílio da IPB (MENDONÇA e VELASQUES FILHO, 1990, p. 413).

A controvérsia entre simpatizantes do CMI de um lado e, simpatizantes do Concílio Internacional de Igrejas Cristãs (CIIC) e de Mcintire do outro lado, resultou num pronunciamento da IPB de posicionamento de equidistância dos dois órgãos⁷⁶ em 1950:

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 Federal de Igrejas. O bom senso nos diz que nos devemos manter equidistantes desses movimentos antagônicos e que se processem fora dos limites eclesiásticos. Graças a Deus os resultados dos meus entendimentos pessoais parecem satisfatórios (apud REILY, 1984, p. 244, 245).

Não tardou para que das idéias teológicas fundamentalistas de Gueiros surgissem um novo cisma na IPB. Gueiros, mais 50% dos membros de sua Igreja, a Primeira Igreja

⁷⁵ Quando da visita, no Brasil, de Marc Boegner, líder da Igreja Reformada da França e vice-presidente do Conselho Mundial de Igrejas (CMI) em 1949, Israel Gueiros, reagiu procurando impedi-lo de tal visita. Posteriormente, foi articulada a visita de Carl McIntire, fundador e presidente do Concílio Internacional de Igrejas Cristãs (CIIC) e líder do movimento fundamentalista, ao Recife. Em suas prédicas ali, McIntire confrontava os ideais do CMI bem como a entrada da Igreja Católica no mesmo o que, para ele, era uma afronta à ortodoxia protestante pois que a identificaria com a Igreja Católica (cf. PIERSON, 1971, p. 408).

⁷⁶ A decisão de 1950 foi reafirmada em 1954 mediante Consulta do Presbitério de Niterói (RJ), o qual demonstrava preocupação com a questão do CIIC. "Quanto à consulta do Presbitério de Niterói sobre a interpretação a ser dada ao item h da Declaração Doutrinária do Concílio Internacional de Igrejas Cristãs, o SC resolve não entrar no mérito do assunto objeto da consulta porque a mesma não veio acompanhada dos documentos nela mencionados" (cf. DIGESTO PRESBITERIANO. Resolução: SC 54-136).

Presbiteriana do Recife, três pastores e três pequenas congregações circunvizinhas organizaram a Igreja Presbiteriana Fundamentalista.

Toda a força do autoritarismo religioso presente no movimento fundamentalista ressurgiriam na IPB no período do militarismo pós-64. Tal autoritarismo colocar-se-ia à caça de seus principais inimigos, como descritos *infra*.

O primeiro inimigo do fundamentalismo que se verifica era o catolicismo. Não é um inimigo novo. O protestantismo brasileiro, raro um curto período de ausência de perseguição e confronto com o catolicismo, foi marcado pela rivalidade de ambos. Tal mentalidade anticatólica era reforçada no discurso fundamentalista que o manifestava a tal ponto que *a igreja proibia o uso de pinturas de figuras bíblicas na educação religiosa* (PIERSON, 1971, p. 189). Uma questão não somente teológica, mas de legitimação do próprio *status* religioso, seu discurso e sua prática. Neste sentido, o inimigo a ser *enfrentado era a presença vasta de um ramo do cristianismo implantado pelo conquistador, e solidamente instalado em todos os segmentos da sociedade e, ainda, intimamente ligado ao poder político* (MENDONÇA, 1995, p. 191).

O segundo inimigo era o ecumenismo. Neste sentido, qualquer idéia ecumênica que esboçasse um diálogo ou participação com o catolicismo seria tida como reprovável. De acordo com Pierson,

Para os presbiterianos brasileiros comunhão, ou ainda pior, união com Roma pareceu ser uma traição ao Evangelho que eles receberam. Eles não podiam harmonizar nem aceitar sua teologia ou experiência como cristã, da instituição que eles viam como a maior inimiga da fé. Para eles, ela era apóstata e pagã. A única atitude própria era de combate a ela, no entanto, conversão a Cristo naturalmente implicava deixá-la (1971, p. 414).

Em 1956, após consulta encaminhada à Comissão Executiva do Supremo Concílio a respeito da questão das relações ecumênicas, A Igreja Presbiteriana do Brasil se colocava eminentemente contra qualquer prática ecumênica⁷⁷.

O terceiro inimigo era o modernismo. O modernismo pode ser visto como aquele que aceitava as teorias das ciências da natureza (por exemplo, o darwinismo) para a explicação cosmogônica. Ora, tais explicações científicas opunham-se a explicação bíblica criacionista da origem do universo em seis dias. Neste eixo ocorreram os confrontos e discursos apologeticos entre ciência e fé. Aliava-se a esta concepção cosmogônica, o desenvolvimento, a partir da moderna ciência bíblica, da teoria das fontes documentais⁷⁸ que colocavam sob suspeita a autoria mosaica do Pentateuco, do livro do Profeta Isaías, dentro outros textos bíblicos⁷⁹. Para uma hermenêutica protestante que se apoiava até então, nos métodos conservadores e fundamentalistas, da leitura literalista do texto bíblico e da exegese histórico gramatical, uma aplicação dos métodos científicos à leitura do texto bíblico, significaria, no mínimo, uma afronta à fé e uma inigualável heresia.

Outro elemento de cunho modernista estaria relacionado à formação do povo de Israel no Antigo Testamento. Na óptica da moderna ciência bíblica, tal teria se efetuado a partir de um longo processo no qual os povos circunvizinhos a Israel tiveram sua influência. Desta forma, a idéia do povo peregrino a partir do chamado teofânico de Abraão, caía por terra. A esses

⁷⁷ Quanto ao Documento Intitulado "Avaliação", enviado pela CBM, a CE-SC/IPB resolve: 1) Quanto à definição e ênfase à missão ecumênica, resolve-se declarar que: a IPB só admite o ecumenismo evangélico em que sejam salvaguardadas e mantidas, com toda a nitidez, a autonomia e as características denominacionais; e entende que a missão ecumênica, não é fundir corpos eclesiásticos, numa única igreja (super igreja ou unidade orgânica) e, sim, promover aproximação e cooperação entre denominações lidimamente evangélicas, naquilo em que elas podem, de fato, trabalhar juntas (unidade espiritual) nos termos da resolução do SC (1954) (cf. DIGESTO PRESBITERIANO. Resolução da Comissão Executiva, CE-56-096).

⁷⁸ Mediante tal teoria o Pentateuco, por exemplo, não teria sido escrito por Moisés, mas havia sido compilado por tradições que vão desde o século XIII a.C. até o período do exílio (pós) Babilônico do povo de Israel em 587 a. C.

⁷⁹ Semelhante ao exposto acima, mediante este novo método científico o livro de Isaías era visto como de autoria de pelo menos três tradições: O Primeiro Isaías (1-39); O Segundo Isaías (40-55) e; o Terceiro Isaías (56-66).

pressupostos somavam-se o da contestação do nascimento virginal de Jesus, o da deturpação do cristianismo primitivo pela teologia paulina e a aplicação dos métodos histórico-críticos no estudo da Bíblia (MENDONÇA e VELASQUES FILHO, 1990, p. 112, 113). Dessa maneira,

(...) o modernismo representava um perigo maior que os "inimigos da fé", por se tratar de ataque à ortodoxia oriundo do interior do próprio cristianismo. Estariam em risco, desse modo, não apenas a unidade e a pureza da fé, mas a própria existência do cristianismo e da "civilização cristã (MENDONÇA e VELASQUES FILHO, 1990, p. 114).

O resultado da aversão e precaução ao modernismo foi o retorno ao passado, à tradição e ao dogmatismo, *qualquer inovação teológica, portanto, era vista com suspeitas, bem como qualquer organização ou movimento acusado de "modernismo", o que incluía o ecumenismo*(REILY, 1984, p. 243).

Por fim, o último inimigo que aqui se menciona era o comunismo. Para o fundamentalismo, o comunismo era o inimigo político a ser combatido. Não faltaram correlações com o anti-cristo, na interpretação milenarista dispensacionalista do fundamentalismo com o comunismo. A questão por trás de tal correlação, segundo Bonino, é a admiração da ideologia estadunidense e a ideologia de classe, no caso, da classe média com tendências às direitas políticas (1993, p. 48).

No Brasil, tal visão negativista estigmatizadora foi atribuída àqueles que militavam em prol do Evangelho Social. É preciso ter-se em mente que com a virada do século XX, a irrupção das duas Guerras Mundiais, a instauração da Guerra Fria e, na América Latina, com o despontar da Teologia da Libertação, tal corrente de pensamento teológico, considerada com perniciososa à *sã doutrina*, transformou-se num inimigo a ser cada vez mais combatido, pois que tornou-se cada vez mais *endemonizado* nas prédicas dos púlpitos e nas práticas fundamentalistas.

Nos anos de 1954 e 1956, o Supremo Concílio da IPB pronuncia-se sobre o comunismo, dizendo:

Quanto à consulta do Presbitério do Botucatu sobre se um membro da IPB, com idéias francamente comunistas, pode tomar parte nos trabalhos da igreja, como dirigir classe da Escola Dominical, etc., o SC resolve responder que há incompatibilidade entre o comunismo ateu e materialista e a doutrina bíblica e os símbolos de fé da IPB (...) Em referência à atitude cristã quanto ao comunismo, persistimos em pregar a realidade do poder transformador do evangelho de Cristo, crendo que o comunismo é uma filosofia de vida contrária ao espírito e à doutrina evangélica (DIGESTO PRESBITERIANO. Resoluções do Supremo Concílio da IPB: SC-54-138 e Resolução da Comissão Executiva, CE-56-096, item 7).

Como se pode observar, no fundamentalismo há uma cristalização do passado como critério da verdade e impossibilidade do mesmo em se refazer ou revisar-se no presente e futuro.

Para Alves,

A grande atração do fundamentalismo (...) está em que, uma vez atingido o consenso, sobre a expressão intelectual da fé, terminam todas as dúvidas. Todos os problemas novos podem e devem ser resolvidos em função das respostas já cristalizadas nas confissões (1982, p. 66).

Ora, se o conhecimento “verdadeiro” se coloca, inextricavelmente, relacionado à tradição via a adesão a um código ou manual doutrinário teológico pré-estabelecido, o que se espera daqueles que nele são instruídos, catequizados ou “catecumenizados” é a concordância, o assentimento, a “conservação e propagação do mesmo” (Alves, 1982, p.67) e não o questionamento, a dúvida, ou mesmo a confrontação. Assim a absolutização e dogmatização da verdade tolhe a liberdade de criatividade, pois a criatividade abre a possibilidade para o futuro, para o novo, coisas atípicas na cosmovisão fundamentalista, pois,

As ortodoxias fazem com que as pessoas se comportem como carneiros: “Nenhum Pastor e um só rebanho. Todos desejam as mesmas coisas, todos são a mesma coisa; quem quer que tenha sentimentos diferentes vai voluntariamente para o hospício” (1982, p. 100).

No fundamentalismo, também, a fidelidade a Deus é sinônimo de fidelidade ao seu próprio projeto. Estar ao lado de Deus é estar ao lado do fundamentalismo; ser um defensor da sã

doutrina é ser um combatente do projeto fundamentalista. Este discurso dicotomiza o mundo, a realidade entre o “nós” e os “outros” o “fiel” e o “infiel”, os “ortodoxos” e os “hereges”.

De um lado os “zelosos” fundamentalistas do outro, os “subversivos” modernistas, liberais, inovadores, incrédulos, modernistas, ecumênicos, comunistas, a ala “endemonizada”. A conversão sob este prisma torna-se conversão ao *status fundamentalista*, sua ótica e ética, teologia e cosmovisão, a qual trancafia o indivíduo numa *jaula de ferro*:

(...) uma vez convertido, o indivíduo se descobre prisioneiro de um sistema de conhecimento absoluto, que deve ser afirmado sem dúvidas e sem concessões. Trata-se de um sistema global fechado: conhecimento que não pode ser contraditado por experiência alguma. O discurso passa a ser o seu próprio ponto de referência. Nenhuma experiência que lhe é exterior pode ser invocada para criticá-lo. Tudo o verifica, nada o falsifica. Discurso e ser se superpõem (Alves, 1979, p. 273).

No discurso da pseudo-fidelidade a Deus desaparece a submissão espontânea para dar lugar à obediência disciplinada. E, isso porque, no fundamentalismo só há lugar para *corpos dóceis*, utilizando-se a terminologia metafórica de Foucault (1987, p. 127), mansos, de fácil controle e sujeição, domesticados. São corpos que respondem segundo o padrão exigido para a manutenção do poder. O corpo dócil, no contexto estudado e, utilizando a metáfora de Assmann, se converte em *corpo ajustável ao que se precisa* (1995, p. 73) no caso, a manutenção do fundamentalismo.

Quando o *corpo dócil* é colocado sob a suspeita do *corpo subversivo*, não ajustável, lança-se mão da disciplina como instrumento pedagógico e de coerção, *práxis jesuítica* de uma pedagogia protestante. Não se faz referência, aqui, à disciplina física, mas às excomunhões, ao controle sacramental, à obstrução do exercício democrático (sistema de governo da IPB) mediante o direito do voto conciliar, às interdições de acesso ao poder, ao estigma teológico e moral, etc., todas estas medidas vistas e utilizadas dentro de uma lógica fundamentalista que a

emprega na busca de *salvaguardar* a verdade. Estas disciplinas, ocorrem por uma razão óbvia, o autoritarismo disfarçado dentro da arrogância do saber. É nesta ótica que Alves descreve aquilo que o PRD denomina de heresia como sendo uma *rebelião dos fracos contra os fortes* (1979, p. 272).

A manutenção do discurso fundamentalista subsiste via a fobia da disciplina a qual é alimentada por inculcamentos de hábitos que promovam a máxima homogeneização possível e que coloquem as fronteiras do possível desejável e do possível indesejável, *que balizem a pertinência e não-pertinência e que criem uma gradação de aprendizado que corresponda a uma ascensão dentro de uma escala* (AGUIAR, 1990, p. 68).

Ao lado dessa verticalidade e da imposição de um dado discurso, aparece a leitura que o fundamentalismo faz da Bíblia, ou seja, seu literalismo hermenêutico operacionalizado por uma leitura *enclausuradora* e cristalizadora de sentido do texto bíblico.

O fundamentalismo caracteriza-se, por uma leitura ao *pé-da-letra* da Bíblia, ou seja, um literalismo hermenêutico, letrismo. Faz uma releitura cristalizadora do texto bíblico, uma leitura *enclausuradora* de sentido. É essa leitura considerada como única possível e válida.

Verifica-se que é este literalismo hermenêutico, característico do fundamentalismo, uma forma de confronto e reação à moderna ciência bíblica⁸⁰. A única possibilidade de validade para a ciência é quando esta se harmoniza com a fé, a qual é expressa pelo dogma e pela cosmovisão religiosa fundamentalista.

⁸⁰ Por moderna ciência bíblica entende-se, aqui, aquela que na sua análise exegética e hermenêutica de um texto bíblico utiliza-se dos instrumentais das ciências histórica, arqueológica, sociológica, literária, etc..

A partir desta cosmovisão, o fundamentalismo fecha suas portas para qualquer tipo de inovação ou revisão de seus posicionamentos hermenêuticos-doutrinários.

Fica em evidência, pelo exposto acima, que no fundamentalismo o saber coloca-se a serviço do poder institucionalizado e não da comunidade a qual fica sendo vista como a *depositária da fé*, que subjugada psicologicamente, fica impedida de *arriscar* mudança.

Desta forma, o autoritarismo religioso fundamentalista se incrustou na Igreja Presbiteriana do Brasil durante um longo processo de construção, processo este que se manifestou veementemente no período do militarismo no Brasil pós-64.

Tal mentalidade fundamentalista desceu às bases, germinou no imaginário da comunidade presbiteriana, cristãos sinceros, ou seja, aqueles que não necessariamente agiam sobre os mesmos moldes políticos da liderança da Igreja, mas por convicção de crença, que viam nas novas idéias que surgiam em seu horizonte religioso *um prenúncio da derrocada do cristianismo, caso não fossem reencontrados e reafirmados os postulados básicos da fé cristã* (MENDONÇA e VELASQUES FILHO, 1990, p. 139). Deste modo, *o medo da apostasia mostrou a condenação de inovações e "mundanização" da igreja e o verdadeiro protestantismo foi implicitamente identificado com o conservadorismo sectário* (PIERSON, 1971, p. 193).

Estas características do fundamentalismo presente no imaginário dos fiéis da IPB, consciente ou inconscientemente, colocar-se-iam como elementos sobre os quais o autoritarismo e o caráter repressivo nesta Igreja, já a partir da década de 50, iriam contar.

CAPÍTULO II

A GESTÃO DO SAGRADO E OS MECANISMOS DE VIGILÂNCIA E CONTROLE DOS FIÉIS

Representamos a inquietação, as esperanças, a dedicação- e as limitações do povo presbiteriano no Brasil. Acompanham-nos as orações, a ansiedade, em tantos casos cheia de angústia, de homens e mulheres que esperam de nós medidas justas, efetivas, que expressem, a missão, a dignidade da Igreja Presbiteriana do Brasil, e sua fidelidade a Jesus Cristo.(Boanerges Ribeiro)

2.1. Do Golpe civil-militar em 1964 ao Supremo Concílio de Fortaleza, em 1966

A pergunta que se levanta é: Qual o posicionamento da IPB frente ao Golpe de março de 64 e o período da ditadura militar? Segundo Araújo, a IPB teve *participação no golpe militar da direita, apoiando o novo regime e, através de seus juristas elaborou atos institucionais para a ditadura* (ARAÚJO, 1985, p. 02). No entanto, tal afirmativa, na obra do referido autor, não é seguida de provas que venham a referendá-la.

A partir da afirmação de Araújo, procurou-se nesta pesquisa buscar quais seriam os elementos que marcaram a relação entre IPB e o Golpe civil-militar de 1964 bem como o autoritarismo político que daí em diante foi instaurado. O que se depreende como resultado de tal averiguação é que houve uma correlação de concepções e expectativas que permeavam o cenário sócio-político brasileiro e o religioso presbiteriano, o que fez com que neste o Golpe civil-militar fosse encarado como uma espécie de salvação da nação das mãos dos comunistas, concepção esta expressa por grande parte da sociedade brasileira da época. Não somente isto, os comunistas

eram os inimigos a serem vencidos na nação brasileira, mas eram também o inimigo da IPB e, do fundamentalismo norte-americano que aqui chegou.

Posto isto, é mister buscar alguns dados que confirmem tal perspectiva. No jornal *Brasil Presbiteriano* de maio de 1964, aparecia uma "Representação ao Sr. Presidente da República", então Marechal Humberto de Alencar Castelo Branco, em que o secretário para atividades cívico-sociais do Sínodo Oeste do Brasil, Rev. Gutemberg de Campos, assim se expressava:

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 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 (**JORNAL BRASIL PRESBITERIANO**. São Paulo, ano VII, nº 8, maio de 1964, p. 1).

Nesta afirmação de Gutemberg de Campos, um mês após a tomada do poder político pelos militares, vê-se refletida uma antiga preocupação política da IPB, ou seja, aquela relacionada à liberdade de culto e de livre expressão religiosa. Além do mais, que se pese a fobia do exercício de um poder totalitário de caráter fascista, há uma nítida aprovação à "destruição" do comunismo no Brasil.

Em junho de 1964, tal apoio ao governo militar seria estampado no editorial do jornal BP da seguinte maneira:

Creemos que os presbiterianos, seja qual for seu partido político, devem a si mesmo, a Cristo e à nação, uma atitude positiva de participação nas tarefas imensas que aguardam o país. O presidente da República tem-se revelado um cidadão sereno, judicioso, bem intencionado e capaz. Desde as primeiras horas do exercício da Presidência, suas palavras austeras; sua firmeza; sua moderação na vitória, imprimiram aos acontecimentos um rumo conveniente e tranquilizador. Merece, com seu governo, o apoio dos cristãos, que devem constantemente orar a Deus por ele, e positivamente participar da vida nacional (**JORNAL BRASIL PRESBITERIANO**. São Paulo, ano VII, nº 9, junho de 1964, p. 3).

José Duarte Jr., pastor presbiteriano que postulava uma atitude teológica e política fundamentalista à semelhança dos líderes da Igreja, com a mesma expectativa e apoio ao governo militar, acima citado, reconhecia que *tal governo dará o melhor combate ao comunismo, e com isso se imporá ao respeito e à gratidão de todos, se realizar as reformas necessárias (...)* (cf. **JORNAL BRASIL PRESBITERIANO**. São Paulo, ano VII, nº 9, junho de 1964, p. 5). Tal apoio ao governo militar chegou a ser colocado como uma postura daqueles que eram os "verdadeiros cristãos", por Oscar Chaves:

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. 07).

Neste aspecto, líderes da IPB ao apoiarem o regime militar, ao colocarem no mesmo uma expectativa messiânica calcada no apoio às suas benfeitorias de "expurgo" aos comunistas e seus simpatizantes, no Brasil, traíam elementos das próprias bases do protestantismo como a liberdade de pensamento, requerida quando necessária à manutenção da liberdade religiosa, e a própria democracia política.

Não se pode comprovar que a IPB tenha apoiado o regime militar oficialmente, ou seja, "não houve um pacto entre militares e a Igreja para darem o golpe" (cf. entrevista com Rev. Joaquim Beato. Vitória, Espírito Santo, 27/03/1999); o que se observa é que "o poder militar autoritário justificava o grupo do poder na Igreja, e o grupo da Igreja justificava o poder militar" (cf. Entrevista com Rev. Joaquim Beato. Vitória, Espírito Santo, 27/03/1999). Tal análise não invalida a possibilidade de indivíduos da IPB terem participado de tal regime, de alguma forma, pois havia nesta Igreja "militares que pensavam como os conservadores que tomaram o poder" (cf. Entrevista com Rev. Joaquim Beato. Vitória, Espírito Santo, 27/03/1999). Dentre estes, foi

mencionado pelos entrevistados, os Coronéis Teodoro de Almeida (Pupo) e Renato Guimarães sendo que este último mantinha uma participação efetiva dentro da IPB: além de presbítero, ele foi vice-diretor da Faculdade de Teologia da IPB, em Campinas, São Paulo, secretário Executivo do Presbitério do Rio de Janeiro, Secretário do Sínodo Central, etc.

Pode-se, neste aspecto, compreender tal paralelo a partir daquilo que BOURDIEU denominou de "troca simbólica" entre o poder político e o poder religioso:

A Igreja contribui para a manutenção da ordem política, ou melhor, para o reforço simbólico das divisões desta ordem, pela consecução de sua função específica, qual seja a de contribuir para a manutenção da ordem simbólica (...) ao lançar mão da autoridade propriamente religiosa de que dispõe a fim de combater, no terreno propriamente simbólico, as tentativas proféticas ou heréticas de subversão da ordem simbólica.(Bourdieu, 1998, p. 70)

Jaime Wright, ex-pastor presbiteriano e militante em prol dos Direitos Humanos, ao analisar a participação da instituição no golpe de 64 e período da ditadura política destacou o fato de que a própria Universidade Mackenzie, faculdade presbiteriana, colocou-se ao lado de tal regime sendo, inclusive, cenário de instalação do C.C.C., ou seja, Comando de Caça aos Comunistas. Wright assim colocou a questão:

(...) o Mackenzie, na época, era conhecido como a sede do C.C.C. (Comando de Caça aos Comunistas), e os conflitos que havia na Rua Maria Antônia com a Faculdade de Filosofia da USP, que na época era do outro lado da rua do Mackenzie, eram resultado disso. Era o Mackenzie que estava a favor do Regime Militar, a ponto de ter essa administração ali (Comando de Caça aos Comunistas), e se jogavam, se pichavam uns aos outros, ali em frente aos muros e isto já estava sob o comando de Boanerges Ribeiro (cf. Entrevista com Rev. Jaime Wright. Vitória, Espírito Santo, 26/03/1999).

Claude Labrunie, ex-pastor presbiteriano e ex-docente do Seminário do Centenário, em entrevista realizada para esta pesquisa, reconhecia que grande parte do sucesso que acompanharia a execução dos objetivos de Boanerges Ribeiro à frente do SC/IPB relacionava-se a este contexto de caça aos comunistas no cenário político brasileiro. Assim, ele dizia que:

De modo que a vitória política de Boanerges Ribeiro e a histeria coletiva que tomou conta dos pastores da IPB a respeito de salvar a igreja dos pastores comunistas, principalmente dos

pastores comunistas, esta histeria só pode ser explicada no contexto da histeria da propaganda ideológica da revolução de 64. Teria sido impossível vender a idéia de tanta traição, de tanto maquiavelismo, de traidores da igreja infiltrados, se não houvesse esta, digamos assim, esta verdadeira cortina de fumaça de propaganda anti-comunista, que consciente ou inconscientemente penetrava na consciência coletiva do povo brasileiro da época (cf. entrevista com Rev. Claude Labrunie. Vitória, Espírito Santo, 25/03/1999).

No período que se segue à eleição de Boanerges Ribeiro ao SC/IPB, a situação não se tornaria diferente como a análise dos fatos pode demonstrar. O apoio ao regime militar seria constante e, mesmo, a imitação de recursos disciplinares utilizados por este regime seriam utilizados pelos líderes da IPB no combate aos seus inimigos. Segundo Beato, "(...) enquanto o governo Federal não se preocupava com os hereges, que eram dissidentes em religião, os dissidentes de religião dentro da IPB se tornaram o alvo principal da repressão do grupo de Boanerges" (cf. entrevista com Rev. Joaquim Beato. Vitória, Espírito Santo, 27/03/1999). Beato não via uma relação direta entre militares e Igreja, mas uma relação de ideologias paralelas em que o autoritarismo e o caráter repressivo se faziam presentes. Para Wright, o período sob Boanerges Ribeiro na IPB,

(...) foi muito paralelo, muito parecido com aquilo que estavam sofrendo no regime militar porque a cada passo havia alguma coisa parecido, o que acontecia no regime militar em termos de perseguição, de cassação de mandatos, estava acontecendo durante o período Boanergista (...) o estilo dele, Boanerges, coincidia muito com o estilo da ditadura militar, que a mais eficiente, mais rápida forma de resolver os problemas era justamente isto a cassação de mandatos, dissolução de Conselhos, dissolução de presbitérios, sínodos, denúncia contra pastores nas áreas militares. Então isto, geralmente este sistema caiu como luva para o Boanerges na época, é muito da personalidade dele (Entrevista com Rev. Jaime Wright. Vitória, Espírito Santo, 26/03/1999).

Sobre o período boanergista na IPB, sua eleição em 1966 e consecutivas reeleições, bem como as características de seus mandatos, devido sua grande importância, serão tratados em tópico especial.

2.1.1. A trajetória político-religiosa de Boanerges Ribeiro rumo ao Supremo Concílio de 1966

Verifica-se que na trajetória política de Boanerges Ribeiro até a reunião do Supremo Concílio de 1966, em Fortaleza o mesmo lançou mão, principalmente, do discurso da maior atuação (poder) dos presbíteros na gerência do sagrado, além das fronteiras das igrejas locais, e daqueles elementos que, na mentalidade da maioria do povo presbiteriano eram os responsáveis pela crise e instabilidade na Igreja, ou seja, o ecumenismo, o comunismo e o modernismo.

Para a difusão de suas idéias Boanerges Ribeiro utilizou-se do jornal da Igreja. O jornal *Brasil Presbiteriano* teve, pois, relevância na propagação das idéias de Ribeiro uma vez que alcançava vasta parte da comunidade presbiteriana, em todo o território nacional, o que foi favorecido pelo fato do mesmo ser diretor e redator responsável de tal periódico.

Em fevereiro de 1965, por ocasião da eleição de Boanerges Ribeiro para assumir, oficialmente, a direção e redação do jornal, aparecia estampado no frontispício do mesmo um breve currículo de Boanerges que culminava com uma citação de John Mackay, um dos principais teólogos do Seminário de Princeton, sobre este, como sendo um homem "de poder e que cresce" (**JORNAL BRASIL PRESBITERIANO**. São Paulo, ano VIII, nº 2, fevereiro de 1965, p. 1).

Em julho de 1965, aconteceriam as eleições para a Mesa Administrativa, Comissão Executiva, dos Sínodos⁸¹ da IPB. No editorial do BP do referido mês, Boanerges Ribeiro pautava

⁸¹ O Sínodo na estrutura administrativa da IPB é definido como "assembléia de ministros e presbíteros que representam os presbitérios de uma região determinada pelo Supremo Concílio". Cabe ao Sínodo: 1. Organizar, disciplinar, fundir, dividir e dissolver presbitérios; 2. Resolver dúvidas e questões que subam dos presbitérios; 3. Superintender a obra de evangelização, de educação religiosa, o trabalho feminino e o da mocidade, bem como, as

a importância de tal eleição em virtude de que seriam os eleitos que, juntamente com a Comissão Executiva do Supremo Concílio, comporiam a Assembléia Geral do mesmo. Não somente isso, os novos eleitos seriam aqueles que participariam e votariam na composição na nova Comissão do Supremo Concílio em 1966. Isto apontava para o fato de que tais pessoas seriam estratégicas para a próxima eleição do presidente do Supremo Concílio, também. Isto posto, Boanerges assim se pronunciava sobre a questão:

A IPB começa a reagir contra a infecção que parece minar seu organismo. Demos graças a Deus. É o Espírito Santo a origem, a causa dessa reação. Para enfrentar os perigos que nos ameaçam, tais como a irresponsabilidade de alguns, que mencionam cisão na igreja e não sabem apontar uma razão aceitável e desligada de ressentimentos pessoais, peçamos a Deus presidentes de sínodos que sejam ponderados- e corajosos. Varões cheios de fé e do Espírito Santo. Não se iludam os pastores e presbíteros que vão eleger presidentes nos sínodos de julho: ou, pelo seu voto, Deus nos dá uma cúpula varonil, firme, dedicada totalmente a Cristo na IPB- ou voltarão as amarguras e humilhações que começamos a superar. Não vemos como será possível consolidar as vitórias de nossa Igreja em 1964 e 1965 se tivermos, votando na Executiva, homens que respeitem homens mais que Deus (**JORNAL BRASIL PRESBITERIANO**. São Paulo, ano VIII, nº 5, maio de 1965, p. 3).

O que Boanerges Ribeiro estava propondo é que nas eleições sinodais fossem eleitas pessoas afinadas com a direção da IPB e que a razão para tal seria a possível volta às crises e instabilidade anteriores, se isto não se processasse.

Um dos eleitos foi o próprio Boanerges Ribeiro que, além da direção e redação do BP, agora era, também, presidente do Sínodo de São Paulo, o que lhe daria o direito de, a partir de então, tomar assento à Mesa Executiva do Supremo Concílio da IPB, ou seja, estar diretamente ligado às decisões nacionais desta Igreja (**JORNAL BRASIL PRESBITERIANO**. São Paulo, ano VIII, nº 9, setembro de 1965, p.1.). Outro presidente sinodal eleito foi Silas Crespo, articulista já mencionado por nós no capítulo anterior, para o Sínodo do Rio Doce, Minas Gerais.

instituições religiosas, educacionais e sociais, no âmbito sinodal, de acordo com os padrões estabelecidos pelo Supremo Concílio; 4. designar ministros e comissões para a execução de seus planos; 5. Executar e fazer cumprir suas próprias resoluções e as do Supremo Concílio; 6. Defender os direitos, bens e privilégios da igreja; 7. Apreciar os relatórios e examinar as atas dos Presbitérios e de sua jurisdição, lançando nos livros respectivos as observações necessárias; 8. Responder as consultas que lhe forem apresentadas; 9. Propor ao Supremo Concílio as medidas que julgue de vantagem geral para a Igreja (cf. **MANUAL PRESBITERIANO**. Capítulo V, seção 4ª., p. 36, 37).

Crespo se expressava em um artigo do BP dizendo: "creio que chegamos ao ponto onde a IPB deve pronunciar-se, condenando todos os extremos perigosos e deformadores do Evangelho, da verdadeira natureza da Igreja e da vida Cristã"; dentre estes extremos o autor do artigo mencionava o "ecumenismo" e o "evangelho social" (**JORNAL BRASIL PRESBITERIANO**. São Paulo, ano VIII, nº 9, setembro de 1965, p.7).

A partir de março de 1966, Boanerges Ribeiro intensificou sua campanha política no BP. No jornal do referido mês, já aparecia a convocação para a Assembléia "Magna" da Igreja, bem como as considerações de Ribeiro sobre a mesma:

A verdade é que algumas pessoas da IPB se deixaram envolver e arrastar no vórtice da inquietação de pós-guerra em todo o mundo- e no Brasil, também. Tivemos entre nós uma espécie de apostolado da crise, a depreciar nossa igreja, a apresentar negativamente o trabalho sensato e fiel. Homens como Guilherme Kerr, construtores fiéis da IPB, chegaram a ser considerados "superados"- porque eram honesta e esclarecidamente conservadores (...)a situação é inexplicável quando observamos que a (não proposital, estamos certos) depreciação do presbítero regente, está consagrada no quorum dos Concílios, Comissões e juntas (...) e que é que se verifica? Que uma igreja próspera, disciplinada e produtiva no nível local, se apresenta tumultuada, agitada, descontente, com focos grandes de indisciplina no nível nacional (**JORNAL BRASIL PRESBITERIANO**. São Paulo, ano IX, nº 6, março de 1966, p.2)

A plataforma política de Boanerges propunha uma participatividade maior dos presbíteros na direção da Igreja, o que aparece claramente acima. Outro recurso foi o lançar mão do discurso da fidelidade à IPB com base no exemplo de homens que eram tidos como exemplares na vida da Igreja em virtude, principalmente, de suas concepções teológicas conservadoras. Dentre estes encontravam-se: Guilherme Kerr, Álvaro Reis, Matatias Gomes dos Santos, Natanael Cortez, Aníbal Nora, etc.

Na edição de abril do mesmo ano, Boanerges Ribeiro, utilizando-se novamente do editorial, dizia:

Esse hábito nacional de indisciplina (ou de disciplina apenas sob coação)- cujas origens não vêm ao caso- está se filtrando para a IPB. A continuar assim, perderemos nosso destino de Igreja de Reforma (...) É preciso reformar a mentalidade. Criar o sentimento de que obediência

à lei não é fraqueza, mas é grandeza. Indisciplina é prova, apenas, de revolta interior, de recalque de inferioridade- ou de oportunismo (...) É tempo de por fim à indisciplina entre nós, e aprendermos todos, a ser iguais perante a lei. Sem violência, sem truculência- mas com firmeza. Com longa paciência- mas com mão segura(...) Ou nosso Supremo Concílio toma as mediadas necessárias à ordenação da IPB sob a Lei; e estabelecemos o corpo social onde a coesão vem da coincidência, do senso moral, ou negamos ao Brasil este aspecto de nossa contribuição de que o país precisa com urgência e desespero. E, na realidade- negamos à IPB seu destino reformador (**JORNAL BRASIL PRESBITERIANO**. São Paulo, ano IX, nº 7, abril de 1966, p.2).

Os editoriais confeccionados por Boanerges Ribeiro colocavam-se como "pastorais" à comunidade, pastores, líderes e leigos da IPB. O que não se verifica com respeito por parte do então presidente do SC/IPB Amantino Adorno Vassão. Ou seja, a palavra de "ordem", de "disciplina" de "firmeza" de necessidade de "submissão à lei", etc estava sendo articulada pelo diretor e redator do jornal da Igreja e não pelo seu presidente. Da "coesão da consciência" e do "senso moral", que devem ser impostos sob a ótica disciplinar, dependem segundo o redator o destino não somente da IPB, mas do Brasil, sob a instrumentalidade de tal Igreja. Tal discurso aparece sob a ótica da ideologia proposta por Fiorin, *como forma fenomênica da realidade, que oculta as relações mais profundas e expressa-se de um modo invertido* (1998, p. 29)..

Em maio de 1966, Boanerges Ribeiro, novamente, fazia menção da reunião do SC/IPB, em Fortaleza referindo-se ao fato de que: "ali se jogará o destino de nossa Igreja como movimento relevante de reforma espiritual no Brasil" (**JORNAL BRASIL PRESBITERIANO**. São Paulo, ano IX, nº 9 maio de 1966, p.1). Observa-se na análise do jornal que à medida que os meses iriam se aproximando da reunião do SC/IPB o clima de expectativa era intensificado pelos próprios articulistas do jornal, principalmente pelo redator. Na edição de junho aparecia na primeira página a convocação : "Vamos ao Supremo Concílio" seguida da redação:

O ritmo acelerado da vida nacional e presbiteriana nos últimos anos faz desta reunião um marco decisivo. É justo que representantes de todas as correntes compareçam, tenham amplo e presbiteriano direito ao debate e à votação. No Supremo, afinal, ouviremos a voz da IPB, em sua seriedade e soberania. E, estamos certos, todos nós, pastores, presbíteros e crentes acataremos essa voz. Porque, estamos, também certos, a IPB, dominada pelo Espírito Santo,

falará nos termos das Sagradas Escrituras e dos Símbolos de Fé (**JORNAL BRASIL PRESBITERIANO**. São Paulo, ano IX, nº 9 maio de 1966, p. 01).

No editorial da mesma edição aparecia o que se pode referir como "futuridade" do discurso, a época da superação das crises, das contradições, dos inimigos e na qual se há de presenciar a bonança; esta mentalidade estava expressa sob o axioma: "Fim de crise à vista".

Neste editorial Boanerges Ribeiro dizia:

Sim, tivemos crise, vivemos hoje na crise. Mas parece que já se avistam os sinais do amanhecer. Já é universal a compreensão de que a causa da crise não são os senhores presidente, secretário executivo e tesoureiro do Supremo Concílio. Já vemos todos que nossa crise não é de hoje- ela vem de dias distantes, quando se impôs ao Supremo que, às pressas sem demorado exame, elege-se para lecionar num certo seminário certo professor. A crise explodiu (...) A igreja está decidida a enfrentá-la e a superá-la, com o poder do Espírito Santo. Já se encerrou a fase de indecisão e perplexidade; o estupor da primeira realização de que também nossa IPB está incluída nas predições das Sagradas Escrituras sobre o erro sutilmente introduzido na Igreja; sobre a ambição de poder usando a Igreja para fins egoísticos; sobre a corrupção (**JORNAL BRASIL PRESBITERIANO**. São Paulo, ano IX, nº 11, junho de 1966, p.2).

A crise da Igreja era, assim, relacionada a um inimigo específico, de um tempo distante "quando se impôs ao Supremo que, às pressas sem demorado exame, elege-se para lecionar num certo seminário certo professor". Ora tal professor, ocultado o nome, era Richard Shaull que havia lecionado no Seminário Presbiteriano do Sul, em Campinas. A ele é creditada a responsabilidade da crise instaurada na IPB. Tal correlação *consiste em culpabilizar o oponente e em negar toda a responsabilidade do sujeito, tornando o seu fazer a expressão de uma "justiça pessoal"* (FIORIN, 1998, p. 75).

Neste mesmo número do BP, Oscar Chaves, que por ocasião da eleição de Boanerges Ribeiro ao SC/IPB em 1966 seria eleito um dos representantes da Junta de Missões Nacionais, escrevia um artigo que se intitulava: "O próximo presidente do Supremo Concílio" em que elencava as principais características que o futuro presidente, a ser eleito no mês de julho, deveria ter, diante dos "grandes" problemas pelos quais a IPB passava:

De fato, nunca nossa igreja esteve tão necessitada de uma reunião de seus líderes como atualmente(...) É preciso que os homens que lá forem estejam cheios de fé e do Espírito Santo. Grandes e difíceis tarefas, grandes e complexos problemas terá o Concílio de enfrentar e resolver. E uma das molas principais do Supremo será o seu presidente (...) Deverá ser um homem de oração (...) Deverá ser um homem da linha de José Manoel da Conceição, de Álvaro Reis, de Matatias Gomes dos Santos, de Jerônimo Gueiros, de Lisânias de Cerqueira Leite, de Guilherme Kerr, de Natanael Cortêz, de Aníbal Nora, de Galdino Moreira, e de tantos outros que, abaixo de Deus, fizeram a Igreja Presbiteriana do Brasil forte e respeitada entre as demais igrejas. Deverá ser um homem que combata com ardor e não dê tréguas ao modernismo teológico que, antes sorradeira, mas agora abertamente, está se introduzindo dentro dos nossos arraiais, acompanhado de concessões a um Romanismo hábil e modernizado. Deverá ser um homem de pulso forte para enfrentar o problema da indisciplina que está invadindo a igreja, especialmente os nossos seminários, que mais parecem universidades seculares do que Casa de Profetas (...) A hora é de definições. Sentimentalismo e coleguismo nada resolvem. Panos quentes e acomodações nada resolvem. Irmãos presbiterianos, oremos pela próxima reunião do Supremo Concílio. (**JORNAL BRASIL PRESBITERIANO**. São Paulo, ano IX, nº 11, junho de 1966, p. 8).

Chaves, portanto, colocava toda expectativa de solução para os "grandes" problemas pelos quais a IPB passava nas mãos de uma pessoa: o presidente do SC/IPB, algo contrário ao próprio caráter representativo que caracteriza o sistema de governo de tal Igreja. Com base nestas afirmações mencionadas, pode-se perceber que a expectativa de solução de crise estava mais relacionada a uma pessoa que a um grupo eleito democraticamente e com poderes para solucioná-la, o que caracterizava um tipo de "espírito messiânico" que pairava sobre a IPB, neste período.

"De quem é o seu voto?". Este era um dos tópicos do editorial do BP de junho de 1966 redigido por Boanerges Ribeiro. Nele, o autor, dizia que o voto dos deputados⁸² ao SC/IPB não deveriam basear-se na "amizade", "ressentimentos" ou "sentimentalismo" ou no "jeitinho brasileiro", pois mediante o mesmo aquele que votasse votaria o "futuro de 250.000 mil presbiterianos; o futuro de nossa Igreja e, mesmo, o futuro do Brasil"; continuava, ainda, "o sucesso da IPB, nos próximos anos, como verdadeiro agente da Reforma Religiosa, mudará a História do Brasil" (**JORNAL BRASIL PRESBITERIANO**. São Paulo, ano IX, nº 12, junho de 1966, p. 2).

⁸² Nome designativo dos pastores e presbíteros que tomam parte legalmente na Assembléia do SC/IPB com direito de votar e ser votado.

Colocando o problema dos interregnos do Concílio, ou seja, aqueles momentos em que a vida da Igreja é administrada por sua Comissão Executiva, Boanerges Ribeiro externava sua preocupação com aquele que viria a ser o futuro presidente desta Igreja:

Vemos grande preocupação na IPB com a eleição do presidente. É preocupação justa: o presidente é quem garante a todos os delegados o direito de trabalhar em ordem, disciplinadamente, presbiterianamente. Um presidente imbuído de nosso governo é a garantia de que todos falarão, quando pedirem a palavra, de que ninguém será "arrolhado". Isto é indispensável (**JORNAL BRASIL PRESBITERIANO**. São Paulo, ano IX, nº 12, junho de 1966, p. 2).

Na edição do *BP* do mês de julho aparecia, na primeira página, uma convocatória a que todas as Igrejas Presbiterianas espalhadas pelo território nacional estivessem unidas numa semana de oração em prol da reunião do SC/IPB que teria início no domingo, 10 de julho. A petição seria por "serenidade, ortodoxia, poder espiritual". No editorial uma crítica, feita por Ribeiro à "Igreja Romana e Ecumenismo":

O Catolicismo Romano, abandonada a fortaleza medieval em se enterreirou por 4 séculos, oferece à raça a Grande Síntese de todos os valores religiosos e culturais; e já há protestantes, que correm ao seio amplo e quente da Santa Madre. Nada terão de apostatar: tudo tem a ganhar: os reinos deste mundo e as glórias deles(...) jovens convencidos da própria sapiência convidam a Igreja a buscar uma nova compreensão dos "irmãos de quem nos separamos" "considerando especialmente certas reformas que ocorrem na própria Igreja de Roma (...) Superar a crise não será fácil entre nossas "terceiras gerações". Há alguns intoxicados por um cripto-marxismo que lhes incutiu no sistema a convicção de que responsáveis por nossos males são as "estruturas", que a primeira tarefa reformadora seria "arrebentar essas estruturas"- na Igreja, como na sociedade, "substituir essa estruturas", - e, quem sabe? Construir uma estrutura que chegue até os céus, que nos proteja do Dilúvio de Fogo da Guerra Total, cuja lembrança ainda é tão viva (...) como fazer compreender aos irmãos, desorientados pelo somido incerto de tanta trombeta, que é exatamente porque vivemos *sola fide* que afirmamos somente ser possível a redenção do homem na cruz de Cristo- e jamais por meio de qualquer estrutura política, econômica, social, eclesiástica- ou ecumênica? (...) ao Supremo Concílio de nossa Igreja caberá soar a trombeta com somido certo e claro; afirmar a hora e o destino da IPB como Igreja de Reforma no alvorecer da Grande Síntese Romanista no Brasil. Dobremos os joelhos, presbiterianos! De Deus busquemos decisão e bravura, serenidade e lucidez. Que, de agora ao final do Supremo de Fortaleza, todo o povo presbiteriano peça a Deus pela IPB- por sua fidelidade a Cristo, por sua firmeza nas Escrituras, por sua missão Reformadora (**JORNAL BRASIL PRESBITERIANO**. São Paulo, ano IX, nº 13, julho de 1966, p.1 e 2).

No mesmo número, o redator dizia da não publicação de alguns artigos no BP, os quais se encontravam numa dada pasta, em virtude de seus articulistas não entenderem a orientação do jornal. Segundo o redator, tais articulistas, estavam passando a "julgamento sobre as intenções, a

honestidade, o cristianismo de outros" (**JORNAL BRASIL PRESBITERIANO**. São Paulo, ano IX, nº 13, junho de 1966, p. 02.).

É a partir deste quadro político religioso que se pode entender a ascensão de Boanerges Ribeiro à presidência do SC/IPB o que ocorreu no dia 11 de julho de 1966 por ocasião da reunião maior desta Igreja. O jornal BP de 15 de julho de 1966 trazia estampada a foto de Ribeiro sob o título em destaque: "Eleito Boanerges Ribeiro presidente do Supremo Concílio". Na mesma página, uma primeira palavra do eleito intitulada "A igreja na frente de Batalha" que abaixo transcreve-se:

De todos os pontos do Brasil, aqui nos reúne o Deus Todo Poderoso, na cidade de Fortaleza, agasalhados pelo glorioso Sínodo Setentrional. Representamos a inquietação; as esperanças; a dedicação- e as limitações, do povo presbiteriano no Brasil. Acompanha-nos as orações, a ansiedade, em tantos casos cheias de angústia, de homens e mulheres que esperam de nós medidas justas, efetivas, que expressem a missão, a dignidade da Igreja Presbiteriana do Brasil, e sua fidelidade a Jesus Cristo. Não lutamos, aqui, contra a carne e contra o sangue; enfrentamos as hostes espirituais da maldade- e somente do Senhor poderemos haver forças para vencer. Na força e no poder de Deus vivo, venceremos. Não por nós; nem de nós; pelo Senhor Jesus, e do Senhor Jesus, nos vem graça e poder. Glória, honra, ação de graças a Deus nosso Senhor, sob cujas bandeira aqui batalhamos (**JORNAL BRASIL PRESBITERIANO**. São Paulo, ano IX, nº 14, 15, 16, julho/agosto de 1966, p. 01).

Havia um inimigo a ser vencido. É o que pode-se verificar no discurso do eleito presidente do SC/IPB. Há a utilização de uma expressão paulina, "carne e sangue", para mencionar-se que a luta não é contra o "humano", o "outro", mas contra "hostes espirituais da maldade". O inimigo passa a ser um inimigo espiritual, invisível, "abstrato", "generalizado". Ocorre, aqui, uma "demonização" do inimigo. A batalha não deveria ser tratada com aquele que podia-se ver, mas com forças as quais estavam atuando por trás do aparente, do visível. Tal mentalidade foi bem expressa por um outro articulista, nesta mesma edição, Benedito Alves da Silva que ao final de seu artigo dizia: "É hora de dizermos não ao enganador, e como discípulos de nosso Senhor e Salvador Jesus Cristo, importa ergamos alto o brado da repreensão: 'Vai-te Satanás'" (**JORNAL BRASIL PRESBITERIANO**. "Conclave na encruzilhada". São Paulo, ano

IX, nº 14, 15, 16, julho/agosto de 1966, p. 08). Em todo o caso, tais inimigos podiam ser caracterizados como aqueles que eram os promotores da "inquietação", "da ansiedade", "da angústia" do povo presbiteriano, aqueles que aguardavam "medidas justas" para devolver à IPB seu senso de "missão", sua "dignidade" e sua "fidelidade a Jesus Cristo". Nominalmente, pelos relatos apresentados até aqui, tais inimigos eram o modernismo, o ecumenismo e o comunismo. A batalha é concebida "em nome do Senhor Jesus", sob Sua bandeira.

Boanerges Ribeiro colocava-se, no discurso mencionado, como sendo o "vacionado" para tal missão, para a "situação difícil pela qual passava a IPB" Heitor Gouvêa, então tesoureiro do SC/IPB confirmava tal mentalidade ao dizer:

O Rev. Boanerges Ribeiro, presidente eleito do Supremo Concílio de nossa Igreja, é homem eminentemente evangélico e presbiteriano, inteligente, culto, de excepcional habilidade mental, grande capacidade de trabalho e de desassombro na defesa dos princípios e ideais do cristianismo, está evidentemente fadado a imprimir grande surto de progresso a todos os setores de atividade da Igreja Presbiteriana do Brasil. Deus em sua providência, ao longo da história do cristianismo, há levantado homens habilitados e próprios para as ocasiões difíceis, em defesa dos altos interesses de sua igreja. A Igreja Presbiteriana do Brasil está de parabéns. Louvado seja o nome do Senhor (**JORNAL BRASIL PRESBITERIANO**. São Paulo, ano IX, nº 14, 15, 16, julho/agosto de 1966, p. 01).

Ao lado desta interpretação messiânica da eleição de Boanerges, colocava-se sob vigilância os descontentes, os discordantes de tal eleição. A tática utilizada foi a de colocar-se sob suspeita os "adversários do governo", aqueles vistos como responsáveis pelos "ataques" e "insídias" aos dirigentes da Igreja. O próprio presidente eleito dizia: "não nos deteremos em tentativas de conter a virulência com que somos e seremos visados; todo o nosso tempo e energias se aplicarão ao serviço de nossa igreja" (**JORNAL BRASIL PRESBITERIANO**. São Paulo, ano IX, nº 14, 15, 16, julho/agosto de 1966, p. 2.). Essa culpabilização dos oponentes pode ser interpretada como uma forma de se negar toda a responsabilidade do sujeito, governo eclesiástico, pelas medidas colocadas como necessárias a serem tomadas para se colocar a "casa" em ordem, tornado o seu fazer a expressão de uma "justiça impessoal" (cf. Fiorin, 1998, p. 75).

Numa análise da eleição de Boanerges ao SC/IPB pode-se verificar com base nos dados elencados nos capítulos anteriores, que esta não ocorreu à mercê da mentalidade presente na própria igreja, de maneira geral e, mesmo em detrimento de uma minoria que postulava uma visão de renovação.

O resultado da eleição foi: Boanerges Ribeiro (133 votos), José Borges Santos Jr. (65 votos), Osvaldo Alves (33 votos), Júlio Andrade Ferreira (02 votos) e outros (02 votos) (**JORNAL BRASIL PRESBITERIANO**. Ano IX; nº 14, 15, 16. Jul/Ago, 1988).

Outro dado importante verificado foi o fato de Boanerges ter sido reeleito por mais dois mandatos: de 1970-1974 e, de 1974-1978. Além do mais, os dois próximos presidentes do Supremo Concílio da IPB, a saber: Paulo Breda Filho (1978-1986) e Edésio de Oliveira Chéquer (1986-1992) eram pessoas diretamente ligadas à Boanerges Ribeiro, à princípio. Paulo Breda foi o vice de Boanerges de 1974-1978 e de Edésio de 1986-1990. Tal período foi designado por Tavares Neto como "pós-boanergismo" e "edeísmo". Para o autor citado, o pós boanergismo, em sua liderança, *não alterou substancialmente o modo de governo e espírito centralizador observado até 1978 com a saída de Boanerges Ribeiro da presidência do SC/IPB* (TAVARES NETO, 1997, p.56) e o "edeísmo", por sua vez em virtude de suas *características e sobretudo por haver [neste] uma tentativa de continuísmo do mesmo espírito observado até então com a ressalva da mudança do ator principal* (TAVARES NETO, 1997, p.57).

O que se depreende destes fatos é que a gestão de Boanerges Ribeiro no SC/IPB não pode ser creditada com um ato ilegal ou arbitrário, mas acima de tudo como um ato de delegação semelhante àquilo que Bourdieu denominou de "porta-voz autorizado", de "procurador" do grupo. Neste caso, no entanto, como procurador, não isolado, mas procurador entre procuradores escolhidos pelo grupo religioso para sua gerência:

O porta-voz autorizado consegue agir com palavras em relação a outros agentes e, por meio do seu trabalho, agir sobre as próprias coisas, na medida em que sua fala concentra o capital simbólico acumulado pelo grupo que lhe conferiu o mandato e do qual ele é, por assim dizer, o procurador. (BOURDIEU, 1998, p.89).

Qual seria, pois esse "capital simbólico acumulado pelo grupo" e que teria, no caso, conferido a Boanerges Ribeiro a autorização ou, ainda, a "delegação" do poder por parte da instituição? Verifica-se que tal "capital simbólico" relaciona-se à própria mentalidade presbiteriana forjada desde sua inserção no Brasil e descrita nos capítulos anteriores, a saber: um cabedal teológico transformado em ortodoxia e dogmatismo que buscava seu referente no passado, na tradição e que inviabilizava qualquer tipo de inovação; o individualismo *conversionista* que arrancava ao converso sua efetiva participação social enquanto sujeito histórico e social; a mentalidade *proselitista*, de busca de conversos do paganismo dentre os quais e, principalmente, no Brasil, da religião católica; a vivência ética ascética que propugnava o perigo de contaminação com "as coisas do mundo"; o denominacionalismo que restringia, via-de-regra, o Reino de Deus à IPB; o discurso anti-católico bem como os confrontos com o catolicismo por ocasião da inserção do protestantismo no Brasil; a atitude anti-ecumenica que julgava ser esta uma tentativa de "fusionismo" com a Igreja Católica considerada apóstata dos princípios apostólicos, e; uma leitura bíblica sob os pressupostos do literalismo hermenêutico e de uma análise exegetica histórico-gramatical.

Estes elementos, presentes no imaginário sócio-religioso da *IPB* bem como sua manipulação permitiram a ascensão e manutenção de Boanerges ao poder assim como viabilizariam tal posição a todo aquele que postulasse uma atitude de "defesa da fé" como Boanerges Ribeiro tão bem articulou, principalmente, nas páginas do jornal *Brasil Presbiteriano*.

Assim, pode-se dizer, a partir do referencial de Foucault, que a eleição de Boanerges ao SC/IPB caracterizou-se por uma concepção do poder como "cadeia", "rede" que se tece nos relacionamentos, ou seja:

O poder (...) deve ser analisado como uma coisa que circula, ou melhor, como uma coisa que só funciona em cadeia (...) o poder funciona, o poder se exerce em rede e, nessa rede, não só os indivíduos circulam, mas estão sempre em posição de ser submetidos a este poder e também de exercê-lo. Jamais eles são o alvo inerte ou consentidor do poder, são sempre seus intermediários. Em outras palavras, o poder transita pelos indivíduos, não se aplica a eles (cf. FOUCAULT, 1999, p. 35).

O que se depreende de tal pensamento para esta pesquisa é que é preciso tomar-se em conta as técnicas, as táticas e os instrumentos de dominação na "era boanergista", ou seja, os mecanismos que tornaram tal dominação possível. Além destes, coloca-se a própria idéia, concepção que o grupo tem de si mesmo e que Rubem Alves denominou de "espírito" do protestantismo (cf. ALVES, 1979, p. 29) e que foi fundamental para o êxito dos propósitos político-religiosos de Boanerges Ribeiro. Sob este aspecto, Roberto de Aguiar coloca uma correlação da autoridade com os ideais presentes num grupo, ou seja aquele que detém a autoridade é aquele que se torna um paradigma para os outros na medida em que *representa o nível ótimo das aspirações morais, religiosas, ideológicas ou econômicas dos que devem segui-la* (AGUIAR, 1990, p. 52), o que pode-se perceber com respeito a ascensão e manutenção de Boanerges na presidência do SC/IPB.

Se, por um lado, a eleição de Boanerges Ribeiro não pode ser compreendida sem levar-se em consideração essa relação de poder como "teia" e o imaginário religioso como sua "alavanca", por outro lado, verifica-se que, à medida que este se firma no poder, muitas das decisões tomadas pelo SC/IPB ou pela sua Comissão Executiva, sob sua presidência, como ver-se-á adiante, colocar-se-ia como uma forma mais impositiva do poder, de mando, o que se enquadraria melhor no conceito weberiano de poder.

Em Weber, o poder aparece como relação, como realização de um desígnio e o fazer triunfar de uma vontade sobre uma outra:

O poder significa a possibilidade de fazer triunfar no seio de uma relação social a sua própria vontade mesmo contra resistências, qualquer que seja a base em que se baseia tal possibilidade (BOUDON, 1995, p. 220).

No autoritarismo presente na IPB sob Boanerges Ribeiro verifica-se que o poder foi exercido, explicitamente, como triunfo de vontades particulares dos detentores da máquina administrativo-eclesiástica (burocratizada) sob a liderança de seu líder e presidente. Muitas das decisões tomadas neste período nem sequer foram da ciência ou vontade de membros, fiéis das comunidades locais, mas ficaram restritas aos âmbitos mais elevados dos Concílios e seus líderes.

Tal concepção relacional de poder nos coloca, ainda, frente a outro conceito de Weber; o da dominação. Para ele, dominação é:

a probabilidade de encontrar obediência para ordens específicas (ou todas) dentro de determinado grupo de pessoas (...) certo mínimo de vontade de obedecer, isto é, de interesse (externo ou interno) na obediência, faz parte do toda a relação autentica de dominação (WEBER, 1995, p. 139).

O termo *Herrschaft* (dominação), utilizado por Weber e analisado por Dreifuss, polissemicamente, aparece relacionado com um acontecido social, como dado econômico, realidade cultural, construção política, representação simbólica, como uma relação internalizada da imposição e da sujeição, como legítima e natural. Sociologicamente, o conceito de dominação, assim exposto, está inextricavelmente relacionado com a *probabilidade de encontrar submissão a uma ordem* (WEBER, s/d, p.82). Demanda, pois, a situação de dominação, a *presença, de fato, de um mando eficaz (pessoal, organizacional ou institucional) para obter obediência* (DREIFUSS, 1993, p. 58).

Vê-se tal concepção de dominação descrita num trecho da carta-renúncia de Rubem Alves da jurisdição eclesiástica da Igreja Presbiteriana do Brasil, quando afirma:

Segundo posso ver, esta a situação em que se encontra presentemente a Igreja Presbiteriana do Brasil. Triunfa o autoritarismo sobre a comunidade; as estruturas sobre a pessoa; o passado sobre o futuro; a lei sobre o amor. E, em última instância, a morte sobre a vida (Araújo, 1985, p.99).

Dai verifica-se que, para que haja uma situação de dominação é necessário que haja um poder autoritário de comando e a “oportunidade de ter um comando de um dado conteúdo específico obedecido por um dado grupo de pessoas” (DREIFUSS, 1993, p. 58). Ou seja, comando e obediência. Esta concepção de relação com o poder não seria difícil de veicular-se, pois, na IPB, com respeito à questão da autoridade, a interpretação é a de que "toda a autoridade procede de Deus" ou para o bem do povo ou para sua correção, devendo, portanto, esta ser inquestionavelmente, obedecida.

A pergunta que se explicita é: de que tipo de dominação se trataria? A análise weberiana sobre os tipos puros de dominação apresenta-se como referencial, neste sentido. Weber trabalha com tipos ideais puros de dominação legítima: a legal ou racional cujo tipo mais puro é a dominação burocrática; a dominação tradicional cujo tipo mais puro é a dominação patriarcal e; a dominação carismática (WEBER, 1985, p.141; COHN, 1997, p.128-141).

O primeiro caso de dominação está baseado *na crença na legitimidade das ordens estatuídas e do direito de mando daqueles que, em virtude dessas ordens, estão nomeados para exercer a dominação* (WEBER, 1985, p. 141). A dominação tradicional acontece mediante a *crença cotidiana na santidade das tradições vigentes desde sempre e na legitimidade daqueles que, em virtude dessas tradições, representam a autoridade*. A carismática está *baseada na veneração extracotidiana da santidade, do poder heróico ou do caráter exemplar de uma pessoa*

e das ordens por estas reveladas ou criadas (WEBER, 1985, p. 141). É preciso ter-se em mente que estes tipos de dominação são tipos ideais considerados a partir de uma realidade supra-histórica, porém principal meio metodológico que encontramos em Weber.

Na análise da *IPB* (1966-1978), estes tipos de dominação não aparecem de maneira tão delimitadas ou puras. Observa-se que estão presentes na instituição tanto o tipo carismático de dominação (não tão acentuado) e o tipo legal, este sim, com presença marcante na vida da igreja. Isto porque a *IPB* se move dentro de um universo burocrático-administrativo: estatutos, constituição de ordem, código de disciplina, regulamentos, hierarquia institucional, qualificação profissional, etc., em que o quadro burocrático-administrativo organiza-se como “autoridade institucional”:

Na *IPB*, as características mais relacionadas ao tipo carismático podem ser descritas como: *a entrega dos homens à pessoa do chefe, que se acredita predestinado a uma missão*, no caso, a convicção daqueles que viam na pessoa Boanerges Ribeiro um tipo de “messias” que livraria a Igreja dos modernistas, *ecumenistas* e *comunistas*; e, o poder intelectual ou de oratória o que, já apresentava a idéia de rotinização do carisma em direção à burocratização.

Diante desta perspectiva analisa-se, a seguir, características relacionadas, principalmente, aos tipos de dominação carismático e legal, tomando-se por base o perfil pessoal e de governo de Boanerges Ribeiro e a maneira como o universo burocrático da Igreja foi "manipulado" em prol das decisões que no período foram tomadas.

2.2 Autoritarismo religioso e a gestão do sagrado no período boanergista

2.2.1 Estrutura e gerenciamento organizacional

Para uma noção mais clara da maneira como se processa os mecanismos de gestão do sagrado e de gerenciamento organizacional da IPB é mister que se tenha um conhecimento da natureza e do processo político que envolve a estrutura administrativa de tal igreja. É o que se procura delinear neste ponto.

A própria Constituição da IPB (CI) traz uma definição da natureza e governo da mesma:

A Igreja Presbiteriana do Brasil é uma federação de igrejas locais, que adota como única regra de fé e prática as Escrituras Sagradas do Velho e Novo Testamento e como sistema expositivo de doutrina e prática a sua Confissão de Fé e os Catecismos Maior e Breve; rege-se pela presente constituição; é pessoa jurídica, de acordo com as leis do Brasil, sempre representada civilmente pela sua Comissão Executiva e exerce o seu governo por meio de concílios e indivíduos, regularmente instalados (cf. **CONSTITUIÇÃO DA IGREJA PRESBITERIANA DO BRASIL**. Capítulo I, Art. 1º, p. 08).

Sendo uma federação de igrejas locais, a IPB organiza-se como um conjunto de igrejas com autonomia local não, porém, com soberania, o que seria requisito de uma confederação. Sendo pessoa jurídica tem toda a sua atividade social regulada pelo direito e pelas leis vigentes no país. Sua gestão administrativa é feita por meio de concílios e indivíduos e, é este ponto que interessa, por ora, ser aprofundado.

Enquanto organização e forma de governo político, a IPB, de acordo com sua Constituição e Estatutos, é administrada por meio de uma democracia representativa em que dá-se a *eleição de membros que têm mandato para agir em nome daqueles a quem representam, que ocupam suas funções durante um período determinado* (cf. MORGAN,1996, p.149). Tal

representação é feita mediante processo eletivo e, por meio de escrutínio secreto por uma Assembléia devidamente constituída.

No caso das igrejas locais, a Assembléia é composta por todos os membros, de fato e de direito, desta comunidade, aqueles que foram batizados e professaram sua fé (declaração pública da conversão a Cristo, assentimento às Confissões e Governo da IPB) e que não estão sob algum tipo de “disciplina eclesiástica” constante no Código de Disciplina da igreja (**CÓDIGO DE DISCIPLINA DA IGREJA PRESBITERIANA DO BRASIL**. Capítulo III, Art 9º ao Art 17, p. 69-71).

Além de pronunciar-se sobre questões orçamentárias e administrativas, quando solicitada pelo Conselho da Igreja e de pronunciar-se sobre questões referentes à aquisição ou alienação de imóveis ou propriedades da igreja, a Assembléia é responsável pela eleição daqueles que comporão sua Mesa Administrativa ou Conselho, no caso de Igrejas locais e, Comissões Executivas nos casos de Presbitérios, Sínodos e do Supremo Concílio. Este aspecto democrático representativo do presbiterianismo tem feito com que muitos presbiterianos o exaltem como o paradigma da democracia e do sistema de governo “perfeito” para a gestão da instituição chegando, por vezes, ao campo do ufanismo denominacional. W. H. Roberts, assim se pronunciou sobre o sistema de governo da Igreja Presbiteriana:

(...) o governo presbiteriano realiza, no seu aspecto divino, o reino de Cristo; no seu aspecto humano, o ideal da República. É um governo que se adapta às necessidades humanas e está em absoluta harmonia com os preceitos da Palavra de Deus (1999, p. 37).

O que se pode observar a partir, inclusive, do exposto acima, é que, no plano ideal, de fato, o sistema democrático representativo utilizado na IPB é uma das formas de governo que dá maior possibilidade de participação em processos decisórios e administrativos em uma igreja. No plano real, no entanto, muitas vezes, o ideal democrático representativo é manipulado de tal

forma que se converte numa disfunção político-administrativa, numa corrupção do próprio sistema. É o que se pode verificar, pelo exposto nesta pesquisa.

Abdênago Lisboa, no prefácio da obra de Magner Martins de Souza sobre o “Presbiterianismo à Luz da Bíblia” coloca esta corruptela do sistema democrático representativo da IPB ao dizer:

Nem sempre acontece assim, infelizmente. Há disposições que tolhem ou limitam a livre manifestação do povo. Em certas igrejas, ou melhor, em algumas delas, são os Conselhos que exclusiva e previamente aprovam ou indicam candidatos ao presbiterato e diaconato, chegando ao ponto, até contra nossa lei magna, de vetar nomes apresentados, que não sejam da simpatia do pastor ou dos membros do Conselho, o que só poderá ser feito depois da eleição (Item “d”, do Art. 83, e Arts. 113 e 114 da CIPB). Para isso exigem “conditio sine qua non” que todos os candidatos sejam antecipadamente apresentados por carta ao Conselho para a prévia triagem, o que também não postula nossa Constituição, nem é de praxe. O que é de lei é que o Conselho poderá “sugerir nomes dos que lhe pareçam aptos para os cargos” (Art. 111). Ademais, ainda constroem os candidatos apresentados a declararem, antecipadamente, se aceitam ou não a sua indicação. O candidato assim, fica obrigado a dizer sim ou não (...) E, assim, sempre o povo das igrejas acaba sancionado a indicação do Conselho, sem reação, a não ser votando em branco. Uns não reagem por indiferença ou ignorância, outros por conformismo, ou para evitar de serem tachados de criadores de casos (SOUZA, 1976, p. 09 e 13).

O que Abdênago procura trazer é uma leitura crítica da deformação do sistema democrático representativo como sendo uma forma de governo não vivenciada automaticamente e plenamente na IPB, ou seja, o fato da IPB estabelecer-se administrativamente sobre as bases de um sistema de governo democrático representativo, não isenta tal sistema, na prática, de ser corrompido por interesses de indivíduos ou grupos (partidos). Dado interessante é que o texto prefaciado por Abdênago data do ano de 1976, ano que se encontra dentro do período pesquisado.

Há, no entanto, outras maneiras e comportamentos que deformam o sistema democrático representativo postulado pela IPB e que pôde ser observado nesta pesquisa como: a tomada de decisões que competem às Assembléias por Comissões que a representam em seus interregnos; a manipulação do processo eletivo com o fim de qualificar um dado candidato e desqualificar outro; a manipulação do imaginário dos membros da Assembléia para se auferir um

objetivo próprio; os acordos *extra* Assembléias com o objetivo de se auferir cargos e postos importantes na denominação; os acordos em nome de amizades, afinidades e interesses diversos para que determinada proposta ou decisão seja tomada ou não a contento de um determinado segmento político eclesiástico, etc. Neste aspecto, dá-se aquilo que Morgan denominou de controle do processo decisório:

Esses “políticos” como são freqüentemente conhecidos manipulam a escolha em termos das próprias intenções que são quase sempre ocultas, a fim de criar os resultados que desejam. São essas intenções ocultas que permitem a muitos deles emergir triunfantes depois de horas de discussão em círculo que terminam em impasse (1996, p. 71).

Ora, o que se verifica é que esse controle do processo decisório visa a obtenção de benefícios próprios ou de um grupo particular. Este tipo de controle está presente em muitas reuniões de Concílios e Assembléias na IPB.

Assim, é mister salientar a estrutura organizacional da IPB, suas esferas de tomadas de decisão e de administração bem como os seus respectivos atores.

Os atores ou líderes os quais são responsáveis pela administração da IPB são denominados presbíteros e dividem-se em: presbíteros docentes, ou seja, o pastor (ministro ordenado e investido no cargo) e; presbíteros regentes, ou seja, homens leigos das igrejas locais que após eleitos passam a fazer parte do Conselho das igrejas locais podendo, também, fazer parte dos Concílios superiores; os presbíteros regentes têm as mesmas funções conciliares dos pastores, inclusive os mesmos direitos de votar e ser votado, não podendo, jamais, no entanto, ministrar os sacramentos.

Em sua estrutura administrativa, a IPB é composta por quatro Concílios, os quais *são assembléias constituídas de ministros e presbíteros regentes* (cf. **CONSTITUIÇÃO DA IGREJA PRESBITERIANA DO BRASIL**. Capítulo V, seção 1^a, Art. 59, p. 26). São eles, em

ordem ascendente: 1. Conselho da Igreja: Concílio inferior ao Supremo Concílio, Sínodos e Presbitérios; possui jurisdição sobre a igreja local; é composto por presbítero (s) docentes, ou seja, o pastor (es) da igreja local bem como de presbíteros regentes, eleitos pela Assembléia desta; são os responsáveis pela administração e por responder civilmente pelas igrejas locais. Embora eleitos em Assembléia, o que observa-se é que muitas decisões tomadas por estes representantes não chegam ao conhecimento da comunidade ou mesmo colocam-se a contragosto da mesma, na sua maioria ou, ainda, nem sequer são discutidas. O Conselho da igreja local é responsável por eleger o (s) representante (s), além do pastor, presbítero regente, à reunião do Presbitério; 2. Presbitério: exerce sua jurisdição sobre os ministros e Conselhos de igrejas locais de determinada região (antigamente, por exemplo, tal divisão regional tomava por base o percurso das estradas-de-ferro do Brasil- caso típico do interior paulista com as estradas-de-ferro Noroeste e Sorocabana); Concílio inferior ao Sínodo e ao Supremo Concílio; composto por pastores e presbíteros de igrejas locais; administração mediante reuniões ordinária (anualmente) e extraordinárias (tantas quantas se fizer necessário) e nos interregnos destas reuniões, pela sua Comissão Executiva, eleita pelos representantes que compõem a Assembléia; a Comissão Executiva é composta por: Presidente, Vice-presidente, Secretários temporários, Secretário Executivo e Tesoureiro; É responsável por eleger os representantes junto ao Sínodo e ao Supremo Concílio; 3. Sínodo: Concílio inferior ao Supremo Concílio composto pelos representantes dos presbitérios os quais são denominados, delegados; exerce sua jurisdição sobre presbitérios e igrejas; suas reuniões ordinárias são realizadas de dois em dois anos, nos anos ímpares; nos interregnos destas reuniões sua administração é feita pela sua Comissão Executiva composta por: Presidente, Vice-presidente, Secretários temporários, Secretário Executivo e Tesoureiro e; 4. Supremo Concílio: Concílio maior da IPB cuja jurisdição abrange todos os demais concílios da igreja; sua Assembléia realiza-se de 04 em 04 anos com representantes, denominados deputados,

dos presbitérios de todo o território nacional mais os presidentes de Sínodos; nos interregnos de suas reuniões o Supremo Concílio é representado por sua Comissão Executiva composta por: Presidente, Vice-presidente, Secretário Executivo, Secretários temporários, Tesoureiro e Presidentes de Sínodos.

O que se depreende do exposto é que toda a ênfase administrativa repousa sobre o sistema de representação sob a forma de gestão conciliar e não de centralização individual ou episcopal de poder. As decisões devem ser decisões conciliares tomadas como resoluções de uma maioria de representantes. Na prática, no entanto, percebe-se o que Tavares Neto postula como caráter centralizador e dominador na instituição, ao se referir a IPB:

(...) é comum no interior da instituição verificar o fenômeno da encarnação ou investidura do poder em líderes que na verdade de posse e uso da constituição e conhecimento da burocracia da instituição assumem caráter centralizador e dominador na função de presidente dos concílios em todos os níveis. (1997, p. 79).

Quando tal centralização e disfunção do sistema representativo ocorrem, o que acontece é uma concentração de poder nas mãos de poucos, grupos isolados e de ascendência sobre a denominação nos seus mais variados níveis conciliares e, ainda, a progressiva instauração de um autoritarismo sobre as bases de todo o sistema, ou seja, a própria comunidade. Neste sentido, as decisões via-de-regra são tomadas de cima para baixo com pouca ou nenhuma participação da comunidade que fica quase que à mercê de todo o funcionamento do sistema político eclesiástico.

Outro dado importante mencionado acima por Tavares Neto, é a facilidade com que o conhecimento burocrático dentro da IPB confere, de alguma forma, na ascendência e centralização do poder. O universo burocrático da IPB, de quase total desconhecimento por parte da comunidade, é um universo complexo e sobre o qual pode-se assentar e buscar-se legitimar uma dada autoridade. Aí, encontram-se: Constituição da Igreja, Código de Disciplina, Estatutos,

Atas, Relatórios, Folhas de Estatísticas, Digestos e Resoluções, Regimentos, Regulamentos, etc. Multiplicando-se estes “papéis” pelas esferas de administração da IPB (Conselho, Presbitério, Sínodo, Supremo Concílio), levando-se em consideração, ainda, as diversas Secretarias, Comissões, Autarquias que compõem cada uma destas, pode-se perceber o quão complexo tal universo burocrático torna-se.

O conhecimento de tal complexidade, sua funcionalidade e, ainda, as disposições e maneiras que podem ser colocadas a serviço de um dado segmento ou grupo político eclesial, coloca-se como importante elemento de ascendência no universo denominacional bem como o seu controle ou manipulação. Isso ocorre, por exemplo, no caso da Constituição da Igreja Presbiteriana do Brasil. Promulgada, após sua reforma, em 1950, tal Constituição, em muitos artigos, deixa margem para interpretações dúbias e até mesmo, contraditórias. Uma pessoa ou líder que saiba e deseje manipular tais leis o pode fazer, com competência. Um exemplo típico diz respeito às resoluções que são tomadas pelas Comissões Executivas nos interregnos dos Concílios. Estas resoluções não poderiam revogar resoluções tomadas em Assembléia, bem como só poderiam acontecer *ad referendum* à próxima reunião da Assembléia, em sua convocação extraordinária, se necessário. Esta resolução seria uma espécie de medida provisória e, em caráter de urgência.

No entanto, um líder ou grupo poderia, como ocorreu na gestão da IPB sob Boanerges Ribeiro, utilizar-se da generalização “caráter de urgência” para tomar decisões, via estas Comissões, sempre que um dado interesse ou favoritismo particular o exigisse. O que ocorre, como observa-se na gerência institucional da IPB, é o que Morgan coloca sobre aquilo que pode ocorrer com um líder empresarial:

Exatamente como os advogados que fazem da sua profissão um modo de descobrir um novo ângulo para aquilo que parece ser uma regra claramente delineada, muitos membros da

organizações são capazes de evocar as regras de forma que ninguém poderia jamais imaginar possível. A habilidade de usar regras para a vantagem de alguém é assim uma importante fonte de poder organizacional e, como no caso das estruturas organizacionais, define o terreno de disputa que sempre será negociado, preservado ou modificado (1996, p.171).

A análise acima mostra, portanto, que muito embora o ideal do sistema democrático representativo está presente na própria estrutura organizacional da IPB, sua gerência política, no plano real, pode desfigurá-la.

2.2.2 A utilização do aparato burocrático religioso

Como se verificou, a *IPB* move-se num universo burocrático de gerência do sagrado. No período de Boanerges, este universo burocrático chegou a ser colocado em prol de objetivos de um grupo político determinado, o que fez com que o sistema representativo de governo desta Igreja, idealizado no pensamento democrático fosse manipulado de tal forma que, esta democracia seria corrompida numa gestão administrativa mais totalitária e ditatorial:

O jornal da Igreja, Brasil Presbiteriano, que era um órgão de informações e debates de opinião, foi reduzido a um tipo de Diário Oficial, que publica as decisões dos Concílios. Ninguém pode escrever artigo que contenha opinião diferente da do diretor do jornal que é, ao mesmo tempo, o presidente da Igreja. Na 1ª. página saem as notícias de despojamentos de pastores, dissoluções de presbitérios e Sínodos...pastores e leigos são “denunciados” falsamente perante os órgãos de segurança. Missionários são expulsos e “acusados” de subversivos...comissões especiais são constituídas com poderes superiores a todos os concílios e não dão satisfação aos concílios sobre as arbitrariedades” (ARAÚJO, 1985, p. 16).

Nesta citação de Araújo vê-se, não somente, as mudanças ocorridas no BP registradas no capítulo 4 desta pesquisa, como a descrição de "corruptelas" do sistema representativo de governo presbiteriano com o objetivo de estigmatizar aqueles que pensavam diferente da liderança da Igreja.

Uma carta encaminhada pelo Sínodo Espírito Santo-Rio de Janeiro à CE/SC-IPB retratava a maneira como a gestão administrativa da IPB era interpretada por aqueles que não estavam concordando com as decisões e com as maneiras pelas quais estas eram tomadas.

Transcreve-se, a seguir, trechos desta carta:

(...) o sistema presbiteriano, a respeito do qual sempre aprendemos a considerá-lo inspiração da democracia no mundo ocidental e incompatível com totalitarismos e sistemas que não respeitem a dignidade fundamental da pessoa humana, - é justamente esse sistema que, às mãos da atual administração da IPB, vem sofrendo deformações tais que se tornou totalmente irreconhecível (...) não se pode, portanto, criar nem interpretar nenhuma lei na igreja em sentido oposto ao da graça redentora e reconciliadora de Deus ao seu povo em Jesus Cristo (...) Interpretações tendenciosas dela [Constituição da igreja] vão sendo aceitas e ficções jurídicas vão se impondo à margem dela: a) temos agora um "Presidente da Igreja Presbiteriana do Brasil", quando a CI só reconhece um presidente do Supremo Concílio; b) esse senhor presidente vem absorvendo em sua quase totalidade as funções mais importantes que a CI atribui exclusivamente ao Secretário Executivo do Supremo Concílio; c) temos uma "Mesa da Comissão Executiva do Supremo Concílio", em que esta, usando linguagem analógica implicável a não ser a concílios superiores, afirma-se e age (!) como se fosse um deles; d) a própria CE/SC, usurpando poderes que, pela CI, são privativos do SC, vem exercendo sobre os concílios superiores todo tipo de governo: modifica sumariamente seus limites, interpela-os, julga-os, dissolve-os, cria-os; e mais, chega mesmo ao ponto de modificar decisões do plenário do SC sobre eles. (Carta do Sínodo Espírito Santo- Rio de Janeiro à CE/SC-IPB. In: ARAÚJO, 1985, p. 88).

A carta mencionava, ainda, que na IPB, o que estava ocorrendo, era uma espécie de governo paralelo:

Estabelece-se, assim, um completo e firme esquema de poder paralelo: 1) o plenário do Supremo Concílio, por pressa, desinformação ou má fé, se esvazia inconstitucionalmente, ampliando poderes da CE e transferindo-lhe outros; 2) a CE toda poderosa manipula, desnorteia, emascula, ameaça, coage, esmaga concílios regulares e evoca a si suas prerrogativas; 3) a Mesa da CE, único grupo que recebe todas as informações de primeira mão e as distribui ao plenário da CE segundo seu arbítrio e conveniência, manipula as resoluções. Essa "Mesa" nega acesso direto a papéis importantes a todos que não são da confiança dela, embora representantes legítimos dos Sínodos; 4) a Mesa é manipulada publicamente pelo presidente, que também, nas reuniões do plenário do SC comete a mesma desfaçatez prejudicial aos interesses da igreja de simplesmente excluir das comissões de expedientes os representantes por mais legítimos e capazes que não "leiam pela sua cartilha" (...) e esse poder exercido pelo Sr. Presidente, do ápice dessa pirâmide, é absoluto, faraônico, discriminatório, pois enfeixa os aspectos executivo, legislativo, judiciário e administrativo. Desapareceu o delicado equilíbrio dos poderes autônomos que caracteriza uma democracia eclesialística (...) (Carta do Sínodo Espírito Santo- Rio de Janeiro à CE/SC-IPB. In: ARAÚJO, 1985, p. 88).

A crítica feita a Boanerges como "o Presidente da Igreja Presbiteriana do Brasil" fundamentava-se no fato de que na forma de governo representativo característica da IPB não se

concebia a idéia de uma Igreja com um presidente. A designação "presidente", já era uma "corruptela" desse sistema, pois as Igrejas Presbiterianas escocesas e norte-americanas não têm presidente, mas moderadores conciliares.

A crítica, no entanto, não era somente uma questão semântica. Ao dizer-se que Boanerges era o *presidente da IPB* denotava um tipo de mando sobre todos os concílios. A IPB deveria ter um *presidente do Supremo Concílio* o qual deveria agir na função de moderador conciliar.

Nos interregnos, quando a Assembléia não estivesse reunida, quem deveria responder pela Igreja, administrativamente, era a sua Comissão Executiva formada por: presidente, vice-presidente, secretário executivo, tesoureiro e presidente dos Sínodos. De acordo com o Regimento Interno do SC/IPB a Comissão Executiva não poderia exercer as prerrogativas do Supremo Concílio em casos como:

a) formular sistemas ou padrões de doutrina e prática, quanto à fé; estabelecer regras de governo, de disciplina e liturgia, de conformidade com o ensino das Sagradas Escrituras; g) definir as relações entre igreja Estado; h) processar a admissão de outras organizações eclesiais, que desejarem unir-se ou filiar-se à Igreja Presbiteriana do Brasil; i) criar e superintender seminários, bem como estabelecer padrões de ensino pré teológico e teológico; m) colaborar, no que julgar oportuno, com entidades eclesiais, dentro ou fora do país, para o desenvolvimento do reino de Deus, desde que não seja ferida a ortodoxia presbiteriana (cf. **MANUAL PRESBITERIANO**. Art. 97, alíneas "a", "g", "h", "j" e "m", p. 37,38).

Assim, as alegações constantes da carta do Sínodo Espírito Santo - Rio de Janeiro não poderiam ter acontecido sem uma deformação e manipulação, um burlar-se a Constituição da Igreja.

Principalmente, no que dizia respeito à "superintendência de Seminários" e o estabelecimento de "regras de governo e disciplina", tais prerrogativas seriam privativas da Assembléia do SC/IPB. Outro veto que o Regimento do Supremo Concílio colocava era com

respeito à revogação de decisões tomadas em Assembléia pelo SC/IPB. Estas não poderiam ser revogadas pela CE, mas cumpridas. Na carta analisada, a CE é acusada de lesão de tal veto. No entanto, o mesmo Regimento colocava a possibilidade, em casos considerados sérios e pelo voto unânime dos seus membros, da CE alterar decisões do SC/IPB (**MANUAL PRESBITERIANO**. Regimento Interno do Supremo Concílio da IPB. Art. 4º, alíneas "a" e "b", § 1º e § 2º).

Ora interpreta-se que tais medidas deveriam ser tomadas como "provisórias" em caráter excepcional e urgente e não como uma norma a ser seguida freqüentemente. O que se observa na gestão de Boanerges é que tais medidas seriam colocadas como um *modus operandi* de sua presidência.

Um exemplo desta manipulação da Constituição da *IPB* e sua correspondente deformação encontra-se na criação da CES, Comissão Especial de Seminários. Tal Comissão, de acordo com as resoluções do SC/IPB em sua reunião em Fortaleza, fora criada a partir dos seguintes referenciais:

1. reconhecer que uma situação de fato existe que compromete o futuro da igreja; 2. declarar que embora respeitando o foro íntimo de cada indivíduo, a IPB não entende que a liberdade de exame implique na abertura de suas portas a toda sorte de dúvidas e heresias; 3. Determinar que os professores dos seminários da IPB se dediquem ao preparo intelectual e espiritual de seus alunos e se abstenham de propaganda e prática ecumenistas e ideológico-políticas; 4. Determinar às Congregações que cancelem as matrículas de todos os alunos cujas idéias ou cuja conduta sejam, havidas pelas Congregações de professores ou pelas entidades superiores da administração incompatíveis com os padrões éticos e doutrinários da IPB; 5. Nomear uma Comissão Especial com plenos poderes para dar execução às providências desta resolução podendo inclusive: a) dispensar professores, devolvendo-os aos seus concílios de origem; b) nomear professores e levantar recursos em entendimento com a tesouraria do SC; c) reestruturar ou organizar diretorias dos Seminários de modo que as medidas tomadas se tornem efetivas; 6. Assegurar direitos amplos de defesa aos incriminados, segundo os termos da CI e do CD; 7. Determinar que a Comissão supra se instaure e inicie seus trabalhos no prazo máximo de trinta dias a contar da aprovação (cf. **JORNAL BRASIL PRESBITERIANO**. São Paulo, ano IX, n.ºs. 14, 15, 16, julho e agosto de 1966, p.14).

Partindo de um caráter emergencial e justificador para que a CES iniciasse suas atividades no prazo de trinta dias, tal resolução colocava todo o ímpeto repressivo que começava a tomar conta da IPB. As Comissões Especiais que são nomeadas pelos Concílios da IPB são

aquelas que *recebem poderes específicos para tratar, em definitivo, de certos assuntos, e cujo mandato se extinguirá ao apresentar o relatório final* (**MANUAL PRESBITERIANO**. Art. 98 e 99, item 3, p. 39). No caso da CES, ela era formada pelos seguintes integrantes: Marcos Machado Pimenta, Henrique Fanstone, Renato Guimarães, Jackson de Souza, Olimpio Vassão, Raimundo Loria, Saulo C. Ferreira; suplentes: José Arantes Costa e Samuel Liberato (**JORNAL BRASIL PRESBITERIANO**. São Paulo, ano IX, n.ºs. 14, 15, 16, julho e agosto de 1966, p. 3).

Pode-se verificar que sua instalação denotava uma série de inconstitucionalidades por ocasião de sua atuação.

A CES foi criada com "plenos poderes" de atuação. A CI determinava que comissões consideradas especiais fossem nomeadas com "poderes específicos". Plenos poderes, neste caso, poderiam significar a possibilidade de mandos e desmandos, de arbitrariedades contra a CI e, de abuso de poder por parte de uma dada comissão, o que se verificou com a atuação da CES.

No caso da dispensa ou contratação de professores dos Seminários, esta deveria ser feita pelo *SC/IPB*, e não por uma dada Comissão, e isto, respeitando-se as competências das reitorias e Congregações dos Professores destes. A atuação da CES infringia o processo normal e de atuação de tais competências legais. No que se referiu à questão do "cancelamento de matrículas" dos alunos, cujas idéias não se afinavam com aquelas propugnadas pela direção da Igreja, tal cancelamento só poderia ser efetuado por meio do concílio competente ao qual o aluno, "candidato ao sagrado ministério", estaria vinculado. De acordo com a CI, *quando o presbitério julgar conveniente, poderá cassar a candidatura referida do artigo anterior, registrando as razões do seu ato* (**MANUAL PRESBITERIANO**. Art. 117, p. 45).

O que via-de-regra acontece no caso de algum tipo de "problema" de um aluno com a direção de um dos seminários da Igreja é que esta comunica o presbitério competente sobre a

referida situação, o qual, sendo considerado de fato por este concílio pode levar ao cancelamento de sua candidatura. Em casos excepcionais, dá-se a expulsão de um aluno. O cancelamento de matrícula do aluno é, portanto, uma prerrogativa do presbitério. Beato referindo-se à atuação da CES dizia que,

(...) esta comissão tinha por objetivo substituir as diretorias dos seminários e assumir as rédeas dos seminários para testar os alunos e professores e para desligar alunos e professores, que não passassem nos testes em que o critério básico era a questão de aceitar ou não as condições de Boanerges. Então essa Comissão teve muito poder e foi uma Comissão cuja ação foi muito trágica e destrutiva. Inclusive chegou ao ponto de quando alguém ia ser ordenado o pessoal devia ser examinado por essa Comissão, para depois o presbitério ordenar, e isto não existe em nenhum seminário presbiteriano, sempre o presbitério foi quem ordenou ou não ministros. Mas houve essa época em que era preciso ir lá no poder central para se liberar a ordenação de uma pessoa por um presbitério. Tinha que passar pelo exame desta Comissão (Entrevista com Rev. Joaquim Beato. Vitória, Espírito Santo, 27/03/1999).

Um elemento importante encontra-se mencionado por Beato acima. A CES assumia a responsabilidade de, em alguns casos, examinar os candidatos á licenciatura e ordenação⁸³ ao "sagrado ministério". Tal atribuição, no entanto, competia ao presbitério. O art. 119 da Constituição da Igreja rezava: "O candidato concluído os seus estudos apresentar-se-á ao Presbitério que o examinará quanto à experiência religiosa e motivos que o levaram a desejar o Sagrado Ministério, bem como nas matérias do curso teológico".

Este exame mencionado colocava-se como uma prerrogativa para o exercício de uma das funções privativas do Presbitério que era licenciar e ordenar candidatos ao *sagrado ministério* (**MANUAL PRESBITERIANO**. Art. 119, p. 45).

Outro dado importante nessa nomeação da CES era a maneira como aqueles que mantinham posições divergentes da direção da Igreja eram considerados: "os incriminados". A

⁸³ Licenciatura e ordenação descrevem as fases pelas quais o candidato ao pastorado passa antes de ser oficialmente reconhecido como "ministro do Evangelho". A licenciatura é como um período de estágio em que o candidato irá comprovar suas habilidades ministeriais e de fidelidade aos princípios teológicos da igreja. Após a licenciatura, o candidato é ordenado e subseqüentemente instalado em uma dada igreja.

nomeação da CES garantia direito de defesa amplos a estes. A pergunta que se levanta é: Tal direito foi respeitado?

De acordo com Beato por ocasião da suspensão das atividades do Seminário do Centenário, em Vitória, Espírito Santo, em 1968, a CES não respeitou os trâmites legais e processuais para tal "suspensão" que levou ao fechamento desta instituição. Para ele,

Não houve processo, não houve nada, era tudo feito mais ou menos sumariamente, executando as decisões previamente tomadas por Boanerges (...) a impressão que eu tenho (...) é que tudo foi pró-forma. O Seminário já veio condenado previamente e a Comissão teria apenas que fazer um arremedo de inquérito do Seminário (Entrevista com Rev. Joaquim Beato. Vitória, Espírito Santo, 27/03/1999).

Labrunie, um dos professores do Seminário do Centenário na época, dizia que tanto o corpo docente quanto discente da instituição sabia que, mais cedo ou mais tarde, teriam as atividades do Seminário extintas (cf. Entrevista com Rev. Claude Labrunie. Vitória, Espírito Santo, 25/03/1999), o que de fato ocorreu, progressivamente, a partir de 1968.

Outra manipulação ou deformação no emprego da CI foi com respeito ao Presbitério do Vale do Rio São Francisco. Tal Presbitério, como relatado por Jaime Wright, era composto pelas Igrejas de Cocos, de Caetité, Sítio do Mato, Santa Maria da Vitória e Guainambi e fora organizado pelo Conselho Inter- Presbiteriano⁸⁴ e pelo Sínodo Bahia/Sergipe sendo instalado em 1968. Por ocasião da reunião do Supremo Concílio em Garanhuns, a representação dos pastores de tal presbitério não foi aceita sob a alegação de Boanerges Ribeiro de que a organização do mesmo tinha sido irregular e que, por isso, "os delegados não tomariam assento no Supremo Concílio, até que uma Comissão Especial pudesse relatar sobre o assunto" (Entrevista com Rev. Jaime Wright. Vitória, Espírito Santo, 26/03/1999). O parecer de tal Comissão foi pela dissolução do presbitério. Sob argumentação de Benjamim de Moraes, os atos e procedimentos exercidos

⁸⁴ Composto por representantes das Igrejas do Norte e do Sul dos EUA e da IPB com o objetivo de articulação da expansão missionária e evangelização.

pelo presbitério como ordenação de pastores não poderiam ser anulados, o que nesta reunião não ocorreu. Segundo Wright, após a reunião do SC/IPB, no entanto, a CE,

(...) simplesmente anulou todos os atos, e aquilo que o Supremo Concílio tinha recusado a fazer, ele [Boanerges Ribeiro e a Comissão Executiva conseguiu fazer, obrigando, inclusive, o jovem pastor a ser ordenado outra vez, se é que se pode conceber isso teologicamente. Matusalém Neri é o nome do pastor (...)Entrevista com Rev. Jaime Wright. Vitória, Espírito Santo, 26/03/1999).

Tanto para Wright quanto para Araújo, tal medida de dissolução do Presbitério do Vale do São Francisco tinha como objetivo político a diminuição de 04 votos contrários à reeleição de Boanerges Ribeiro ao SC/IPB, pois os pastores do presbitério dissolvido, não podendo tomar assento na Assembléia, automaticamente seriam vetados de todo processo decisivo e de votação (cf. Entrevista com Rev. Jaime Wright. Vitória, Espírito Santo, 26/03/1999; Araújo, 1985, p. 76).

O mesmo *modus operandi* pode se verificar na maneira como se procedeu com respeito ao Presbitério de Salvador (PSVD). A dissolução do referido presbitério por parte da CE/IPB acontece numa longa trajetória.

Algumas fatos podem ser apontados como desencadeadores da indisposição entre o Presbitério de Salvador, o Sínodo Bahia-Sergipe, sob o qual tal presbitério estava sob jurisdição, e a direção da IPB dentre as quais: a) a modificação dos estatutos do Colégio 2 de julho, em Salvador para que suas propriedades não fossem transferidas para a IPB como desejavam os seus líderes na época, principalmente, Boanerges Ribeiro; b) uma celebração matrimonial ecumênica realizada pelo Rev. Josué da Silva Mello, na Igreja Presbiteriana de Feira de Santana, juntamente com o Frei Felix, de Pacatuba e um líder batista Josué Pinheiro Requião, e; c) a participação no culto de abertura de uma Consulta em que estiveram presentes representantes do Conselho Mundial de Igrejas; da Confederação Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB), de várias denominações evangélicas e de órgãos do governo. Tal Consulta aconteceu no dia 31 de julho de

1972 e resultou na criação do CESE (Coordenadoria Ecumênica de Serviço). Os participantes presbiterianos neste culto de abertura foram: Josué da Silva Mello, Celso Loula Dourado e Enoch Senna Souza.

Com referência às duas últimas causas mencionadas, houve o encaminhamento de uma carta ao Presbitério de Salvador pelo Rev. Edésio de Oliveira Chéquer, então pastor da Igreja Presbiteriana da Bahia e, como se verificou na análise do periódico da Igreja, uma pessoa da confiança de Boanerges Ribeiro, pedindo informações se o referido Concílio havia disciplinado os pastores, acima mencionados, em virtude de tais procedimentos. A resposta do Presbitério foi de que não haviam motivos para disciplina e que os mesmos “assinalaram uma presença de testemunho e ação cristãs diante dos problemas que atingem o homem brasileiro, nordestino, especialmente” (cf. ARAÚJO, 1985, p. 77 e 78).

Em julho de 1973, Edésio Chequer encaminhou ao Sínodo Bahia-Sergipe um documento com a mesma solicitação. O Sínodo determinou que ratificava a decisão do Presbitério de Salvador. No dia 29 de fevereiro de 1974, em reunião ordinária da CE/SC-IPB, mediante informações recebidas pelo presidente do seu SC provindas de Edésio Chéquer, nomeou-se uma comissão para tratar de um pedido de dissolução do Presbitério de Salvador feita pelo Sr. Presidente.

A comissão foi composta pelos pastores: Osvaldo Hack, Volmer Portugal, Edésio Chequer e o presbítero José Costa. Apresentado ao plenário as considerações de tal comissão, a resolução da CE/SC-IPB rezava o seguinte:

- a) transferir, o Presbitério de Salvador à jurisdição do Sínodo de Pernambuco;
- b) determinar de acordo com resolução do Supremo Concílio em sua última reunião de julho de 1970, à Comissão Executiva do Sínodo de Pernambuco que declare dissolvido o presbitério de Salvador e tome providências para apurar a extensão e a natureza da participação de pastores jurisdicionados ao Presbitério de Salvador em celebrações ecumênicas, tomando as providências necessárias;
- c) permitir o funcionamento do Sínodo Bahia-Sergipe, com os três

presbitérios restantes, devendo ser supridos os cargos vagos em sua mesa, se necessário, em virtude da transferência do Presbitério de Salvador ao Sínodo de Pernambuco (Araújo9, 1985, p. 79).

Uma análise da resolução tomada mostra dois pontos importantes: Na gestão de Boanerges no SC/IPB as transferências de concílios, como os presbitérios de Vitória e Colatina, que foram transferidos para o Sínodo de São Paulo e o presbitério de Salvador, que foi transferido para o Sínodo de Pernambuco, colocaram-se como u'a maneira de maior controle e de gerência por parte do SC daqueles que mantinham posicionamentos que divergiam do assumido pelo Concílio Maior. Ora, os Sínodos de São Paulo e de Pernambuco eram considerados da “confiança” de Boanerges Ribeiro, apoiavam a gestão do mesmo.

Outro dado importante, já mencionado neste trabalho, é a maneira como a CE tomava medidas de competência exclusiva do Supremo Concílio e isso, como verifica-se, de maneira repetitiva, não excepcional. Tal postura, via-de-regra, acontecia tomando-se por base o Art. 3º alínea “j” do Regimento Interno da CE/SC-IPB, que diz da competência da CE: *resolver assuntos de urgência de atribuição do Supremo Concílio, quando surgirem nos interregnos, sempre ad referendum do plenário* (**MANUAL PRESBITERIANO**. Regimento Interno da Comissão Executiva do Supremo Concílio, Art. 3º, alínea “j”, p. 149).

Além disto, no caso mencionado das transferências de presbitérios, a competência, primeira, mediante processo legal, era dos Sínodos e não da CE/SC. No Art. 94 alínea “a” da CI, menciona-se uma das competências dos Sínodos, a saber: “organizar, disciplinar, fundir, dividir e dissolver presbitérios” (**MANUAL PRESBITERIANO**. Art. 94, alínea “a”, p. 36.). No caso da interdição, privação temporária das atividades do presbitério ou sua dissolução, era de

competência do Sínodo estas sentenças, e não da CE/SC-IPB (**MANUAL PRESBITERIANO. Código de Disciplina, Art. 21, p. 72.**).

Em todos os Concílios da IPB, também, quando se trata de disciplina, instaura-se um Tribunal de Recursos, para julgar os recursos ordinários (presbitérios e sínodos) e extraordinários (Supremo Concílio) das sentenças proferidas pelos mesmos. O CD coloca, ainda, a possibilidade de reconsideração ou revisão de uma determinada sentença dada pelos Concílios, em benefício dos sentenciados: “compete, ainda, aos Concílios e tribunais, em geral, rever, em benefício dos condenados, as suas próprias decisões, em processos findos” (**MANUAL PRESBITERIANO. Código de Disciplina, Art. 23, p. 72.**). O que se observa, nas sentenças ou decisões acima mencionadas que estas normas legais não foram observadas.

No dia 6 de abril de 1974 a Comissão Executiva do Sínodo de Pernambuco, sob os mesmos pressupostos “emergenciais”, acima mencionados, mediante o não comparecimento dos membros do Presbitério de Salvador (PSVD), declarou dissolvido tal presbitério. A mesma Comissão Executiva, no dia 27 de março do mesmo ano afastaria de suas funções ministeriais os pastores Josué da Silva Mello e Celso Loula Dourado. Duas inconstitucionalidades foram cometidas nesta decisão: o afastamento do ministro de acordo com o Código de Disciplina (CD), é considerado um tipo de pena (**MANUAL PRESBITERIANO. Código de Disciplina, Art. 09, alínea “b”, p.69.**).

Ora, tal pena, no entanto, no caso de ministros (pastores) só poderia ser aplicada por Concílio competente, ou seja, os presbitérios, pois a competência dos Sínodos seria de funcionar como Tribunais de Recursos.

A Constituição da Igreja (CI) traz como uma das funções privativas dos presbitérios: *admitir, transferir e disciplinar ministros e propor a sua jubilação* (**MANUAL**

PRESBITERIANO. Art. 88, alínea “c”, p. 34 e 35).

Outra questão foi a de que a CE do Sínodo, novamente, tomava uma decisão que, no caso do sistema representativo presbiteriano se processaria de maneira mais lógica e de caracterização do referido sistema se houvesse uma representação do Concílio na sua maior efetividade, o que seria feito mediante convocações extraordinárias, quando a situação o exigisse.

De acordo com o CD, ainda, “os concílios devem, antes de iniciar qualquer processo, empregar esforços para corrigir as faltas por meios suasórios” (**MANUAL PRESBITERIANO.** Código de Disciplina, Art. 43, p. 78).

Este esforço, não se verifica no afastamento das funções ministeriais dos pastores citados, nem sequer a instauração, ainda que sumaríssima, de processo contra os acusados que resultasse em tal sentença. No dia 25 de maio do mesmo ano estes pastores foram convocados a comparecer mediante um Tribunal Sinodal o que não fizeram alegando inconstitucionalidade do mesmo. Em 06 de junho de 1975, ambos são despojados do ministério, segundo Araújo, *porque participaram de cerimônias ecumênicas*(ARAÚJO, 1985, p. 80).

Sobre o Presbitério de Salvador, no dia 15 de maio de 1974, após ter constituído o Dr. Josaphat Marinho como defensor de seus direitos, entrou com uma Ação Declarativa de Nulidade com vista a anular a decisão de dissolução do mesmo pelo Sínodo de Pernambuco. Outro recurso junto à Justiça Civil empregada pelo Presbitério de Salvador foi o requerimento de uma Medida Cautelar na Justiça Civil de Brasília para participar da reunião ordinária do SC/IPB em junho de 1974.

Diante destes acontecidos a CE/SC-IPB dissolveu, segundo Araújo, *sumariamente o Sínodo Bahia- Sergipe, sob a alegação de ter cometido irregularidades que não foram*

comprovadas e examinadas (1985, p.80). Tal medida foi contestada por Josué da Silva Mello, ex-presidente de tal Sínodo. Um trecho desta contestação encontra-se mencionado em seguida:

Pesquisei os arquivos do Sínodo desde sua fundação até 1974 e revisei todos os boletins oficiais da IPB e não encontrei uma só falta apontada contra o Sínodo Bahia- Sergipe em toda a sua história e mesmo tenha sido advertido por qualquer concílio inferior ou superior. Mesmo no período mais sombrio da IPB (desde 1966 até nossos dias), nenhuma falta ou advertência foi encontrada contra o concílio arbitrariamente dissolvido. [O Sínodo] foi dissolvido sem processo, às pressas, doze horas antes da reunião do Supremo Concílio, para impedir que a delegação de seus presbitérios tomasse assento no plenário do SC e, assim, evitar 12 votos contra Boanerges Ribeiro (...) (ARAÚJO, 1985, p. 81).

O que se procurou destacar nestes relatos foi como a máquina administrativa da IPB, mais precisamente sua Constituição e estatutos foram manipulados de maneira tal que colocaram-se como um instrumento de manutenção de um governo eclesiástico, em muitos aspectos semelhantes, em seus atos e políticas, ao governo militar. Tal manipulação fez com que a legitimação deste governo não ocorresse à mercê da Constituição, Estatutos e Código Disciplinar, mas a partir de uma deformação do mesmo de forma a referendar práticas punitivas consideradas como necessárias à manutenção da ordem e da pureza da fé.

2.3 O período boanergista e o acirramento da intolerância religiosa

A partir do SC/IPB de 1966 e da eleição de Boanerges Ribeiro à presidência do SC/IPB, como se demonstra em algumas análises acima, instaura-se aquilo que Tavares Neto denominou de período de "imitação" da ditadura militar instalada no Brasil em 1964:

Assim como no Brasil deu-se a perseguição aos comunistas e a muitos intelectuais, artistas, jornalistas, políticos onde muitos morreram ou foram extraditados e ainda outros exilados, diante do quadro inquisidor do SNI, DOPS, etc; em nome do fundamentalismo moralista instalado na IPB, muitos teólogos e líderes foram cassados por suas posições ou convidados a retirarem-se. Somente não mataram e exilaram, mas o fizeram de maneira velada, quando isolaram a vida dos que eram contrários e de suas famílias, à ditadura presbiteriana e, com

muito jeito, convidaram-os sorrateiramente a se desligarem da igreja Tavares Neto, 1997, p. 49).

A intolerância com aqueles que mantinham posições divergentes das assumidas pela liderança da Igreja passou a ocupar o cenário político-religioso da IPB. Na expressão de ALVES, *os ortodoxos, na medida em que são uma expressão do grupo dominante na instituição eclesiástica, estão condenados a ser intolerantes* (ALVES, 1977, p. 14).

Beato via uma correlação do governo que instaurou na IPB a partir de 1966 com a maneira de atuação do próprio governo militar. Dizia o referido ator que “exceto fisicamente (...) do ponto de vista da opressão e autoritarismo, a cúpula da Igreja imitou bastante e até superou, em algum sentido, a insensibilidade do poderio militar, do poder militar que tomou conta do país” (Entrevista com Rev. Joaquim Beato. Vitória, Espírito Santo, 27/03/1999.) A respeito do caráter de censura e de eliminação do pensamento divergente no período Boanergista, Beato, assim se referiu:

Quando veio o grupo do Boanerges, eleito também, sempre nunca é unanimidade, nunca foi, houve uma diferença fundamental, é que os que não votaram com ele, que faziam oposição ao seu governo e ao governo do seu grupo, passaram a ser colocados fora propriamente, digamos, da igreja. Ele passou a ser, por exemplo, dos que eram a favor dele na igreja e a perseguir os que não eram a favor dele na igreja (...) o poder dentro da igreja até Borges, era o poder moderador, que aceitava as diferenças e procurava insistir na unidade da igreja. Quando nós passamos para Boanerges, em vez de unidade da igreja na diversidade, passou-se a ter, digamos assim, um partido único, todos os outros partidos eram ilegais (...) foi isso que o Boanerges impingiu na igreja, não concordar com o governo dele era estar ameaçando a igreja. E a gente foi acusado, inclusive disso, de estar ameaçando a igreja com as nossas idéias, com as nossas atitudes (Entrevista com Rev. Joaquim Beato. Vitória, Espírito Santo, 27/03/1999).

Pode-se verificar que a gestão de Boanerges Ribeiro à frente do *SC/IPB* foi caracterizada por uma espécie de totalitarismo e de poder ditador e centralizador ímpar, ou seja um tipo de ditadura "constitucional", caracterizada não pelo abandono da Constituição e estatutos da IPB mas pela sua manipulação em prol dos objetivos político-governamentais-eclesiásticos dos detentores do poder na situação mencionada. As resoluções tomadas neste período não

podem ser caracterizadas como anticonstitucionais, mas de uma "corruptela" do sistema de governo representativo presbiteriano.

Para Pierson, o governo de Boanerges havia imprimido uma linha "muito de direita para poder estabelecer uma base de poder na Igreja" e, ainda, também, "para obter o favor dos militares, para não dar lugar para ninguém que tivesse cheiro de esquerdismo, bem como social, uma abertura teológica (...)" (Entrevista com Rev. Paul Pierson. Londrina, Paraná, 11/02/1999).

O BP de 15 de novembro de 1966 trazia um artigo de Josué de Oliveira, um presbítero da IPB, que espelhava a linha política que estava sendo utilizada na Igreja a partir de 1966:

Terminada a reunião do Supremo Concílio, a Igreja Presbiteriana do Brasil deve dizer em uníssono: Deus ouviu as nossas orações (...) a eleição do Rev. Boanerges foi mais uma vez a manifestação palpável e visível de Deus contrariando aqueles que pensam de modo diferente, ainda, hoje, ouve as nossas orações (...) mas Deus ouviu as nossas orações e nos deu a certeza, pela eleição do Rev. Boanerges, que a pureza da doutrina cristã será mantida e preservada; que as "mensagens de renovação", que são até certo sentido para os que pregam, o reflexo do "bom julgador que quer julgar a igreja pelos seus atos" , serão reprimidas (...) continuemos orando para que o mesmo Deus (...) inspire e fortaleça este dedicado servo escolhido na realização do glorioso ministério de conduzir a Igreja Presbiteriana do Brasil dentro dos princípios bíblicos ortodoxos, para honra e glória do nome excelso do senhor Jesus (**JORNAL BRASIL PREBITERIANO**. São Paulo, ano IX, nº 21 e22, novembro de 1966, p.7).

Verifica-se neste artigo de Josué de Oliveira a impossibilidade de abertura para o novo na IPB; não somente isso, mas a mentalidade da necessidade de se "reprimir", censurar aqueles que divergiam do pensamento ortodoxo tido como oficial.

É sob este aspecto que na sob Boanerges Ribeiro grupos com pensamento divergente foram, quando não excluídos, excomungados, exonerados, forçados a deixar a Igreja, *evidência da presença de mecanismos de controle de pensamento extremamente eficazes na igreja de que foram forçados a sair* (ALVES, 1982, p. 107). O propósito, como se verificou até aqui, foi a busca de uma uniformidade de pensamento teológico e de uma unidade política na Igreja. A ortodoxia, neste sentido foi a expressão da manifestação da vontade de um grupo dominante.

Sob o aspecto da uniformidade de pensamento e política, o que surgiu foi uma espécie de consenso ideológico que resultou na manutenção do poder na IPB sob Boanerges Ribeiro e aqueles que o apoiavam, manutenção esta apoiada por uma identidade que se fundamentava em oposição ao *inimigo a ser vencido* (ALVES, 1982, p. 38). Tal inimigo, não importava sua peculiaridade, era visto como o *desviante*, em última instância, como o *herege*, um tipo de *subversivo intelectual* que colocava em risco a pureza da fé, da tradição e do *status* dominante. Segundo Alves, esta questão da ortodoxia e da heresia se relaciona mais a uma esfera política que epistemológica:

Ortodoxos são aqueles que tiveram poder político para impor suas definições. Ortodoxia, portanto, contém sempre as idéias dos mais fortes. Heresia, completamente, indica as idéias dos mais fracos. Não tiveram poder político para impor suas definições sobre a comunidade eclesiástica. A questão da definição da verdade, em última análise, é uma questão de poder. (1982, p.126).

A intolerância gerada pela concepção de posse de uma verdade absoluta, na era boanergista, fundada sobre os pilares principais do fundamentalismo e conservadorismo de direita, trazia consigo a necessidade de estigmatização do desviante, sua disciplina. O que, como mostra-se no próximo capítulo, adquiriu, na IPB sob Boanerges várias faces.

Neste ponto, a análise weberiana da obediência e da disciplina torna-se importante. Para Weber, a obediência significa:

(...)que a ação de quem obedece ocorre substancialmente como se este tivesse feito do conteúdo da ordem e em nome dela a máxima de sua conduta, e isso unicamente em virtude da relação formal de obediência, sem tomar em consideração a opinião própria sobre o valor ou desvalor da ordem como tal (1985, p. 140).

A obediência aparece, pois, tanto como referencial, modelador ético-existencial como derivação de uma postura acrítica frente a uma dada ordenança. Pode-se fazer, neste ponto, tomando como referência o período estudado, uma correlação entre esta definição de Weber da

obediência e o pensamento de Rubem Alves sobre o *protestantismo da reta doutrina*. Para Alves, tal protestantismo é caracterizado pelo:

(...)fato de privilegiar a concordância com uma série de formulações doutrinárias, tidas como expressões da verdade, e que devem ser afirmadas sem nenhuma sombra de dúvida, como condição para participação na comunidade eclesial (1982, p.35).

A tradição aparece, assim, como um tipo de conduta apresentada por Weber como “ação tradicional”. Segundo Aron, em Weber, *a ação tradicional se transforma às vezes em ação religiosa e, na verdade, a religião é uma forma de tradição* (1997, p. 517). O que se pode verificar é que, via-de-regra, muitos daqueles que se simpatizavam com as medidas tomadas por Boanerges Ribeiro e por aqueles que com eles estavam, o faziam ou por sua fidelidade à tradição mentalizada como fidelidade bíblica ou por fobia de uma desintegração do presbiterianismo ou, ainda, por razões político-eclesiásticas.

A IPB, neste aspecto, como integrante deste universo religioso do “protestantismo da reta doutrina”, colocava a obediência como o assentimento acrítico a um *corpus* doutrinário pré-estabelecido e cristalizado - dogmatismo, em que o novo era rechaçado como herético e interpretado como um risco à *sã doutrina*.

Ora, tal assentimento acrítico foi feito tomando-se como fundamento o passado que era transplantado para o presente de forma engessada, não possibilitando novas releituras e reinterpretações a partir do novo que se gestava na vida da Igreja.

Outro conceito weberiano importante é o da disciplina. A disciplina, em Weber não aparece como punição, mas como adestramento. É, pois, a probabilidade de numa multidão dada de homens encontrar uma obediência pronta, automática e esquemática a uma ordem, em virtude de uma atitude adestrada.

Se, porventura, tal obediência não é habitual, exige-se a presença de um mando eficaz (pessoal, organizacional ou institucional) para obtê-la. Na busca do exercício da disciplina aparece como de real importância a presença de *articulações organizacionais e associativas*. Tais organizações relacionam-se a instâncias normativas e coercitivas, podendo caracterizar-se como uma articulação associativa hierocrática pelo fato da *implementação de sua ordem empregar coerção psíquica através da distribuição ou negação de benefícios religiosos* (WEBER, 1974, p.78).

Verifica-se, sob o referencial teórico weberiano, que a IPB, relaciona-se a este tipo de organização, enquanto igreja, com regras de controle sobre a admissão e exclusão de membros, de vigilância do comportamento dos mesmos e com profissionais do sagrado com o objetivo de manutenção da ordem⁸⁵, dos regulamentos e da doutrina, tudo isto com o fim último do adestramento, do assentimento acrítico e da obediência habitual.

Os não *qualificados, desobedientes* devem ser excluídos de tal organização, na terminologia religiosa eclesiástica, excomungados (dos sacramentos e direitos eclesiásticos) ou despojados e exonerados (do ofício sacerdotal).

Para Weber, *todas as igrejas, inclusive a luterana, e como é muito compreensível, o judaísmo, exigem na época de sua intensa vida eclesiástica o poder de excomunhão contra os tenazmente desobedientes ou incrédulos* (1974, p. 932).⁸⁶

⁸⁵ No pensamento weberiano, uma ordem pode relacionar-se à convenção, costume de uma classe tido como exigência cuja deflação na conduta redundará em reprovação e, direito que caracteriza-se pela existência de um corpo coercivo com o objetivo de fazer observar ou castigar, física ou psiquicamente, os transgressores de uma “ética vigente”. (cf. Weber, 1974, p. 60).

⁸⁶ O dado econômico é de valor importante na análise que Weber faz entre aqueles que são considerados qualificados e os considerados desqualificados entre os batistas e metodistas nos Estados Unidos. Aso primeiros é designada a confiança e o crédito, aos segundos o boicote: “O que quer abrir uma entidade bancária se faz batizar como batista ou se converte em metodista, pois todo o mundo sabe que o batismo ou a admissão implicam num *examen rigorosum*, com indagações a respeito de sua conduta anterior : visitas a cervejarias, , vida sexual, jogo, outras ligeirezas, falta de

Desobedientes e incrédulos foram, tipicamente, na IPB (1966-1978), os considerados modernistas, ecumenistas e comunistas, designações que podem ser sintetizadas numa só adjetivação: os hereges, que neste caso não foram somente aqueles que concebiam uma interpretação bíblico-teológica diferente, mas também, aqueles mantinham uma concepção e práxis política divergente da oficial.

Exemplo disto, decorrente da censura, repressão e exclusão, encontra-se na descrição das classes de exilados que surgiram na IPB, neste período, feita por Araújo:

- 1^a. Pastores e leigos que não conseguiram ficar dentro da estrutura da igreja, e foram obrigados a sair para outras igrejas;
- 2^a. Aqueles que emigraram para outras nações da América Latina, América do Norte e Europa a fim de poderem trabalhar com mais liberdade;
- 3^a. Aqueles que permaneceram dentro da estrutura, vivendo como exilados e sofrendo as maiores humilhações;
- 4^a. Aqueles que foram despojados, na maioria, sem serem ouvidos, e foram colocados no ostracismo (1985, p. 98).

Desta forma, a era boanergista estendeu-se por 12 anos sucessivos na gestão político-administrativa da IPB. Um período marcado por rigidez e repressões que ocorriam de maneira similar no cenário político brasileiro o que levou Cavalcanti a dizer:

A crise continental- e especialmente a brasileira- do início dos anos 60 veio atestar, que as igrejas evangélicas após um século de história, não estavam preparadas para enfrentar, de modo lúcido, conseqüente e relevante, as demandas dos novos tempos. O debate e a inquietação dos seminários e da juventude, ao invés de fecundar uma teologia bíblica contextualizada, terminou por reproduzir polarizações vividas no passado em outras partes do mundo. Rupturas ou repressão que irão alterar, para pior, a auto-imagem de nossa comunidade evangélica e a consciência da natureza de sua missão. O sonho otimista protestantismo-progresso chegara ao fim, substituído por outros sonhos, por pesadelos, ou pela impossibilidade de sonhar (Cavalcanti, 1985, p.195).

O poder eclesiástico na IPB foi exercido, portanto, sob as bases do autoritarismo e da repressão ao pensamento divergente que viria a marcar o próprio futuro da Igreja Presbiteriana do Brasil.

veracidade, etc., etc. O resultado favorável de tal exame garante seu crédito e, em países, por exemplo, como os Estados Unidos, o crédito pessoal não pode imaginar-se quase de outra maneira que a base do exposto”. (cf. Weber, 1974, p. 934).

2.2.3 Os mecanismos de repressão utilizados na era boanergista

A carta renuncia de Rubem Alves da jurisdição eclesiástica da IPB (*apud* ARAÚJO, 1985, p. 98, 99) trazia, dentre outras afirmações, a de que nesta Igreja, no período estudado, faziam presentes alguns mecanismos de repressão do pensamento divergente semelhantes aos encontrados no Catolicismo Medieval.

No caso do Catolicismo Romano Medieval foi criado um órgão oficial responsável pela caça às heresias, bem como perseguição aos hereges: O Tribunal do Santo Ofício da Inquisição (cf. NOVINSKY, 1988, p. 12).

A IPB também teve seu aparato repressivo. Segundo Araújo, a própria Mesa Administrativa do Supremo Concílio da IPB, muitas vezes funcionou sob pressupostos repressivos similares ao do Santo Ofício Medieval:

(...) o sistema de governo presbiteriano adaptado pela IPB favorece esse tipo de inquisição. As igrejas locais estão sujeitas aos presbitérios, estes aos sínodos regionais e ao Supremo Concílio Nacional. (...) mas no ápice está a toda- poderosa Comissão Executiva do Supremo Concílio e a não menos poderosa Mesa do Supremo Concílio. Ora a CE/SC é composta dos 4 membros da Mesa e dos presidentes dos Sínodos regionais. Durante os quatro anos de interregno das reuniões do Supremo Concílio, a CE/SC tem acesso a toda vida da Igreja. Além dos documentos dos presbitérios e dos sínodos, sobem para este órgão todos os assuntos dos seminários , das secretarias do trabalho da mocidade, dos homens e das senhoras, os assuntos patrimoniais e financeiros, as relações inter-eclesiásticas, e os demais problemas. É uma centralização administrativa que funciona razoavelmente numa época de calma. Quando surgem as crises, porém, a CE/SC tem se tornado ora deficiente, ora prepotente. A Mesa se reuniu em ocasiões de emergência para tomar decisões ad referendum à reunião da CE/SC. Quando esta tem a sua maioria a favor do presidente, esta facilmente faz prevalecer ditatorialmente a sua opinião que se reflete em toda a vida da Igreja. (...) Há também Os tribunais: os 4 concílios da IPB podem funcionar como tribunais, ou tem os seus tribunais(...). Acontece que, numa época de crise, esses tribunais funcionam de tal maneira partidária que, dificilmente, um acusado da ala da “oposição” ganharia causa (...) E o Sistema Presbiteriano , a respeito do qual sempre aprendemos a considerá-lo inspiração da democracia no mundo ocidental e incompatível com **totalitarismo** e sistemas que não respeitem a dignidade fundamental da pessoa humana- é justamente esse o sistema que, às mãos da atual administração da IPB, vem sofrendo deformações tais que se tornou totalmente irreconhecível...E esse poder exercido pelo Sr. Presidente, do ápice desta pirâmide, é

absoluto, faraônico, **discriminatório**, pois enfeixa os aspectos executivo, legislativo e administrativo. Desapareceu o delicado equilíbrio dos poderes autônomos que caracteriza uma democracia eclesiástica, como a do Sistema Presbiteriano. A inchação do poder central, crescentemente investido num só homem, anula o equilíbrio jurisdicionais que facilitariam a **filtragem** das decisões por instâncias sucessivas e hierárquicas, ampliando o debate, facilitando maiores salvaguardas para todos, e garantindo o consenso. Autoridade que sempre foi, e só pode ser de jurisdição, exercida coletivamente, passa, sem nenhuma razão maior, e sem **nenhuma** consideração nem pela letra da lei, a ser autoridade de ordem, exercida individualmente, de fato, em oposição ao que prescreve a CI, art. 2º, pr. 2º. (1985, p. 19, 20 89, 92 e 93).

A crítica de Araújo recaía sobre a maneira como a Comissão Executiva procedeu em suas decisões, deformando o próprio sistema de governo da IPB, imprimindo um caráter autoritário e de abuso de poder, utilizando-se para isto, da máquina administrativa:

Podemos dizer que o “Santo Ofício” presbiteriano está funcionando plenamente neste período histórico que estamos estudando, pois, além das comissões especiais, que são verdadeiros tribunais de inquisição, os sínodos, os **presbitérios** e as comissões executivas estão se transformando em tribunais e deixando de ser concílios. Por isso, para um pastor estar mais seguro nessa Igreja, precisa ser bacharel em Direito (1985, p. 110).

Na verdade, a Constituição da Igreja Presbiteriana do Brasil mais precisamente, seu Código de Disciplina, em casos em que se trate de qualquer tipo de disciplina ou censura, prevê que os Concílios funcionem como Tribunais para que a haja uma tramitação legal de todo processo de denúncia e seja salvaguardada a defesa do acusado.

O que Araújo, de fato, criticou foi a maneira como este processo estava sendo controlado por uma liderança totalitária em que as disciplinas impostas aos considerados hereges nem sempre estavam respeitando os parâmetros legais do CD, resultando na cassação, exoneração, fechamento de igrejas, dissoluções de Concílios, muitas vezes, de maneira arbitrária. Tal mentalidade foi expressa pelo próprio Araújo, quando dizia:

É patente o clima ditatorial que se inaugurou na Igreja Presbiteriana do Brasil. Constituição, Código de Disciplina, nada disso vigora mais. O que impera é a vontade daqueles que têm a maior parcela de poder nas mãos. Lei presbiteriana? Há “um jetinho” e uma forma de torcê-la, ao sabor das opiniões **peçoal**. Há como que uma nova “santa inquisição” (nós diríamos diabólica inquisição) instalada na IPB (...). Os concílios começam a agir e funcionar mais

como tribunais do que como concílios. O Código de Disciplina da IPB (CD), transforma-se em Código Penal (1985, p. 04, 73, 74).

Outra correlação importante entre os mecanismos de repressão utilizados na IPB com os utilizados pela Inquisição Católica relacionava-se a algumas bases sob as quais se instalavam processos contra uma determinada pessoa: denúncia, “rumores”, delação sem fundamentos e o apoio, muitas vezes, dos próprios familiares dos chamados “familiares”. De acordo com Novinsky,

A Inquisição medieval exterminou comunidades inteiras, dizimou populações e queimou milhares de indivíduos, apoiando-se em bases comuns: a delação, a denúncia, os “rumores” contando para isso com o auxílio dos chamados “familiares”, ou seja, pessoas que ajudavam na caça aos suspeitos, funcionando como espiões, o que tornava mais eficiente o trabalho dos inquisidores (...) a base sob a qual se apoiava a Inquisição moderna era a denúncia. Aceitavam-se denúncias de qualquer categoria de pessoas e mesmo cartas anônimas. O crédito das testemunhas dependia exclusivamente do arbítrio dos inquisidores. “Ouvi dizer” e “suposições” também eram considerados provas (1988, p. 18 e 58).

Para Araújo, a base de correlação encontrava-se no fato de que na IPB, pessoas foram denunciadas sobre os pressupostos de boatos, de “ouvi dizer” de afirmações baseadas em suposições e semelhantes:

Agora é prática normal denúncias contra pastores, missionários, e concílios perante os serviços de segurança (...). No caso que estamos considerando no Brasil, o espírito inquisitorial foi despertado e reativado pelo movimento “fundamentalista que têm levado muitos irmãos às barras dos tribunais religiosos e seculares, usando as armas da difamação, da mentira, da calúnia e acendendo as fogueiras morais e espirituais contra seus irmãos que pensam diferente(...). Mas com a mudança do regime político, vamos ver que quase todos aqueles que defenderam a responsabilidade social da Igreja foram perseguidos, caluniados, acusados de comunistas, denunciados perante as autoridades como subversivos e filo-comunistas (1985, p. 04, 15 e 34).

O que aconteceu era que líderes e membros das igrejas receavam uma suposta tomada do país pelo comunismo, o qual via na religião o “ópio do povo” e postulava o ateísmo. Além do mais, tais pessoas imbuídas de um senso de fidelidade e de defesa da fé denunciavam aquilo que poderia colocar em risco a pureza da mesma, a já mencionada sã doutrina. Assim, acreditava-se que tal comportamento fosse uma maneira de se agradar a Deus, o que resultou no estigma ou

mesmo na delação de pessoas consideradas “irmãs” até mesmo da própria comunidade de fé. No caso de alguns líderes, a denúncia era por razões de cunho político estritamente.

Um caso de denúncia sobre os pressupostos da calúnia é o de Richard Shaull. Segundo Shaull, ele ficou impossibilitado de voltar ao Brasil após o ano de 1975, período em que esteve no Brasil para fazer pesquisas. Ao buscar receber o visto de entrada aqui no país este lhe foi negado por vezes consecutivas. Sua esposa vindo ao Brasil procurou, em Brasília, saber dos motivos pelos quais Shaull não conseguia entrar no país.

A informação foi que Shaull era um *espião perigoso e amigos de dominicanos* (ordem católica). Ele só conseguiria entrar no país a partir do início da década de 90 (cf. Entrevista realizada com o Dr. Richard Shaull na cidade de São Paulo, SP em 30/11/99).

Waldo Cesar, que foi preso no período do militarismo político brasileiro apresentado nesta pesquisa, tempos depois, segundo testemunho do mesmo, solicitou uma cópia do *dossiê* de acusações que contra ele pesava junto ao antigo DOPS. No *dossiê* aparecia o nome de uma pessoa que fazia acusações contra ele junto aos órgãos de segurança, um presbítero da Igreja Presbiteriana do Rio de Janeiro, Josias Argões (cf. Entrevista realizada com Waldo Cesar na cidade de S. Paulo, SP, em 30.11.99).

Araújo mencionava a maneira como o Presbitério de Salvador foi vitimado por estas denúncias:

O Presbitério de Salvador continua existindo e recebendo pressões. Numa das reuniões “alguém” denunciou o presbitério perante os órgãos de segurança dando a informação falsa de que as reuniões realizadas com a presença do Rev. Eudaldo Silva Lima, de Brasília, eram de caráter subversivo...Chegamos a este ponto na IPB. Irmãos denunciando irmãos, para prejudicá-los perante as autoridades civis e militares. (...) Visto que não conseguiu o que desejava (presidente do SC/IPB) passou a perseguir o PSVD (presbitério de Salvador) , usando com instrumento Edésio de Oliveira Chéquer, jovem pastor da Igreja Presbiteriana da

Bahia, que passou não só a ser agente e “espião” do presidente do SC, mas também delator dos colegas. Por trás de toda a crise presbiteriana na Bahia está o espírito vingativo e intransigente de um presidente do SC que não conseguiu o que almejava. (...) Daí para cá, os adeptos do Sr. Presidente em nossa região vêm estudadamente provocando cisões a nível de comunidades locais. Presbíteros são instruídos a agredirem pastor e colegas seus do conselho quando os não apoiam. Criam escândalos, promovem tumultos e violências, acusam, caluniam, espalham suspeitas, negam velhas amizades, dividem famílias, inquietam a juventude. Retornam ao velho e desmoralizado processo de acusar de comunistas os ministros que consideram adversários de seu chefe idolatrado. Seu odium theologicum transforma-se mero pretexto para agressões que só não chegam a ser físicas porque os que procuramos continuar adeptos de Cristo e do presbiterianismo genuíno nos deixamos ainda governar por uma ética cristã (1985, p. 82, 76, 77, 93).

Um outro mecanismo utilizado neste período para controle e disciplina daqueles que eram vistos como hereges e, conseqüentemente estigmatizados, foi o da vigilância. Neste ponto pode-se recorrer ao referencial de Foucault que diz que o sucesso do poder relaciona-se a *vigilância*, a *sanção normatizadora* e ao *exame*; no que se refere a vigilância, as instituições *disciplinares criaram uma maquinaria de controle que funcionou como um microscópio do comportamento* (1999, p 145).

Sob este aspecto, a vida daquele que de alguma maneira era identificado como de manutenção de um tipo de pensamento teológico ou político que não aquele detido pela liderança da IPB, era vigiada em todos os aspectos: *intra e extra ecclesia*.

Esta vigilância era exercida por um lado por pessoas nas mais diversas regiões eclesiásticas da IPB e que mantinham relações diretas e de confiança com o presidente do *SC/IPB* e aqueles que o apoiavam.

Por outro lado, a vigilância era feita por pessoas da própria comunidade local. A base para isto era menos, embora estivesse presente, de uma fidelidade política ao presidente do SC do que de uma fidelidade a um paradigma do “ser crente” e isto, a partir de uma concepção fundamentalista estruturadora da fé aliada a uma ética de tipo puritana. De acordo com Araújo,

Além de todos estes fatos, não devemos nos esquecer da inquisição interna, dentro das comunidades locais através da fiscalização rigorosa na vida dos crentes, através da censura meticulosa dos atos dos membros das igrejas. Aquilo que Weber descrevia no calvinismo nascente, como “a mais insuportável” forma de controle eclesiástico que pôde existir (...). Elter Maciel descreve este controle nas igrejas: “Isto significa que o legalismo e a fiscalização do comportamento individual chegam ao extremo da sugestão de exclusão (de jovens) por causa do pecado que consiste em ir ao cinema (...) inúmeros exemplos como este vão mostrando e confirmando a fiscalização “insuportável” e o controle eclesiástico a que chegam as congregações protestantes (1985, p. 10).

Até mesmo familiares encarregavam-se desta vigilância. O resultado acabava sendo o mesmo: denúncias sobre pressupostos duvidosos e de caráter, muitas vezes, mais subjetivos que objetivos e, de fato, comprovados.

As denúncias aqui referidas eram, quase sempre, com referência ao “ser subversivo”, “ser comunista” e suposições afins. Estes inimigos, embora denunciados dentro das igrejas, eram inimigos perseguidos e cassados, principalmente, pelo militarismo, o que aponta para o fato de que grande parte do êxito que a repressão encontrou no cenário da IPB deveu-se a questões de cunho teológico mas também político vivenciado no país no período dos militares no governo.

PARTE III
AUTORITARISMO E MEMÓRIA

CAPÍTULO I

MEMÓRIA, RELIGIÃO E A HISTÓRIA DOS MARGINAIS

Toda fonte histórica derivada da percepção humana é subjetiva, mas apenas a fonte oral permite-nos desafiar essa subjetividade: descolar as camadas de memória, cavar fundo em suas sombras, na expectativa de atingir a verdade oculta. Se assim é, por que não aproveitar essa oportunidade que só nós temos entre os historiadores, e fazer nossos informantes se acomodarem relaxados sobre o divã, e, como psicanalistas, sorver em seus inconscientes, extrair o mais profundo de seus segredos? (Paul Thompson)

A análise do autoritarismo religioso na Igreja Presbiteriana do Brasil no período do autoritarismo político decorrente do golpe civil-militar no Brasil em 1964 traz consigo a reconstituição dos fatos mediante o estudo da memória a partir da rememoração por parte daqueles atores presentes no meio deste campo religioso e que no período pesquisado foram deixados à margem tanto da gestão do poder denominacional, quanto do espaço religioso e, ainda, foram relegados ora ao olvido dos fatos que marcaram os acontecimentos nesta Igreja, ou seja, deixados à margem de todo o processo, ora sendo colocados como “os inimigos” a serem vencidos para a sobrevivência denominacional e triunfo da “fé” sobre as idéias “comunistas” que, segundo a versão oficial, se infiltravam na igreja e ameaçavam a preservação tanto da ortodoxia, pureza da fé, quanto a *ortopraxia*, a maneira correta do crente se comportar frente à sociedade, herança do ideal do comportamento religioso puritano.

Tal necessidade de recurso metodológico de evocação à memória na reconstituição e interpretação do período pesquisado deve-se à insuficiência de documentos na historiografia oficial desta Igreja que permitam, de *per si*, lograr êxito na análise do autoritarismo que se

instaurou neste sub-campo religioso concomitantemente à tomada e permanência dos militares no poder político brasileiro.

É neste sentido que ao lado da investigação em documentos, jornais, imagens e símbolos, veiculados pelos órgãos oficiais da instituição, grande parte destes materiais submetidos ao processo de seleção pela censura característica no período, optou-se por recorrer ao estudo da memória.

Em concordância com Paulo Rivera, defende-se a idéia aqui de que a *rememoração de um fato importante, vivido por uma ou várias pessoas é o caminho inevitável para a constituição de uma tradição*. Esta representa sempre *uma tentativa de recuperação e perpetuação de um fato original, que, com o transcorrer do tempo, vai ficando cada vez mais distante do tempo* (1998, p. 51). Neste sentido, se torna mister o recorrer ao estudo da memória a partir da historiografia oral, bem como a uma sociologia da memória.

No entanto, na pesquisa que ora se empreende, torna-se insuficiente a memorização de um fato vivido, seja no âmbito individual ou coletivo. É necessário buscar tal reconstituição de forma a destacar-se o lugar dos sujeitos que vivem e convivem com tal tradição e que elementos históricos, sociais e psico-emocionais acabam por influenciar a rememoração dos fatos por parte destes.

O estudo da memória na historiografia, bem como sua importância na análise sociológica, acompanha o próprio surgimento e desenvolvimento da história das mentalidades.

A história das mentalidades nasce após a Primeira Guerra Mundial num grupo de historiadores franceses como Lucien Febvre, Marc Bloch, Henri Pirenne, A. Demangeon e

sociólogos como L. Lévy-Bruhl e Maurice Halbwachs⁸⁷. É neste último que se encontra a acentuada preocupação com o estudo da memória, razão pela qual o referido autor torna-se um referencial importante para a presente pesquisa.

Maurice Halbwachs aponta para a tese de que a lembrança é a sobrevivência do passado. De alguma forma, portanto, lembrar é tornar vivo o passado a partir das luzes do presente, idéia esta desenvolvida pelo autor, no início do século XX, em seus *Les cadres sociaux de la mémoire* e *La mémoire collective*⁸⁸.

Halbwachs na linha da escola sociológica francesa e sob a influência do pensamento de Durkheim desloca a interpretação da memória como subjetividade livre e conservação espiritual do passado, análise esta defendida por Bergson, e postula um tratamento da memória referida por quadros condicionantes de teor social ou cultural, uma memória coletiva, ou seja, só temos capacidade de nos lembrar quando nos colocamos no ponto de vista de um ou mais grupos e de nos situar novamente em uma ou mais correntes do pensamento coletivo (1990, p. 36).

Se, portanto, lembrar é tornar vivo o passado, este só é possível dentro de um dado grupo ou comunidade. Assim, Halbwachs *amarra a memória da pessoa à memória do grupo e esta última à esfera maior da tradição, que é a memória coletiva de cada sociedade* (cf. BOSI, 1994, p. 55).

A memória individual, portanto, sempre existe a partir de uma memória coletiva. Todas as lembranças são constituídas no interior de um dado grupo social. A memória individual,

⁸⁷ Foi este grupo que, a partir de 1929, inspirou os famosos *Annales d'histoire économique et sociale*, a Escola dos Annales e, logo depois da Primeira Grande Guerra, encontra seu espaço na fundação da VI seção da École Pratique des Hautes Études, na França. (cf. Ariés, *apud* LE GOFF, 1998, p. 155).

⁸⁸ É preciso destacar-se que o estudo da memória por HALBWACHS passou um processo de evolução o qual pode ser verificado comparando-se sua primeira obra *Les cadres sociaux de la mémoire* (1925) e *La mémoire collective* (1950).

portanto, não pode ser relegada a uma lembrança subjetiva; ela toma como referência pontos externos ao sujeito. As percepções produzidas pela memória coletiva e pela memória histórica tornam-se suportes para a memória individual. Neste ponto, Halbwachs acentua as funções positivas desempenhadas pela memória comum, a saber, de reforçar a coesão social, não pela coerção, mas pela adesão afetiva ao grupo, donde o termo que utiliza, de ‘comunidade afetiva’ (POLLAK, 1989, p. 3).

Para o referido autor, a preservação da memória é a condição da identidade e da unidade de um grupo humano, sendo a retomada do passado, um fato de emancipação social. A sociedade, sem a memória, seria aquela capaz de perder a identidade, tornando-se incapaz de encarar seu próprio futuro.

Halbwachs destaca o fato do exercício da memória ser sempre coletivo, os grupos sociais se colocam como suporte indispensável ao exercício da memória. A memória do indivíduo depende do seu trânsito na realidade interpessoal das instituições sociais como escola, igreja, profissão, classe social, família, etc. Assim, pode-se verificar que:

A memória coletiva tira sua força e sua duração do fato de ter por suporte um conjunto de homens, não obstante eles são indivíduos que se lembram, enquanto membros do grupo. Dessa massa de lembranças comuns, e que se apóiam uma sobre a outra, não são as mesmas que aparecerão com mais intensidade para cada um deles. Diríamos voluntariamente que cada memória individual é um ponto de vista sobre a memória coletiva, que este ponto de vista muda conforme o lugar que ali eu ocupo, e que este lugar mesmo muda segundo as relações que mantenho com outros meios (HALBWACHS, 1990, p. 51).

Ledo engano, no entanto, pensar-se que a memória individual passa despercebida para Halbwachs. Não. *A memória coletiva envolve as memórias individuais [...], mas não se confunde com elas* (1990, p. 53).

A memória individual tem alguma autonomia, o sujeito elabora sua memória singular no interior de um quadro social. Existe, em todo ato de memória, *um elemento específico, que é a existência mesma de uma consciência individual capaz de se bastar* (HALBWACHS, 1990, p. 62).

No caso do quadro social, este é importantíssimo para se situar e compreender a memória individual na análise sociológica. Mesmo na ausência dos outros, a memória coletiva se faz presente porque os indivíduos continuam perpassados por “correntes de memória”. Para Halbwachs:

Nossas lembranças permanecem coletivas, e elas nos são lembradas pelos outros, mesmo que se trate de acontecimentos nos quais só nós estivemos envolvidos, e com objetos que só nós vimos. É porque em realidade, nunca estamos sós [...] porque temos sempre conosco e em nós uma quantidade de pessoas que não se confundem (1990, p. 26).

A memória coletiva traz consigo a necessidade de dados e noções comuns que se encontram em nosso espírito para que ela possa ser reconstruída. Existe uma matéria comum indispensável à memória coletiva, pontos de contato para esta aconteça. Para que nossa memória se auxilie com a dos outros, dizia Halbwachs, *não basta que eles nos tragam seus depoimentos; é necessário que esta reconstrução se opere a partir de dados ou de noções comuns que se encontram tanto no nosso espírito como no dos outros* (1990, p. 34). Para que a memória dos outros venha reforçar e completar a nossa é preciso que as lembranças desses grupos não estejam absolutamente sem relação com os eventos que constituem o meu passado (1990, p. 78).

Do que se depreende até aqui das análises de Halbwachs é que a memória só é possível de ser concebida dentro e a partir de seus quadros sociais ou “correntes sociais do pensamento”, sendo, portanto um fenômeno social referenciado pela presença do outro e pela influência socializadora dos vários grupos aos quais pertencemos. Ou seja,

A memória, esta operação coletiva dos acontecimentos e das interpretações do passado que se quer salvaguardar, se integra, [...] em tentativas mais ou menos conscientes de definir e de reforçar sentimentos de pertencimento e fronteiras sociais entre coletividades de tamanhos diferentes: partidos, sindicatos, igrejas, aldeias, regiões, clãs, famílias, nações, etc. A referência ao passado serve para manter a coesão dos grupos e das instituições que compõem uma sociedade, para definir seu lugar respectivo, sua complementaridade, mas também as oposições irreduzíveis (POLLAK, 1989, p. 9).

Não obstante a importância da análise da memória coletiva desenvolvida por Halbwachs para a elaboração de uma “sociologia da memória” que interpenetra sujeitos e grupos sociais, o individual e o coletivo, passado e presente, indivíduos e instituições, indispensável à reconstrução e releitura do passado vivido, idéias como de “manutenção da coesão interna” “defesa de fronteiras daquilo que um grupo tem em comum” “definição e reforço de sentimentos de pertencimento e fronteiras sociais entre coletividades” podem contribuir para a manutenção de uma “memória oficial” construída e formalizada sob a égide de grupos sociais majoritários.

Segundo Pollak,

A fronteira entre o dizível e o indizível, o confessável e o inconfessável, separa [...] uma memória coletiva subterrânea da sociedade civil dominada ou de grupos específicos, de uma memória coletiva organizada que resume a imagem que uma sociedade majoritária ou o Estado desejam passar e impor (POLLAK, 1989, p. 8).

Tomando-se por referencial tal pensamento, pode-se verificar que para se proceder a uma sociologia da memória e do poder religioso exercido na IPB no período do autoritarismo militar pós 64 se faz recorrente uma hermenêutica do que Pollak descreveu como *memória coletiva subterrânea* em que a função do “não-dito” oficialmente toma o seu lugar e se manifesta na memória dos estigmatizados dentro desta igreja no período mencionado.

1.1 Memória e religião

O estudo da memória sempre ocupou um lugar importante no estudo da religião. Mircea Eliade, destacado pesquisador das religiões, coloca a memória religiosa sempre vinculada a um acontecimento primordial, um acontecimento fundante. Para o referido autor:

A memória pessoal não entra em jogo: o que conta é rememorar o acontecimento mítico, o único digno de interesse, porque é o único criador. É ao mito primordial que cabe preservar a verdadeira história, a história da condição humana: é nele que é preciso procurar e reencontrar os princípios e os paradigmas de toda conduta (1995, p. 90).

Neste sentido a memória religiosa está vinculada a um passado absoluto, um passado que se apresenta como elemento estruturador do próprio grupo religioso. Reportar-se a esta memória traz consigo a necessidade de estudo dos ritos, símbolos, festas, discursos, doutrinas, etc. deste grupo religioso.

A elaboração da memória, sob este ponto de vista, converte-se em tradição. Para Halbwachs, uma verdade, para se fixar na memória de um grupo, deve apresentar-se sob a forma concreta de um acontecimento, de uma figura pessoal ou de um lugar. Ora, a tradição é a grande responsável por esta fixação a qual permite ao grupo religioso sentir-se seguro, estável e fiel às suas origens e rituais. No caso do protestantismo tal fixação converte-se em dogma, pureza da fé, “sã doutrina”. Sob esta perspectiva,

A religião é vetor privilegiado da continuidade social porque ela é ao mesmo tempo relato e comemoração de sua origem. Ela mesma é tradição. Toda celebração eucarística é anamnese da Paixão. O culto cristão visa à reativação permanente da memória de seu fundador; a crença religiosa é substancialmente uma forma de lembrar. A Igreja fixou suas origens na forma de dogma, mas esse também se transforma. Toda mudança religiosa encontra sua legitimidade na afirmação de uma perfeita continuidade com suas origens. A inovação religiosa é uma fundação continuada, um retorno às fontes (RIVERA, 2001, p. 45).

O que se verifica, portanto, é que qualquer tradição deve a sua existência à eficácia na transmissão de uma memória, que, em última instância, se remete a um fato fundador original; são sistemas institucionalizados como os ritos e todo o aparato litúrgico e doutrinário que são responsáveis por preservar uma da memória religiosa. Para Halbwachs, *toda a religião tem também sua história, ou antes, há uma memória religiosa feita de tradições que remontam a acontecimentos geralmente muito distantes do passado, e que aconteceram em lugares determinados* (1990, p. 157).

Os agentes responsáveis pela manutenção, preservação e continuidade dessa memória fundante são os profissionais do sagrado, legitimamente reconhecidos. Os responsáveis pelo “zelo” religioso, pela “defesa da fé” contra possíveis ameaças de sua pureza *in natura*. Ou seja, *os interlocutores desta memória sempre são sujeitos qualificados, institucionalmente legitimados e autorizados, sujeitos que dominam os códigos desta memória e os reelaboram constantemente de acordo com as demandas dos grupos religiosos* (WIRTH, 2003, 107).

O exposto supra pode ser relacionado à postura de Boanerges Ribeiro por ocasião de sua reeleição ao SC/IPB no ano de 1970, na cidade de Garanhuns, Recife,

(...) meus irmãos durante o presente quadriênio esta Igreja continuará a ser igreja e não se transformará em horda solta, desbordando pelos quatro cantos ao furor de paixões desaçaimadas. Ela tem governo. Esse governo é a presença do Senhor entre nós. Ele se expressa na Palavra do Senhor que todos abrimos e acatamos. Ele se expressa em nossos Símbolos de Fé e nossa Constituição; nas deliberações de nosso Concílio Superior e dos Concílios Inferiores. (...) Não possuímos meios de coação. A igreja, graças a Deus não tem poder de polícia. A única coisa que mantém a coesão da igreja de Deus é a presença do Espírito Santo e a honestidade daqueles que integram seu ministério e seu presbiterato. (...) mas não desejamos que haja ilusão em alguém, imaginando que o fato de estarmos sempre abertos à compreensão, à exposição do que ocorre, significa que haverá concessões doutrinárias e que haverá concessões à insubordinação e à desordem. Não houve e não haverá (JORNAL BRASIL PREBITERIANO. São Paulo, Ano XIII, nº 8, agosto de 1970, p. 03).

Ora, a memória, neste sentido, jamais poderia contribuir para uma reconstituição de um passado, a partir da ótica daqueles que foram “descredenciados” do discurso religioso oficial e

alijados do centro do poder religioso. Ora, uma análise da memória religiosa sob este ponto de vista torna-se importante quando se objetiva reconstituir-se um passado a partir de uma memória “marginal”. Ela enfoca mais os ritos, símbolos e mitos fundantes do que os sujeitos religiosos enquanto tais.

Para Halbwachs, a sociedade religiosa quer se persuadir de que não mudou, ainda que tudo se transforme em torno dela (1990, p. 159) e mais, a memória do grupo religioso, para se constituir, tem de impedir que outras memórias se formem ou se desenvolvam em torno dela, uma exigência da própria manutenção da coesão interna do grupo.

Não há dúvida de que, na presente pesquisa, a análise da memória e sua importância na compreensão do autoritarismo religioso na IPB, privilegia o exercício da memória dos sujeitos, dos atores religiosos.

Neste sentido, a análise da memória religiosa recai sobre o aspecto biográfico da mesma, ou seja, o *enfoque da religião enquanto experiência, enquanto noção de algo realmente vivido pelo sujeito* (WIRTH, 2003, p. 178). O que se verifica, portanto, é que:

(...) a memória do sagrado define, estrutura e recria, não a vida dos deuses, mas a trajetória existencial dos portadores desta memória. É portanto muito mais uma memória circunscrita ao tempo biográfico, ao cotidiano vivido pelo sujeito da experiência religiosa, que uma memória externa, ligada a acontecimentos primordiais e arquétipos. Esta memória também se inscreve em grupos de referência, se recria a partir de redes de significado, mas é uma memória fragmentada, informal, pouco elaborada, difusa, que convive com uma infinidade de códigos de sentido, igualmente difusos e em constante transformação (WIRTH, 2003, p. 179).

1.2 A memória e a história de vida

A memória trabalhada a partir da experiência religiosa, da experiência biográfica e religiosa dos atores sociais remete o pesquisador ao estudo da “história de vida” desses atores.

Ecléa Bosi (1994) tomando por fundamento a análise benjaminiana do narrador, coloca que o narrador tira da própria experiência o que narra e a transforma em experiência dos que o escutam. A história de vida como recurso investigativo e de reconstrução e atualização da memória traz a riqueza de evidenciar o caráter humano dos dados que, por paradoxal que pareça, são extraídas das experiências vividas por pessoas. Para a autora referida supra,

O narrador está presente ao lado do ouvinte. Suas mãos experimentadas no trabalho, fazem gestos que sustentam a história, que dão asas aos fatos principiados por sua voz. Tira segredos e lições que estavam dentro das coisas [...] A arte de narrar é uma relação alma, olho e mão: assim transforma o narrador sua matéria, a vida humana (BOSI, 1994, p. 90).

No caso da pesquisa empreendida, o recurso investigativo da “história de vida” permitiu possibilitar a voz àqueles que foram alijados do poder e de colocarem seus pontos de vista, suas interpretações da fé nos aparatos denominacionais da IPB, principalmente através dos púlpitos eclesiásticos, lugar de proeminência no culto protestante, seja nos órgãos de comunicação oficiais da Igreja.

É nesse sentido que os atores-narradores descritos supra podem ser relacionados à elaboração de uma memória não-oficial, mas, *memórias subterrâneas* (POLLAK, 1989, p. 5). Memórias que não podem ser silenciadas ou controladas em seu todo. Assim, *os dominantes não podem jamais controlar perfeitamente até onde levarão as reivindicações que se formam ao mesmo tempo em que caem os tabus conservados pela memória oficial anterior*, pois é de se

esperar que se faça presente a sobrevivência de lembranças traumatizantes que esperam o momento propício para serem expressas (POLLAK, 1989, p. 5). Segundo Bosi, *a narração da própria vida é o testemunho mais eloqüente dos modos que a pessoa tem de lembrar* (1994, p. 68).

Nem mesmo o silêncio temporário sobre o passado tem a força necessária para conduzir o que é memória ao esquecimento. Segundo Pollak, ao se reportar ao stalinismo e a revisão crítica do passado por dirigentes posteriores da antiga URSS, *o longo silêncio sobre o passado, longe de conduzir ao esquecimento, é a resistência que uma sociedade civil impotente apõe ao excesso de discursos oficiais* (POLLAK, 1989, p. 5).

Partindo do exposto pode-se dizer que o silêncio traz as marcas dos traumas e das marcas impostas, do sofrimento, da dor, da desilusão e, *modus operandi* dos autoritarismos, da censura, da repressão, da tortura, da humilhação, da vexação.

Assim sendo, tanto na análise do autoritarismo político quanto no autoritarismo religioso na IPB pós 64, é mister levar-se em consideração aquelas vozes que, num período marcado pela censura, tanto no campo político como religioso, só têm oportunidade de serem ouvidas mediante o escutar atento de seus próprios testemunhos. É neste ponto, na intersecção entre o contar e o escutar, *entre o ouvinte e o narrador que nasce uma relação baseada no interesse comum em conservar o narrado que deve poder ser reproduzido* (BOSI, 1994, p. 90).

A “história de vida” possibilita descortinar as representações que os atores sociais trazem consigo, ela parte das relações que os sujeitos estabelecem ao atribuírem significados às coisas e ao manifestarem seus sentimentos, suas atitudes, suas ações, seus valores.

A “história de vida” retrata, também, a experiência vivida. E. P. Thompson (1981) coloca a experiência vivida como sendo um elemento riquíssimo para a pesquisa acadêmica, constituindo-se num tipo de conhecimento que tem ajudado a resguardar a existência humana.

Ao elaborar a categoria de “experiência”, Thompson procurou mostrar que as experiências vividas pelas pessoas podem ser úteis ao mundo acadêmico, contribuindo para a efetivação das reflexões acadêmicas. Para o referido autor, a experiência é:

(...) uma categoria que, por mais imperfeita que seja, é indispensável ao historiador, já que compreende a resposta mental e emocional, seja de um indivíduo ou de um grupo social, a muitos acontecimentos inter-relacionados ou a muitas repetições do mesmo tipo de acontecimento (1981, p. 15).

É esta resposta mental e emocional que proporciona ao pesquisador das ciências sociais e da religião a possibilidade de investigação da vivência religiosa, seus sentidos, suas emoções, suas reações, seus conflitos, ou seja, os sentimentos, os desejos e os sonhos refletidos pelos atores religiosos.

O tratamento investigativo mediante os relatos das experiências, da “história de vida”, demanda do investigador acuidade redobrada no tratamento do material:

(...) quem deseja investigar a experiência religiosa a partir da memória dos sujeitos precisa integrar à investigação questões como os ritmos da narrativa, as variações emocionais de quem relembra e relata suas lembranças, as figuras de linguagem e os códigos de sentido subjacentes aos detalhes lembrados. Precisa estar atento não só ao que é dito mas à maneira como as palavras são ditas, à linguagem gestual e corporal e também aos silêncios e esquecimentos (WIRTH, 2003, p. 180).

Na pesquisa empreendida deparou-se com situações que por vezes mostravam as mais variadas reações emocionais dos sujeitos ou atores sociais envolvidos. Grande parte das entrevistas e dos “relatos de vida” coletados deixavam transparecer todo o ressentimento e

sofrimento vividos por aqueles que foram “expurgados”⁸⁹ da Igreja em locais dos mais variados do território nacional e em situações das mais diversas.

Neste ponto, as considerações de Paul Thompson em seu texto sobre *A memória e o eu* (1992) são de importância ímpar para compreendermos tais relatos.

Thompson destaca a importância do “descolar as camadas da memória” na expectativa de se atingir a verdade oculta dos fatos. Tal empreita dá-se tanto através dos relatos orais quanto dos silêncios presentes, os quais devem ser devidamente interpretados pelo pesquisador. É preciso que o pesquisador tenha uma maior *sensibilidade histórica ao poder da emoção, do desejo, rejeição e imitação inconscientes, como parte integrante da estrutura da vida social comum e de sua transmissão de uma geração para outra* (1992, p. 202).

Momentos de ira, rancor, sofrimento, decepção, frustração, sentimento de perda, de rejeição, dentre outros, se fazem presentes nos relatos de vida com os quais foram trabalhados nesta pesquisa.

O que se verifica, e, em concordância com o pensamento de THOMPSON, é que a maioria das pessoas conserva algumas *lembranças que, quando recuperadas, liberam sentimentos poderosos. Lembranças desse tipo são tão ameaçadoras quanto importantes e exigem habilidade muito especial de quem escuta* (1992, 205, 208).

Não obstante tais manifestações, na análise das histórias relatadas buscou-se levar em consideração que estas não podem ser tomadas como fruto de uma “memória em estado puro”, mas tradicionalmente associadas à psicologia da personalidade, ao temperamento e ao

⁸⁹ Expressão utilizada por um pastor da IPB, Waldyr Carvalho Luz, para se referir à necessidade de se colocar fora “os comunistas”, os defensores do “evangelho social” que maculavam a vida da Igreja.

caráter do sujeito que lembra, como alerta Bosi (1994, p. 64). É preciso assegurar-se de que tanto a memória coletiva como a individual, é seletiva, faz-se necessário, portanto, identificar-se os mecanismos de seleção e observar como os mesmos variam de lugar para lugar e como se transformam na passagem do tempo.

Tal realidade pode ser encontrada no relato apresentado pelo Reverendo Joaquim Beato, que na época estudada era pastor da IPB, professor e reitor do Seminário desta Igreja na cidade de Vitória, Espírito Santo. Perguntado sobre as “marcas” que este período trouxe à sua vida, ele diz:

Uma das marcas foi, que eu já disse aqui, doença psicológica, lesão psicológica para minha mulher, primeira mulher, eu sou casado em segunda núpcias de 82 para cá. Ela, claro, poderia ter essa tendência, mas isto se agravou, inclusive neste livro do João Dias há citação de uma carta que a Clícia Siqueira Labruny escreveu para alguém falando da situação que a minha mulher estava passando. Outra das conseqüências, foi o fato de os meus filhos, nenhum deles, exceto a caçula, que chegou a fazer profissão de fé na Igreja Presbiteriana, mas nenhum deles depois quis saber da igreja cristã. E no meu caso de permanecer em uma igreja cristã e Presbiteriana, porque eu não tenho mais para onde ir não é? Quer dizer, eu achei que o caminho de Jesus Cristo era este, e fora Cristo para mim não tem, não tem salvação. Como Igreja eu tenho muita restrição ao que aconteceu neste período porque; bem é possível que eu veja que aquilo foi em conseqüência de nenhuma instituição humana estar livre de erros, não foi só Igreja Presbiteriana houve outras igrejas, não foi só igreja, os partidos políticos, não foram só os partidos políticos, houve empresas, houve, o que a gente podia dizer, um tipo de complô universal. (...) Então, houve tudo isso, e eu não vou atribuir tudo isso simplesmente à maldade dos indivíduos. Houve alguma coisa maior do que isso que se manifestou dessa maneira, como uma negação da tradição protestante como eu a vejo, que é uma tradição democrática, de liberdade, de crítica livre, de pensar livre, de democracia do ponto de vista político, de justiça do ponto de vista social. Para mim foi um momento que eu espero não ver repetindo, eu espero que as gerações protestantes não percam esta história para que ela não seja repetida, porque se não houver memória disto, quer dizer, o povo que não conheceu a história, está fadado a repeti-la. Então, acho muito bom o seu trabalho, de colocar uma análise científica, é claro, mas há também há visão da de que houve a negação de muitos valores, até cristã e da tradição protestantes durante este período (Entrevista com Rev. Joaquim Beato. Vitória, Espírito Santo, 27/03/1999).

São estes impasses, conflitos, dores e sofrimentos que devem ser tratados de maneira responsável pelo pesquisador, pois a tarefa científica de se buscar escrever uma história da religião *a partir da memória dos sujeitos da experiência religiosa requer diálogo intenso com um*

universo fragmentado, frágil, e que encobre uma pluralidade de memórias e representações (WIRTH, 2003, p. 181).

Através do relato do Rev. João Dias de Araújo, v. g., pode-se verificar a situação em que se encontravam aqueles que, no período do autoritarismo religioso estudado aqui, eram considerados como inimigos da IPB:

Bom, aquele que sofreu na pele, o que grupo todo sofreu na pele, é terrível. De uma hora para outra, já tinham muitas polêmicas na igreja, mas quando veio o regime militar [o grupo] começou a ser tratado como uma espécie de inimigo da igreja. Então, a gente não era tratado, não era bem tratado no meio. Eles faziam de tudo para a pessoa não exercer cargo nenhum. Quando o professor de seminário, que eles não apoiavam, tinha uma promessa de bolsa no exterior, eles faziam de tudo para cortar aquilo que iria valorizar aquela pessoa. Eles queriam que a pessoa não tivesse nenhum privilégio na Igreja: "... ele que se vire aí, mas nós não vamos, agora, mandar esta pessoa em nome da igreja, em nome do Seminário Presbiteriano, não vamos mandar nem Beato, nem Claude, para estudar teologia". Por quê? "Porque eles são da outra linha, não são da nossa linha". A política era clara, e vamos dizer, seria neutralizar o grupo (Entrevista realizada com o Rev. João Dias de Araújo, Salvador, Bahia, 01/07/1998).

1.3 A MEMÓRIA E A HISTÓRIA DOS MARGINAIS

A história tradicional, obra de justificação dos progressos da Fé e da Razão, sempre posicionou sua escritura a partir do "centro", *a história dos povos se diluía na história dinástica, e a história religiosa na da Igreja e dos clérigos. Fora dos grandes autores e das letras eruditas não havia literatura*, conforme testemunha Jean-Claude Schmitt (1998, p. 261).

Neste sentido, a partir do "centro" é que se irradiava a verdade, a qual era comparada todos os erros, desvios ou simples diferenças. Ora, no período estudado nesta pesquisa, a história contou com a escrita a partir de um centro o qual marcado pela verdade convertida e cristalizada em dogma, uma história religiosa "oficial" que se deixou transparecer nos órgãos oficiais da IPB

como o jornal O Brasil Presbiteriano, Digestos e Resoluções dos Concílios desta Igreja. E, a partir deste “centro”, media-se o desviante, o herege, aquele que não se “enquadrava” ao padrão de verdade, tanto doutrinária quanto do comportamento religioso, estabelecido.

Daí a necessidade de, na análise do autoritarismo presente na IPB no período pós 64 contar-se com o estudo da memória religiosa e isto, levando-se em consideração a história dos marginais, no caso, daqueles deixados à margem do poder e da própria vivência da fé no âmbito denominacional, os “estigmatizados”. Neste sentido, o que se verifica é que,

(...) sem ser necessariamente abandonada, a perspectiva tradicional parece insuficiente, limitada por sua própria posição: a partir do centro, é impossível abarcar com o olhar uma sociedade inteira e escrever sua história de outro modo que reproduzindo os discursos unanimistas dos detentores do poder. A compreensão brota das diferenças: é preciso, para tanto, que se cruzem múltiplos pontos de vista que revelam do objeto – considerado, desta vez, a partir de suas margens ou do exterior – múltiplas faces diferentes, reciprocamente ocultas (SCHMITT, 1998, p. 262).

Na IPB, quem são aqueles que são considerados os “marginais” no período estudado?

É mister frisar-se que *a sentença eclesiástica só existe, porque da existência do "herege".* O herege é um estigma criado pelas instituições eclesiásticas a fim de *preservar sua unidade cognitiva, e por este mesmo ato elas declaram não haver lugar para o pluralismo que surge inevitavelmente do livre exame e da liberdade* (ALVES, 1977, p. 13).

Desta forma o herege é o estigmatizado, aquele que está *inabilitado para a aceitação social* (GOFFMAN, 1988, p. 7) e religiosa plena. É alguém que se vê vetado do próprio exercício político pleno no momento em que essa estigmatização *coloca-se como um meio de afastar essas minorias de diversas vias de competição* (GOFFMAN, 1988, p. 150).

Goffman usa uma expressão que se refere ao tipo de identidade com a qual este indivíduo é visto: a identidade virtual. A identidade virtual, aquela relacionada ao estigmatizado e via-de-regra, depreciativa de sua identidade social, tem como efeito *afastar o indivíduo da*

sociedade e de si mesmo de tal modo que ele acaba por ser uma pessoa desacreditada frente a um mundo não receptivo (1988, p. 28).

No caso analisado nesta pesquisa, a identidade virtual estava relacionada aos próprios rótulos com que os estigmatizados eram reconhecidos ou identificados: ecumenistas, modernistas e comunistas.

Muito embora as posições teológicas e políticas destes estigmatizados colocassem-se de forma diferente da ortodoxia assumida pela IPB, o que se percebe é que os rótulos com os quais foram identificados relacionavam-se muito mais ao aspecto descrito por Goffman da identidade virtual do que com as posições mantidas por eles mesmos.

O objetivo de tal identidade virtual foi o de deslegitimar uma postura teológica e política que estava surgindo na igreja com vista à preservação da uniformidade teológica e manutenção do governo que estava à frente da igreja.

O que se depreende do exposto neste capítulo sobre a importância do estudo da memória a partir de uma “história dos marginais” para a compreensão do comportamento eclesial da IPB pós 64 é que: sem deixar de lado a história tradicional, porém considerando-a insuficiente, é preciso, na análise deste autoritarismo religioso proceder-se a uma sociologia da memória; a memória, na análise do religioso, comporta tanto uma investigação dos mitos fundantes, ritos, símbolos e dogmas que estruturam a religião, como a utilização dos relatos presentes na experiência religiosa dos atores sociais, num estudo de suas biografias religiosas; a memória religiosa traz consigo a necessidade do estudo das experiências vividas dos atores sociais e isto, através dos “relatos de vida” destes autores. Tal análise demanda perspicácia do pesquisador e atenção à fala e aos silêncios através dos quais a história é relatada.

Devido à censura estabelecida na IPB no período pós 64, ao silêncio a que foram submetidos aqueles que eram considerados “hereges” dentro da Igreja, à visão a partir do “centro” a que os fatos presentes na história denominacional foram submetidos e divulgados, não há como se proceder a uma investigação científica deste período sem o recurso da memória dos atores que neste foram estigmatizados, pois para que nenhuma forma de humanidade seja excluída da humanidade é que as minorias tem lutado, que os grupos discriminados têm reagido (BOSI, 1994, p. 81).

CAPÍTULO II

OS ESTIGMATIZADOS E SUAS CONCEPÇÕES TEOLÓGICAS, ÉTICAS E ECLESIOLÓGICAS

Nossa chamada para o discipulado é nada menos que um Chamado para discernir onde o futuro de Deus está irrompendo e indicando as frentes de luta pela transformação da vida humana e do mundo na direção do Reino de Deus. (Richard Shaull)

No final da década de 50 e início da de 60 do século XX *pari passu* às transformações e exigências da sociedade brasileira, principalmente diante dos grandes dilemas, conflitos e reclamos de uma fração pouco favorecida sócio-economicamente nesta sociedade, articula-se uma nova concepção teológica, não mais sob os referenciais do fundamentalismo, mas de uma leitura contextualizada e social do Evangelho sob a releitura deste a partir dos referenciais marxistas. Assim é que se coloca no cenário protestante, a presença da teologia norte-americana denominada de “Evangelho Social” e também da “Teologia da Libertação”, esta eminentemente elaborada levando-se em consideração o contexto latino-americano. O que se buscava era uma teologia que fosse incompatível com a idéia de “ópio do povo” e que primasse por oferecer condições para a libertação dos pobres e oprimidos da América Latina.

Como ver-se-á, no contexto mencionado, o pensamento marxista foi o *point d'appui* da gestação da teologia da libertação e da militância política de cristãos em países como Brasil, Nicarágua e El Salvador e da gênese das Comunidades Eclesiais de Base (CEB's). Em particular ele influenciou teólogos na IPB, sem que estes perdessem os referenciais basilares do cristianismo.

Para entender-se este contexto, no entanto, se faz necessário um retorno a eventos e acontecimentos que possibilitaram esta nova concepção teológica, bem como o seu contraponto.

2.1 Congresso de Edimburgo (1910)

O Congresso de Edimburgo, realizado na Escócia em julho de 1910 como "Conferência para o Mundo Missionário", embora considerado o ponto de partida para o moderno movimento ecumênico do século XX, foi antecedido por inúmeras conferências de semelhante intento (PIERSON, 1971, p. 171).

Tal conferência restringia a participação somente àqueles cristãos (protestantes) em missão em países não cristãos. O resultado foi que a América Latina, *exceto por sua população indígena, não foi considerada como alvo legítimo do movimento missionário e não foi oficialmente representada na Conferência.*(PIERSON, 1971, p.171).

O teor de Edimburgo foi o "espírito missionário" num esforço de unir os cristãos para alcançar o mundo. Este é o caráter, assim chamado, de ecumênico da conferência, ou seja, *a esperança de que todos os cristãos, através do mundo, pudessem se unir pelo amor, fé e trabalho cristão* (cf. SILVA, 1996, p. 25).

A atitude de exclusão da América Latina como alvo missionário em Edimburgo gerou no meio presbiteriano atitudes de contestação e de suspeita de tal conferência. A Assembléia Geral de 1910, assim se pronunciava:

(...) enérgico protesto contra sua [*Conferência de Edimburgo*] injusta discriminação que não tem razão de existir (...) e além disso, declarar sua convicção que católicos romanos necessitam do Evangelho de Cristo assim como outras pessoas do mundo (*apud* PIERSON, 1971, p. 171)

O Board de Nova York havia enviado Álvaro Reis como observador desta reunião. Segundo parecer do mesmo, Edimburgo impressionava pelo aspecto de unidade cristã que ele mesmo gostaria de ver no Brasil, no entanto, acautelava a Igreja Presbiteriana dos riscos e perigos das muitas "concessões" que tal unidade poderia demandar.

De Edimburgo, surgiram inúmeras conferências missionárias regionais, inclusive, com deliberações conjuntas dos participantes ou organizações envolvidas. Além do mais, em 1921, fundou-se o Conselho Missionário Internacional⁹⁰ que a partir de 1963 foi integrado ao Conselho Mundial de Igrejas (CMI).⁹¹

A partir dos intentos de Edimburgo, foi realizado, ainda, em 1927, na cidade de Lausanne (Suíça), A Conferência Mundial sobre a Fé e Constituição; surgiu a Federação Mundial para a Cooperação Fraternal entre as Igrejas (Holanda, 1919) e foi realizada em 1925 a Primeira Conferência Mundial sobre "Vida e Ação" (Estocolmo) (SILVA, 1996, p. 26).

Em 1938, num esforço conjunto entre Conselho Internacional de Missões e movimentos mundiais Vida e Trabalho e Fé e Ordem estabeleceu-se o Conselho Mundial de Igrejas (CMI) em Utrecht. Tal Conselho seria oficialmente organizado⁹² em Amsterdã, Holanda, em 1948 (cf. REILY, 1984, p. 264), sob convocatória de um Comitê Provisório em 1946.

A IPB não contou com um delegado oficial na reunião da organização do CMI em 1948. Samuel Rizzo, que vivia nos EUA, esteve na Assembléia como observador. Mais tarde, enviaria seu relatório à Comissão Executiva do Supremo Concílio da IPB dizendo que a fundação do

⁹⁰ Foram realizadas Conferências Missionárias em: Jerusalém (1928); Madras (Índia, 1938); Whithy (Canadá, 1947); Willingen (Alemanha, 1952); Achimota (Gana, 1957-58).

⁹¹ "Departamento para Missão Mundial e Evangelização"

⁹² A Iª Assembléia teve abertura no dia 22 de agosto de 1948 com 351 delegados representando 147 igrejas de 44 países. A Igreja Metodista do Brasil foi uma das igrejas-membros fundadoras.

Conselho Mundial de Igrejas (CMI) era *o evento mais importante para o protestantismo desde a Reforma do século XVI* (apud SILVA, 1996, p. 26).

Num primeiro momento e em virtude dos cismas, principalmente no Nordeste brasileiro, fruto das idéias de McIntire, o Supremo Concílio optou por uma posição de equidistância tanto do CMI quanto do Concílio Internacional de Igrejas Cristãs (CIIC).

Em 1962, no entanto, sob informações do Rev. José Borges dos Santos Júnior, então Presidente do SC/IPB, com referência a III Assembléia do CMI⁹³, que havia ocorrido em Nova Dheli (1961), a CE/SC-IPB resolveu nomear uma Comissão para estudar a questão da filosofia/ideologia do CMI. Assim versava a decisão:

CONSELHO MUNDIAL DE IGREJAS - Quanto ao Doc. 145 - Destaque nº 1 do Relatório do Presidente do SC sobre CMI - a CE-SC/IPB resolve: 1) Apreciar o esforço do Rev. José Borges dos Santos Jr., Presidente do SC, no sentido de proporcionar à CE-SC/IPB as preciosas informações contidas no Doc. 145, sobre o Conselho Mundial de Igrejas; 2) Tomar conhecimento das conclusões feitas sobre a 3ª Assembléia Geral do CMI; 3) nomear uma comissão para estudar o assunto em todos os seus ângulos e apresentar a esta CE-SC/IPB os resultados deste estudo. A comissão é a seguinte, dividida em três grupos: NORTE: Reverendos Dr. Abelardo P. Barreto, Dr. Othon G. Dourado, João Dias de Araújo e Pb. Maurício Wanderley. CENTRO: Reverendos Domício P. de Mattos, Dr. Benjamim Moraes, Thiago Rocha, Rodolfo Anders e Pb. Waldo Cesar. SUL: Reverendos Wilson Lício, Sebastião Machado, Mário de Cerqueira Leite Jr., Francisco Alves e Júlio Ferreira (**DIGESTO PRESBITERIANO**, Resolução: CE-62-004).

No seu relatório, José Borges dos Santos Jr. Havia colocado, dentre outras coisas, o respeito na Assembléia do CMI acerca das doutrinas particulares de cada denominação bem como a inverdade de que o CMI traía a Cristo optando pelo modernismo, ou sendo este comunista. Não há menção no Digesto Presbiteriano⁹⁴ sobre o relatório desta Comissão.

⁹³As primeiras assembleias do CMI foram: Iª Assembléia em Amsterdã (1948), IIª Assembléia em Evanston (EUA, 1954); IIIª Assembléia em Nova Dheli (1961); IVª Assembléia em Upsália (1968) e; Vª Assembléia em Nairobi (1975).

⁹⁴Uma outra consulta foi encaminhada à CE/SC-IPB pela Confederação Evangélica Brasileira (CEB) com respeito à sua permanência no Concílio Internacional de Missões após sua integração ao CMI. A decisão da CE/SC-IPB foi

No mesmo ano, no entanto, julgando fidelidade às Sagradas Escrituras e aos seus Símbolos de Fé, a IPB abdicou de qualquer intenção de filiar-se a organismos ecumênicos mundiais:

1) A IPB reafirma a sua posição teológica e doutrinária formada em termos, não de equidistância de qualquer concílio ou conselho ecumênico, e sim em termos de fidelidade às Escrituras do Velho e do Novo Testamento; 2) A IPB reafirma a posição de não envolvimento formal nem em relação ao CIIC, nem ao CMI e outros, fugindo, porém, a contatos com estes agrupamentos ecumênicos em tudo que não fira seus padrões éticos, nem implique em concessões na área de seus símbolos de fé; 3) A IPB reafirma que não há de sua parte, qualquer resolução ou intenção de filiar-se a concílios ou conselhos ecumênicos de âmbito mundial (**DIGESTO PRESBITERIANO**, Resolução: SC-62-153).

Observa-se na decisão acima de que o zelo e pureza dogmática fundamentalista e o espírito denominacionalista americano estavam enraizados na mentalidade de muitos líderes da IPB. É obvio, também, que não foi a Igreja, principalmente seus setores mais conservadores e ortodoxos, que começou a ter seus horizontes dilatados pela realidade de abertura ao ecumenismo. É na nova geração que surgia com desejos de mudança e inovação que os ideais do ecumenismo, já presentes em Edimburgo em 1910, irá assumir concretude e militância, principalmente no final da década de 50 e início da de 60.

2.2 O Congresso de Panamá (1916)

O Congresso do Panamá deve ser entendido a partir do *background* e do pan-americanismo reinante no continente no final do século XIX e daí em diante, e que culminava com a explosão de Conferências pelas Américas, como se colocou anteriormente.

Segundo Bonino, na medida em que o *protestantismo latino-americano desse período está formulado e representado pelo Congresso do Panamá, resulta claro que é uma aliança*

de encaminhar tal consulta à posterior reunião do SC-IPB. Não há menção da resposta (cf. **DIGESTO PRESBITERIANO**, Resolução: CE-62-136).

explícita com o pan-americanismo (1993, p. 19). Não somente com este, mas, também, com o projeto político liberal e expansionista que este representa. Em uma das sessões de informe do Congresso há a seguinte referência sobre os ofensores do continente:

(...) os ofensores têm sido agentes comerciais agressivos, o tipo de concessionários que vão aumentando, gerentes e industriais cheios de arrogância e insolência, turistas fanfarrões, representantes diplomáticos e consulares malcriados e, ocasionalmente, complacentes missionários (BONINO, 1993, p. 20).

Nesta ótica, os EUA, nação "irmã" forte ao norte do continente era a responsável por salvaguardar os direitos do continente e isto, mediante sua ingerência em todos os aspectos do mesmo, inclusive o religioso:

(...)a partir dessa "ingenuidade", o trabalho da CCLA⁹⁵ e de seus operadores na América Latina, pessoas como Guy Inman, Stanley Ricrofty e outros, se colocam ao serviço de uma relação crescente entre os Estados Unidos e América Latina, a nível missionário, educacional, social e econômico (BONINO, 1993, p. 21).

Leonard chamou ao Congresso do Panamá como *a primeira expressão de um monroísmo protestante oposto ao nacionalismo eclesiástico* (1981, p.161). Para este autor, o Congresso era, também, uma forma oportuna dos EUA se afirmarem na América Latina, bem como resgatarem seu prestígio depois da invasão de Cuba.

A idéia vinculada no Congresso do Panamá era a da existência de protestantismos autônomos que fariam parte de uma espécie de Federação continental, na qual, os norte-americanos, pelo quadro até aqui demonstrado, ocupariam o primeiro lugar.

Tal idéia para o presbiterianismo era impraticável o qual no ano seguinte (1917) dividiu o trabalho a ser realizado pelos presbitérios brasileiros e pelas Missões estrangeiras⁹⁶.

⁹⁵ CCLA: Committee on Cooperation in Latin America criado em 1913 por ocasião da Conferência sobre Missões na América Latina.

⁹⁶ Foi criada uma comissão permanente formada por três representantes do Board de Nova York, três do Board de Nashville e três da IPB com o objetivo de resolver problemas diplomáticos porventura existentes no desenvolvimento do trabalho presbiteriano.

Além dos motivos acima mencionados, o Congresso do Panamá objetivava, também, a *criação de um plano de ação-comum entre os protestantes contra o catolicismo romano* (SILVA, 1996, p. 29) daí resultando um ecumenismo brasileiro tipicamente anti-católico, ou , segundo Erasmo Braga, *o pan-protestantismo responsável pelo espírito anti-católico na América Latina* (*apud* SILVA, 1996, p. 29).

O Congresso do Panamá contou com a presença de 300 delegados. Somente 24 eram latino-americanos dos quais, três brasileiros: Eduardo Carlos Pereira como representante da IPIB e Álvaro Reis e Erasmo Braga representando a IPB.

Sob o espírito do Congresso do Panamá, pode-se elencar algumas mudanças no cenário protestante brasileiro e que inclui o presbiterianismo: 1. A crescente confrontação do denominacionalismo em si mesmo; 2. O Seminário único (transconfessional) objetivado por Eduardo Carlos Pereira e que nunca alcançou bom êxito; 3. A criação em 1920 da Comissão Brasileira de Cooperação filiada à CCLA (Committee on Cooperation in Latin America) a qual reunia representantes das missões estrangeiras, das sociedades bíblicas, da Associação Cristã de Moços, da União das Escolas Dominicais e das Igrejas Presbiterianas, Metodista, Presbiteriana Independente, Episcopal e Congregacionalistas (LEONARD, 1981, p. 288); 4. A idéia de fusionismo entre alguns integrantes das Igrejas Metodistas e Presbiterianas, em 1934, o que foi respondido com a criação de uma comissão para se estudar o caso pelos metodistas e presbiterianos, porém nunca traspassando tal estudo; 5. Simpatia pela unificação do protestantismo em todo o mundo pelo Sínodo Presbiteriano Independente o que resultou na criação de uma "Liga Pró Unidade Evangélica no Brasil" onde os membros deveriam orar contidamente pelos objetivos da Liga (LEONARD, 1981, p. 289, 290).

Embora o Congresso do Panamá, bem como seus posteriores desdobramentos teve sua influência na Igreja Presbiteriana do Brasil, sob o aspecto denominacional e oficial, a IPB manteve-se numa atitude suspeita com respeito a qualquer tipo de cooperação mais intensa com outros organismos eclesiásticos ou paraeclesiásticos.

No ano 1954, o SC/IPB reconhece a necessidade de revisão da obra de cooperação interdenominacional nomeando para tal uma comissão especial para estudo do assunto sob o "ponto de vista da IPB" mediante a constituição de um representante de cada Sínodo da Igreja (**DIGESTO PRESBITERIANO**, Resolução: SC-54-073). Numa outra resolução, abaixo apresentada, a CE/SC-IPB, no ano de 1959, expressava que a IPB só aceitava algum tipo de envolvimento "ecumênico" ou de cooperação, em que ela delimitasse o seu alcance e definisse em quais bases esta cooperação deveria ocorrer:

Quanto ao Doc. 125 - anexo 13 do relatório do SE pedindo pronunciamento da CE-SC/IPB sobre propaganda do concurso do movimento MOCIDADE PARA CRISTO entre as UMPs - a CE-SC/IPB resolve que, de acordo com a CI/IPB, nenhuma organização da IPB deve entrar em cooperação com qualquer movimento religioso ou social sem prévia autorização do SC (**DIGESTO PRESBITERIANO**, Resolução: CE-59-091).

Em 1962, em resposta a um documento enviado pelo VIIIº Concílio Geral da Igreja Metodista do Brasil sobre a possibilidade de um trabalho conjunto entre as duas Igrejas, o SC/IPB resolveu:

1) Acusar recebimento das Atas, Registros, etc. do VIII Concílio Geral e agradecer a atenção para com a IPB; 2) Atender ao pedido feito de que fossem enviadas para a Comissão de Atividades Ecumênicas da I. M. B. as Atas da última Sessão do SC da IPB; 3) Declarar que a IPB mantém seu espírito de cooperação, estando disposta a manter diálogos que visem estruturar laços de amizade cristã e cooperação com a valorosa I. M. B., bem como com todas as igrejas evangélicas que pregam o Evangelho da graça e que proclamam o nome divino do Senhor Jesus (**DIGESTO PRESBITERIANO**, Resolução: SC-62-124).

Em suas decisões sobre qualquer tipo de envolvimento interdenominacional, a IPB sempre fez questão de frisar seu ponto de vista de suspeição ao mesmo tempo em que reforçava suas convicções doutrinárias e seu apego denominacional.

2.3 Confederação Evangélica do Brasil (CEB)

A Confederação Evangélica do Brasil foi criada em 1934 da ligação entre A Federação de Igrejas Evangélicas do Brasil (1932), a Comissão Brasileira de Cooperação (1915) cujo líder principal era Erasmo Braga (1877-1932) e o Conselho Evangélico de Educação Religiosa no Brasil. Com a morte de Erasmo em 1932, coube a Epaminondas Melo do Amaral, então pastor da IPIB, a organização da CEB, em junho de 1934.

Sob a influência dos ideais da Conferência do Panamá, a CEB buscava uma cooperação maior entre os protestantes visando a *coordenação de suas forças, sob inspiração de objetivos comuns, sob a pressão de angústias e problemas idênticos* (cf. REILY, 1984, p. 258).

Em sua composição organizacional, a CEB contava com membros efetivos⁹⁷, membros correspondentes⁹⁸ e membros cooperadores⁹⁹. As Igrejas filiadas a CEB deveriam manter entre si o cultivo da fraternidade cristã uma espécie de *modus vivendi* denominacional que propugnava um *modus operandi* em que: 1. Os atritos denominacionais seriam reduzidos; 2. As regiões

⁹⁷ Denominações do protestantismo (1958): Igreja Cristã do Brasil, Igreja Episcopal Brasileira, Igreja Evangélica de Confissão Luterana do Brasil, Igreja Metodista do Brasil, Igreja Metodista Livre do Brasil, Igreja Presbiteriana do Brasil, Igreja Presbiteriana Independente do Brasil, União de Igrejas Evangélicas Congregacionais e Cristãs do Brasil e Igreja do Evangelho Quadrangular.

⁹⁸ Juntas Missionárias da IPB e da Igreja metodista do Brasil, Sociedade Bíblica do Brasil, União Evangélica Sul Americana, Cruzada de Evangelização Mundial, Missão do Brasil da Igreja Evangélica dos Irmãos Unidos, Missão Asas de Socorro e Associação das Igrejas do Cristianismo Decidido.

⁹⁹ Denominações locais.

ocupadas pelas denominações seriam reajustadas, reordenadas; 3. Expansão mediante ocupação de regiões ainda não alcançadas pela evangelização protestante; 4. Eliminação de litígios nas relações mútuas (cf. REILY, 1984, p. 261).

A CEB, ainda, era composta por departamentos que abrangiam áreas específicas de atuação da mesma. Os departamentos eram: 1. Departamento de Imigração e Colonização (DIC); 2. Departamento de Literatura (DL); 3. Departamento de Ação Social (DAS); 4. Departamento de Atividades Religiosas e Educativas (DARE); 5. Departamento de Estudos (Setor de Responsabilidade Social da Igreja) (DE) (SILVA, 1996, p. 33). Sobre este departamento (setor) segue-se uma análise mais detalhada.

A CEB além de ser reconhecida oficialmente pelo Governo brasileiro podendo receber para seus programas doações, também, foi recebida oficialmente no Concílio Missionário Internacional (IMC)¹⁰⁰.

2.4 O Setor de Responsabilidade Social da CEB e a década de 50

Finda as décadas de 30 e 40 e o governo de Eurico Gaspar Dutra (31.01.1946-31.01.1951) e com o breve governo de Getúlio Vargas, a política brasileira foi, novamente, marcada pelas crises econômicas e políticas, estas marcadas, principalmente, pelas pressões da *UDN* e dos militares sobre o governo getulista. O comandante geral da nação não resiste e suicida-se, num ato, também populista.

¹⁰⁰ Em 1961, tal Concílio vinculou-se ao Conselho Mundial de Igrejas (CMI).

Em 1956 (31.01), Juscelino Kubitschek assume o poder dando início ao período do "desenvolvimentismo" no Brasil cujo *slogan* era "cinquenta anos em cinco". De fato, o Brasil cresceu neste período: a produção industrial aumentou em 80%, a indústria do aço em 100%, a mecânica em 125%, as elétricas e de comunicação 380% e as de equipamentos e transportes em 600%. . A capital do Brasil foi transplantada para Brasília num projeto faraônico idealizado por Oscar Niemeyer e Lúcio Costa. No entanto, o lado negativo de tal governo foi a manutenção do projeto desenvolvimentista às expensas do financiamento inflacionário, ou seja, o financiamento dos déficits do setor público pela simples impressão de dinheiro. A década de 50, também, foi marcada pelos desequilíbrios regionais (ex. Nordeste), grandes movimentos de população entre regiões, desigualdades sociais e má distribuição de renda. A Iª Consulta sobre a Responsabilidade Social da Igreja acontece em meio a estas crises sócio-econômicas e políticas no cenário brasileiro.

O Setor de Responsabilidade Social da Igreja surgiu com o movimento Igreja e Sociedade¹⁰¹, fruto da participação de líderes eclesiais brasileiros, dentre os quais, Richard Shaull, na IIª Assembléia do CMI em Evanston, em 1954. No dia 1º de janeiro de 1955, o SRSI (Setor de Responsabilidade Social da Igreja) reuniu-se na sala do Conselho da Igreja Presbiteriana do Rio de Janeiro, cujo objetivo era a organização de uma Conferência de Estudos sobre a responsabilidade política e social da Igreja. Presentes nesta reunião estavam, dentre outros, os presbiterianos: Rev. Benjamim Moraes, Rev. José Borges dos Santos Jr., Rev. Dr. Richard Shaull, Rev. Jorge César Mota, Rev. Amantino Adorno Vassão e Waldo Cesar. Os prolegômenos da reunião foram feitos por Shaull que colocava o urgente caráter de se pensar e se posicionar teologicamente face aos perigos que circulavam o continente latino americano:

¹⁰¹ O movimento Igreja e Sociedade nasce fora da CEB. Em torno de um ano após sua existência é integrada na mesma com o objetivo de levá-la a pensar a questão social. Cf. Entrevista com Waldo Cesar realizada em 31.08.90.

(...) há forças de caráter ideológico esforçando-se tenazmente para dominar a situação na América Latina, o que tem posto em perigo a sobrevivência da própria igreja. Não se pode ficar indiferente à luta política na América Latina e é preciso dar orientação teológica à reação, de modo a que se evitem erros graves. Em alguns meios a comunidade evangélica do Brasil está se tornando uma força política. Há imensas oportunidades e grandes perigos neste terreno, mas é indiscutível que temos de dar testemunho cristão na política (Documento da Iª Reunião de Consulta sobre a Responsabilidade Social da Igreja, p. 01).

Observa-se pelo pensamento de Shaul exposto acima que havia um anseio por uma presença transformadora da Igreja no cenário político brasileiro e que tal presença deveria ser balizada não nos moldes de uma revolução socialista, mas nos moldes de uma reflexão teológica relevante, consistente e contextualizada.

Foi decidida, nesta reunião, que seria nomeada uma Comissão Organizadora que responsabilizar-se-ia para a articulação da *Iª Reunião de Consulta sobre a Responsabilidade Social da Igreja*, no período de 14 a 19 de novembro de 1955, cujos membros seriam: Revs. José dos Reis Pereira (Batista), Salustiano Pereira César (Congregacional), Rodolfo Hasse e Hans Wiener (Luteranos), José Augusto do Amaral e William Schialer Filho (Metodistas), Benjamim Moraes, José Borges dos Santos Junior, Amantino Adorno Vassão e Rodolfo Anders (Presbiterianos), e, Jorge César Mota e Richard Shaul (UCEB). Os membros não pastores foram: Alberto Mazoni de Andrade (Batista), Lauro Cruz e Isaar Camargo (Presbiterianos Independentes), Benno Kersten e Nestor Jost (Luteranos) e Emílio Conde (Pentecostal). A Mesa compor-se-ia por: Presidente da Comissão e da Conferência: Rev. Benjamim Moraes; Vice-Presidente: Dr. Alberto Mazoni de Andrade; Secretário Executivo: Waldo A. Cesar; Vogal: Rev. Richard Shaul (cf. Documento da Iª Reunião de Consulta sobre a Responsabilidade Social da Igreja, p. 02).

A partir daí, coordenou-se tal Consulta cujos temas principais foram: “Fundamentos bíblicos e teológicos da responsabilidade Cristã na esfera político- social”; “A realidade político-

social latino-americana”; e “A definição da responsabilidade cristã perante essa realidade e à luz da orientação bíblica” (cf. Documento da Iª Reunião de Consulta sobre a Responsabilidade Social da Igreja, p. 02). Tal Conferência, realizada em novembro do mesmo ano contou com 40 participantes, sendo 19 pastores e 21 leigos.

Além desta Conferência de 1955, mais três foram realizadas: 1957, 1960 e 1962. A de 1957 foi realizada na cidade de Campinas, SP cuja temática era *A Igreja e as rápidas transformações sociais no Brasil*, a de 1960 foi presidida por Waldo Cesar e tinha como temática *A presença da Igreja na evolução da nacionalidade* (cf. REILY, 1984, p. 298). A de maior impacto foi a de 1962, conhecida como *Conferência do Nordeste*.

2.5 A Conferência do Nordeste¹⁰²

A Conferência do Nordeste aconteceu em meio ao período de governo de João Goulart (07-09.1961-31.03.1964), o Jango¹⁰³.

Realizada de 22 a 29 de julho de 1962, em Recife, nas dependências do Colégio Agnes Erskine, Colégio da Igreja Presbiteriana do Brasil, sob o tema *Cristo e o Processo Revolucionário Brasileiro*, a Conferência do Nordeste era a quarta e mais importante reunião do *Setor de Responsabilidade Social da Igreja*.

Participaram de tal Conferência representantes de 14 diferentes denominações protestantes brasileiras (batistas, congregacionais, presbiterianos, episcopais, luteranos,

¹⁰² Para uma visão mais detalhada de tal Conferência a partir dos referenciais das Ciências Políticas remete-se o leitor à dissertação científica de Joanildo Burity sobre o tema (BURITY, 1989).

¹⁰³ Após Juscelino, havia sido eleito Jânio Quadros presidente (31.01.1961-25.08.1961) o qual renunciara sob pressão sendo substituído por Ranieri Mazzilli (25.08.1961-07-09-1961).

pentecostais, reformados e metodistas livres) delegados de cinco igrejas dos EUA, México e Uruguai como observadores. Foram representados 17 Estados do Brasil (cf. BURITY, 1989, p. 245).

A tônica da discussão e reflexão na Conferência do Nordeste era a da necessidade de um diálogo entre a Igreja e a realidade brasileira, buscando uma maior efetividade e participação daquela no ideário político brasileiro. No entanto, outra preocupação ocupou as reflexões:

(...) a preocupação em contribuir socialmente é acompanhada por uma outra, a de encontrar as bases bíblicas e teológicas para tal contribuição (...) ao contrário do discurso conservador, que preferiria ver na 'Palavra de Deus' o elemento inicial (...) tem-se aqui a impressão de estar diante de um processo de racionalização, isto é, de uma reflexão a partir da realidade e a respeito dela motivada por uma prática já em andamento que criava problemas, seja para o conjunto da visão protestante de mundo, seja para o grupo engajado no processo (hostilizado pelos setores majoritários da igreja, que cobravam a 'coerência' e a 'biblicidade' do discurso social em gestação (BURITY, 1989, p. 257).

Além do mais, destacava-se nos documentos e palestras da CNE a dimensão presente e política do Reino de Deus, *hic et nunc: a revolução que Jesus trouxe ao mundo está revelada no seu ensino sobre o reino de Deus* (REILY, 1984, p. 299). Também se destacou a dimensão profética da igreja no cenário político-social¹⁰⁴.

Além de Waldo César, líder na juventude presbiteriana e Secretário Executivo da Conferência, destacamos a participação dos seguintes líderes eclesiais presbiterianos (IPB): Almir dos Santos (*Cristo e o Processo Revolucionário Brasileiro*), Joaquim Beato (*Os profetas em épocas de transformações políticas e sociais*), João Dias de Araújo (*A Revolução do Reino de Deus*), todos estes professores do Seminário Presbiteriano do Centenário, em Vitória, e Sebastião Gomes Moreira (*Cristo: a única solução para os problemas do Brasil*).

¹⁰⁴ No mesmo período, a Igreja Presbiteriana do Brasil por decisão do seu Supremo Concílio, apresenta seu "Pronunciamento Social".

Em 1963 (28/02-02/03), o Setor de Responsabilidade Social da Igreja (SRSI) articulou um plano de estudos para o período de 1963-1967, cujos objetivos foram: 1. Estudar a responsabilidade Cristã diante do desenvolvimento nacional e as reformas de base; 2. Preparar liderança cristã para atuar na política, no campo sócio-econômico e cultural e; 3. Sugerir projetos pilotos de ação sempre que forem recomendáveis (**CONFEDERAÇÃO EVANGÉLICA DO BRASIL**, 1963, p. 01).

Em 1963, ainda, Amantino Adorno Vassão, então presidente do SC/PB, foi eleito presidente da CEB. Logo, procurou imprimir uma linha mais conservadora à instituição. Mais tarde o mesmo Amantino Vassão viria a ser o vice-presidente de Boanerges Ribeiro o qual já ocupava lugar de destaque no campo religioso político e administrativo da IPB chegando a organizar a Casa da Editora Presbiteriana e a partir de 1966 assumindo a direção do Supremo Concílio da IPB por um período de três mandatos consecutivos, deflagrando um período de fundamentalismo teológico acirrado nesta Igreja.

Em 1964, com o golpe civil-militar e a instauração do autoritarismo na política brasileira, as divergências entre os conservadores e os considerados progressistas, no meio eclesiástico presbiteriano se intensificaram, resultando na derrocada destes, no momento em que o pensamento político conservador e repressivo no cenário político encontrou seu correspondente no cenário religioso protestante e vice-versa. O resultado foi o a deposição de líderes, de departamentos e a extinção, pelo Governo Militar, do Setor de Responsabilidade Social e o de Juventude da CEB.

2.6 A juventude presbiteriana

A mentalidade da juventude presbiteriana, principalmente nas décadas de 50 e 60, só pode ser compreendida a partir do quadro referencial maior do contexto sócio-político no qual os jovens brasileiros da época estavam inseridos, a partir de seus ideais e suas utopias.

A partir de Juscelino Kubitschek, deu-se início a uma política desenvolvimentista no cenário político brasileiro. Muito embora os pontos relevantes e positivos que elencou-se anteriormente, tal projeto fora levado às últimas instâncias à custa de uma política de déficit pré-orçamentário e de empréstimos estrangeiros o que acarretou uma profunda crise inflacionária no país. Luta por questões salariais, crescente inflação e instabilidade do mercado de trabalho ocasionada, principalmente, pelo êxodo rural (oferta e procura) fez com que surgissem movimentos de protesto contra tal política.

Nesse período surgiram inúmeras lutas estudantis que *começaram a aprofundar-se e estender a luta a um terreno nacionalista e antiimperialista* (BAMBIRRA e SANTOS, 1988, p. 124; VALLE, 1999; DIRCEU e PALMEIRA, 1998).

É na década de 50 que surgiria, como força política de oposição, a liga dos camponeses e associações afins. No caso da juventude houve uma união dos jovens, considerados rebeldes, com os trabalhadores o que resultou na Frente Parlamentar nacionalista. Estes reivindicavam melhores salários e reformas de base consideradas improrrogáveis. A partir da Revolução Cubana (1959), tais movimentos ganhariam forças no Brasil. Segundo Bambirra e Santos,

Este clima geral de lutas antiimperialistas tendia a um difuso questionamento do sistema de dominação enquanto tal, alcançando, também, os setores 'marginais', subempregados,

moradores das favelas que circundam as grandes cidades. A radicalização destes setores se expressou por meio da ocupação de terrenos, de sua organização através da criação de associações próprias, que encontravam um forte respaldo no movimento estudantil e operário (1988, p. 124).

Pode-se observar neste quadro político que a juventude brasileira do fim dos anos 50 e início dos 60 começava a questionar os paradigmas considerados, por ela, obsoletos e produtores de opressão na esfera política, social, econômica e, também religiosa. O conservadorismo pelo conservadorismo era colocado sob suspeita e a utopia de um Brasil melhor e de maior equidade e justiça social começava a alimentar os sonhos da juventude brasileira. Não se pode esquecer, também, que no cenário mundial explodiam os grandes movimentos de contestação do conservadorismo social como o movimento Híppie, Woodstock, dentre outros. Poder-se-ia colocar que neste período a juventude brasileira buscava uma reorientação de seu universo existencial e de vivência político-social.

Ao se analisar o universo religioso do período observa-se que este não ficava à mercê de tais constatações e contestações. Este era um período marcado pelo questionamento da teologia e da própria eclesiologia vivenciada até então, e isto, a partir da suspeita de suas próprias bases.

Uma das constatações e confrontação desta juventude cristã era da superficialidade do protestantismo com relação à cultura brasileira. A crítica política colocava-se no fato de que tal protestantismo estava ligado à uma classe social específica, a classe média, cujo espírito burguês sobressaía, e que tornava sua práxis social incapaz de atuar num processo de transformação efetiva nesta esfera (cf. BURITY, 1989, p. 224). Ainda, segundo Burity,

Em várias partes do país os jovens se mobilizam. Realizam debates, conferências, congressos. Publicam revistas. Realizam 'acampamentos de trabalho' durante as férias, com a participação de estudantes evangélicos, principalmente os ligados à União Cristã de Estudantes do Brasil (que recebeu forte influência de Richard Shaull) e membros de movimentos denominacionais de juventude, sem contar com o apoio ou incentivo oficial da instituição, em localidades habitadas pelas classes populares (...) tudo isso (...) tem com a realidade social do país, com a

pobreza, a miséria e subseqüentemente, o impacto disto sobre a forma de pensar e ser igreja (1989, p. 225).

Se, portanto, de um lado a Igreja Presbiteriana do Brasil sob a ótica oficial mantinha-se numa postura teológica e eclesiológica conservadora, a juventude presbiteriana *questionava a atitude da igreja quanto ao 'modernismo' e ecumenismo que exigia novas formas de pensamento e prática mais adequados a um mundo em contínua evolução* (cf. REILY, 1984, p. 292).

O resultado desta consciência e participação efetiva da juventude protestante e, por extensão a presbiteriana, na transformação social do país foi a incompreensão, a vigilância e a confrontação das estruturas de poder por parte da Igreja.

Tendo organizado o seu trabalho na esfera das igrejas locais, nos presbitérios e sínodos, em 1936¹⁰⁵, o trabalho da juventude se fortaleceu e, em 1944 editava o seu 1º jornal: *Mocidade*¹⁰⁶, cujos temas espelhavam a preocupação com o contexto social e político brasileiro. A crítica fazia parte da tônica do jornal. Para Araújo,

Os jovens não tinham medo de criticar aquilo que achavam errado na igreja e na sociedade. Criticaram a Constituição da IPB (CI) que, diziam eles, "ainda não foi reformada de modo a incluir no seu texto legal certas realidades do desenvolvimento geral da causa (1985, p. 23).

Aos poucos os jovens tornavam-se cada vez mais politizados e críticos do *modus vivendi* tanto denominacional quanto social. Tal politização deveu-se às influências de Richard Shaull sobre a vida destes jovens. Shaull chegou ao Brasil em 1952, depois de ser missionário na Colômbia por oito anos, enviado pela PCUSA, trazendo consigo uma nova concepção da missão da Igreja no mundo, visão esta que influenciaria profundamente a vida da juventude

¹⁰⁵ Os primeiros congressos nacionais da Mocidade Presbiteriana seriam: Jacarepaguá (1946), Recife (1950), Lavras (1952), Salvador (1956), Presidente Soares (1959) e Campinas (1964).

¹⁰⁶ A princípio, o título era: "Federação da Mocidade do Presbitério do Rio de Janeiro". A partir do 1º Congresso Nacional da Mocidade Presbiteriana, 17 a 24 de janeiro de 1946, tal jornal passa a ser o órgão oficial da Mocidade Presbiteriana.

presbiteriana, naquele período. Ele trabalhou, também, junto aos jovens universitários, na União Cristã de Estudantes do Brasil (UCEB). De acordo com Pierson,

A mensagem de Shaull acerca da igreja e sua ação no mundo foi além daquela do protestantismo brasileiro tradicional e respondeu aos desejos da juventude pela criação explícita de novas idéias éticas e teológicas as quais eles estavam procurando (1971, p. 442).

Araújo elenca uma série de influências de Shaull sobre a vida da juventude presbiteriana brasileira que corresponde às expectativas que estes jovens traziam diante da sociedade que vislumbravam: 1. Valorizou a preocupação política por parte da Igreja, mostrando a necessidade de atuação dos jovens na esfera política; 2. Despertou nos jovens o sentido da revolução social baseada na Revelação de Deus; 3. Apontou para a necessidade de um testemunho efetivo da igreja no mundo; 4. Mostrou a necessidade dos jovens se preocuparem com os problemas sociais e políticos (1985, p. 23, 24).

Não demorou para que Shaull encontrasse seus opositoristas na ala conservadora da IPB. Os líderes do conservadorismo e fundamentalismo viram na teologia de Shaull a presença dos mesmos elementos presentes nos discursos de seus maiores inimigos: o modernismo, o ecumenismo e o comunismo.

Ao se analisar o jornal Mocidade em sua edição de março de 1951, verifica-se que, as críticas não eram poupadas às concepções fundamentalistas por parte da Igreja, mais precisamente de seus líderes, bem como ao seu silêncio com respeito aos anseios desta juventude presbiteriana e de seu desejo de presença e transformação social. Um dos artigos assim dizia:

E ainda, há o grande, recentíssimo silêncio sobre o ideal de gente moça, de alma renovadora, ávida de novas formas num mundo que não para: o movimento ecumênico. A igreja se fecha, rotula o grande movimento de perigoso, avançado, modernista (quanta coisa dos "fundamentalistas" de hoje já foi modernismo!). Um dia, quando se ouve ou se lê certas coisas, assuntam-se aqueles que se acham cômodo calar. Neste dia cai a máscara da coação que o silêncio gera; parece que tudo sai dos eixos; há medidas quase violentas. Este é o estranho silêncio e absurdo que, se continua assim, outros falarão em lugar da igreja

(**JORNAL MOCIDADE**, março de 1951, *apud* REILY, 1984, p. 293).

A esta expectativa jovem de uma reorientação ética e teológica não tardou o confronto e a vigilância por parte dos conservadores. Em 1958, o SC/IPB em sua resolução 136 fazia uma censura ao jornal *Mocidade* em virtude de um artigo que teria ofendido um dos pastores da IPB, Amantino Adorno Vassão:

Considerando que o jornal '*Mocidade*' deu guarida a uma carta descortês de um certo leitor que se refere a um dos nossos mais ilustres Ministros; Considerando que o Ministro em apreço está entre os que mais têm prestigiado o jornal '*Mocidade*', já com sua palavra de estímulo e apoio, já escrevendo ele mesmo e fazendo reportagens; Considerando que o jornal '*Mocidade*' é órgão da Confederação da *Mocidade* Presbiteriana e deve refletir o pensamento da mesma; Considerando que a diretriz do jornal aparece nos editoriais, mas que tal aplicação, apesar de assinada, pode ser interpretada como um insulto da *Mocidade* Presbiteriana e não do signatário da carta; O SC resolve: a) declarar-se em inteiro de desacordo com os conselhos emitidos pelo missivista; b) estranhar que tais conceitos tenham achado guarida no órgão oficial da *Mocidade* Presbiteriana; c) Expressar o seu apreço ao Rev. Amantino, pela sua reconhecida capacidade teológica e coragem com que expressou a sua opinião sobre o assunto focalizado na carta (**DIGESTO PRESBITERIANO**, Resolução: SC-58-136).

Ainda em 1958 o SC/IPB resolve que, no que dizia respeito à cooperação da *mocidade* com outros movimentos, esta deveria levar em consideração a autoridade dos conselhos e dos pastores (**DIGESTO PRESBITERIANO**, Resolução: SC-58-192), o que significava uma vigilância mais próxima e constante.

Assim, a juventude presbiteriana, que em 1958 contava com cerca de 17.000 membros (cf. Pierson, 1971, p. 432), ficava policiada pela direção da Igreja. No ano de 1960 sob muita pressão, no mês de fevereiro, a CMP foi extinta (**DIGESTO PRESBITERIANO**, Resolução, CE-SC/IPB: 60-01).

Josué da Silva Melo, então presidente, foi deposto de seu cargo e, posteriormente, cassado de seus direitos ministeriais. Uma forma de silenciar a juventude presbiteriana¹⁰⁷ que

¹⁰⁷ A última diretoria foi formada por: Adacir Seidel, Josué da Silva Melo, Caio Castro Campos, Eunice Ruberti, Teófilo Carnier e Maria Júlia Lopes da Costa. Colaboravam, ainda, Valdir Calemi, Paulo Wright, Carlos Belém, Joãozinho Tomás de Almeida e Gérson Moura.

trazia no seu bojo líderes como: Billy Gammom¹⁰⁸, missionária norte-americana que trabalhou na organização do trabalho da juventude presbiteriana, Waldo César, Lysâneas e Elter Maciel, Joel de Oliveria Lima, Cirene Louro, Irecê Wanderley, Paulina Steffen, Esdras Borges Costa, Oswaldo Caetano, Waldemar Xavier, Jorge Cesar Mota, José Leão de Carvalho, Paulo Cesar, Homero da Silva, dentre outros. Um dos colaboradores da CMP (Confederação da Mocidade Presbiteriana) foi Paulo Wright, irmão do missionário do Board de Nova York, Jaime Wright, e também presbítero da IPB de Florianópolis e que entrou para a lista dos 'desaparecidos' políticos na época do regime militar, no Brasil, a partir de 64.

A visão ecumênica, a crítica social e o anacronismo com a posição doutrinária oficial da *IPB* são elementos que Pierson coloca como responsáveis pela oposição enfrentada por esta da parte de lideranças da IPB e, conseqüente, extinção da *CMP*. Além destes elementos, outros conduziram à sua extinção:

A aparente indiferença de alguns jovens líderes locais à organização e programa tradicionais da igreja e a tendência da juventude de constituir uma igreja dentro da igreja agravou o problema, e o abismo entre eles e os líderes antigos logo se tornaram amplos (Pierson, 1971, p. 438).

Em 1962, com base numa proposta elaborada por Boanerges Ribeiro a organização da juventude foi efetivamente despojada de sua independência. A atitude da IPB frente à juventude afirmava seu caráter clerical autoritário, sua ortodoxia cristalizada no passado e sua ética moralista e individualista.

¹⁰⁸ Cedida pelo Board de Nashville para trabalhar especificamente como Secretária Geral do trabalho da CMP. Foi uma das fundadoras e estruturadora dos trabalhos da CMP.

2.7 A gestação de uma nova teologia e o confronto com o discurso autorizado

Nas décadas de 50 e 60 o centro de formação teológica da IPB era o Seminário Presbiteriano do Sul (SPS)¹⁰⁹, localizado na cidade de Campinas, em São Paulo. O *SPS* era conhecido no cenário presbiteriano como o "zelador" da ortodoxia presbiteriana. A teologia ali ensinada fundava-se sobre os escritos de Charles Hodge, do conservadorismo do Seminário Presbiteriano de Princeton, na Pensilvânia, e nos escritos de Augustus Hopkins Strong, outro conservador conhecido no meio teológico brasileiro¹¹⁰. Os pressupostos da teologia destes pensadores colocavam-se, principalmente, sobre as bases do discurso transcendente, da esfera ideal e era construído a partir do rigorismo lógico característico da filosofia de então.

Fazer teologia a partir deste referencial era colocar-se de volta ao passado, na memorização e estudo dos clássicos da teologia protestante reformada e calvinista. Ao estudante aplicado, cabia o conhecimento e a reprodução de tais pensamentos. Via-de-regra, a pedagogia necessária para esse fazer teológico colocava-se no método das perguntas e respostas. Ao bom estudante de teologia, neste aspecto, cabia decorar as respostas de perguntas de antemão elaboradas. O que importava era a reprodução fidedigna dos ensinamentos transmitidos.

Tal maneira de se "produzir" esta teologia já era colocada sob suspeita pela nova geração que ansiava por um novo refletir teológico, principalmente, que respondesse aos questionamentos do contexto brasileiro no qual estavam inseridos.

¹⁰⁹ Outros seminários da denominação nesta época eram: Seminário Presbiteriano do Norte (SPN) localizado na cidade do Recife e, posteriormente, Seminário do Centenário, fundado por ocasião do Centenário da IPB, em 1959, tendo sido estabelecido, a princípio, em Presidente Soares (MG), sendo transferido, mais tarde, para a cidade de Vitória, ES.

¹¹⁰ Posteriormente, ao lado destes, colocar-se-ia Louis Berkhof (1932). Todos estes teólogos eram da escola teológica americana conservadora.

A partir da década de 50, no entanto, um outro tipo de teologia começava a despontar, influenciada principalmente pelo pensamento de Richard Shaull (FARIA, 1993; SHAULL, 1985; SHAULL, 2003). Este chegara ao Brasil em 1952, após ter trabalhado como missionário na Colômbia, inclusive morando numa favela em Barranquilla, onde, entre os pobres, procurou por "à prova" sua teologia. A princípio, Shaull veio para trabalhar junto aos jovens universitários. Em 1953, a pedido do *Board de Nova York*, foi designado para ser professor no Seminário Presbiteriano do Sul.

Shaull, além de sociólogo, concluiu seus estudos teológicos no Seminário Presbiteriano de Princeton onde pode manter contatos com professores e escritos de teólogos, que influenciariam profundamente seu pensamento, inclusive por ocasião de sua volta aos EUA, em 1950, para seus estudos de doutoramento. Dentre tais teólogos mencionamos: Karl Barth, teólogo suíço da neo-ortodoxia, Emil Brunner, que foi professor de Shaull em seus estudos teológicos, Josef Hromadka, teólogo da antiga Tchecoslováquia, Reinhold Niebuhr, Paul Lehmann, seu orientador de doutorado e John Mackay, um tipo de conselheiro de Shaull. Em uma memória escrita pelo próprio Shaull, este dizia que:

(...) a teologia neo-ortodoxa que havia aprendido poderia transformar-se numa força poderosa para analisar as mudanças sociais e poder participar delas(...) a Bíblia era portadora de uma visão messiânica de um mundo em transformação. A teologia deveria ser vista à luz da vinda do Reino de Deus (2003, p. 185, 188).

Pode-se dizer que o pensamento teológico de Shaull foi marcado pela teologia do *Evangelho Social* norte-americano e pela teologia neo-ortodoxa barthiana.

Na mentalidade de Shaull, a igreja cristã deveria dar uma resposta às crises que afetavam a sociedade da época; isto, no entanto, aconteceria a partir da renovação desta Igreja a qual viria como *resultado da preparação de uma nova geração de pastores, equipados com uma*

dinâmica teológica orientada para o mundo (SHAULL, 1985, p.190; SHAULL, 2003). Os pressupostos da teologia deste pensador eram diferentes da dos conservadores.

O conservadorismo era ainda marcado pela idéia de que a purificação da Igreja aconteceria mediante o seu afastamento do mundo para sua não contaminação; a missão da igreja neste mundo era pregar o evangelho para "salvar almas" para Deus; salvando-se o indivíduo, a sociedade tenderia a tornar-se melhor progressivamente. A teologia conservadora era orientada, ainda, pela reflexão intelectual, sobre pressupostos essencialmente teóricos. Para Shaul, a teologia estava relacionada à práxis cristã, era dinâmica e construída no decorrer da história; não por indivíduos isolados mas em equipe na busca da transformação social e na revolução do Reino de Deus.

Tal pensamento não demorou a encontrar seus seguidores, uma geração jovem que via em Shaul uma nova possibilidade de pensar e fazer teologia. Abaixo elenca-se alguns depoimentos de pessoas que foram influenciadas profundamente pela teologia do missionário e teólogo norte-americano:

O primeiro deles é Rubem Alves, na ocasião, cursava o primeiro ano do curso teológico no Seminário Presbiteriano do Sul (SPS):

O primeiro espanto que nos causou o Shaul foi exatamente este, que ele simplesmente nos perguntou se não nos dávamos conta de que o sagrado não podia crescer em jardins internos e protegidos, que ele é selvagem e indomável, vento que sai pelos desertos ressuscitando mortos e, pelas cidades, assobiando nos mercados, nas escolas, nos quartéis, nos palácios, nos bancos (...) a gente pensava em converter o mundo à igreja. O Shaul dizia que era preciso o contrário, que a igreja se convertesse ao mundo: sair do jardim interno, protegido e cavalgar o vento (...) para ele, era justamente nos problemas do mundo que se encontravam as marcas de Deus. Deus aparece como homem no lugar onde a vida humana comum é vivida: este é o sentido da encarnação (cf. SHAULL, 1985, p. 22).

Há acima uma preocupação manifestada intensamente no pensamento de Shaull e colocada por Alves: a da vivência eclesiológica *ad extra* e não *ad intra*, a visão de uma igreja presente e influente no mundo.

Outro depoimento é o de Jovelino Ramos, também aluno no SPS quando Shaull ali chegou para fazer teologia com seus alunos:

A fronteira, a busca, o impacto da descoberta, a mensagem dos fatos, relações comunitárias, novas possibilidades, o problema real, a questão fundamental, a dimensão existencial, as rápidas transformações sociais, a missão da Igreja e outros eram temas constantes das vigorosas reflexões de Shaull. Os temas revelam o caráter do teólogo e do *scholar* que estava sempre à procura do além do comum e sempre encorajando os discípulos a caminhar lado a lado com ele explorando novas formas de "testemunho dos poderosos atos redentores de Deus na história dos nossos dias" (cf. SHAULL, 1985, p. 29).

Waldo Cesar, líder da Confederação da Mocidade Presbiteriana e da Confederação Evangélica Brasileira via no pensamento de Shaull a ruptura com a idéia dicotomizada da igreja e do mundo:

Esta foi uma das contribuições que Shaull nos legou: superar os cortes artificiais entre as coisas da Igreja e as da sociedade, do mundo; o individualismo rançoso de nossa herança protestante e uma vida em comunidade. Esta perspectiva vinha acompanhada de uma nova linguagem, de uma releitura da Bíblia, do conhecimento de teólogos e pensadores que pareciam ignorados ou estavam cativos das cátedras dos seminários(...) e não há dúvidas de que as pessoas eram muito mais importantes para Shaull do que as instituições(...) (SHAULL, 1985, p. 42).

É preciso situar estes depoimentos. Estes que supra se referem a Shaull foram estigmatizados posteriormente na IPB. Tais depoimentos, no entanto, ainda que para alguns críticos necessitem ser depurados em seus excessos, apontam para um fato incontestável: Shaull havia impregnado a mentalidade jovem do presbiterianismo brasileiro, daqueles que buscavam respostas às crises sociais pelas quais a nação passava e solicitava uma resposta da igreja.

Na sua maneira de fazer teologia, Shaull ainda incluía à prática a experiência "laboratorial" como insubstituível. Foi a partir desta visão que seus alunos foram encorajados a

"testarem" seus conhecimentos e, com a presença do mestre, iniciaram projetos como: assistência a um bairro pobre da cidade de Campinas juntamente com jovens seminaristas do SPS, e na Vila Anastácio; uma vila industrial de S. Paulo povoada pelos operários que eram assolados pelo capitalismo industrial, este último projeto com jovens estudantes cristãos.

O projeto de Shaull mencionado supra denominava-se *Estudantes na Indústria*. Neste, cada estudante destinava-se a uma comunidade pobre de operários, onde procurava um quarto numa família e procurava arranjar um emprego na fábrica, tomando parte das atividades comunitárias, refletindo, posteriormente, sobre suas experiências e o que poderia isso significar para a Igreja para uma presença mais integral na vida de tal comunidade.

Em suas memórias Shaull assim se referiu à necessidade do projeto *Estudantes na Indústria*,

(...) o que estamos pregando e ensinando nas nossas igrejas em áreas urbanas industrializadas era, em grande parte, reprodução da mensagem e dos padrões da vida da igreja oriundos da pregação do evangelho em áreas rurais do Brasil do passado. Como resultado, a Igreja Presbiteriana não só estava longe de uma visão deste mundo de trabalhadores urbanos, como também se encontrava afastada de suas lutas e preocupações diárias (2003, p. 120).

O projeto teve início com os seguintes integrantes: Mateus Benevenuto, pastor presbiteriano, Jovelino Ramos, Janet Graham, missionária presbiteriana, José Guimarães, membro da IPB e líder trabalhista no Rio, Paulo e Edimar Wright (Paulo foi deputado e presbítero da Igreja Presbiteriana de Florianópolis, SC; preso e “desaparecido” no período da ditadura militar pós 64) e Híber Conteris, um jovem escritor uruguaio.

As divergências entre o pensamento de Shaull e o mantido por grande parte dos líderes da IPB não tardaram a aparecer. Em 1957, Shaull voltou aos EUA para um ano de férias. Em 1958, recebe uma carta do reitor do SPS que, segundo ele, pedia que o mesmo não retornasse ao

Brasil. Não era uma decisão oficial, porém, segundo depoimento de Shaull: *o reitor estava convencido (...) de que o meu ensino estava se tornando o centro de crescente controvérsia na igreja e que minha presença no Seminário poderia influenciar negativamente a renovação teológica a qual me havia dedicado tanto* (SHAULL, 1985, p. 194).

Shaull retornou ao Brasil, não levando em consideração tal carta. A situação, porém, na IPB foi agravando-se, principalmente, com a extinção da Confederação da Mocidade Presbiteriana, em 1960.

As atividades de Shaull no Seminário foram restringidas sendo este estigmatizado inclusive pelos demais colegas de docência. Em 1959, Shaull deixava sua cátedra no Seminário Presbiteriano do Sul, pedindo sua demissão. Em 1960, assumiu a vice-presidência da Faculdade Presbiteriana Mackenzie¹¹¹, em São Paulo, ocasião em que passou a trabalhar junto à União Cristã de Estudantes do Brasil (UCEB).

Na década de 60, Shaull, pressionado pelas políticas *intra e extra ecclesia*, retorna aos EUA. O que se seguiu, neste período, era uma verdadeira diáspora daqueles que foram influenciados por seus pensamentos. Em suas memórias ele assim se refere a tal momento:

Quando um pequeno grupo de oposição a tudo quanto fazíamos assumiu o controle da Igreja Presbiteriana do Brasil, o trabalho da mocidade foi dissolvido. Gradualmente passaram a expulsar seminaristas e a demitir membros do corpo docente do seminário. Mais tarde conseguiram controlar um grande número de presbitérios e mais de sessenta pastores foram afastados de suas igrejas, a maioria deles representantes dessa nova geração (...) nossas esperanças no futuro da Igreja Presbiteriana se haviam despedaçado (Shaull, 2003, p. 218)

Shaull seria, ainda considerado, um dos precursores da Teologia da Libertação e aquele que influenciaria a criação de Igreja e Sociedade na América Latina (ISAL).

¹¹¹ Faculdade Presbiteriana em S. Paulo, antiga Escola Americana e, hoje, Universidade.

O conservadorismo na formação teológica presbiteriana, por sua vez, foi mantido à custa de uma política de exclusão do grupo daqueles que pensavam de forma diferente dos líderes mais conservadores da igreja. Segundo Pierson,

(...) a causa básica do conflito coloca-se na teologia de Shaul sobre a igreja e sua missão a qual era bastante diferente daquela que a maioria dos líderes da IPB esforçavam-se para defender contra inimigos que eles viam na aparência do modernismo, ecumenismo e comunismo (1971, p. 443).

Em 1962, o SPS passava por sérias crises. As tensões e confrontos entre a postura predominantemente conservadora de líderes da igreja e de professores do seminário de um lado e daqueles alunos e professores que ansiavam por uma nova teologia e eclesiologia do outro lado tornavam tal relacionamento incompatível.

O SC/IPB decidiu intervir diretamente no Seminário utilizando como justificativa uma crítica atribuída a um carta anônima que teria sido produzida por um estudante.

No 1º semestre de 1966, alguns alunos do SPS lançaram um manifesto que passou a ser conhecido como *Manifesto dos 15*. Neste, estes alunos referiam-se a irregularidades que, segundo eles, estavam permeando a vida da instituição. O manifesto foi endereçado aos membros das igrejas presbiterianas, líderes e pastores. Segundo Araújo, o manifesto constava das seguintes acusações:

Há quem zombe da Bíblia, da oração e da vida espiritual; a vida devocional é baixa; os cultos mal assistidos ou desprezados; o círculo de oração combatido(...) desprezo ao calvinismo, apego ao modernismo, negação da inspiração, etc.(...) há libertinagem, imoralidade, fumo, bebida, amor livre, palavrões, piadas atentando à pureza feminina, etc (1985, p. 56).

Tal documento foi contestado na forma como se pronunciava. Tanto Araújo (1985), quanto Silva (1996, p. 148), viam em tal documento uma manobra política do conservadorismo presbiteriano, mais precisamente, o relacionado àqueles que de alguma maneira já estavam ligados a Boanerges Ribeiro e procuravam dar "subsídios" para que este, ao final do 1º semestre

deste mesmo ano viesse a ser eleito o presidente do SC/IPB. Nenhuma destas acusações foi comprovada, o que não impossibilitava o fato de casos isolados ter acontecido. O resultado foi a cassação de professores e a acusação de falta de controle administrativo por parte da direção do SPS. Para Silva,

No Supremo Concílio, a "salvação" do Seminário tornou-se bandeira política de Boanerges. As informações foram desconstruídas, os principais agentes envolvidos tiveram o direito de defesa cerceado (Júlio Andrade Ferreira no caso do seminário e José Borges dos Santos Jr. No caso do Mackenzie). Boanerges foi eleito e os professores cassados (1996, p. 149).

A partir do final da década de 50, portanto, começava-se um período em que a ortodoxia e a busca da uniformidade do pensamento político-teológico seriam estabelecidas de maneira mais austera pela liderança da Igreja, atitude esta que encontrou seu ápice a partir do SC/IPB de 1966.

Como se pode verificar, os temas, objetos da reflexão teológica daqueles que foram estigmatizados neste período pela liderança da IPB, primavam por um diálogo entre o evangelho e o contexto político social brasileiro, a conjuntura política e as necessidades reclamadas pela sociedade naquele momento. Para Shaul, o primeiro passo seria *formar um núcleo com a responsabilidade de se engajar no estudo da realidade brasileira e explorar o significado de sua fé como respostas aos acontecimentos* (2003, p. 174). Assim é que despontam temas ao redor dos quais vão gravitar as preocupações teológicas, como aqueles que caracterizaram as Conferências da Confederação Evangélica do Brasil: *A Igreja e as rápidas transformações sociais no país, A presença da igreja na evolução da nacionalidade, Cristo e o processo revolucionário brasileiro*.

No caso da IPB pode-se verificar a preocupação acima descrita nos artigos desta “nova geração” ali publicados.

Em 1962, em seu artigo, *A Igreja no mundo*, Rubem Alves assim se expressava:

(...) não podemos pensar que Deus despreze o que é humano, o que é histórico. O seu reino tem de estabelecer no nível da encarnação do Rei. Seu propósito não é nos libertar do mundo, mas transfigurar o mundo. Não destruir a sua criação, mas fazer com que toda a criação seja o espelho da sua glória. Todo o mundo, todos os níveis da existência, todas as estruturas da vida têm de ser bombardeadas pela presença do Transcendente. Deus em Jesus Cristo re-afirma seu propósito de não abandonar aquilo que criara que era “muito bom” agindo para fazer com que toda a obra das suas mãos- e não apenas a alma do homem- sofresse a invasão do seu amor. É por esta razão que Jesus Cristo não se preocupava simplesmente com a alma, mas tinha em mente o homem integral: a doença do seu corpo, a sua fome, as suas tensões psicológicas, a tirania dentro da qual vivia. Tudo isto é incluído dentro do esquema redentor de Deus (**JORNAL BRASIL PRESBITERIANO**. São Paulo, n. 11, ano V, novembro de 1962, p. 4.).

No mesmo número do periódico, J. Maurício Wanderley fazia uma análise da necessidade da igreja comprometer-se com a dimensão político-social ao mesmo tempo em que criticava o comunismo pela sua concepção anti-religiosa e o comodismo da ortodoxia que mantinha uma atitude de confronto com aqueles que faziam uma leitura do Evangelho a partir do social:

Como indivíduo, muito pouco podemos fazer para impedir o curso dos acontecimentos políticos, acionais e internacionais. Isto, porém, não é desculpa para cruzarmos os braços e calar diante da injustiças e todas as formas do mal que nos envolvem (...) essa participação ou identificação com o sofredor não importa num compromisso com as forças materialistas do comunismo que sustenta luta mortal contra o homem espiritual e tudo o que se chama Deus. O cristão deve estar de sobreaviso. Ele não pode comprometer-se com qualquer dos extremos empenhados numa destruição mútua. A Igreja de Cristo sobreviverá segundo a promessa do Senhor da Igreja, mas deve estar em guarda para não se comprometer, mas denunciar o diabolismo existente nas duas concepções materialistas da vida (...) ao mesmo tempo a Igreja deve realizar um tremendo esforço para que o Evangelho seja pregado e vivido em termos de ação efetiva, numa linguagem que os sofrendores, explorados e exploradores entendam como a do próprio Deus. E deixemos que os melindrados da ortodoxia comodista critiquem a ação dos que se querem lançar na batalha cuja vitória é a da arma que vence o mundo. “Esta é a vitória que vence o mundo, a nossa fé” (**JORNAL BRASIL PREBITERIANO**. Artigo: “Cristo, a sociedade e o cristão”. Rio de Janeiro, ano V, nº 11, novembro de 1962, p. 1 e 9).

Em fevereiro de 1963, em outro artigo, *Não Matarás*, Alves fazia uma crítica àqueles que em prol do egoísmo manipulava e oprimia o próximo, mantendo uma relação utilitária com o mesmo:

O orgulho do eu, não admite que algo lhe ofereça resistência. Levanta-se então para eliminar a resistência. Mas para isso é necessário primeiro destruir o “Tu” e passá-lo a considerá-lo como “isso”. Nesse ponto o próximo, criado para ser objeto do nosso amor, passa a ser um obstáculo a ser vencido. Ao invés de me dar a ele passa o eu simplesmente a manipulá-lo. O que ele sente, sofre, pensa, almeja, suas lágrimas, a sua sagrada pessoa tudo isso deixa de ser real diante das pretensões do eu que se levanta. O diálogo é destruído e uma relação utilitária é

criada. O assassinato foi consumado (**JORNAL BRASIL PREBITERIANO**. Rio de Janeiro, ano VI, n. 2, janeiro de 1963, p. 1 e 10).

Em outro artigo intitulado "Uma nova criação" (**JORNAL BRASIL PREBITERIANO**. Rio de Janeiro, ano VI, nº 4, abril de 1963, p. 04), Alves analisava a idéia do "estar em Cristo", para ele, estava relacionada a uma operação profunda que se operava na vida do ser humano que fazia com que este passasse a olhar o mundo de maneira nova, não sob o legalismo ou moralismo, mas sob a perspectiva da liberdade para amar a criação divina.

Tais artigos eram vistos como "perigosos" e não ortodoxos pela liderança conservadora da IPB, o que levou Domício Mattos, no editorial de maio de 1963 do *BP*, fazer como que uma defesa do compromisso social do cristão:

Muita gente entende que Jesus não se preocupou com o problema social. Que o Evangelho nada tem a ver com a justiça social e acham mesmo que esta expressão precisa desaparecer dos nossos púlpitos para que não estejamos nos imiscuindo nas agitações da hora presente. O Evangelho de Jesus é de plena e completa atualidade e há nele aplicações claras para a hora presente (**JORNAL BRASIL PREBITERIANO**. Rio de Janeiro, ano VI, nº 5, maio de 1963, p. 03).

Outro articulista que aparecia bastante neste período era Lemuel C. Nascimento. Num artigo sobre *O cristianismo e a ordem econômica*, Nascimento expunha a concepção da salvação tanto individual quanto social; como cristão, o indivíduo é chamado a analisar seriamente o que está acontecendo na ordem econômica: *para que possamos ser de maneira mais eficiente e atuante o meio pelo qual a vontade de Deus para essa ordem possa ser feito* (**JORNAL BRASIL PREBITERIANO**. Rio de Janeiro, ano VI, nº 5, maio de 1963, p. 4).

No editorial da edição nº 6 de 1963 do *BP* apareceu uma nota importante: O veto de realização do debate sobre *A missão da igreja na vida do povo brasileiro* que aconteceria no auditório da Associação Cristã de Moços (ACM), no Rio de Janeiro, cujo orador seria Richard Shaull. O desagrado de tal proibição assim foi expresso no editorial do jornal:

É inacreditável que ainda exista gente a pretender usar métodos inquisitoriais, recusando a participar e fugindo ao diálogo a fim de se impor pela prepotência, arbitrária e despoticamente. Temos de insistir nas reformas estruturais na vida e no pensamento evangélico, para que não sejamos achados, nós protestantes (a quem o mundo deve a liberdade de pensamento e a cultura democrática), no obscurantismo medieval (**JORNAL BRASIL PREBITERIANO**. Rio de Janeiro, ano VI, nº 6, junho de 1963, p. 3).

Comunidade de Renovação era o título do artigo de Rubem Alves que procurava mostrar a abrangência cósmica da redenção divina, ou seja, para ele:

Deus age para redimir o mundo com todas as suas expressões de vida seja do indivíduo, seu corpo, sua mente, sua alma, seja da sociedade em todos os setores "entre homem e homem", seja da economia, com todas as formas de desumanização e exploração, sim, se Deus é criador de tudo isto, A igreja não pode escolher elege apenas um destes setores como o seu campo de ação (**JORNAL BRASIL PREBITERIANO**. Rio de Janeiro, ano VI, nº 13, outubro de 1963, p. 07).

Outro artigo de Alves foi *O estilo cristão de vida*. Tal estilo marcado pelo próprio estilo de vida de Jesus apontava para uma petição divina: *Deus nos pede que nos assentemos onde Jesus se assentou, que busquemos as companhias que ele buscou. Somos desafiados por ele a uma presença tranqüila em todos os níveis deste mundo* (**JORNAL BRASIL PREBITERIANO**. Rio de Janeiro, ano VI, nº 14, novembro de 1963, p. 2), expressava o autor.

Religião sacerdotal e Religião profética foi escrito, este artigo, por Joaquim Beato, pastor presbiteriano, no qual o autor desafiava a igreja a tornar-se uma igreja profética que compreende e *não teme a revolução, por constituir ela mesma a mais decisiva e a mais radical de todas as revoluções da história do mundo: a revolução inaugurada quando o Verbo se fez carne e habitou entre nós, por nós homens e pela nossa redenção* (**JORNAL BRASIL PREBITERIANO**. Rio de Janeiro, ano VI, nº 14, novembro de 1963, p. 2).

Numa concepção de busca de diálogo entre protestantismo e catolicismo, diálogo esse necessário ao cristianismo vivenciado no Brasil já que desde a chegada dos protestantes no Brasil a postura estabelecida era de afirmação unilateral, confrontos e hostilidades de ambos os lados,

Jovelino Pereira Ramos escreveu um artigo intitulado *Alguma coisa boa em Nazaré* uma alusão às próprias palavras que foram ditas com respeito à Jesus por ocasião do início de seu ministério; nele, Ramos assim se expressava:

Uma coisa que o protestantismo brasileiro precisa reconhecer é que há um esforço gigantesco de renovação ganhando corpo dentro da Igreja Católica Romana. Só a cegueira do preconceito não poderá ver os sinais de renovação na obra de João XXIII e na eleição de Montini como seu sucessor (**JORNAL BRASIL PREBITERIANO**. Rio de Janeiro, ano VI, nº 14, novembro de 1963, p. 4).

Naor Teixeira Monteiro, membro da Igreja Presbiteriana de Vila Mariana, diante da situação econômico-social do país, via como única possibilidade e saída para a crise, um comprometimento social maior por parte desta Igreja. No seu artigo "Marca cristã para a revolução brasileira", ele assim colocava o problema:

Em nossa opinião a principal finalidade da Igreja é difundir o Plano de Deus para a salvação dos homens. É salvar almas. Isso não impede que nós, cristãos, tomemos posição decidida e firme frente aos problemas que assoberbem o Brasil e mantêm nosso povo na miséria e na ignorância. Que sejamos o "sal da terra" contribuindo com a ética, a filosofia e o amor cristãos para uma reformulação em bases cristãs da vida política e econômica do povo brasileiro (**JORNAL BRASIL PREBITERIANO**. Rio de Janeiro, ano VI, nº 14, novembro de 1963, p. 8).

No conturbado cenário sócio-político-econômico do início de 1964, o *BP* trazia um artigo de Rubem Alves: *Livrai o espoliado da mão do seu opressor*. Nele, Alves afirmava que aquele que considerasse desprezível a vida material, desprezaria, também, a própria encarnação de Jesus; a missão concreta da igreja deveria visar o homem concreto em todas as suas dimensões (**JORNAL BRASIL PREBITERIANO**. Rio de Janeiro, ano VII, nº 1, janeiro de 1964, p. 02).

No editorial do mesmo número aparecia uma referência à reforma agrária:

A finalidade da terra é ser instrumento pelo qual a humanidade possa ter existência realmente humana. Quando a terra passa a ser instrumento de exploração do homem pelo homem de aviltamentos, então é necessário que se faça reformulação, mudanças, para que o princípio fundamental fique de pé. Pode alguém em nome do Evangelho, ser contrário a esta reformulação? Nós não podemos! (**JORNAL BRASIL PREBITERIANO**. Rio de Janeiro, ano VII, nº 1, janeiro de 1964, p. 03).

Na segunda edição do BP no ano de 1964, aparecia um outro artigo de Alves que se tornou muito conhecido: *Jeca Tatu*. Nele, o articulista fazia uma abordagem da vida e contexto do personagem Jeca Tatu, um típico caboclo ou caipira brasileiro que, para o autor, retratava mais da metade da população do país em suas necessidades existenciais e sociais. No final do texto, o autor lançava o seu desafio à igreja:

Alguma coisa do conflito entre justiça e injustiça, entre amor e ódio, entre Deus e o diabo está acontecendo nessa pessoa humilde e apagada do Jeca Tatu. Temos de lutar por ele. Não tenho solução. Não há remédio fácil. Só uma coisa sabemos: enquanto não tomamos a sério os gemidos dos que sofrem, enquanto não tomarmos consciência dos estômagos vazios e não sentirmos que o problema é bem nosso, porque é também de Deus, não haverá solução alguma possível (**JORNAL BRASIL PREBITERIANO**. Rio de Janeiro, ano VII, nº2, janeiro de 1964, p. 1 e 2).

Manoel B. de Souza, de São Caetano do Sul, teve seu texto *Cooperativismo, a solução cristã para o problema econômico* publicado na primeira página do BP, em fevereiro de 1964. Nele, o articulista fazia uma crítica ao salário mínimo como sendo um salário de miséria; grande parte da população, na análise do autor, vivia na miséria; uma outra grande parte, responsável pelas misérias era ocupada pelos "intermediários", para ele, a classe dos "gorilas", "tubarões" e "atravessadores". Diante da situação o cooperativismo era colocado como única saída. O cooperativismo era assim entendido por Manoel Souza:

O cooperativismo representa um processo revolucionário e cristão no plano econômico. Não visa "dar esmola", que apenas pode remediar uma situação presente (...); o cooperativismo procura estabelecer condições de vida (...) por meio da união (...); enquanto combatemos o comunismo com palavras e discussões estéreis ele vêm conseguindo unir os trabalhadores em volta de um ideal prático, e por este processo já conta com grande parte do mundo em suas mãos. É o que urge fazamos. Usar da mesma tática: unir o povo em torno de um ideal prático, cristão e positivo com sinceridade e predisposto ao sacrifício (...). O cooperativismo visa distribuição equitativa dos recursos que Deus nos deu para a manutenção da vida (**JORNAL BRASIL PREBITERIANO**. Rio de Janeiro, ano VII, nº 3, fevereiro de 1964, p. 1e 7).

A proposta do cooperativismo cristão traria, também as suas contestações por parte de leitores do jornal. Paulo M. Protássio, presbiteriano, foi um destes leitores. Escrevendo à redação no número subsequente do BP ao do artigo publicado de Manoel de Souza, ele dizia:

(...) Sr. Manoel de Souza, da cidade de São Caetano do Sul, São Paulo. Conclamando o povo às reformas, termina por dizer que voltará ao assunto, "se Deus quiser". Não creio que o Todo-poderoso permita. Creio sim que ele fez com que tal artigo fosse publicado para mostrar abertamente quão desorientado está o seu povo, bem como o órgão oficial de sua igreja (**JORNAL BRASIL PREBITERIANO**. Rio de Janeiro, ano VII, nº 4, fevereiro de 1964, p. 3).

Na mesma edição aparecia um artigo de José Duarte Jr., pastor presbiteriano e que viria a ocupar cargo administrativo na Igreja nacional no período da gestão de Boanerges Ribeiro, em que o mesmo fazia uma apologia do fundamentalismo procurando mostrar que as Igrejas que mais prosperavam eram aquelas ligadas à ortodoxia enquanto as de linha "modernista" estavam estagnadas. Assim ele se pronunciava:

(...) o que a observação tem mostrado à sociedade, é que as igrejas que se mantêm fiéis à Bíblia e ressaltam o seu caráter sobrenatural e único como a Palavra de Deus, subscrevendo uma concepção de inspiração de acordo com a tradição reformada, são dinâmicas, vivas, evangelizam, prosperam, aumentam o rol de convertidos, em contraste com a frieza e inércia das igrejas de orientação avançada ou modernista **JORNAL BRASIL PREBITERIANO**. "Fundamentalismo". Rio de Janeiro, ano VII, nº 4, fevereiro de 1964, p. 8).

O critério do bom desenvolvimento eclesiástico exposto acima pelo autor relacionava-se à postura de tal Igreja com a tradição, sua fidelidade à ortodoxia, relacionada com as características do reconhecimento do caráter sobrenatural da Bíblia, sua inspiração, da evangelização etc; por outro lado subentende o autor que as Igrejas ligadas à corrente modernista não prosperavam porque careciam de tais atributos da ortodoxia.

A partir da edição de março de 1964, os conflitos e tensões entre articulistas, redator e leitores do jornal começavam a se acirrar. Abdênago Lisboa enviava uma carta ao redator do *BP* intitulada *Diálogo ou monólogo* em que, referindo-se a uma "revolta" por parte dos leitores do jornal em virtude de sua "tendência esquerdista" e do exclusivismo de artigos escritos "só por determinados irmãos"; *parece*, dizia o autor da carta referindo ao *BP* que o *diálogo está sendo escorraçado de suas páginas e só o monólogo "irrefutável" dos "sabe-tudo" sai à arena*

(**JORNAL BRASIL PREBITERIANO**. Rio de Janeiro, ano VII, nº 5, março de 1964, p. 03).

No final da carta seu autor fazia uma advertência à Domício de Mattos:

Não se esqueça de que o comunismo é como a lepra: insensivelmente o sujeito contrai a doença, e quando desperta já é tarde. A pessoa passa pela fase de idealista, de propugnador pelo combate ao subdesenvolvimento, e emboca pela inocência útil a dentro e sai vermelho de emoção pela renovação da atual estrutura política...e acaba, sem resistência devidamente fichado (**JORNAL BRASIL PREBITERIANO**. Rio de Janeiro, ano VII, nº 5, março de 1964, p. 03).

Há uma referência neste ponto feita pelo autor da carta supra citada de que tanto os articulistas quando aqueles que ensejavam a leitura de um Evangelho social mantinham concepções estreitas com o comunismo ou com sua filosofia.

A crise parecia intensificar-se no momento em que o Rev. Amantino Adorno Vassão apresentava uma queixa à Comissão Executiva do SC/IPB de que o jornal não estava refletindo o pensamento teológico da *IPB*. O redator do BP publicava uma nota sobre tal queixa intitulada: *Direção do BP*. Nesta nota, Domício de Mattos advogava o fato de que o pensamento da Igreja era aquele exposto por seus "ministros e presbíteros" e que estava ocupando as páginas do BP. Numa crítica mais intensa sobre a postura do presidente do SC/IPB e tendo recebido o apoio para continuar na direção da redação do jornal, Domício de Mattos dizia:

Cremos valer a resolução da CE/SC como aprovação à orientação do BP, que a vai transformando como num pulmão da igreja, para dar a ela livre respiração contra os espíritos ditatoriais que desejam sufocar o pensamento dos outros (...). O diretor demissionário, que, afinal, é o próprio presidente do SC, nunca escreveu uma linha para refletir o pensamento da Igreja e fica zangado com os que escrevem contrariando o seu pensamento (**JORNAL BRASIL PREBITERIANO**. Rio de Janeiro, ano VII, nº 5, março de 1964, p. 03).

O editorial do BP da segunda quinzena de março de 1964 trazia uma referência à mudança do cenário político brasileiro: a queda de João Goulart e o golpe de 31 de março de 64. Sem apresentar muitos detalhes histórico-políticos, Domício de Mattos expressava sua confiança nas mudanças estruturais necessárias à nação tendo como parte integrante e necessária, a Igreja:

A hora é de reafirmações e nós queremos fazê-las com toda a coragem e com todo o desprendimento. Graças a Deus estão sendo banidos da nação os agitadores extremados e, assim não haverá mais perigo de os reacionários da direita, com a finalidade de nos combaterem, insistirem na confusão que gostam de fazer- todo o reformista, todo pregador de justiça social, todo propugnador por um Brasil social e economicamente equilibrado é comunista. Não senhores! Isso é "dar muito cartaz" aos marxistas é colocar nas mãos deles a bandeira que é nossa, que é do Cristianismo! (...) o terreno está limpo os comunistas foram alijados dele, e ninguém vai mais acusar-nos de comunistas ou esquerdistas ou o que quer que seja. A nossa palavra pode ser agora, mais incisiva e mais vibrante, em defesa dos que sofrem (**JORNAL BRASIL PREBITERIANO**. Rio de Janeiro, ano VII, nº 6, março de 1964, p. 03).

As palavras de Domício de Mattos nos dão uma idéia do que estava acontecendo na política brasileira, uma caça aos *comunistas*. No entanto, as palavras do editor denunciavam uma certa ingenuidade diante da situação, a de que alijando os comunistas do cenário político social brasileiro, a correlação e identificação dos reformistas, principalmente os da *IPB*, aqueles que ansiavam por um evangelho de conseqüências para uma transformação social, seria aniquilada.

Tal perspectiva viria a ser frustrada. Primeiro porque aqueles que acusavam os defensores do *evangelho social* de comunistas tinham muito mais relação com o cenário eclesiástico que com o político brasileiro; Segundo, o clichê *comunista* tinha muito mais uma conotação teológica que política. Ou seja, a mudança do clichê demandava muito mais que uma *limpeza* dos comunistas da nação; demandava uma mudança de concepção teológica da Igreja, o que não houve.

O jornal BP de abril de 1964 (**JORNAL BRASIL PREBITERIANO**. Rio de Janeiro, ano VII, nº 7, abril de 1964, p. 02) trazia uma carta de Aduino Araújo Dourado. Nesta, Aduino fazia críticas a Domício de Mattos por sua nota no jornal edição de 5 de março de 1964 a respeito da postura do Rev. Amantino Adorno Vassão sobre tal periódico.

As crises e conflitos tornavam-se insolucionáveis. Neste cenário, em maio de 1964, o Rev. Boanerges Ribeiro foi convidado para assumir a responsabilidade de diretor e redator-chefe do jornal. A manchete intitulava-se *Novo diretor do Brasil Presbiteriano: convidado Rev.*

Boanerges Ribeiro: estuda-se completa reestruturação. Assinada pelo secretário executivo do SC/IPB a resolução trazia os seguintes dados: o pedido de exoneração por parte do redator-chefe, Domício Pereira de Mattos; convite da mesa administrativa do SC/IPB, para que Boanerges Ribeiro ocupasse provisoriamente o cargo; procedimento de um estudo cuidadoso no sentido de tornar o jornal órgão *eficiente do pensamento da IPB*; orientar a nova direção do BP:

Que se declare que a edição do jornal que traz o nº 8, do ano VII, 2ª quinzena de abril, não é publicação da Igreja Presbiteriana do Brasil, nem é seu órgão oficial, mas é de exclusiva responsabilidade do ex-redator; que a próxima edição do "Brasil Presbiteriano" será o nº 8, do ano VII, maio de 1964, órgão oficial da Igreja Presbiteriana do Brasil (**JORNAL BRASIL PREBITERIANO**. São Paulo, ano VII, nº 8, maio de 1964, p. 01).

De fato, a edição nº8, ainda sob a responsabilidade de Domício Pereira de Mattos, não se encontra, inclusive nos arquivos da IPB. Boanerges Ribeiro que já havia trabalhado na organização da Casa da Editora Presbiteriana antes de ir para os EUA assumia o jornal; no lugar do editorial incluía a seção, com o mesmo fim, *Dois dedos de prosa*. Na edição nº 8, na seção referida ele dizia: *no exercício de nossa função, teremos, alguma vez, de cortar ou rejeitar colaboração e, ainda, os editoriais tentarão interpretar o país e a Igreja do ponto de vista presbiteriano (...) tratará sempre de pôr os fatos dentro do foco particular que nós buscamos: o de uma Reforma no Brasil, com a contribuição Presbiteriana* (**JORNAL BRASIL PREBITERIANO**. São Paulo, ano VII, nº 8, maio de 1964, p. 02).

No mesmo número do *BP*, toda uma página é dedicada a Boanerges Ribeiro. Sobre o convite para comandar o jornal ele dizia:

Convidaram-me, agora, para redigir o jornal da igreja. Que resposta poderia eu dar? Essa igreja é minha igreja. Esse jornal é meu jornal. Ao convidar-me, a mesa do Supremo Concílio registra que sou "depositário de toda a confiança da IPB". Aceitei (**JORNAL BRASIL PREBITERIANO**. São Paulo, ano VII, nº 8, maio de 1964, p. 03)

Com Boanerges Ribeiro na direção do BP inicia-se uma nova fase nas publicações do jornal, os articulistas da denominada "nova geração" de teólogos da IPB foram silenciados, os

artigos publicados deixam se ter por preocupação o contexto sócio-político-econômico brasileiro, seguiu-se a fase da articulação fundamentalista.

CAPÍTULO III

REPRESSÃO E CENSURA NA MEMÓRIA DOS ESTIGMATIZADOS

Para mim, foi um momento que eu espero não ver se repetindo. Eu espero que as gerações protestantes não percam esta história para que ela não seja repetida, porque se não houver memória disto (...) quer dizer, o povo que não conhece a história, está fadado a repeti-la. (Joaquim Beato)

Como se verificou, o autoritarismo boanergista na IPB, foi marcado pela centralização do poder político-eclesiástico, pela manipulação burocrática legitimadora deste poder e pela mentalidade de salvação desta igreja de uma possível crise e perigo de desintegração da própria tradição, o que culminou com a censura, estigma e disciplina de todos aqueles que pensavam ou se posicionavam politicamente contrários às mediadas adotadas por Boanerges Ribeiro e aqueles que com ele estavam.

A intenção neste capítulo é mostrar como foi construído socialmente o estigma do “herege” na IPB sob Boanerges e quais as marcas deixadas na memória dos estigmatizados neste período.

Antes de tudo, é mister frisar-se que a sentença eclesiástica só existe, porque da existência do “herege”. O herege é um estigma criado pelas instituições eclesiásticas a fim de *preservar sua unidade cognitiva, e por este mesmo ato elas declaram não haver lugar para o pluralismo que surge inevitavelmente do livre exame e da liberdade* (ALVES, 1977, p. 13). Desta forma o herege é o estigmatizado, aquele que está *inabilitado para a aceitação social* (cf.

GOFFMAN, 1988, p. 7) e religiosa plena. É alguém que se vê vetado do próprio exercício político pleno no momento em que essa estigmatização *coloca-se como um meio de afastar essas minorias de diversas vias de competição* (GOFFMAN, 1988, p. 150).

Neste sentido, Goffman usa uma expressão que se refere ao tipo de identidade com a qual este indivíduo é visto: a identidade virtual. A identidade virtual, aquela relacionada ao estigmatizado e via-de-regra, depreciativa de sua identidade social, tem como efeito *afastar o indivíduo da sociedade e de si mesmo de tal modo que ele acaba por ser uma pessoa desacreditada frente a um mundo não receptivo* (1988, p. 28). No caso analisado nesta pesquisa a identidade virtual estava relacionada aos próprios rótulos com que os estigmatizados eram reconhecidos ou identificados: ecumenistas, modernistas e comunistas.

Muito embora as posições teológicas e políticas destes estigmatizados colocassem-se de forma diferente da ortodoxia assumida pela IPB, o que se percebe é que os rótulos com os quais foram identificados relacionavam-se muito mais ao aspecto descrito por Goffman, da identidade virtual, do que com as posições mantidas por eles mesmos. O objetivo de tal identidade virtual foi o de deslegitimar uma postura teológica e política que estava surgindo na igreja e reafirmar uma ortodoxia e ortopraxia tendo em vista a preservação da uniformidade teológica e manutenção do governo que estava à frente da igreja.

Um caso que se pode mencionar, neste sentido, é o de Lemuel Cunha do Nascimento. Lemuel foi responsável por vários artigos constantes no jornal *Brasil Presbiteriano* e que externavam uma mentalidade preocupada com uma releitura do Evangelho numa perspectiva dos problemas sociais pelos quais o Brasil passava.

No ano de 1968, por ocasião de sua reeleição ao pastorado da Segunda Igreja Presbiteriana de Belo Horizonte, mesmo seguindo todos os trâmites legais para tal, o Presbitério de Belo Horizonte (PBHZ) declarou ilegal tal eleição. A decisão assim se colocava: "1. *Declarar nula a eleição*; 2. *Considerar "não conveniente a reeleição do Rev. Lemuel*; 3. *Aplicar a pena de admoestação ao conselho e ao pastor da 2ª Igreja por causa do ecumenismo*" (Araújo, 1985, p. 70). O Conselho da Igreja bem como o pastor mencionado recorreram, então ao Sínodo com o objetivo de revogação de tal decisão, o que veio a acontecer. O Sínodo de Belo Horizonte declarou ilegal e improcedente a alegação e resolução do presbitério e declarou a efetivação do Rev. Lemuel do Nascimento na Segunda Igreja Presbiteriana de Belo Horizonte.

Segundo Araújo, *o presidente do SC e o secretário executivo do mesmo não somente deram sozinhos "provisamento de recursos", mas sozinhos também "determinaram" ao PBH o não cumprimento das deliberações do SBH* (1985, p.71).

Desta forma, inconstitucionalmente, estes líderes estavam ferindo uma decisão tomada legalmente por um concílio competente dentro de suas atribuições. Trechos da resolução da CE/SC-IPB de 1968 são transcritos abaixo:

Cópia de resolução dos Srs. Presidente e Secretário Executivo do SUPREMO CONCÍLIO, tomada em função de sua competência atribuída pelo Art.7º, letra "j" do RI-CE-SC/IPB, recebendo recurso do PBHZ contra decisões votadas pelo SBH em sua reunião extraordinária de 2 de julho de 1968; e declarando subsistente a dissolução da II Igreja Presbiteriana de Belo Horizonte, por ato do PBHZ, assim como nulas as resoluções do SBH que dispõe transferência da jurisdição da II Igreja de Belo Horizonte para o SBH e a prática de atos pastorais pela CE-SC/IPB do mesmo Sínodo, e quaisquer atos conseqüentes dessas resoluções; e, finalmente, determinando ao PBHZ as providências necessárias à proteção dos bens anteriormente pertencentes à Igreja de Belo Horizonte; tudo ad-referendum da CE-SC/IPB (...)4) O PBHZ recorreu, de imediato, ao Supremo Concílio, visando manter sua decisão de não dar posse ao Rev. Lemuel Nascimento no pastorado da II Igreja; 5) No recurso é justificado o seu encaminhamento direto ao Supremo Concílio, "tendo em vista a impossibilidade de ser o mesmo encaminhado pelo SBH, dentro do prazo de oito (8) dias"; 6) Pretende o Presbitério de Belo Horizonte, por via do recurso interposto, "sejam reformadas, no seu todo, as decisões proferidas pelo SBH contra o PBHZ, por serem ilegais e inconstitucionais" para, afinal, serem mantidas as decisões daquele Presbitério no tocante ao Rev. Lemuel Cunha do Nascimento e ao Conselho da II Igreja Presbiteriana de Belo Horizonte e que são as seguintes: "a) Pena de

repreensão estabelecida na letra "a" do Art.10 do CD, por desrespeito ao Supremo Concílio; b) Nulidade da eleição realizada pela Assembléia da II Igreja de Belo Horizonte, tendo em vista as irregularidades que foram praticadas para se conseguir a reeleição do referido pastor; c) Reconhecimento da inconveniência da renovação dos laços pastorais do Rev. Lemuel Cunha do Nascimento com a referida igreja"; 7) No mesmo documento o PBHZ representa contra o Sínodo Belo Horizonte, "a fim de serem apuradas as irregularidades e ilegalidades por ele praticadas, para fins de direito, tomando a CE-SC/IPB as medidas saneadoras que julgar conveniente ao caso"; 8) Considerou o Rev. Presidente do SC e o Sr. Secretário Executivo para justificar sua decisão que "a posse imediata do Rev. Lemuel C. Nascimento no pastorado da II Igreja, contra resolução do Presbitério (e em obediência à ordem do Sínodo), provavelmente agravará divergências sem que seja servido o bem espiritual e a edificação em Cristo da II Igreja, especialmente ao considerar-se a possibilidade de vir o recurso do Colendo Presbitério Belo Horizonte ser provido (é, pois, de ser ordenada a retirada do pastor, após sua posse)"; 9) Decidiram os Srs. Pte-SC/IPB e SE-SC/IPB, "ad-referendum" da CE-SC/IPB, receber o recurso interposto pelo PBHZ, determinando aquele Presbitério que se abstivesse de dar posse ao Rev. Lemuel C. Nascimento no pastorado da II Igreja Presbiteriana de Belo Horizonte, aguardando o pronunciamento da Comissão Executiva do Supremo Concílio, à qual remete o recurso do PBHZ, bem como a representação do mesmo Presbitério contra o Sínodo Belo Horizonte; (...). f) "Configurada, pois, a emergência; necessária corretivo urgente que faça cessar a ação tumultuária do Sínodo Belo Horizonte na vida do Presbitério; evidente a imprudência de esperar mais de oito dias"; 16) Assim, o Sr. Presidente e o Sr. Secretário Executivo do SC tomam conhecimento do recurso interposto pelo PBHZ contra decisões votadas pelo SBH em sua reunião extraordinária realizada a 2 de julho de 1968, na cidade de Caxambu, e resolvem "ad-referendum" da CE-SC/IPB: a) "Declarar subsistente a dissolução da II Igreja Presbiteriana de Belo Horizonte pelo Presbitério Belo Horizonte, conforme decidiu o mesmo Presbitério em sua reunião extraordinária de 20 de junho de 1968". b) "Declarar nulas as resoluções da Sínodo Belo Horizonte tomadas na referida reunião extraordinária de Caxambu, a saber: "Assumir jurisdição imediata sobre a II Igreja Presbiteriana de Belo Horizonte, até que haja condições de relacionamento entre a referida Igreja e o PBHZ"; "Delegar poderes à CE-SC/IPB do SBH para providenciar assistência pastoral à II Igreja Presbiteriana de Belo Horizonte". c) "Declarar nulos quaisquer atos conseqüentes dessas resoluções". d) "Determinar ao Presbitério Belo Horizonte que, cumprindo seu dever, tome as providências necessárias para proteger os bens anteriormente pertencentes à II Igreja Presbiteriana de Belo Horizonte e, em conseqüência da dissolução daquela Igreja, pertencentes agora ao Presbitério de Belo Horizonte, nos termos da Constituição da Igreja Presbiteriana do Brasil (CI/IPB, Art.145 e seu Parágrafo. (os grifos são do pesquisador). (DIGESTO PRESBITERIANO. Resolução: CE-68E1-012: Relatório do Secretário Executivo referente ao Presbitério e Sínodo Belo Horizonte).

Verifica-se uma série de arbitrariedades inconstitucionais que são cometidas na decisão acima mencionada que tomava por base o caráter de urgência que demandava a resolução. No caso, o presidente do Supremo Concílio bem como seu Secretário Executivo Fuad Miguel tomaram medidas em nome da CE/SC-IPB, *ad-referendum*, mas de qualquer maneira de forma inconstitucional, pois em nome da CE.

Qualquer tipo de acusação, contra concílios, deveria ser recebida pelo Secretário Executivo que se encarregaria de convocar um reunião extraordinária deste concílio para tratar da

questão, o que inviabilizaria uma tomada de decisão por dois membros desta Comissão. No entanto em setembro de 1968 a CE/SC-IPB referendou as decisões tomadas por estes dois líderes, ainda que contra os princípios constitucionais da Igreja. Além do mais, a orientação de não acatamento de uma ordem de um Concílio maior no caso o Sínodo por parte de um Concílio menor, o presbitério, também feria as normas legais da CI, o que foi feito pelo presidente e secretário executivo do SC/IPB. O resultado deste "espírito inquisitorial" foi que o Rev. Lemuel do Nascimento saiu para estudar nos EUA, sob pressão, e foi despojado do ministério pelo Presbitério de Belo Horizonte; a Segunda Igreja Presbiteriana de Belo Horizonte foi dissolvida pelo mesmo presbitério (**JORNAL BRASIL PREBITERIANO**. São Paulo, Ano X, nºs 19 e 20, outubro de 1968, p. 01) e ligou-se à FENIP (Federação Nacional das Igrejas Presbiterianas), hoje, Igreja Presbiteriana Unida (IPU).

Rubem Alves foi outro estigmatizado neste período. Pode-se ver em capítulo anterior desta pesquisa que até o momento em que Boanerges Ribeiro assumiu a direção do BP ele era um dos principais articulistas; daí em diante, quase não apareceram mais seus artigos no jornal. Alves, também era professor no Seminário Presbiteriano do Sul, em Campinas, instituição que não escapou ao autoritarismo boanergista.

Após um período de intensa perseguição e pressão na IPB, Rubem Alves apresentava no dia 15 de setembro de 1970 ao Presbitério Oeste de Minas sua carta-renúncia da jurisdição da Igreja Presbiteriana do Brasil. Num trecho da carta, Rubem se expressava, dizendo:

Ninguém pode indefinidamente contrariar suas convicções e valores espirituais, sem que o próprio espírito sucumba. Estou convencido de que a Igreja Presbiteriana do Brasil hoje é, uma grotesca ressurreição dos aspectos mais repulsivos do Catolicismo Medieval. Continuar fiel a ela, continuar a ser contado como um dos seus ministros, é compactuar com uma conspiração contra a liberdade e o amor. Por isto tomei hoje, 15 de setembro de 1970, a decisão de romper com ela. "Como andarão dois juntos se não tiverem de acordo?". Solicito,

portanto, do POMN, de forma irrevogável, que o meu nome seja cortado tanto do rol dos pastores quanto do rol de membros da IPB (...) (apud, ARAÚJO, 1985, p. 98-100).

Rubem Alves assim se desligava da IPB deixando em sua carta-renúncia transparecer toda a sua decepção e desapontamento com os rumos tomados por esta a partir, principalmente, do Supremo Concílio de 1966. Rubem Alves viria vincular-se, também à IPU.

Joaquim Beato era professor do Seminário do Centenário quando este, progressivamente deixou de funcionar, vítima das políticas e censuras empreendidas pelo SC/IPB. Na verdade, Beato estava estudando em Oxford, preparando-se para o exercício da docência no SPC desde 1967. Quando chegou ao Brasil com a família, em 1971, estava desempregado. Assim Beato se expressou num depoimento sobre a situação que lhe acometeu quando de sua chegada ao Brasil:

Quando voltei em 70 com minha família, nós estávamos desempregados. Eu pastoreei Cachoeiro, de onde Guilhermino havia saído, Guilhermino da Silva Cunha, de agosto a dezembro. Em janeiro de 1971, eu estava desempregado, procurei com meus filhos fixar aqui uma escola de inglês, e quando eu estava no fundo do poço, tendo apenas ovo e feijão para comer com a família, devo dizer que neste meio tempo também os amigos tinham feito reserva de uma casa prá mim em Jales da Penha; então a casa foi a nossa salvação. Fui convidado para trabalhar na Fundação Cultural do Espírito Santo, cuja presidente era a professora Euzi Moraes, presbiteriana, e o irmão dela amigo da gente e ela também. Então lembraram-se que eu estava em uma crise; fui convidado para ser assessor na presidência da Fundação Cultural do Espírito Santo que era o que é hoje a Secretaria de Cultura do Estado (...) em 1971 eu fiz revalidação filosófica (...) fui convidado para lecionar na Universidade Federal do Espírito Santo, em março de 72 eu comecei (...) então meu ministério começou na Igreja Presbiteriana em 1949 se estendeu praticamente até 1978, quando houve a proclamação da organização da FENIP, aí, a gente saiu formalmente da Igreja Presbiteriana, passamos à Igreja Presbiteriana que é hoje a Igreja Presbiteriana Unida. (Entrevista realizada com o Rev. Joaquim Beato. Vitória, Espírito Santo, 27/03/1999).

O jornal *Brasil Presbiteriano* trazia uma nota sobre demissão de professores do Seminário do Centenário, a que Beato se referiu, no mês de outubro de 1968:

A Comissão Especial de Seminários resolveu demitir todos os professores, e reestruturar a Diretoria de nosso Seminário em Vitória. A demissão se torna efetiva a 31 de dezembro do corrente ano, e uma Junta Diretora Provisória será então empossada, passando a Comissão Especial ao preparo de novos Estatutos para a Diretoria. (**JORNAL BRASIL PREBITERIANO**. São Paulo, Ano X, nºs 19 e 20, outubro de 1968, p. 04).

A alegação feita pela liderança da IPB para a demissão e a reestruturação que, na verdade, resultaria no fechamento do Seminário Presbiteriano do Centenário foi uma "situação de fato denunciada (...) agravada por fatos recentes em que se ensejou a ministração do curso por ex-professor que acionou o SPS da IPB perante a Justiça do Trabalho, além da prova documental em que professor ressalta a linha eminentemente ecumênica do ensino do SPC, em desacordo com resolução do SC-IPB" (**JORNAL BRASIL PREBITERIANO**. São Paulo, Ano X, nºs 21 e 22, novembro de 1968, p.08).

Por motivos políticos relacionados à dissolução do Presbitério do Vale do São Francisco, considerada por seus membros uma atitude abusiva dos líderes da IPB conforme exposta anteriormente, Jaime Wright também deixava a IPB em 1968. Sob tal situação Wright dizia:

Mas tudo foi anulado por essa mania obsessiva de Boanerges em ver motivos políticos, então nós saímos. Eu fui transferido para São Paulo em 68 e encerrei então minha atividade na IPB. Foi a última vez que eu trabalhei na IPB, dentro da IPB, foi lá no Vale do São Francisco (...) Essa ida para São Paulo em 68 e a anulação do Presbitério do Vale do São Francisco significou uma quebra de relações, não formal, mas efetivamente foi isso que aconteceu, porque a IPB desprezou suas próprias regras e não respeitou o trabalho que a Missão Presbiteriana Brasil Central tinha feito (...). (Entrevista realizada com o Rev. Jaime Wright. Vitória, Espírito Santo, 26/03/1999)

Wright veio trabalhar na Arquidiocese de São Paulo, posteriormente, com o então Cardeal em exercício, Dom Paulo Evaristo Arns. Foi sob sua coordenação, em companhia do rabino Henry Sobel, que se produziu uma pesquisa a 707 processos sobre casos de torturas no Brasil de 1964 a 1979. Parte desta pesquisa resultou na publicação da obra *Brasil: Nunca Mais* (1985). Wright morreu em Vitória, Espírito Santo, no dia 29 de maio de 1999. Jaime Wright tornou-se conhecido como um militante em prol dos Direitos Humanos.

Outro caso elencado nesta pesquisa foi o do Rev. Paul Pierson. Ele foi missionário no Brasil pelo *Board de Nova York*, a Junta de Missões da Igreja Presbiteriana do Norte dos EUA. Trabalhou na *Missão Presbiteriana Brasil Central* e também atuou na área de docência no Seminário Presbiteriano do Norte. De dezembro de 1962 até o ano de 1964 ele ocupou o cargo de reitor do Seminário Presbiteriano do Norte (SPN). Em 1965 saiu do Brasil para estudar nos EUA. Quando retornou Boanerges Ribeiro já era presidente do SC/IPB.

Em 1967, Pierson ocupou o cargo de Deão do SPN, período em que as pressões começavam aparecer sobre ele, o motivo, segundo Pierson era em virtude, principalmente, do mesmo pertencer a uma Junta de Missão Americana cuja prática envolvia o ecumenismo. Saliente-se aqui, que esta era a mesma Missão que enviara os primeiros missionários presbiterianos para o Brasil.

O instrumento utilizado para as pressões sobre Pierson foi, acima de tudo a CES (Comissão Especial de Seminários). Pierson assim relatava esta pressão:

(...) foi em 69, que eu recebi uma carta da Comissão Especial de Seminários (...) pedindo que eu comparecesse perante a comissão para responder às acusações que havia feito coisas, eu não sei exatamente quais foram as palavras. Agora, em primeiro lugar, de acordo com o convênio entre a Missão e a IPB, qualquer acusação contra um missionário deve ir pela CIP (Comissão Inter- Presbiteriana), quer dizer não fizeram isso. Mas eu respondi à Comissão Especial de Seminários. Eles me chamaram para ir a Brasília para me julgar, eu respondi pedindo que especificassem quais as acusações contra mim, e disse que estaria em Campinas tal dia e estava pronto para comparecer perante tal Comissão. Nunca especificou nada contra mim. Compareci lá em Campinas com desejo de conversar com a Comissão. A Comissão nunca compareceu, nunca tive encontro com aquela Comissão Especial de Seminários. (...) mas para não perturbar, bem (...) a gente ia ser expulso de qualquer jeito, eu achava melhor e, agora, Thomas Fouley, que era o missionário da Igreja do Sul no Seminário do Recife (...) nós dois resolvemos que seria melhor pedir demissão, e, com o acordo da Comissão Executiva de nossas Missões, então, pedimos demissão do Seminário do Norte em dezembro de 1969. Na mesma época eu fui convidado- eu já estava dando aula como professor visitante no Seminário Batista, lá no Recife- e eles me convidaram para dar tempo integral se pudesse. Eu não aceitei o convite, mas é curioso que uma igreja conservadora como a Igreja Batista do Sul dos EUA me convida a dar aulas no Seminário deles, mas eu sou liberal demais para o Seminário Presbiteriano. (Entrevista realizada com o Dr. Paul Pierson. Londrina, Paraná, 11/02/1999.)

O que se verifica é que já havia uma indisposição por parte da liderança da IPB para com os missionários do norte dos EUA. Numa correspondência datada de 28 de fevereiro de 1971 e assinada pelo seu Secretário Executivo, Fuad Miguel, a Comissão Executiva do SC-IPB pedia a substituição dos missionários Carl Joseph Hahn Jr., Jaime Wright, Paul Pierson e Charles Harken, missionários da MPBC e membros da COEMAR dos campos missionários do Brasil.

Pierson encerrou seu ministério na IPB. Voltou aos Estados Unidos onde concluiu seu doutorado em teologia no Princeton Theological Seminary em 1971, com uma pesquisa sobre a Igreja Presbiteriana do Brasil no período de 1910 a 1959; o título de sua tese era: "A younger Church in search of maturity: the history of the Presbyterian Church of Brazil from 1910 to 1959". Pierson exerceu sua docência no Fuller Theological Seminary, em Pasadena, Califórnia.

A Missão Presbiteriana Brasil Central cuja primeira ata datava de 28 de dezembro de 1958 teve oficialmente suas atividades encerradas no dia 30 de abril de 1980 após o período de liquidação total de seu patrimônio.

Outro líder presbiteriano e professor do Seminário Presbiteriano de Vitória que sofreu os efeitos da repressão do autoritarismo boanergista na IPB foi o Rev. Claude Labrunie. Ele havia estudado no Seminário de Campinas, onde concluiu seu curso teológico em 1956. A pedido do Presbitério do Rio de Janeiro fez seu período de licenciatura com vista ao sagrado ministério em Strasburgo, na França. Em dezembro de 1957 foi ordenado pelo Presbitério de Lisboa, Portugal, onde foi pastor numa pequena igreja local e exerceu a docência no Seminário de Carcavelus. Fez seus estudos de doutoramento no Princeton Theological Seminary, regressando ao Brasil em 1960.

De volta ao país lecionou no Seminário do Centenário na cadeira de Teologia Doutrinal. Voltou para concluir seu doutorado em Princeton e, quando regressou atuou , não somente como professor, mas como Deão e Secretário da Congregação dos Professores do SPC de 1966 até a ocasião de seu "fechamento" em 31 de dezembro de 1968.

Labrunie também foi um dos professores que viu o Seminário para o qual se preparara para exercer seu ministério docente, fechado, ou forçosamente fechado aos poucos. Foi ele quem organizou uma fundação chamada "Fundação Cícero e Cecília Siqueira" que ofereceu a possibilidade de conclusão dos estudos teológicos para aqueles alunos que tiveram seus cursos interrompidos em virtude da suspensão das atividades do SPC.

Em 1975, Claude Labrunie pediu sua transferência para o Presbitério de Vitória da Igreja Presbiteriana Unida, transferência esta concedida pelo Presbitério do Rio de Janeiro da IPB, ao qual estava sob jurisdição.

No caso da juventude da IPB, uma fração desta vinha se interessando e se despertando para os problemas sociais pelos quais o país estava passando. Muitos projetos sociais e de militância política contavam com a presença de jovens presbiterianos.

Por receio de “desvio doutrinário” na Mocidade Presbiteriana, sob suspeita de uma possível influência do “evangelho social”, esta foi, na prática, extinta, e uma reestruturação da mesma foi determinada pelo SC-IPB, ainda sob a presidência de Amantino Vassão, como já se mencionou nesta pesquisa.

Com Boanerges Ribeiro na direção desta Igreja a vigilância sobre os jovens foi ainda maior. No Supremo Concílio de 1966 foi eleito Edésio Chequer como o Secretário Geral da Mocidade, uma pessoa estratégica e da confiança do presidente que pastoreava na Bahia.

Além desta Secretaria que significava um controle maior da juventude, foi eleito neste mesmo Supremo Concílio, dois pastores e dois presbíteros da IPB para comporem a JOM (Junta de Orientação da Mocidade). Foram eleitos: Rev. Paulo Freire, Rev. Daniel M. da Silveira, Presb. Célio Siqueira e Presb. Guaracy A. Ribeiro. Todos os eleitos eram pessoas estratégicas e que apoiavam o projeto político de Boanerges. Sob a supervisão desta junta a mocidade teve sua liberdade vigiada e seu pensamento controlado.

No que se refere ao Seminário Presbiteriano do Sul (SPS), sob a direção do seu presidente o Rev. Mário Lício, tendo como vice-presidente o Rev. Boanerges Ribeiro e a secretaria do Rev. Renato Fiuza Telles, a Diretoria do Seminário reuniu-se nos dias 20 e 21 de dezembro de 1966, em Campinas, São Paulo, e dispensou do exercício da docência nesta escola os professores: Rev. Júlio Andrade Ferreira, Francisco Penha Alves, Samuel Martins Barbosa e Elizeu Narciso. Tais professores não concordavam com a criação da CES (Comissão Especial de Seminários) bem como de sua ingerência nos assuntos do Seminário Presbiteriano do Sul. No que concernia ao corpo discente o jornal *Brasil Presbiteriano* trazia a seguinte nota: "medidas necessárias foram adotadas para que a ordem e a disciplina reinem em 1967 entre os alunos" (**JORNAL BRASIL PREBITERIANO**. São Paulo, Ano IX, n^os 23 e 24, dezembro de 1966, p. 07).

O que se verifica é que uma pressão maior estava começando a ser imposta sobre as escolas teológicas da IPB, pressão esta que colocaria à margem grande parte do seu corpo

docente, não somente aqueles considerados portadores de uma teologia "perigosa" ao futuro da Igreja, mas mesmo com respeito a professores considerados conservadores, como o Rev. Júlio Andrade Ferreira, que por diversos motivos divergiam da política adotada por Boanerges Ribeiro e seu grupo.

No jornal *BP* de março de 1967 aparecia uma palavra de Benedito Alves da Silva, pastor presbiteriano e um dos líderes que apoiava a política autoritária estabelecida por Boanerges Ribeiro, na coluna opinião sobre uma "Urgente tomada de posição" com respeito ao Seminário de Campinas e que colocava a perspectiva de como esta escola teológica estava sendo vista por aqueles que queriam um "outro expurgo" na Igreja:

Se as autoridades responsáveis pela vida de nosso seminário de Campinas houvessem tomado posição certa em tempo hábil, e agido com a força que o caso exigia, força que a Igreja Presbiteriana do Brasil lhes daria, não estaríamos sofrendo as amarguras da presente situação (...) Quando um tumor não é extraído em tempo recomendável, é certo o avanço da enfermidade, porque o mal tende mesmo a progredir, contaminando o corpo enfermo. Bisturi na hora certa é o grande começo da cura. (**JORNAL BRASIL PREBITERIANO**. São Paulo, Ano X, n^os 4 e 5, fevereiro e março de 1967, p 14).

Tal mentalidade demonstrava a maneira como aqueles que estavam sendo estigmatizados eram concebidos como *um tumor a ser estirpado*. Não somente isso, no caso do SPS o reitor inferido por Silva era, na época o Rev. Júlio Andrade Ferreira, o qual estava sendo concebido como uma pessoa *muito flexível*, no tratar das questões do corpo docente e discente de tal seminário. Benedito da Silva deixava transparecer que para que a situação pudesse ser controlada era preciso medidas mais *enérgicas*, punitivas e disciplinares, à semelhança das que estavam sendo empregadas pelos líderes da Igreja na época.

Os efeitos do autoritarismo boanergista desta maneira se fazia presente em todas as esferas da IPB: igrejas locais, concílios, instituições e autarquias. Apoio para tal foi recebido, principalmente nas regiões de São Paulo, Minas Gerais e no Nordeste, onde o conservadorismo,

acentuado pela concepção teológica fundamentalista, tornava propício este apoio. Um exemplo deste encontra-se mencionado no jornal *BP* de agosto de 1967 onde aparecia uma recomendação e apelo do Sínodo Setentrional à CE do *SC/IPB*:

Propor a egrégia Comissão Executiva do Supremo Concílio que, observado o que preceitua a Palavra de Deus, sejam tomadas as devidas providências no sentido de fazer cumprir e respeitar as ordens emanadas dos Concílios, mesmo que, para isso tenham de ser usadas as leis vigentes da Igreja na aplicação da devida disciplina aos que, por um motivo ou outro, vem tentado por meio de palavras e atos desrespeitar as determinações Conciliares (**JORNAL BRASIL PREBITERIANO**. São Paulo, Ano X, n^{os} 14 e 15, agosto de 1967, p 02).

Percebe-se que as resoluções mencionadas, deliberadas pelo *SC/IPB* eram consideradas como "ordens" que deviam ser cumpridas sem questionamento e, caso não fossem cumpridas devia-se apelar à disciplina para obtê-la. O que daí depreende-se é que não somente o *SC/IPB*, mas também sua CE recebeu força para a execução de seus planos à medida que apelos como estes lhe chegavam às mãos. É o caso de uma entrevista dada por Galdino Moreira ao *BP* no final do ano de 1967. Nesta entrevista ele dizia sobre as resoluções tomadas pelo *SC/IPB*: *em regra geral, boas, oportunas e corajosas. Faltou, no entanto, mais decisão, energia e autoridade disciplinadora (...)* (**JORNAL BRASIL PREBITERIANO**. São Paulo, Ano X, n^o 18, setembro de 1967, p 05).

Nem todos os Concílios da *IPB*, no entanto, assentiam à maneira como esta Igreja vinha sendo conduzida. Vários deles foram prejudicados e perseguidos pelo fato de se posicionarem contra as medidas de censura que estavam sendo praticadas. Exemplos destes, são: o Presbitério de São Paulo, de Vitória, de Colatina, de Ribeirão Preto e o Sínodo de Guanabara. Este último havia apresentado um protesto ao *SC-IPB* com respeito à maneira como as suas decisões estavam sendo tomadas. A resposta da *CE/SC-IPB* foi:

Considerando que o documento repisa as já costumeiras e inócuas acusações contra a atual administração da Igreja não apresentando, portanto, nenhum subsídio que mereça estudo, a CE

resolveu tomar conhecimento e arquivar (**JORNAL BRASIL PREBITERIANO**. São Paulo, Ano XI, nºs 5 e 6, março de 1969, p.01).

O que se verifica é que a resolução da CE demonstrava o caráter autoritário que a mesma vinha tomando. A não aceitação das críticas que já se tornavam *costumeiras* e mesmo a indiferença demonstrada para com estas, denunciava tal atitude autoritária e de certa obsessão pelo mando.

Nesta fase do autoritarismo boanergista e relacionado à posição do Sínodo da Guanabara, encontrava-se a Dissolução do Presbitério de São Paulo pelo Sínodo de São Paulo cujo presidente era o presbítero Paulo Breda Filho o qual fora eleito como sucessor de Boanerges Ribeiro no ano de 1967 à frente do referido concílio. No jornal *BP* de setembro de 1967 saiu um foto com o currículo de Paulo Breda Filho em destaque (cf. **JORNAL BRASIL PREBITERIANO**. São Paulo, Ano X, nº 18, setembro de 1967, p.01). Breda Filho, também seria o vice-presidente de Boanerges Ribeiro no ano de 1974 e seu sucessor na presidência do *SC/IPB*, em 1978.

Tais correlações apontam para o fato que, neste período, Paulo Breda Filho era uma pessoa muito ligada politicamente a Boanerges Ribeiro. Sob a alegação de razões disciplinares e até mesmo de expansão da Igreja, o Presbitério de São Paulo foi dissolvido e foram criados dois novos presbitérios, o de Piratininga e o Bandeirantes. As razões de tais decisões encontravam-se em posicionamentos contrários aos desígnios de Boanerges Ribeiro, por parte de membros do presbitério extinto. O Sínodo de Guanabara, referido anteriormente, considerando arbitrária a dissolução do Presbitério de São Paulo decidiu por incorporá-lo à sua jurisprudência, o que levou a CE/SC-IPB a tomar a seguinte resolução, transcreve-se partes:

Considerando que a resolução do Sínodo da Guanabara contraria e desrespeita o art. 91 da Constituição da Igreja Presbiteriana do Brasil, por ultrapassar os limites geográficos que lhe

foram estabelecidos pelo Supremo Concílio; (...) considerando que o presbitério de São Paulo não mais existia [juridicamente]; (...) considerando que o dissolvido presbitério (...) tomou assento e participou das deliberações da última reunião ordinária do Sínodo da Guanabara (...) a Comissão Executiva do Supremo Concílio resolve: 1º reconhecer como legítima e válida a dissolução do presbitério de São Paulo; 2º declarar nula a deliberação do Sínodo da Guanabara que filiou ou arrolou o Presbitério de São Paulo sob sua jurisdição; 3º declarar nulas todas as deliberações do Sínodo da Guanabara tomadas com a participação de membros do dissolvido Presbitério de São Paulo; 4º determinar que o Sínodo da Guanabara reconsidere o seu erro dentro de 30 (trinta) dias a partir da data da publicação desta no "Brasil Presbiteriano", anulando a decisão tomada em relação ao dissolvido Presbitério de São Paulo; 5º declarar dissolvido o Sínodo da Guanabara, caso este não cumpra, no prazo estabelecido, o item 4º desta resolução (...) (**JORNAL BRASIL PREBITERIANO**. São Paulo, Ano XII, nºs 21 e 22, novembro de 1969, p.01).

Uma das irregularidades citadas pela CE/SC foi a de transgressão do Art. 91 da CI-IPB.

Este artigo versa sobre a constituição do Sínodo: "O Sínodo é a assembléia de ministros e presbíteros que representam os Presbitérios de uma região determinada pelo Supremo Concílio" (cf. **MANUAL PRESBITERIANO**. Seção 4ª. - Sínodo, Art. 91, p. 36).

No caso mencionava-se a questão da transgressão geográfica e constitucional. Ora, tal medida havia sido tomada pela própria CE/SC-IPB por ocasião da transferência do Presbitério de Salvador para o Sínodo de Pernambuco e os Presbitérios de Vitória e Colatina para o Sínodo de São Paulo: em ambos os Sínodos a influência de Boanerges era grande e seu poder de vigilância maior.

Neste sentido tanto a *CE* quanto o Sínodo da Guanabara infringiram a Constituição da Igreja (CI). O que se menciona, no entanto é que, aquilo que era considerado como "legal" num momento pelo *SC* ou por sua *CE*, num outro momento era considerado "ilegal" pois que praticado por seus contrários.

As crises, no entanto, entre o Sínodo de São Paulo, o Supremo Concílio e o Presbitério de São Paulo, eram mais antigas. De acordo com Araújo, no ano de 1968 o Sínodo de São Paulo (SSP) já havia dividido e desdobrado o Presbitério de São Paulo (PSPL) dando origem aos

presbitérios de São Paulo e ao Presbitério Paulistano (1985, p. 68). Das vinte e seis igrejas que compunham o antigo presbitério somente oito permaneceram.

Inconformado com esta situação o PSPL contestava junto aos organismos conciliares competentes tal irregularidade, sob a alegação de que o desdobramento era em virtude de motivos políticos com vista ao enfraquecimento político do antigo presbitério o qual seria reduzido não somente geograficamente mais em sua presença e participação política na vida da IPB. Não conseguindo mudar a revogação da decisão de desdobramento o PSPL entra com processo na justiça civil. Segundo Araújo,

(...) o PSPL entrou na justiça e após uma grande luta conseguiu a vitória. O Presbitério começou a funcionar fora da IPB. Uma série de acontecimentos dramáticos se sucederam, tais como: invasões de igrejas, despojamentos de pastores, reuniões de conselhos de igrejas protegidas pela polícia, presbíteros eminentes ultrajados pelas autoridades do Sínodo, lutas internas, ódios, denúncias mentirosas, cassações de candidatos ao ministério e outros episódios indignos de irmãos na fé (1985, p.68).

A mesma Comissão Executiva do Sínodo de São Paulo exoneraria das funções ministeriais o Rev. Jorge César Motta. Jorge Motta havia sido um líder de destaque no meio da juventude da IPB e considerado *persona non grata* pela liderança da Igreja, pois este mantinha idéias teológicas e políticas semelhantes à daqueles que estavam sendo estigmatizados (**JORNAL BRASIL PREBITERIANO**. São Paulo, Ano XV, nº 4, abril de 1972, p. 05).

A IPB estava se fechando cada vez mais e, desta forma, desligando-se de relações que até então eram importantes para o crescimento e maturidade da Igreja. Um destes rompimentos foi com a Associação de Seminários Teológicos Evangélicos (ASTE).

Na reunião ordinária da Comissão Executiva do SC/IPB no ano de 1972 tendo por base o documento nº 17 apresentado pela Comissão Especial de Seminários aparecia a seguinte resolução: *considerar não ser conveniente a participação dos Seminários de nossa Igreja como*

associados da ASTE, não lhes vetando, porém, a presença de observadores em Seminários ou Fóruns Teológicos (JORNAL BRASIL PRESBITERIANO. São Paulo, Ano XV, nº 3, março de 1972, p. 03). Desta maneira, a IPB vetava a participação de suas escolas teológicas numa instituição de caráter “ecumênico” e, desta forma, desligava-se de tal Associação.

Em maio de 1972, o *BP* apresentava dois editais de convocação aos Reverendos Samuel Martins Barbosa, um dos professores demitidos do SPS e que havia entrado na Justiça Civil contra o Seminário, Joaquim Ferreira Alcântara e Gerson de Azevedo Meier. A convocação determinava que os mesmos comparecessem para prestar esclarecimentos à *CE* do Sínodo de São Paulo cujo presidente era o Coronel Renato Guimarães, e que deveria acontecer na Igreja Presbiteriana do Calvário - esta era a Igreja em que Boanerges era pastor. O edital de convocação de Samuel Barbosa trazia as seguintes palavras:

O denunciado é rebelde contumaz que até o presente momento persiste em manter sua igreja fora dos cânones instituídos pela Constituição da IPB. Requerendo a aplicação das sanções disciplinares (**JORNAL BRASIL PREBITERIANO**. São Paulo, Ano XV, nº 5, 6 e 7, maio-julho de 1972, p. 02).

O jornal *BP* de março de 1974 trazia a notícia da deposição do Rev. Samuel Martins Barbosa. A nota importante é que: enquanto todos os outros pastores que apareciam como exonerados, despojados ou depostos o eram pelos presbitérios, considerado o concílio legal para tal, como vimos, a deposição do Rev. Samuel aparecia como tendo sido processada pelo Sínodo de São Paulo, o que fugia ao processo legal do sistema representativo conciliar da IPB.

3.1 A memória sobre as denúncias, delações e perseguições *ad extra ecclesia*

O autoritarismo boanergista na Igreja Presbiteriana do Brasil não teve seu *modus operandi* restrito ao âmbito eclesiástico. O inimigo eclesiástico, o herege, também passava a ter uma identidade sócio-política virtual, era o subversivo político, o aliado à mentalidade e projetos comunistas.

Líderes foram perseguidos pelo regime militar, muitas vezes, em virtude de denúncias de pessoas da própria Igreja às agências de informação e da polícia como o DOPS e o SNI, denúncias essas baseadas sobre pressupostos de inferências e deduções. Sobre a atuação do DOPS, na busca e apreensão de literatura considerada subversiva, portanto, proibida, Maria Luiza Tucci Carneiro nos diz que:

(...) enquanto segmento da polícia federal e órgão preocupado em sustar a propagação de idéias revolucionárias, adotou medidas administrativas sistemáticas, assim como endossou o discurso ordenador e saneador articulado pelo regime oficial. Através da lógica de suspeição manteve-se vigilante, procurando, sempre que possível, apreender a literatura “perigosa” e processar seus membros intelectuais (Carneiro, 2002, p. 51).

É esta lógica da suspeição mencionada supra que esteve presente tanto no campo religioso da IPB quanto no político pós 64.

Exemplo desta lógica da suspeição mediante denúncias foi feita contra o Rev. João Dias de Araújo, sob o teor de que o mesmo era “comunista”. Transcrevemos trechos do relato de Paul Pierson este episódio:

Então, me lembro muito bem, eu e minha esposa levamos o João [Dias de Araújo] e Itamar [esposa João Dias] para uma casa de amigos fora da cidade e, depois com este homem, Dr. Flávio Marques dos Santos, presbítero muito amigo do João, muito amigo meu, e mais dois ou três outros, nós fomos ao comandante da Polícia Militar do Estado do Pernambuco, ele nos recebeu muito bem, era amigo de infância do Dr. Flávio Marques dos Santos (...). O Dr. Disse: “ Olha nós temos este amigo, há denúncias contra ele e está em perigo” (...). O

comandante disse: “Olha eu não aceito denúncias anônimas, mas o caso não está em minhas mãos. Eu vou arranjar para vocês falarem com o coronel que é Secretário da Segurança” (...). Nós fomos lá (...). Então começamos a conversar (...). Então nós explicamos o caso. Havia estas denúncias, que não eram certas (...). O coronel disse: “Vocês tem de provar que ele não é comunista senão ele vai à prisão”. Então fomos conversar com o advogado Mardônio Coelho (...). Mardônio era um presbítero, advogado, mais conservador politicamente, não concordava com o João em certas coisas, mas era um homem de integridade e ele nos disse: “Olha eu não concordo com o João em certas coisas (Mardônio era a favor do golpe militar) mas eu sei que ele não é comunista” (...). Então ele telefonou para o governador (...). Não sei se o governador ou outra pessoa formou uma Comissão de Inquérito para o caso. Mardônio e, creio mais dois outros, não tenho bem a certeza quem mais estava naquela Comissão (...). Logo Mardônio veio até nós e disse: “Olha, nós temos de ter documentos” (...). Aconteceu que João havia escrito um folheto analisando a diferença entre marxismo e cristianismo, quanto à questão social. Cristianismo advogando mudanças pacíficas, não violentas. Já tinha apostilas das aulas dele, não sei de que forma, mas tinha apostilas, e também já havia enviado isso para uma pequena imprensa presbiteriana lá no Recife. Mardônio disse: “Olha vocês tem que me dar aquilo logo” (...). Então arranjamos para que fosse imprimido, demos a Mardônio que apresenta isso a outros membros da Comissão de Inquérito e, eles disseram: “Mas nós não entendemos essa coisa de filosofia, teologia, etc., o que isso significa”. Mardônio disse: “ Significa que João Dias não é comunista”. Isto dá uma idéia do espírito do contexto em que a gente estava agindo, mas eu sei que eu fiquei mal visto por certas pessoas por ter defendido João Dias, defendido o direito dos alunos em estudar estas coisas [questões sociais], e até certo ponto, ainda antes, alguns membros da Diretoria do Seminário [SPN], alguns pastores, queriam colocar João Dias para fora (...). E eu disse: “Olha, se João Dias sair do Seminário, eu saio” (Entrevista realizada com o Dr. Paul Pierson. Londrina, Paraná, 11/02/1999).

João Dias de Araújo não foi preso pela polícia de Pernambuco, no entanto, foi proibido de ensinar na classe de universitários na Escola Bíblica Dominical da Igreja Presbiteriana da Boa Vista, no Recife¹¹² e, posteriormente, foi despojado do ministério da IPB.

O relato de Pierson mostra que, de alguma maneira, na busca de eliminação mais eficaz dos inimigos internos da Igreja ou visando agradar ao governo militar (um certificado de fidelidade), havia pessoas na IPB que estavam denunciando aos militares membros e pastores desta Igreja.

Segundo Wright, por vezes, ele foi denunciado aos militares, no entanto todas as tentativas falharam. Dizia ele: *as autoridades nunca me chamaram para dar explicações, em nenhum momento* (Entrevista realizada com o Rev. Jaime Wright. Vitória, Espírito Santo,

¹¹² A Escola Bíblica Dominical, no Brasil, geralmente é realizada matinalmente aos domingos tendo por objetivo a edificação dos fiéis mediante o estudo da Bíblia e das principais doutrinas do protestantismo, particularmente, da igreja onde o ensino se processa.

26/03/1999). A *tática*, de acordo com Wright, usada por ele, foi a de se antecipar às denúncias, junto aos órgãos competentes. Para Beato, Wright tinha *o respaldo de uma pessoa da responsabilidade do Arcebispo de São Paulo, Dom Paulo Evaristo Arns* (cf. Entrevista realizada com o Rev. Joaquim Beato. Vitória, Espírito Santo, 27/03/1999). O Coronel Teodoro de Almeida, Pupo, foi uma das pessoas que auxiliou na proteção de Jaime Wright e dos membros da Missão Presbiteriana Brasil Central. O próprio Wright assim testemunhava este fato:

(...) fui contemplado com várias denúncias feitas pelos companheiros deles [*Boanerges e aqueles que diretamente estavam relacionados a ele*] e isso eu tenho de fonte muito limpa, porque um amigo que eu tive durante muito tempo foi o Coronel Teodoro de Almeida (Pupo) que por sua vez tinha um cunhado Coronel, também. (...) Coronel [Renato] Guimarães. E o Coronel Guimarães, claro, passava as notícias para o cunhado, Coronel Pupo, e eu ficava sabendo de antemão dos planos, as estratégias da IPB com relação à repressão, a tentativa da repressão da Missão Presbiteriana Brasil Central, e as denúncias que ele pretendiam fazer. Razão porque, nesse período, eu preparei um dossiê com o nome de todos os membros da Missão Presbiteriana, com os seus RG's, os seus endereços, e fui quase de porta em porta, nas agências de repressão oferecendo uma cópia, me apresentando, dizendo que eu era responsável por este grupo e que eu sabia das denúncias que estavam sendo feitas contra mim e contra a Missão Presbiteriana. E, as denúncias eram feitas, mais ou menos, no seguinte estilo: eles sempre faziam questão de dizer que: "Jaime Wright não é da nossa Igreja Presbiteriana, ele é de outra Igreja Presbiteriana, é de uma Igreja Americana ecumenista - e, eles usavam o tom pejorativo para falar de ecumenismo; é membro do Conselho Mundial de Igrejas- que, notoriamente, é um órgão subversivo; e que, sendo esta Igreja membro do Conselho Mundial de Igrejas e, Jaime Wright sendo membro desta igreja, Jaime Wright, então, é, também., subversivo e perigoso. Era mais ou menos este estilo que eles usavam para me denunciar. Quem me falou especificamente sobre isso foi o delegado titular do DOPS, em São Paulo, que eu fui visitar, levar um dossiê. A conversa saiu que ele era "mackenzista" e ele me contou das tentativas periódicas, no Mackenzie, de reprimir pessoas, professores, estudantes (...) (Entrevista realizada com o Rev. Jaime Wright. Vitória, Espírito Santo, 26/03/1999).

Outros líderes, por motivos de perseguição tiveram que se exilar em outros países. É o caso de Jovelino Ramos e Rubem Alves que foram para os EUA e de Rubem César Fernandes que foi para a Polônia.

Para Joaquim Beato, *todos aqueles que participamos da famosa Conferência do Nordeste em 62, já saímos de lá fichados pelo Exército*(cf. Entrevista realizada com o Rev. Joaquim Beato. Vitória, Espírito Santo, 27/03/1999). Esta mesma afirmação foi feita por Waldo Cesar que relatou que mesmo na sede da CEB ele chegou a receber visita de um delegado do

DOPS querendo saber sobre a questão da subversão que ali estava sendo propagada (Entrevista realizada com Waldo Cesar. São Paulo, São Paulo, 30/11/99).

Paul Pierson também foi denunciado junto aos órgãos nacionais de segurança. Ele dizia sobre as acusações que recebera:

Me acusaram (sic) de receber dinheiro dos Estados Unidos para usar para fins subversivos, e eu havia recebido dinheiro dos Estados Unidos para construir prédios só. Então, na providência divina, havia um coronel Pupo que era amigo do outro coronel que recebeu a ordem. Coronel Pupo era presbiteriano, era amigo de Jaime [Wright], e a esposa do coronel havia sido minha professora de português em 56 e gostava de mim, eu era bom aluno, ela era crente, mas de outra igreja. Então o coronel número um sabendo que eu era missionário presbiteriano fala com o coronel Pupo. Coronel Pupo diz: “Espera vou consultar meu amigo e ver o que há”. Depois de uma semana mais ou mesmo resolveram que não havia nada e eu voltei. Quando voltei ao Recife falei com três amigos meus, um era o General Bragança (...) havia sido meu aluno no curso de leigos (...) ele tomava conta daquele projeto hidrelétrico “Paulo Afonso”, muito amigo da gente. Ele escreveu uma careta dizendo que: “Paulo Pierson não é um elemento subversivo”. (...) o segundo era o advogado Mardônio Coelho, presbítero da Igreja da Boa Vista, amigo do governador, escreveu uma carta. O terceiro era o Dr. Flávio Marcos dos Santos, banqueiro, muito amigo, presbítero, muito conceituado na comunidade lá. De modo que eu tinha aquelas três cartas de pessoas de (destaque, pessoas crentes dizendo que eu não era elemento subversivo (Entrevista realizada com o Dr. Paul Pierson. Londrina, Paraná, 11/02/1999).

Um caso que não pode deixar se ser mencionado é o de Paulo Wright, irmão de Jaime Wright. Muito embora, este último afirmasse que *não houve nenhuma interferência da IPB na prisão e desaparecimento* (cf. Entrevista realizada com o Rev. Jaime Wright. Vitória, Espírito Santo, 26/03/1999) de Paulo Wright como, de fato, em momento algum pode se verificar nesta pesquisa. O que houve, no caso de Paulo Wright, foi uma falta de solidariedade por parte da Igreja da qual ele era presbítero e professor da Escola Dominical, a Igreja Presbiteriana de Florianópolis. Segundo Wright,

Houve sim um descaso da Igreja Presbiteriana de Florianópolis. Quando ele foi eleito Deputado Estadual, a Igreja Presbiteriana de Florianópolis passou a marginalizá-lo, ele que era o presbítero da igreja, porque ele tinha idéias pouco tradicionais. Ele estava organizando uma federação de cooperativas de pesca no litoral catarinense; ele fazia críticas aos velhos líderes tradicionais políticos, e fazia com toda a razão. Então os presbiterianos de Florianópolis não estavam acostumados com aquilo, a Ter um presbiteriano na política, e com aquele estilo de Paulo, de ir à tribuna sem gravata e paletó. Ele acabou sendo cassado pela Assembléia Legislativa por falta de decoro parlamentar, porque não podiam encontrar nada nele, nem

tinham o direito de cassá-lo, porque isso é da competência do Governo Federal, da ditadura (...). Sim, ele era presbítero da Igreja de Florianópolis, onde acabou sendo barrado; não deixaram mais ele dar aula. Em Escola Dominical, em fazer oração (...). (Entrevista realizada com o Rev. Jaime Wright. Vitória, Espírito Santo, 26/03/1999).

Além de cassado de seu mandato de deputado, Paulo Wright passou a ser perseguido pelos militares. Numa conversa com um dos delegados do DOPS, Jaime Wright foi informado que Paulo estava em Cuba, o que causou estranheza no mesmo:

Ocorreu que no dia anterior eu [Jaime] estava com ele na Praça da Sé, conversando. Nós tínhamos uma combinação, o Paulo e eu, e ele me telefonava e eu não precisava nunca me identificar, pela voz sabia quem era. E disse: “Olha nós vamos nos encontrar hoje na praça da Sé às 15 horas”. O que significava nos encontrar na praça da República às 14:00. Então era aquela paranóia que a gente tinha durante o período de ditadura porque os telefones estavam sendo vigiados. E, assim, Paulo e eu nos encontramos dezenas de vezes para falarmos sobre teologia principalmente. Ele se recusava a discutir o trabalho dele, ele achava que era para a proteção dele e minha, não discutir nada desse assunto. Então nós discutimos muita teologia. (Entrevista realizada com o Rev. Jaime Wright. Vitória, Espírito Santo, 26/03/1999).

Paulo Wright, na verdade, não estava em Cuba. Ele, como outros brasileiros perseguidos sob o autoritarismo militar “desapareceram” neste período.

Ao final da entrevista com Wright o mesmo dizia: *a IPB, na realidade não deu anistia, como o Governo Federal deu a todos os que eram considerados criminosos políticos; mas a IPB não deu esta anistia* (cf. Entrevista realizada com o Rev. Jaime Wright. Vitória, Espírito Santo, 26/03/1999). Na verdade, no último dia 19 de outubro de 1999 o Conselho da Igreja Presbiteriana de Florianópolis fazia constar em ata nº 1284 uma resolução de restauração *post mortem* a qual fazia restaurar à condição de membro da primeira Igreja Presbiteriana de Florianópolis, Paulo Stuart Wright.

3.2 Os (re) sentimentos na memória dos estigmatizados sobre as perseguições e delações sofridas

O autoritarismo instaurado na IPB, principalmente nas sucessivas gestões de Boanerges Ribeiro à frente de seu *SC* deixou suas marcas. Pode-se dizer que sob a ótica dos ortodoxos estas marcas adquiriam importância positiva e significativa, pois que tiraram a Igreja da *crise*, restauraram a *ordem*, mantiveram a *pureza doutrinária*, conservaram o reto ensino nas escolas teológicas da denominação, enfim, *salvaram* a Igreja de uma situação que a descaracterizaria enquanto vinculada a uma tradição passada.

Esta manutenção foi conseguida à custa da disciplina, da repressão, do estigma, de denúncias, quase sempre, infundadas, o que se colocavam como de importância secundária: os fins estavam justificando os meios: era preciso salvar a *IPB* do caos que a ameaçava, como defendiam algumas lideranças como alhures se verificou nesta pesquisa.

Por outro lado, na vida daqueles que foram estigmatizados, neste período, as marcas que ficaram imprimiram em suas mentes e vivência social uma memória de cuja existência tornou-se impossível de se desvencilhar. É o que se pode constatar nos relatos abaixo.

Do ponto de vista metodológico, tomou-se uma cautela muito grande na seleção e utilização das entrevistas realizadas, sabendo-se que devido ao acentuado grau de envolvimento emocional presentes nas mesmas, a crítica e a comparação dos fatos mencionados pelos entrevistados foram de incomparável importância. Além disto, buscou-se recorrer a fontes documentais para a avaliação da fidelidade histórica do mencionado.

A partir do exposto, em entrevista com Rubem Alves, o mesmo dizia que o que mais lhe causou decepção enquanto membro e pastor da *IPB* foi o “asco”, a indiferença, o medo que as pessoas tinham de conversar, de se relacionar com aqueles que estavam sendo alvo do estigma da direção da Igreja (cf. Entrevista realizada com o Dr. Rubem Alves, Campinas, São Paulo, 08/06/1998). Este medo de aproximação por parte de muitos fez com que tais estigmatizados se sentissem isolados, objetos do repúdio daqueles.

Na vida de outros líderes da *IPB*, na época, as marcas estenderam-se para a família, esposas e filhos que presenciaram a maneira como o esposo ou pai estava sendo tratado pela liderança da *IPB*. Um destes casos foi o da família Wright. Este, expressando-se sobre as marcas desse período de repressão na Igreja dizia:

Uma das marcas foi a saída dos meus filhos da igreja, porque eles percebiam as coisas, compartilhavam, eu compartilhava com eles, explicava o que estava acontecendo. Mas o que eles passaram a sentir nas congregações locais, especialmente quando morávamos em São Paulo, a pressão que os pastores sentiam para evitar que os jovens estivessem envolvidos em qualquer atividade com cunho social ou ecumênico. E os meus filhos passaram então a se desencantar com a igreja local (...). Então todos têm uma preocupação especial com o bem-estar das pessoas, motivados certamente pelos princípios cristãos, mas de uma forma geral eles não se identificam com a igreja [exceto Anita], e eu estou muito próximo deles nesse final de vida (...) (Entrevista realizada com o Rev. Jaime Wright. Vitória, Espírito Santo, 26/03/1999).

A mesma consequência familiar foi vivida por Joaquim Beato o qual teve problemas sérios de saúde por parte de sua esposa em virtude da situação de desemprego pela qual passou ao regressar ao Brasil após seus estudos em Oxford:

Uma das marcas foi, como eu já disse aqui, a doença psicológica, lesão psicológica para minha mulher, primeira mulher (...). Ela é claro poderia ter essa tendência, mas isso se agravou (...). Outra das consequências foi o fato de meus filhos, nenhum deles, exceto a caçula que chegou a fazer profissão de fé na Igreja Presbiteriana, mas nenhum deles depois quis saber da igreja cristã. E no meu caso de permanecer numa igreja cristã e presbiteriana [IPU], porque eu não tenho mais para onde ir, não é? Quer dizer, eu achei que o caminho de Jesus Cristo era esse, e fora de Cristo para mim não tem, não tem salvação. (Entrevista realizada com o Rev. Joaquim Beato. Vitória, Espírito Santo, 27/03/1999).

No que se refere a Paul Pierson, sua grande decepção foi com o fato de que ele estava se preparando para retornar ao Brasil e exercer a docência no Seminário Presbiteriano do Norte, em Recife (SPN), projeto esse que foi interrompido em virtude deste “espírito inquisitorial” no período boanergista:

Fiquei chocado, até foi um elemento desmoralizador para mim porque eu estava naquela fase de me preparar para exames muito difíceis para passar nos exames de doutorado e a finalidade toda era servir a igreja no Brasil e, a motivação de fazer o doutorado estava desaparecendo. Quer dizer, foi uma situação emocionalmente, muito difícil para mim, mas eu continuei e consegui (...). Então estava ficando cada vez mais claro que não havia lugar para mim aqui no Brasil, na IPB, e meu ministério estava acabado. Eu vou te dizer que foi uma das vezes em minha vida quando passei por uma experiência muito grave de depressão. (Entrevista realizada com o Dr. Paul Pierson. Londrina, Paraná, 11/02/1999).

Uma outra marca difícil de ser superada, foi a da decepção com a Igreja enquanto instituição, ou melhor, a dificuldade em crer que esta podia ser um *locus* de atuação divina. Labrunie dizia: *ficou muito difícil do ponto de vista psicológico e do ponto de vista humano acreditar e continuar a crer na igreja institucional.* (cf. Entrevista realizada com o Rev. Claude Labrunie. Vitória, Espírito Santo, 25/03/1999).

Além destas marcas mencionadas supra, Araújo ainda menciona algumas outras características que marcariam a vida daqueles que foram estigmatizados:

(...) deixar de lado, não convidar para pregar, nem para ser professor na Escola Dominical, nem para fazer palestras, nem congressos. As pessoas locais evitavam, para não serem mal vistas, pela própria direção da igreja (...). uma das saídas foi procurar apoio entre si mesmo, procurando desabafar (...). O primeiro sentimento que a gente teve foi o de decepção. Segundo a idéia de que a gente não podia mais confiar na igreja para sobreviver, então a maioria daquela época procurou se preparar para ter uma garantia de sobrevivência, especialmente os que estavam começando a vida de casados (...). Outros falavam: “Bom, já que a gente não foi aceito pela igreja, vamos procurar uma outra profissão fora da igreja, uma outra liderança, mas fora da igreja, na igreja não é possível mais”. Achavam que o regime militar não ia sair tão cedo do país, enquanto o regime militar estivesse no país, a igreja era nos mesmos moldes (...) Ah! Medo era a coisa que mais sentia porque você não tinha segurança de sair à rua, naquela fase mais dura da repressão (...). (Entrevista realizada com o Rev. João Dias de Araújo, Salvador, Bahia, 01/07/1998).

Percebe-se pelos relatos acima que, do ponto de vista dos estigmatizados, o autoritarismo boanergista, assim como o período da ditadura militar, deixou suas marcas

impressas na vida daqueles que foram os principais atores da época, não somente destes, mas de suas famílias, também.

A lista daqueles que sofreram, sob as mais diversas formas os efeitos do autoritarismo e da repressão eclesiástica na *IPB* e política no período de 1966-1978, é uma tarefa quase que impossível de se realizar. No entanto, procurou-se, a seguir, fazer uma lista, não exaustiva e completa, daqueles que foram perseguidos, cassados, vitimados, despojados, excluídos, denunciados, etc. no período (cf. Araújo, 1985, p. 100). São eles: Abel Ferreira Cortes, Acetides Azevedo da Silva, Aduino Araújo Dourado, Ademário Iris da Silva, Amilton Michalski, Amim Aidar Filho, Carlos Araújo, Celso Assumpção, Celso Loula Dourado, Edval Queirós Matos, Eliseu de Siqueira, Eudaldo Matos, Francisco Aquino, Gerd Jungens Menzel, Geérson de Azevedo Meyer, Israel Furtado Gueiros, João Guizelini, Joaquim Ferreira Alcântara, Joel Paulo de Souza Filho, Jorge Cesar Mota, José Calisto da Silva, José Moreira Cardoso, Josué da Silva Mello, Jovelino Ramos, Lemuel Nascimento, Leobino Lopes da Silva, Manoel Barbosa de Souza, Márcio Moreira, Marcos José de Almeida, Milton de Albuquerque Leitão, Misaqui Rodrigues, Natanael Emerique, Nelson Armando de Paula Bonilha, Osias Mendes Ribeiro, Oswaldo Durães Souza, Paulo Oliveira Brasil, Roderico Carneiro, Rubem Alberto de Souza, Rui José de Moraes Barbosa, Samuel Martins Barbosa, Sebastião Rodrigues Santos, Teófilo Carnier, Zwínglio Mota Dias, dentre outros. Araújo mencionava em torno de 50 pastores que foram estigmatizados nesta época.

CONCLUSÃO

Como se viu nesta pesquisa, a Igreja Presbiteriana do Brasil, no período de 1966-1978, vislumbrou um dos momentos de maior repressão, perseguição àqueles que postulavam um teologia e política diferentes daquela estabelecida pelos líderes desta igreja cujo expoente foi Boanerges Ribeiro, presidente do Supremo Concílio, nesta época.

A análise realizada mostrou que o caráter repressivo mencionado, muito embora tenha encontrado seu ápice no autoritarismo sob Boanerges Ribeiro e o grupo que o apoiava, já se encontrava presente na vida da denominação e nas concepções teológicas e éticas presentes nas crenças dos fiéis, fruto da herança do protestantismo que aqui chegou e se contextualizou no século XIX.

O presbiterianismo, fruto do movimento missionário norte americano do terceiro quarto do século XIX que aqui chegou, já trazia consigo as marcas das transformações e deslocamentos que o mesmo havia sofrido na Europa e nos EUA e de modo típico, as transformações sofridas no Brasil. O resultado é que desde o momento de sua inserção, o protestantismo foi caracterizado por uma mentalidade que lhe dava um "rostro" típico como segue: uma teologia recortada por elementos do calvinismo ortodoxo na teoria e na prática pela teologia arminiana com seu caráter de valorização humana e de opção do homem em escolher seu destino, o elemento emotivo e apelativo dos movimentos avivalistas ingleses e norte-americanos, o individualismo conversionista, o proselitismo, a vivência ética ascética puritana e a não participação efetiva

político-social, o denominacionalismo eclesiástico, o discurso anti-católico, a escatologia em transição do pós ao pré-milenismo e uma formação e ênfase no dogmatismo.

Na virada do século XIX para o século XX, o fundamentalismo alcançou seu espaço no solo brasileiro. Tal movimento, marcado pela leitura literalista da Bíblia, pela concepção teológica milenarista dispensacionalista e pela obsessão à defesa da sã doutrina contra os inimigos da fé: modernistas, liberais, ecumenistas, católicos e comunistas, bem como às organizações e instituições a estes relacionados, principalmente pelos líderes desta igreja, fez com que o presbiterianismo brasileiro caísse nas malhas do ultra-tradicionalismo, do dogmatismo, fechando-se para qualquer tipo de inovação, contrariando mesmo o ideal da *Ecclesia Reformata Reformandum*.

Tal mentalidade fundamentalista desceu às bases, germinou no imaginário da comunidade presbiteriana, via-de-regra, cristãos sinceros, ou seja, não movidos necessariamente por motivos políticos mas de crença, que buscavam uma defesa da fé. Deste modo, o medo da apostasia mostrou a condenação de inovações tidas como uma perigo de "mundanização" da igreja e o verdadeiro protestantismo foi implicitamente identificado com o conservadorismo sectário.

Verificou-se, também que a própria sociedade brasileira fundada sobre concepções autoritárias forneceu os elementos necessários para que este autoritarismo na IPB, bem como o estabelecido depois do golpe civil-militar de 64, encontrasse êxito em seu intento de censurar, controlar e punir aqueles que, por concepções e opções divergentes das oficiais, foram alvos dos mesmos.

As crises, pelas quais o Brasil estava passando no final dos anos 50 e início dos 60 bem como os conflitos políticos e sociais daí decorrentes, fizeram com que jovens e líderes na IPB começassem a questionar a esta realidade político-social tomando por base o Evangelho, principalmente mediante os pressupostos teológicos provindos do Evangelho Social.

A década de 50 foi marcada pela presença e ministério do Rev. Dr. Richard Shaull que buscava uma leitura do Evangelho que respondesse a estas questões sociais e de crise pelas quais a nação passava. Seu ministério mudou a mentalidade de jovens na IPB e fora dela, principalmente dos seminaristas do Seminário Presbiteriano do Sul. O resultado na Igreja Presbiteriana do Brasil, a partir da década de 60, foi uma acirrada oposição e conseqüente fechamento para estas idéias e a rejeição da nova maneira de fazer teologia proposta por Shaull.

Confrontos entre os considerados comunistas, ecumenistas e modernistas e os fundamentalistas acirravam-se. A Igreja Presbiteriana do Brasil, daí em diante, não somente se retraiu ante aos problemas sociais, como estabeleceu políticas de disciplina e de controle do pensamento divergente com o intuito da manutenção da ordem e da ortodoxia.

Sob a presidência de Boanerges Ribeiro a partir de 1966 e com o apoio de setores da IPB, um novo período iniciou-se no cenário religioso e político desta igreja. Um período marcado por um tipo de "autoritarismo constitucional" que se caracterizou pela repressão ao pensamento divergente e dos projetos políticos eclesiásticos contrários ao assumido pela direção da igreja.

Esta postura repressiva foi apoiada por uma mentalidade fundamentalista, pela expectativa de grande parte da liderança da igreja e por uma parcela da comunidade de fiéis, de que a mesma pudesse ser purificada das distorções teológicas dos ecumenistas, modernistas e comunistas.

Tais concepções fizeram com que muitos dos mecanismos de controle e "manutenção da ordem" utilizados na Igreja se assemelhassem aos empregados pelo autoritarismo militar pós 64: estigmatizar, censurar, romper, exonerar, cassar pessoas e "instituições" de dentro da igreja com o objetivo de preservar a ortodoxia do passado.

Surgiu, então, um período de repressão, perseguição e de estigma dentro das comunidades e nos concílios e que se estenderia para além das fronteiras desta, culminando com a repressão imprimida pelos militares.

Mecanismos de vigilância e disciplina foram empregados, neste sentido como: delações, acusações, denúncias ao DOPS e às agências brasileiras de informação, cassações, despojamentos etc.

O resultado foi que muitos líderes que estavam dando suas contribuições na vida da igreja tiveram de romper com a mesma em virtude das constantes pressões que passavam. Pastores, líderes, famílias, tiveram marcas impressas em suas mentes e que fariam com que em vários casos, a própria decepção com a religião, enquanto instituição, se fizesse presente.

Verifica-se, desta forma, que a Igreja Presbiteriana do Brasil deixou de contribuir eficazmente no cenário político-social brasileiro e ao mesmo tempo enclausurou-se em suas próprias fronteiras, fechando-se para o novo e colocando fora de si expoentes intelectuais que, hoje, são conhecidos no cenário teológico, sociológico e filosófico brasileiro. Por outro lado, no entanto, sua contribuição eficaz no cenário político brasileiro ocorreu mediante sua legitimação e manutenção do autoritarismo do governo militar.

BIBLIOGRAFIA

FONTES PRIMÁRIAS

Documentos Conciliares da Igreja Presbiteriana do Brasil

CONFISSÃO DE FÉ E CATECISMO MAIOR DA IGREJA PRESBITERIANA DO BRASIL. São Paulo, Casa da Editora Presbiteriana, 1980.

CONSTITUIÇÃO DA IGREJA PRESBITERIANA DO BRASIL. São Paulo: Casa da Editora Presbiteriana, 1987.

DIGESTO PRESBITERIANO: Resoluções do Supremo Concílio da Igreja Presbiteriana do Brasil. São Paulo: Casa da Editora Presbiteriana, 1966-1982.

IGREJA PRESBITERIANA DO BRASIL. Atas da Comissão Executiva do Supremo Concílio da Igreja Presbiteriana do Brasil. 1962-1966.

Jornais

Brasil Presbiteriano: Informativo Oficial da Igreja Presbiteriana do Brasil. São Paulo: Casa da Editora Presbiteriana, 1958-1979. Mensal

Jornal Presbiteriano. Campinas: Produção independente, 1975- 1977. Mensal.

Mocidade: Informativo Oficial da Confederação da Mocidade Presbiteriana. São Paulo: Casa da Editora Presbiteriana, 1946- 1960. Mensal.

O Puritano: Informativo Oficial da Igreja Presbiteriana do Brasil. São Paulo: Casa da Editora Presbiteriana, 1910-1958. Mensal.

O Estado de São Paulo. São Paulo. Diário.

Jornal do Brasil. Rio de Janeiro. Diário.

Correspondências

Carta enviada ao reitor do Seminário Presbiteriano De Campinas, Júlio Andrade Ferreira para um membro da Igreja Presbiteriana De Belo Horizonte, 1966.

Carta do reitor do Seminário Presbiteriano do Sul, Júlio Andrade Ferreira enviada à Congregação dos Professores e Mesa da Diretoria do Seminário Presbiteriano do Sul, 05 de Abril de 1965..

Carta de Júlio Andrade Ferreira enviada à Renato Fiuza Teles, Presidente da Diretoria do Seminário Presbiteriano do Sul. 18 de Janeiro de 1966.

Carta Renúncia do Reitor Júlio Andrade Ferreira. 02 de Agosto de 1966.

Carta Renúncia da jurisdição da Igreja Presbiteriana do Brasil apresentada por Rubem Alves ao Presbitério Oeste de Minas. 15 de setembro de 1970.

Fundo Jaime Wright

BRAZIL NOTES. Informativo das atividades da Missão Brasil Central enviadas por Jaime Wright à Presbyterian Church of United States of America (PCUSA), 1971-1975.

ATAS DA MISSÃO BRASIL CENTRAL. N.ºs. 1, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28 (Ata final);

CARTA-SOLICITAÇÃO. Substituição dos missionários da Missão Brasil Central. 28, fev.,1971.

WRIGHT, Jaime. **Identidade e origem das escolas presbiterianas.** Vitória, 1998. 2 p. (Xerox)

Documentos Gerais

Ata da Conferência de estudos sobre a responsabilidade política e social da Igreja, nº 1, 14 de janeiro de 1955.

BEATO, Joaquim. Ideologia cristã como base para a ação social da Igreja. In: **IV Reunião de estudos sobre a responsabilidade social da Igreja**. Documento do Nordeste. Documento Preparatório, CEB, 1962, 11p.

FURTADO, Celso. Reflexões sobre a pré-revolução brasileira. In: **IV reunião de estudos sobre a responsabilidade social da Igreja: Conferência do Nordeste**. Documento Preparatório. [s.l.]: CEB, 1962, 16p.

Manifesto dos 15. “Aos Membros, Oficiais e Ministros da Igreja Presbiteriana do Brasil”. 1966

PRONUNCIAMENTO. Pronunciamento do Reitor Júlio Andrade Ferreira no Supremo Concílio de Fortaleza, 1966.

RELATÓRIO. Relatório do Presidente do Supremo Concílio da Igreja Presbiteriana do Brasil, José Borges dos Santos Jr., sobre o Conselho Mundial de Igrejas, Nova Delhi, 1961, Apresentado em fevereiro de 1962 na Comissão Executiva do Supremo Concílio da Igreja Presbiteriana do Brasil.

REPRESENTAÇÃO. Representação dos Professores à diretoria do Seminário Presbiteriano do Sul, 1966.

SHAULL, Richard. Vida e estrutura da Igreja em relação com o seu testemunho na sociedade latino-Americana. In: **IV reunião de estudos sobre a responsabilidade social da Igreja: Conferência do Nordeste**. Documento Preparatório.[s.l.]: CEB, 1962, 12 p.

Entrevistas

Claude Labrunie; Jaime Wright; Joaquim Beato; João Dias de Araújo; Jovelino Ramos; Paul Pierson; Richard Shall; Rubem Azevedo Alves; Waldo César.

FONTES SECUNDÁRIAS

AGUIAR, Reinaldo Olécio. **Religião e esporte: os atletas religiosos e a religião dos atletas – um estudo das transformações da relação entre o sub-campo protestante brasileiro e o esporte**. Tese (Doutorado em Ciências da Religião). Faculdade de Filosofia e Ciências da Religião. Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo, 2004.

ALVES, Márcio Moreira. **A igreja e a política no Brasil**. São Paulo: Brasiliense, 1979.

_____. **68 mudou o mundo – a explosão dos sonhos e a guinada conservadora num ano que valeu por décadas**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1993.

ALVES, Maria Helena Moreira. **Estado e oposição no Brasil; 1964-1984**. Petrópolis: Vozes, 1987.

ALVES, Rubem. **Dogmatismo e tolerância**. São Paulo: Paulinas, 1982.

_____. **Protestantismo e repressão**. São Paulo: Ática, 1982.

_____. As idéias teológicas e seus caminhos pelos sulcos institucionais do protestantismo brasileiro. In: VVAA. **História da teologia na América Latina**. São Paulo: Paulinas, 1981, p. 127-137.

ALVES, Maria Helena Moreira. **Estado e oposição no Brasil (1964-1984)**. Petrópolis: Vozes, 1984.

ALVAREZ, Carmelo E. El Pensamiento protestante en America Latina 1969-1982. In: Richard, Pablo(ed.). **Raíces de la teologia latinoamericana**. Costa Rica: [s.n.], 1987, p. 253-260.

ANSART, Pierre. **Ideologias, conflitos e poder**. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

ANTOINE, Charles. **Church and power in Brazil**. New York: Orbis Books, 1973.

AQUINO, Maria Aparecida de. **Caminhos cruzados: imprensa e Estado autoritário no Brasil (1964-1980)**. (Tese de Doutorado). FFLCH/USP, São Paulo, 1994.

_____. **Censura, Imprensa, Estado Autoritário (1968-1978): O exercício cotidiano da dominação e da resistência- O Estado de São Paulo e o Movimento**. (Dissertação de Mestrado). FFLCH/USP, São Paulo, 1990.

ARAÚJO, João Dias de. **Inquisição sem fogueiras**. Rio de Janeiro: ISER, 1985.

_____. A Revolução no reino de Deus. In: **Revista Teológica**. Campinas: Seminário Presbiteriano do Sul. Ano XXIV, p.32-48, dezembro de 1962.

_____. **Igrejas Protestantes e Estado no Brasil**. Rio de Janeiro, Cadernos do ISER, nº 07, novembro de 1977, p. 23-31.

ARENDT, Hannah. **A condição humana**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1983.

_____. **O sistema totalitário**. Lisboa: Dom Quixote, 1978.

ARON, Raymond. **As etapas do pensamento sociológico**. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

ASSMANN, Hugo. **Paradigmas Educacionais e Corporeidade**. Piracicaba: UNIMEP, 1995.

AZEVEDO, Israel B. **As cruzadas inacabadas: introdução à história da Igreja na América Latina**. Rio de Janeiro: Ed. Gêmeos, 1980.

BAFFA, A. **Nos porões do SNI**. Rio de Janeiro: Objetiva, 1989.

BALANDIER, Georges. **O poder em cena**. Brasília: UnB, 1982.

BAMBIRRA, Vânia e SANTOS, Theotonio dos. Brasil: nacionalismo, populismo e ditadura. 50 anos de crise social. In: CASANOVA, Pablo Gonzales (org.). **América Latina: história de meio século**. Brasília: UnB, 1988, p. 100-149.

BANDEIRA, Luiz Alberto Moniz. **O governo de João Goulart: as lutas sociais no Brasil – 1961-1964**. 7ª ed. Rio de Janeiro: Revan/ Brasília: UnB, 2001.

BAÑÓN, Rafael & OLMEDA, José Antonio (comp). **La institución militar en el Estado contemporáneo**. Madri: Alianza Editorial, 1985.

BARATA, Alexandre Mansur. **Luzes e Sombras: a ação da maçonaria brasileira (1870-1910)**. Campinas: Editora da UNICAMP, 1999.

BARR, James. **Fundamentalism**. Philadelphia: Westminster Press, 1977.

BARROS FILHO, Clóvis de. Relato de uma aula inaugural. **Folha de São Paulo**. São Paulo, 03 fev 2002, Caderno Mais.

BASTIAN, Jean Pierre. **Historia del protestantismo en America Latina**. [S.l.]: Ed. CUPSA, 1990.

_____. **Protestantismos y modernidad latinoamericana**. Mexico: Fondo de Cultura Economica, 1994.

BASTIDE, R. **Les mithes politiques nationaux de l'Amérique Latine**. In: Cahiers Internationaux de Sociologie. V. XXXIII, juil- dec., 1962.

BEATO, Joaquim. Os profetas em épocas de transformações políticas e sociais. In: **Cristo e o Processo Revolucionário Brasileiro**. Rio de Janeiro, CEB, v. 2, 1963, p. 13-32.

BENJAMIM, Walter. **Magia e técnica, arte e política**. São Paulo: Brasiliense, 1987.

BERGER, Peter. **Perspectivas sociológicas**. Petrópolis: Vozes, 1990.

_____.& LUCKMANN, Thomas. **A construção social da realidade**. 14^a. ed. Petrópolis: Vozes, 1997.

_____. **O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião**. São Paulo: Paulinas, 1985.

BETTO, Frei. **Batismo de sangue: a luta clandestina contra a ditadura militar – dossiês Carlos Mariguella e Frei Tito**. 12^a ed. São Paulo: Casa Amarela, 2001.

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

BLACK, Jan Knippers. **United States penetration of Brazil**. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1977.

BOBBIO, Norberto. **Liberalismo e democracia**. São Paulo: Brasiliense, 1988.

_____. **Estado, governo e sociedade**. 4^a ed. São Paulo: Paz e Terra, 1992.

_____. **Direita e esquerda: razões e significados de uma distinção política**. São Paulo: UNESP, 1995.

_____ et al. **Dicionário de política**. 11^a ed. Brasília: UnB, 1998, v. 1.

BONINO, José. **Rostros del protestantismo latinoamericano**. Buenos Aires: Nueva Creación, 1995.

BOURDIEU, Pierre. **A economia das trocas simbólicas**. 5^a ed. São Paulo: Perspectiva, 1998.

_____. A Gênese dos conceitos de habitus e de campo. In: **O poder simbólico**. Rio de Janeiro: Bertrand, 2001.

_____. As contradições da herança. In: _____ (coord.). **A miséria do mundo**. Petrópolis: Vozes, 1997.

_____. **O campo econômico: a dimensão simbólica da dominação**. Campinas : Papyrus, 2000.

_____. **O desencantamento do mundo: estruturas econômicas e estruturas temporais.** São Paulo: Perspectiva, 1979.

_____. **Ce que parler veut dire: l'économie des échanges linguistiques.** S.l.: Fayard, 1982.

BOUDON, Raymond. **A ideologia.** São Paulo: Ática, 1989.

_____.& BOURRICAUD, François. **Dicionário crítico de sociologia.** São Paulo: Ática, 1993.

BOSI, Ecléa. **Memória e Sociedade: lembranças de velhos.** 3ª ed. São Paulo: Cia das Letras, 1994.

BRANCO, Camilo Castelo. **Os militares no poder.** 3ª ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, v. 1, 1977.

_____. **Os militares no poder: o Ato 5.** Rio de Janeiro: Nova Fronteira, v. 2, 1978.

BRASIL NUNCA MAIS (BMN). 8ª. ed. Petrópolis: Vozes, 1985.

BRAGA, Erasmo. **Pan-Americanismo: aspecto religioso: sociedade de preparo missionário funcionando nos Estados Unidos e Canadá.**[s.l:s.n], 1916.

_____ & GRUBB, Kenneth G. **The republic of Brazil: a survey of the religious situation.** London: World Dominion Press, 1932.

BURITY, Joanildo Albuquerque. **Os protestantes e a revolução brasileira- 1961-1964: A Conferência do Nordeste.** Pernambuco, 1989. Dissertação de Mestrado. Universidade Federal de Pernambuco.

CALVINO, João. **As institutas da religião cristã.** São Paulo: Casa da Editora Presbiteriana. 4 volumes, 1985.

CAMARGO, César da Silva. **A força político-sacralizadora do fundamentalismo: E.U.A. (1880-1930)**. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião). Instituto Metodista de Ensino Superior, São Bernardo do Campo, 1989.

CAMPOS, Leonildo Silveira. **Uma denominação protestante brasileira em tempos de repressão: mecanismos usados por ela para silenciar o passado**. São Bernardo do Campo: Instituto Metodista de Ensino Superior, 17/11/1988, 29p. Xerox.

CAMPOS JR., Luís de Castro. **Pentecostalismo**. São Paulo: Ática, 1995.

CARDOSO, I de A. R. Os acontecimentos de 1968 – notas para uma interpretação. In: SANTOS, M. C. L. dos (org.). **Maria Antônia: uma rua na contramão**. São Paulo: Nobel, 1988.

_____. Maria Antônia: a interpretação de um lugar a partir da dor. In: **TEMPO SOCIAL**. Revista de sociologia da USP. São Paulo: out, 1996, v. 8, nº 2, p. 1-10.

CARDOSO, Fernando Henrique. **O modelo político brasileiro**. Rio de Janeiro/ São Paulo: DIFEL, 1977.

CARNEIRO, Maria Luiza Tucci. **Livros proibidos, idéias malditas**. 2ª ed. São Paulo: Ateliê Editorial, Projeto Integrado Arquivo do Estado, FAPESP, 2002.

CARPENTER, Joel A. **Fundamentalism in american religion**. New York: Garland, 1988.

CARRILHO, Maria. **Forças Armadas e mudança política em Portugal no séc. XX: para uma explicação sociológica do papel dos militares**. In: Estudos Gerais. Série Universitária. s/d, p. 17-66.

CARVALHO, José Murilo de. **A formação das almas: o imaginário da república no Brasil**. São Paulo: Cia das Letras, 1990.

_____. As Forças Armadas na Primeira República: o poder desestabilizador. In: FAUSTO, Boris (dir). **História Geral da Civilização Brasileira: o Brasil Republicano**. Rio de Janeiro/ São Paulo: DIFEL, 1977, tomo III, v. 2, p. 183-234.

CASTRO, Celso Correa Pinto de. **O espírito militar: um estudo de antropologia social na Academia Militar das Agulhas Negras**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1990.

CAVA, Ralph Della (org.). **A Igreja em flagrante: catolicismo e sociedade na imprensa brasileira – 1964-1980**. Rio de Janeiro: Marco Zero, 1980.

CAVALCANTI, H. B. Unrealistic Expectations: Contesting the usefulness of Weber's Protestant Ethic for the study of Latin American Protestantism. In: DAVIS, Derek H. (ed.). **Journal of Church and State**. S. l.: s.n., nº02, v. 37, spring, 1995, p.289-308.

CAVALCANTI, Pedro Celso Uchôa & RAMOS, Jovelino (coord.). **Memórias do exílio (1964-19??): de muitos caminhos**. São Paulo: Livramento, s/d.

CAVALCANTI, Robinson. **Cristianismo e política: teoria bíblica e prática histórica**. São Paulo: Nascente, 1985.

CESAR, Waldo A. (org.). **Protestantismo e imperialismo na América Latina**. Petrópolis: Vozes, 1968.

_____ et alii. **Para uma sociologia do protestantismo brasileiro**. Petrópolis: Vozes, 1973.

CESAR, Waldo e SHAULL, Richard. **Pentecostalismo e futuro das igrejas cristãs: promessas e desafios**. Petrópolis: Vozes/ São Leopoldo: Sinodal, 1999.

CHASI, J. **A miséria brasileira: 1964 – 1994: do golpe militar à crise social**. Santo André: Ad Hominem, 2000.

CHAUÍ, Marilena. **O que é ideologia?**. 38ª ed. São Paulo: Brasiliense, 1994.

_____. **Brasil: mito fundador e sociedade autoritária**. 4ª reimpressão. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2001.

_____. **Cultura e democracia**. 7ª ed. São Paulo: Cortez, 1997.

COHN-BENDIT, Danny. **Nós que amávamos tanto a revolução: 20 anos depois**. São Paulo: Brasiliense, 1987.

COLLIER, David. Resumo do modelo autoritário-burocrático. In: _____ (org.). **O novo autoritarismo na América Latina**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982.

COMBLIN, José. **A ideologia da segurança nacional**. 3ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1980.

CONFEDERAÇÃO EVANGÉLICA DO BRASIL. Estudos sobre a Responsabilidade Social da Igreja. Rio de Janeiro: Comissão de Igreja e Sociedade, 1956, 19 p.

_____. Cristo e o Processo Revolucionário Brasileiro: A Conferência do Nordeste. [s.l.: s.n.]. v. 1, 1962, 129 p.

_____. Estudos Sobre a Responsabilidade Social da Igreja. Rio de Janeiro: [s.l.: s.n.], 1956, 20 p.

_____. Presença da Igreja na Evolução da Nacionalidade. In: **III Reunião de Estudos sobre a Responsabilidade Social da Igreja**. [s.l.: s.n.], 1957, 68 p.

_____. Recomendação dos Grupos de Estudo. In: **Cristo e o Processo Revolucionário Brasileiro**. Rio de Janeiro: CEB. v.2, 1963, p. 149-190.

CONTREIRAS, Hélio. **Militares: confissões – histórias secretas do Brasil**. 3ª. Ed. Rio de Janeiro: Mauad, 1998.

COUTO, Ronaldo Costa. **História indiscreta da ditadura e da abertura: Brasil- 1964-1985**. Rio de Janeiro: Record, 1998.

_____. **Memória viva do regime militar: Brasil: 1964-1985**. Rio de Janeiro: Record, 1999.

D'ARAUJO, Maria Celina et alii (orgs.). **Os anos de chumbo. A memória militar sobre a repressão**. Rio de Janeiro: Relume- Dumará, 1994.

_____. **A volta aos quartéis. A memória militar sobre a abertura.** Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1995.

_____. **Visões do Golpe. A memória militar sobre 1964.** Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.

_____ & CASTRO, Celso (orgs.). **Ernesto Geisel.** Rio de Janeiro: FGV, 1997.

DAUPHINEE, Fr. Bede A. **Church and parliament in Brazil during the First Empire: 1823-1831.** Washington, D. C., 1965. Tese de Doutorado. Georgetown University.

DELUMEAU, Jean. **História do medo no ocidente.** 3ª. reimpressão. São Paulo: Cia. Das Letras, 1996.

DEL VECHIO, Angelo. **A Era Delfim: Planejamento estratégico e regime militar: 1967-1973.** (Dissertação de Mestrado). FFLCH/USP, São Paulo, 1992.

DEWEY, John. **Liberalismo, liberdade e cultura.** São Paulo: Ed. Nacional, 1970.

DEIROS, Pablo A. **História del protestantismo en America Latina.** Buenos Aires, FTL, 1992.

DERRIDA, Jacques e VATTIMO, Gianni. **A religião.** São Paulo: Estação liberdade, 2000.

DILLENBERGER, John & CLAUDE, Welch. **El cristianismo protestante.** Buenos Aires: La Aurora, 1954.

DINES, Aberto, FERNANDES JR., Florestan, SALOMÃO, Nelma (org.). **Histórias do poder: 100 anos de política no Brasil: militares, igreja e sociedade civil.** São Paulo: Ed 34, 2000, v. 1.

DIRCEU, José e PALMEIRA, Vladimir. **Abaixo a ditadura: o movimento de 68 contado por seus líderes.** Rio de Janeiro: Espaço e Tempo, Garamond, 1998.

DIX, Robert H. Military Coups and Military Rule in latin America. In: **Armed Forces & Society.** Primavera, 1994, volume 20, número 3, p. 441-456.

DUMAS, André. **Ideologia e fé.** Rio de Janeiro: Tempo e Presença, 1968.

EAGLETON, Terry. **Ideologia**. São Paulo: UNESP, Boitempo, 1997.

ELIADE, Mircea. **O sagrado e o profano**. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

EYMERICH, Nicolau. **Manual dos inquisidores**. 2ª. Ed. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, Brasília: UnB, 1993. (original de 1376).

FAGEN, Richard N. & WAYNE JR. , A. Cornelius (ed.). **Political Power in Latin America: Seven confrontations**. New Jersey: Prentice Hall, 1970.

FAORO, Raymundo. **Os donos do poder**. 10ª ed. São Paulo: Globo; Publifolha, 2000, 2 v.

FARIA, Eduardo Galasso. **Richard Shaull, renovador do pensamento teológico evangélico no Brasil**. (Dissertação de Mestrado). Instituto Metodista de Ensino Superior, São Bernardo do Campo, 1993.

FEBVRE, Lucien. **Combates pela história I**. Lisboa: Editorial Presença, 1977.

FERNANDES, Florestan. **A Ditadura em questão**. São Paulo: T. A. Queirós, 1982.

_____. **A Revolução burguesa no Brasil: ensaio de interpretação sociológica**. 3ª ed. Rio de Janeiro: Guanabara, 1987.

FERREIRA, Júlio Andrade. **História da Igreja Presbiteriana do Brasil**. 2v. São Paulo: Casa da Editora Presbiteriana, 1959.

_____. **O Profeta da unidade: uma vida a descoberto**. Petrópolis: Vozes, 1975.

FERREIRA, Oliveiros S. La Geopolítica y el Ejército brasileño. In: BELTRÁN, Virgilio Rafael. **El papel político y social de las Fuerzas Armadas en América Latina**. Caracas: Monte Avila Editores, 1970, p. 161-190.

_____. **Vida e morte do partido fardado**. São Paulo: Editora SENAC, 2000.

FIORIN, José Luiz. **O regime de 1964: discurso e ideologia**. São Paulo: Atual, 1988.

FLORES, Mário César. **Bases para uma política militar**. Campinas: UNICAMP, 1992.

FOUCAULT, Michel. **Genealogia del racismo**. Buenos Aires: Editorial Altamira, Montevideo: Editorial Noedan-Comunidad, [19--].

_____. **Vigiar e punir**. 15ª. ed. Petrópolis: Vozes, 1997.

_____. **Microfísica do poder**. 12ª. ed. Rio de Janeiro: Graal, 1996.

_____. **Em defesa da sociedade**. Rio de Janeiro: Martins Fontes, 1999.

FRASE, Ronald. **A social analysis of the development of brazilian protestantism: a study in social change**. (Tese de Doutorado). Princeton Theological Seminary, New Jersey, 1975.

FREIRE, Silene de Moraes. **Cultura política e ditadura no Brasil- o pensamento político de militares e tecnocratas no pós- 64**. São Paulo, 1999. Tese de doutorado. USP.

FRESTON, Paul. **Protestantismo e política no Brasil: da Constituinte ao Impeachment**. (Tese de doutorado). IFCH/UNICAMP, Campinas, 1993.

FURTADO, Celso. O nordeste no processo revolucionário brasileiro. In: **Cristo e o Processo Revolucionário Brasileiro**. Rio de Janeiro: CEB. v. 2, 1963, p. 65-88.

GABEIRA, Fernando. **O que é isso companheiro?** 2ª ed. São Paulo: Cia das Letras, 1996.

GALBRAITH, John Kenneth. **Anatomia do poder**. 4ª ed. São Paulo: Pioneira, 1999

GALINDO, Florêncio. **El protestantismo fundamentalista: una experiencia ambigua para America Latina**. Navarra: Verbo Divino, 1992.

_____. **O fenômeno das seitas fundamentalistas**. Petrópolis: Vozes, 1995.

GARCEZ, Benedito Novaes. **O Mackenzie**. São Paulo: Casa da Editora Presbiteriana, 1970.

GARCIA, Prudencio. **El drama de la autonomia militar. Argentina bajo las Juntas Militares**. Buenos Aires: Editorial Alianza, 1995.

GARRETT, E. Paul. Why Troeltsch? **Why today? Theology for the 21st century**. Disponível em: <<http://www.religion-online.org/showarticle.asp?title=69>>. Acesso em: 27 jul. 2007.

GASPARI, Elio. **A Ditadura envergonhada**. São Paulo: Cia das Letras, 2002.

_____. **A Ditadura escancarada**. São Paulo: Cia das Letras, 2002.

GIDDENS, Anthony. **Política, sociologia e teoria social: encontros com o pensamento social clássico e contemporâneo**. São Paulo: UNESP, 1998.

GINZBURG, Carlo. **O queijo e os vermes: o cotidiano e as idéias de um moleiro perseguido pela Inquisição**. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

GIUMBELLI, Emerson. **O fim da religião: dilemas da liberdade religiosa no Brasil e na França**. São Paulo Attar Editorial, 2002.

GOMES, Plínio Freire. **Um herege vai ao paraíso: cosmologia de um ex-colono condenado pela Inquisição (1680-1744)**. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

GOFFMAN, Erving. **Manicômios, prisões e conventos**. São Paulo: Perspectiva, 1974.

_____. **O Estigma**. 4ª. ed. Rio de Janeiro: Guanabara, [19--].

_____. **A representação do eu na vida cotidiana**. 4ª. ed. Petrópolis: Vozes, 1989.

GORENDER, Jacob. **Combate nas trevas: a esquerda brasileira: das ilusões perdidas à luta armada**. 3ª ed. São Paulo: Ática, 1987.

GOTOBED, Julian. **Ernest Troeltsch**. Disponível em: <http://www.people.bu.edu/wwildman/WeirdWildWeb/courses/mwt/dictionary/mwt_themes_70_5_troeltsch>. Acesso em: 25 jul. 2007.

GRIDER, J. K. Verbete: Arminianismo. In: ELWELL, Walter (ed.). **Enciclopédia Histórico Teológica da Igreja Cristã**. São Paulo: Vida Nova, 1988, 3 v., v. 1, p. 112.

GUSSI, Alcides Fernando. **Os norte-americanos (confederados) no Brasil: identidade no contexto transnacional**. Campinas: UNICAMP, 1997.

GUTIERREZ, Thomas (org.). **Protestantismo y cultura en America Latina**. Quito: CLAI, CEHILA, 1994.

HABERMAS, Jürgen. Comunicação, opinião pública e poder. In: COHN, Gabriel (org.). **Comunicação e indústria cultural**. 4ª. Ed. São Paulo: Nacional, 1978, p. 186-200.

HABERT, Nadine. **A década de 70: apogeu e crise da ditadura militar brasileira**. São Paulo: Ática, 1994.

HAHN, Carl Joseph. **História do culto protestante no Brasil**. São Paulo: ASTE, 1989.

HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva**. São Paulo: Vértice, 1990.

_____. **Mémoire et société**. In: L'année sociologique. Paris: 1949.

_____. **Les cadres sociaux de la mémoire**. Paris: Albin Michel, 1997.

_____. **La topographie légendaire des évangiles en terre sainte**. Paris: PUF, 1971.

_____. **Classes sociales et morphologie**. Paris: Minuit, 1972.

HALLIDAY, Thereza L. (org). **Atos retóricos: mensagens estratégicas de políticos e igrejas**. São Paulo: Summus, 1988.

HARRIES-JENKINS, Gwyn & MOSKOS JR., Charles C. **Las Fuerzas Armadas y la sociedad**. Madri: Alianza Editorial, 1984.

HERVIEU-LÉGER, Danièle. **La religion pour mémoire**. Paris: Cerf, 1993.

_____. **Vers um nouveau christianisme? Introduction à la sociologie du christianisme occidental**. Paris: Cerf, 1987.

HOLANDA, Sérgio Buarque de. **Raízes do Brasil**. 26ª ed. São Paulo: Cia das Letras, 1995.

_____. Do império à República. In:_____. **História da Civilização Brasileira: O Brasil Monárquico**. Rio de Janeiro/ São Paulo: DIFEL, 1977, tomo II, v. 5, p. 307-347.

HUGGINS, Martha K. **Polícia e política: relações Estados Unidos – América Latina**. São Paulo: Cortez, 1998.

HUNTER, Wendy. **Eroding military influence in Brazil: politicians against soldiers**. Londres: Chapel Hill, North Carolina: The University of North Carolina Press, 1997.

HUNTINGTON, Samuel P. **A ordem política nas sociedades em mudança**. São Paulo: Edusp, Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1975.

_____. **El soldado y el Estado. Teoría y política de las relaciones cívico-militares**. Buenos Aires: Grupo Editor Latinoamericano, 1995.

IRELAND, Rowan. **Kingdoms Come: Religion and politics in Brazil**. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 1992.

JOHNSON, John J. **The military and society in Latin America**. Califórnia: Stanford University Press, 1964

LATOURETTE, Kenneth Scott. **Christianity in a revolutionary age**. [s.l.: s.n], 5 v., [19--?].

LEACOCK, Ruth. **Requiem for revolution: The United States and Brazil: 1961-1969**. Kent: Kent State University Press, 1990.

LE GOFF, Jacques & NORA, Pierre. **História: novas abordagens**. 4ª. ed. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1995.

_____. **A História Nova**. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

LENHARO, A. **A sacralização da política**. Campinas: Papirus, 1986.

LÉONARD, Émile G. **O protestantismo brasileiro: estudo de eclesiologia e de história social**. São Paulo: ASTE, Rio de Janeiro: JUERP, 1981.

LEVINE, Daniel H. (ed.). **Religion and Political Conflict in Latin America**. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1986.

LIMA, Odair de Abreu. **A tentação do consenso: o trabalho do AERP e o uso dos meios de comunicação como fontes de legitimação dos governos militares**. São Paulo, 1998. Dissertação de mestrado. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo.

LINDHOLM, Charles. **Carisma, êxtase e perda de identidade na veneração do Líder**. Rio de Janeiro: Zahar, 1993.

LINZ, Juan. **The future of an Authoritarian Situation or the Institucionalization of an Authoritarian Regime: the case of Brasil**. [S. l.]: [S.n.], [1973?], p. 233-254.

LOPEZ, Juarez Rubem B. Resistência à mudança social no Brasil. In: **Cristo e o processo Social Brasileiro**. Rio de Janeiro: CEB. v.2, p. 105-118, 1963.

LUZ, Waldyr Carvalho. **E se o comunismo triunfasse?** In: **Revista Teológica**. Campinas: Seminário Presbiteriano do Sul. Ano XXV, dezembro de 1964, p. 89-95.

MACKAY, Juan A. **El outro cristo español**. Mexico: Casa Unida de Publicaciones, Buenos Aires: La Aurora, [19--?].

_____. **The presbyterian way of life**. New Jersey: Englewood Cliffs, 1960.

MALUF, M. **Ruídos da memória**. São Paulo: Siciliano, 1995.

MANNHEIM, Karl. **Ideologia e utopia**. 4^a. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1982.

MARCUSE, Herbert. **A ideologia da sociedade industrial**. Rio de Janeiro: Zahar, 1979.

MATHIAS, Suzeley Kalil. **Distensão no Brasil. O projeto militar (1973-1979)**. Campinas: Papyrus, 1995.

MARIGUELLA, Carlos. **Escritos**. São Paulo: Livramento, 1979.

MAROSTICA, Matt. El regreso de la religion: viejos y nuevos paradigmas en las ciencias políticas. In: CAROZZI, Maria Julia et. alii. **El estudio científico de la religion a fines del siglo XX**. Buenos Aires: Centro Editor de America Latina, 1994.

MARTELLI, Stefano. **A religião na sociedade pós-moderna: entre secularização e dessecularização**. São Paulo: Paulinas, 1995.

MARTINS, Roberto R. **Segurança nacional**. São Paulo: Brasiliense, 1986.

MARTINS FILHO, **O palácio e a caserna: a dinâmica militar das crises políticas na ditadura (1964-1969)**. São Carlos: Editora da UFSCAR, 1995.

MARX, Karl e ENGELS, Friedrich. **Sobre a religião**. Lisboa: Edições 70, s/d.

MATTOS, Domício Pereira de. **Posição social da Igreja**. 2ª. ed. Rio de Janeiro: Praia, 1965.

MEECHAM, J, Lloyd. **Church and State in Latin America**. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1934.

MELVIN Jr., Harold Wesley. **Religion in Brazil: A sociological approach to religion and its integrative function in rural urban migrant adjustment**. Boston, 1970. Tese de doutoramento. Boston University, School of Theology.

MENDONÇA, Antonio Gouvêa. **O celeste porvir: a inserção do protestantismo no Brasil**. São Paulo: ASTE, 1995.

_____ & VELASQUES FILHO, Prócoro. **Introdução ao protestantismo no Brasil**. São Paulo: Loyola, 1990.

_____. **Protestantes, pentecostais e ecumênicos**. São Bernardo do Campo: UMESP, 1997.

_____. **O protestantismo latino-americano: entre a racionalidade e o misticismo**. Texto apresentado nas VIII Jornadas sobre Alternativas Religiosas na América Latina. São Paulo: USP, 22-25 de setembro de 1998.

MENEZES, Lais Almeida de. O movimento e os atingidos por Barragens: representantes e representados. In: **Revista do Programa de pós-graduação em sociologia: Formação e educação popular no Brasil**. Araraquara: FCLAR/UNESP, ano 5, nº 4, 1998, p. 119-142.

MESQUITA, Jorge Cândido Pereira (ed.). **Fé cristã e ideologia**. Piracicaba: UNIMEP, São Bernardo do Campo: Imprensa Metodista, 1981.

MILL, John Stuart. **O governo representativo**. Brasília: UnB, 1981.

MIRANDA, Júlia. **Carisma, sociedade e política: novas linguagens do religioso e do político**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, Núcleo de Antropologia da Política, 1999.

MIYAMOTO, Shiguenoli. **Geopolítica e poder no Brasil**. Campinas: Papyrus, 1995

MORAES, João Quartim de. O argumento da força. In: OLIVEIRA, Eliézer et. alii. **As Forças Armadas no Brasil**. Rio de Janeiro: Espaço e Tempo, 1987, p. 11-56.

MOTT, John R. **The decisive hour for the christianity mission**. London: [s.n.], 1911.

MOURA, Gerson. **Estados Unidos e América Latina**. São Paulo: Contexto, 1991.

MUCCHIELLI, L. **La mémoire collective selon Maurice Halbwachs**. Disponível em: <<http://www.laurent.mucchielli.free.fr/memoire.htm>>. Acesso em: 17 dez. 2007.

NIEBUHR, Richard H. **As origens sociais das denominações cristãs**. São Bernardo do Campo: IEPG, São Paulo: ASTE, 1992.

NOBREGA, Luciana de Amorim. **Alteridade e jogo político: quando o nós "escolhe" o inimigo Brasil- 1937/1945 - 1968/1979**. (Tese de doutorado). USP, São Paulo, 1998.

NORTON, Howard Wayne. **Sermões anti-judaicos pregados nos autos-de-Fé em Lisboa de 1706-1750**. (Tese de doutorado). Universidade de São Paulo, São Paulo, 1980, v 1.

NOVINSKY, Anita & CARNEIRO, Maria Luiza Tucci. **Inquisição: ensaios sobre mentalidade, heresias e arte**. Rio de Janeiro: Expressão e Cultura, São Paulo: EDUSP, 1992.

_____. **A Inquisição**. 5ª. ed. São Paulo: Brasiliense, 1988.

O'DONNELL, Guilherme. **Análise do autoritarismo burocrático**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990.

OLIVEIRA, Eliézer Rizzo de. Constituinte, Forças Armadas e autonomia militar. In: OLIVEIRA, Eliézer et. alii. **As Forças Armadas no Brasil**. Rio de Janeiro: Espaço e Tempo, 1987, p. 145-185.

_____. **De Geisel a Collor: Forças Armadas, transição e democracia**. Campinas: Papyrus, 1994.

_____. **Política de Defesa Nacional e relações civil-militares no governo do presidente Fernando Henrique Cardoso**. In: *Premissas*. Caderno 17-18, maio de 1998, pg. 37-68.

OLIVEIRA, Ramos de. **O conflito maçônico-religioso de 1872**. Petrópolis: Vozes, 1952.

ORO, Pedro Ivo. **O outro é o demônio: uma análise sociológica do fundamentalismo**. São Paulo: Paulus, 1996.

ORTIZ, Renato. **Bourdieu**. São Paulo: Ática, 1983.

PAULA, Ana Claudia Masaguo de . **A cruzada anti-comunista de Carlos Lacerda: A tribuna da Imprensa na crise de 1964**. (Dissertação de mestrado). Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 1995.

PAIXÃO JR, Valdir Gonzales. **A era do trovão: poder e repressão na Igreja Presbiteriana do Brasil no período da ditadura militar (1966-1978)**. (Dissertação de Mestrado). Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo, 2.000.

PEREIRA, Antônio Aparecido. **A Igreja e a censura política à Imprensa no Brasil: 1968-1978**. Roma, 1982. Tese de doutorado. Centro Internazionale per gli studi sull'Opinioni Publica (CISOP).

PEREIRA, Antônio Carlos Pereira. **A Educação dos civis para a Defesa**. In: *Premissas*. Caderno 17-18, maio de 1988, p. 7-16.

_____. **Por uma política de Defesa.** In: *Premissas*. Caderno 14, dezembro de 1996, p.139-194.

PIERSON, Paul Everett. O Pietismo. In: **Revista Teológica**. Campinas: Seminário Presbiteriano do Sul. Ano XXIV, dezembro de 1962, p. 90-105.

_____. **A younger church in search of maturity: presbyterianism in Brazil from 1910 to 1959.** New Jersey, 1971. Tese de doutorado. Princeton Theological Seminary.

PIERUCCI, Antônio Flávio. **O desencantamento do mundo: todos os passos do conceito em Max Weber.** 2ª ed. São Paulo: Ed 34, 2005.

PIETROCOLLA, Luci Gati. **Anos 60-70: o viver entre parênteses- a perseguição política aos revolucionários e suas famílias.** (Tese de doutorado). USP, São Paulo, 1995.

PINTO, Almir Pazzianoto. **21 anos de Regime Militar: Balanços e perspectivas.** Rio de Janeiro: FGV, 1994.

POLLAK, Michael. Memória, esquecimento, silêncio. In: **REVISTA ESTUDOS HISTÓRICOS**. São Paulo: Vértice, nº 3, 1989, p. 03-15.

PRADO JR., Caio. **Formação do Brasil contemporâneo: colônia.** São Paulo: Brasiliense; Publifolha, 2000.

QUIRINO, Célia Galvão & SOUZA, Maria Tereza Sadek R. de. (orgs.). **O pensamento político clássico: Maquiavél, Hobbes, Locke, Montesquieu, Rousseau.** São Paulo: T. A. Queiroz, 1980.

RAMALHO, Jether. Jether Pereira. **Prática Educativa e Sociedade.** Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1976.

READ, William,. **Fermento religioso nas massas do Brasil.** Campinas: Livraria Cristã Unida, 1967.

REILY, Duncan Alexander. **História documental do protestantismo no Brasil.** São Paulo: ASTE, 1984.

REIS, Daniel Aarão. **Ditadura militar, esquerdas e sociedade**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.

REIS FILHO, Daniel Aarão & SÁ, Jair Ferreira de (org.). **Imagens da revolução: documentos políticos das organizações clandestinas de esquerda nos anos 1961 a 1971**. Rio de Janeiro: Marco Zero, 1985.

REVISTA COMUNHÃO. Entrevista com Rev. Guilhermino Cunha. São Paulo: N. Soluções Editoriais, ano 1, nº 14, ago. 1998, p. 11 e 12.

REZENDE, Maria José de. **A ditadura militar no Brasil: repressão e pretensão de legitimidade- 1964-1984**. São Paulo, 1996. Tese de doutorado. USP.

RIBEIRO, Boanerges. **A Igreja Presbiteriana do Brasil: da autonomia ao cisma**. São Paulo: O Semeador, 1987.

_____. **Igreja evangélica e república brasileira (1889-1930)**. São Paulo: O Semeador, 1991.

_____. **Protestantismo e cultura brasileira**. São Paulo: Casa da Editora Presbiteriana, 1981.

_____. **Protestantismo no Brasil Monárquico**. São Paulo: Pioneira, 1973.

_____. "...Como ovelhas que não tem Pastor". In: **Estudos sobre a responsabilidade social da Igreja**. [s.l.]: CEB, 1957, 91 p.

RIDENTE, Marcelo. **O fantasma da Revolução Brasileira**. São Paulo: UNESP, 1993.

RIVERA, Paulo Barrera. **Tradição, transmissão e emoção religiosa: sociologia do protestantismo contemporâneo na América Latina**. São Paulo: Olho D'Água, 2001.

ROBERTS W. H. O Sistema Presbiteriano. 2ª ed. São Paulo: Cultura Cristã, 1999.

ROCHA, Maria Selma de Moraes. **A Evolução dos conceitos de Doutrina da Escola Superior de Guerra nos anos 70**. (Dissertação de mestrado). FFLCH/USP, São Paulo, 1996.

ROSS, Fitzgerald (org.). **Pensadores políticos comparados**. Brasília: UnB, 1980.

ROUQUIÉ, Alain (org), **Os partidos militares no Brasil**. Rio de Janeiro: Record, s/d.

_____. **O Estado militar na América Latina**. São Paulo: Editora Alfa-Omega, 1984.

RUBY, Christian. **Introdução à filosofia política**. São Paulo: UNESP, 1998.

SADER, Eder. **Um rumor de botas: a militarização do Estado na América Latina**. São Paulo: Polis, 1982.

SAMPAIO, Jorge Hamilton. **Sobre sonhos e pesadelos da juventude metodista brasileira nos anos sessenta**. (Tese de doutorado). Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo, 1998.

SANTA'ANA, Júlio de. **Protestantismo, cultura e sociedade- problemas e perspectivas de la fe evangelica en America Latina**. Buenos Aires: [s.n.], 1970.

SANTA ANA, Júlio de. Estudos de Religião: Conflito das interpretações. In: SOUZA, Beatriz Muniz de, GOUVEIA, Eliane Hojaj e JARDILINO, José Rubens Lima. **Sociologia da Religião no Brasil**. São Paulo: PUC, São Bernardo do Campo: UMESP, 1998, p. 51-62.

SCHMITT, Jean-Claude. **A história dos marginais**. In: LE GOFF, Jacques. *A História Nova*. São Paulo: Martins Fontes, 1998, p. 261-289.

SCHNEIDER, Ronald M. **The political System of Brazil: Emergence of a Modernizing Authoritarian Regime: 1964-1970**. New York: Columbia University Press, 1971.

SCHUFFENEGER, Humberto Lagos. **Crisis de la esperanza: religión e autoritarismo en Chile**. Chile: Programa Evangélico de Estudios sócio-Religiosos, Ediciones Literatura Americana Reunida, 1988.

SHAULL, Richard. Vocaçao da Igreja na evoluçao política de um povo. In: **Estudos sobre a responsabilidade Social da Igreja**. [s.l.], CEB, 1957, p. 45-66.

_____. **O cristianismo e a revoluçao social**. São Paulo: União Cristã de Estudantes, 1953.

_____. **As transformações profundas à luz de uma teologia evangélica.** Petrópolis, Vozes, 1966.

_____, et. alli. **De dentro do furacão: Richard Shaull e os primórdios da teologia da libertação.** São Paulo: CEDI,CLAI, Programa Ecumênico de Pós-graduação em Ciências da Religião, 1985.

_____. **Surpreendido pela graça: memórias de um teólogo: Estados Unidos, América Latina, Brasil.** Rio de Janeiro: Record, 2003.

SILVA JR., Carlos Fico. **Reinventando o otimismo: ditadura, propaganda e imaginário social no Brasil (1969-1977).** (Tese de doutorado). FFLCH/USP, São Paulo, 1996

SILVA, Héleron da. **A era do furacão: história contemporânea da Igreja Presbiteriana do Brasil (1959-1966).** (Dissertação de Mestrado). Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo, 1996.

SINTONI, Evaldo. **Em busca do inimigo perdido: construção da democracia e imaginário militar no Brasil (1930-1964).** Araraquara: FCL/Laboratório Editorial/ UNESP, São Paulo: Cultura Acadêmica Editora, 1999.

SKIDMORE, Thomas. **Brasil: de Castelo a Tancredo, 1964-1985.** 6ª ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988.

SKINNER, Quentin. **As fundações do pensamento político moderno.** São Paulo: Cia. das Letras, 1996.

SOARES, Gláucio Ary Dillon, ARAÚJO, Maria Celina D.e CASTRO, Celso (orgs.), **A volta aos quartéis: A memória militar sobre a Abertura.** Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1995.

SOARES, Marisa de Carvalho. Guerra santa no país do sincretismo. In: LANDIM, Leilah (org). **Sinais dos tempos: diversidade religiosa no Brasil.** Rio de Janeiro: ISER, n°. 23, p. 75-104, 1990.(Cadernos do ISER).

SOARES, Samuel Alves. **Militares e pensamento político: análise das monografias da Escola de Comando e Estado Maior do Exército (1985-1993)**. São Paulo, 1995. Dissertação de mestrado. FFLCH/USP.

SOUZA, Beatriz Muniz de et. all. (org.). **Sociologia da Religião no Brasil**. São Paulo: PUC, São Bernardo do Campo: UMESP, 1998

SOUZA, Silas Luiz de. **O pensamento social e político da Igreja Presbiteriana do Brasil: 1916-1966**. (Dissertação de mestrado). Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo, 1998.

SOUZA, Percival de. **Autópsia do medo: vida e morte do delegado Sérgio Paranhos Fleury**. São Paulo: Globo, 2000.

STEPHAN Alfred. **Os militares na política: as mudanças de padrões na vida brasileira**. Rio de Janeiro: Editora Artenova, 1975.

SCHWARTZMAN, Simon. **As bases do autoritarismo brasileiro**. Rio de Janeiro: Campus, 1988.

TAVARES NETO, José Querino. **Igreja Presbiteriana do Brasil: Poder, Manutenção e Continuísmo**. Dissertação (Mestrado em Sociologia). IFCH/UNICAMP, Campinas, 1997.

TEIXEIRA, Marli Geralda. **“...Nós, os batistas...”:** um estudo de história das mentalidades. Tese (Doutorado em História). Universidade de São Paulo, São Paulo, 1983.

TERRIN, Aldo Natale. **O sagrado off limits: a experiência religiosa e suas expressões**. São Paulo: Loyola, 1998.

TILLICH, Paul. **A Era protestante**. São Bernardo do Campo: IEPG, 1992.

TODOROV, Tzvetan. **A conquista da América: a questão do outro**. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

TOLEDO, Caio Navarro de. **O governo Goulart e o golpe de 64**. 17ª. reimpressão. São Paulo: Brasiliense, 1997.

TOQUEVILLE, Alexis de. **A Democracia na América**. São Paulo: Nacional, 1969.

TROELTSCH, Ernest. **The Social Teachings of the Christian Churches**. University of Chicago Press, 1931 [1911], p. 577-691.

_____. **Protestantism and progress: a historical study of the relation of protestantism to the modern world**. Eugene: Wipf and Stock Publishers, 1999.

THOMPSON, E. P. **Miséria da teoria: ou um planetário de erros**. Rio de Janeiro: Zahar, 1981.

_____. A memória e o eu. In: _____. **A voz do passado: história oral**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.

TORRES, Raymundo Negrão. **Nos porões da ditadura**. Rio de Janeiro: Expressão e cultura, 1998.

TOVAR, Christopher H. **In the hands of a weakened giant: rural presbyterians and brasilian political and religious conflict after 1964**. S.l: s.n, dezembro de 1997. Xerox.

VALLE, Maria Ribeiro do. **O diálogo é a violência: movimento estudantil e Ditadura Militar no Brasil**. Campinas: Editora Unicamp, 1999.

VARAS, Augusto (coord). **La autonomia militar en América Latina**. Caracas: Editorial Nueva Sociedad. 1988.

VENTURA, Zuenir. **1968: o ano que não terminou: a aventura de uma geração**. 38ª impressão. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1988.

VIEIRA, David Gueiros. **O protestantismo, a maçonaria e a Questão Religiosa no Brasil**. Brasília: UnB, s/d.

VOVELLE, M. **História das mentalidades**. São Paulo: Brasiliense, 1990.

WALLIS, Roy. **Salvation and protest: study of social and religious movements**. Londres: Francis Pinter, 1979.

WEBER, Max. **A ética protestante e o espírito do capitalismo**. São Paulo: Pioneira, 1987.

_____. **Ensaio de sociologia**. Rio de Janeiro: Zahar 1968.

_____. **Economia y sociedad**. Mexico: Fondo de Cultura Economica, 1964.

WEIS, W. Michael. **Cold Warriors & Coups D'Etat: Brazilian-American Relations: 1945-1964**. Albuquerque: University of New Mexico Press, 1993.

WHITE, Ronald C. & HOPKINS, C. Howard. **The social gospel religion and reform in changing America**. [s.l.], Temple University, 1976.

WIRTH, Lauri Emílio. A memória religiosa como fonte de investigação historiográfica. In: **ESTUDOS DE RELIGIÃO**. São Bernardo do Campo: UMESP, ano XVII, nº 25, dezembro de 2003, p. 171-183.

WRIGHT, Delora Jan. **O coronel tem um segredo: Paulo Wright não está em Cuba**. Petrópolis: Vozes, 1993.

YAMAUTI. Nilson Nabuaki. **O governo Goulart: processo ideal e processo real na reprodução política do capital: 1963-1964**. (Dissertação de Mestrado). FFLCH/USP, São Paulo, 1995.

VÍDEO

DEPOIMENTO DOS VETERANOS DA CONFEDERAÇÃO NACIONAL DA mocidade (vídeo). Comissão Especial de história, maio de 1966.

GLOSSÁRIO

AUTARQUIAS: são entidades autônomas no que diz respeito ao seu governo e administração internas; no entanto, são subordinadas ao concílio competente que a organizou.

COMISSÕES ECLESIAÍSTICAS: são nomeadas pelos concílios e constituídas de ministros e presbíteros, para trabalhar com poderes específicos, durante as sessões, ou nos interregnos dos concílios, devendo apresentar relatório do seu trabalho. Podem ser de três categorias: Temporárias, tem funções durante as sessões dos concílios; Permanentes, funcionam durante os interregnos dos Concílios, para resolver assuntos que lhe sejam entregues pelos mesmos. Seu mandato se extingue com a reunião ordinária seguinte da reunião que a nomeou devendo nesta ocasião prestar seu relatório; Especiais, as quais recebem poderes específicos para tratar, em definitivo de determinados assuntos. Seu mandato se extingue com a apresentação do seu relatório final.

CONSELHO DA IGREJA: Concílio inferior ao Supremo Concílio, Sínodos e Presbitérios; possui jurisdição sobre a igreja local; é composto por presbítero (s) docentes, ou seja, o pastor (es) da igreja local bem como de presbíteros regentes, eleitos pela Assembléia desta; são os responsáveis pela administração e por responder civilmente pelas igrejas locais. Embora eleitos em Assembléia, o que observa-se é que muitas decisões tomadas por estes representantes não chegam ao conhecimento da comunidade ou mesmo colocam-se a contra-gosto da mesma, na sua maioria ou, ainda, nem sequer são discutidas. O Conselho da igreja local é responsável por eleger o(s) representante(s), além do pastor, presbítero regente, à reunião do Presbitério.

CONSELHO INTERPRESBITERIANO: parceria composta por representantes das igrejas do norte e do sul dos EUA e da IPB com o objetivo de articulação da expansão missionária no Brasil, bem como trabalho de evangelização.

DIÁCONO: oficial eleito pela igreja e ordenado pelo Conselho para sob a supervisão deste dedicar-se à arrecadação das ofertas, auxílio aos necessitados, ordem nas dependências do culto. É eleito por um período de cinco anos.

PRESBITÉRIO: exerce sua jurisdição sobre os ministros e Conselhos de igrejas locais de determinada região (antigamente, por exemplo, tal divisão regional tomava por base o percurso das estradas-de-ferro do Brasil- caso típico do interior paulista com as estradas-de-ferro Noroeste e Sorocabana); Concílio inferior ao Sínodo e ao Supremo Concílio; composto por pastores e presbíteros de igrejas locais; administração mediante reuniões ordinária (anualmente) e extraordinárias (tantas quantas se fizer necessário) e nos interregnos destas reuniões, pela sua Comissão Executiva, eleita pelos representantes que compõem a Assembléia; a Comissão Executiva é composta por: Presidente, Vice-presidente, Secretários temporários, Secretário Executivo e Tesoureiro; É responsável por eleger os representantes junto ao Sínodo e ao Supremo Concílio.

PRESBITERO DOCENTE: oficial consagrado pela igreja ordenado e instalado pelo Presbitério após a conclusão de seus estudos teológicos (há exceções) para dedicar-se à pregação, administração dos sacramentos, edificação dos fiéis e, juntamente com os presbíteros regentes, cuidar da administração e disciplina da igreja; é o pastor.

PRESBITERO REGENTE: eleito em Assembléia da igreja local e sendo representante da comunidade exerce, juntamente com o pastor, o governo, a disciplina e cuida dos interesses

administrativos e espirituais da igreja local. Faz parte do Conselho da igreja podendo, também, ser eleito para participação nos demais concílios da IPB. É eleito por um período de cinco anos.

SECRETARIAS GERAIS: no caso do Supremo Concílio são nomeados Secretários Gerais para a supervisão de trabalhos especiais dentro da igreja. No Sínodos e Presbitérios estas secretarias são denominadas Secretarias de Causas. São elas do Trabalho Masculino, do Trabalho Feminino, do Trabalho Jovem, de Educação Religiosa, de Missões, etc.

SÍNODO: Concílio inferior ao Supremo Concílio composto pelos representantes dos presbitérios os quais são denominados, delegados; exerce sua jurisdição sobre presbitérios e igrejas; suas reuniões ordinárias são realizadas de dois em dois anos, nos anos ímpares; nos interregnos destas reuniões sua administração é feita pela sua Comissão Executiva composta por: Presidente, Vice-presidente, Secretários temporários, Secretário Executivo e Tesoureiro.

SUPREMO CONCÍLIO: Concílio maior da IPB cuja jurisdição abrange todos os demais concílios da igreja; sua Assembléia realiza-se de 04 em 04 anos com representantes, denominados deputados, dos presbitérios de todo o território nacional mais os presidentes de Sínodos; nos interregnos de suas reuniões o Supremo Concílio é representado por sua Comissão Executiva composta por: Presidente, Vice-presidente, Secretário Executivo, Secretários temporários, Tesoureiro e Presidentes de Sínodos.

TRIBUNAIS DE RECURSOS: tribunais cuja função é, no caso dos Sínodos, julgar os recursos ordinários das sentenças dos Presbitérios; no caso do Supremo Concílio, julgar e processar recursos extraordinários das sentenças finais dos presbitérios e recursos extraordinários das sentenças finais dos tribunais dos Sínodos.

TRIBUNAIS ECLESIASTICOS: Concílios convocados para fins judiciários.

ANEXOS

ANEXO A: BP, junho de 1964: Novo Governo



NÓVO GOVERNO

Há razoável aceitação da tese de que o governo anterior perdia rapidamente o contróle da situação. A inflação galopava, e nos arrastava ao caos. Reformas prometidas sem prévio planejamento desprendiam forças sociais que começavam a avançar para o Desconhecido. A subversão da máquina hierárquica se punha em movimento e, caso obtivesse livre trânsito, iria dar conosco num estado de anarquia. Há o provérbio Oriental, que diz ser mais fácil cavalgar um tigre do que descavalgá-lo. Grupos na sociedade brasileira se preparavam para montar o tigre. O passo seguinte seria escancarar a jaula. O terceiro passo, descer do tigre, ninguém poderia garanti-lo.

Tudo indica, pois, que as forças armadas intervieram com senso de oportunidade. E' certo que a situação deposta não contou com o apóio popular suficiente para amarrar qualquer resistência. A maioria da população observava com evidente apreensão os acontecimentos anteriores ao 31 de março, e somente uma minoria de exaltados se dispunha a lançar o Brasil numa aventura social sem precedentes em nossa História.

HA' NECESSIDADE DE REFORMAS

O nóvo govêrno reconhece e afirma a necessidade de reformas na economia e na sociedade brasileiras. Compromete-se a realizar essas reformas dentro da ordem social e da disciplina.

A tarefa é gigantesca.

Creemos que os presbiterianos, seja qual for seu partido político, devem a si mesmos, a Cristo e à nação, uma atitude positiva de participação nas tarefas imensas que aguardam o país.

O presidente da República tem-se revelado um cidadão sereno, judicioso, bem intencionado e capaz. Desde as primeiras horas no exercício da Presidência, suas palavras austeras; sua firmeza; sua moderação na vitória, imprimiram aos acontecimentos um rumo conveniente e tranquilizador.

Merece, com seu govêrno, o apóio dos cristãos, que devem constantemente orar a Deus por êle, e positivamente participar da vida nacional.

HA' UMA PARTICIPAÇÃO CRISTA NA HORA HISTÓRICA

O Brasil é um país de escassos recursos humanos. Em todas as formas de atividade honesta, a participação dos cristãos é indispensável. Voltaremos a êste aspecto do assunto posteriormente.

A REFORMA DA BASE

Nós, evangélicos, estamos aqui para pregar a Grande Reforma, a Reforma da Matriz de nossa cultura: Reforma na Religião. Afirmamos que o que nos falta, como povo, não são altas qualidades. O povo brasileiro possui traços de grandeza heróica. Faltou-nos a experiência histórica da Reforma na Religião, e nessa Reforma nossa luta por instituições estáveis e democráticas não tem sido bem sucedida. A base, o ser humano brasileiro, clama pela fonte da vida que só se acha em Deus. E' essa Reforma a tarefa específica que a Providência nos atribuiu. Levantar o Cristo perante as populações brasileiras; demonstrar a pureza de seu Evangelho por um testemunho fiel; levar as multidões à fonte da vida, pela mediação de Cristo — eis nossa vocação.

E' TAREFA GIGANTESCA

O govêrno da República enfrenta responsabilidades esmagadoras ao assumir o compromisso de atender aos anseios populares e reformar as estruturas econômicas, sociais e políticas.

A Igreja Evangélica, ao propor ao país uma Reforma Religiosa, assume responsabilidades gigantescas. E' esta, contudo, a colaboração máxima que devemos ao país. De nenhum govêrno desejaríamos que se pusesse a pregar a Reforma Religiosa — em termos que o próprio govêrno formulasse. Entendemos que a pregação da Reforma em Cristo é nossa missão específica. E' esta a contribuição que, além de qualquer outra; antes e acima de qualquer outra, a História espera da Igreja Evangélica do Brasil: a clara compreensão da Reforma Religiosa; a pregação eficaz dessa Reforma. A operação dessa Reforma na sociedade nacional.

NAO SOMOS SEITA

Se nos dedicarmos a essa tarefa em termos nacionais, com espírito evangélico, teremos vivido bem a hora que Deus nos dá.

Dedicarmos-nos à Reforma Religiosa não equivale a esquecermos necessidades sociais e econômicas. E' a única maneira eficaz de satisfazer essas necessidades com as armas da política.

ANEXO B: BP, JUNHO DE 1966: PREPARAÇÃO AO SC/IPB

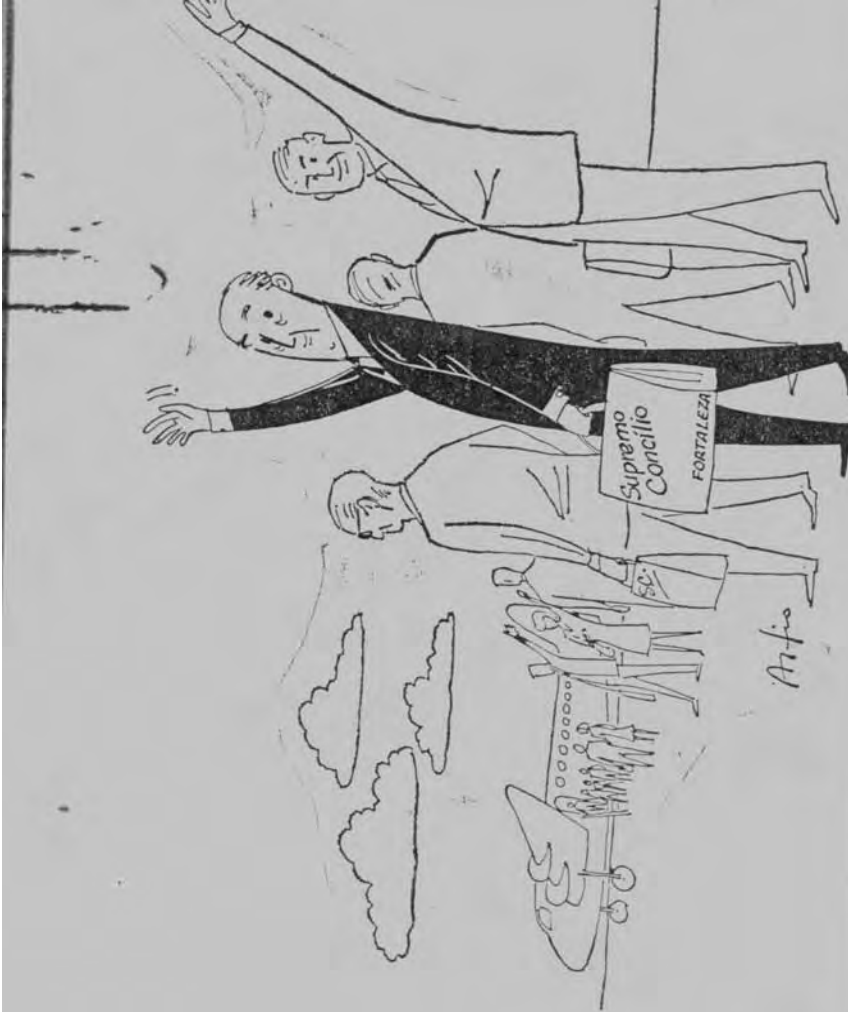
VAMOS AO SUPREMO

Já em todo o território nacional, pastores e presbíteros completam preparativos para a viagem a Fortaleza.

Sessenta e cinco presbíteros poderão levar ao plenário cerca de 300 delegados, na maior assembléia presbiteriana da História do Brasil.

O ritmo acelerado da vida nacional e presbiteriana nos últimos anos faz desta reunião um marco decisivo. É justo que representantes de todas as correntes compareçam, tenham amplo e presbiteriano direito ao debate e à votação.

No Supremo, afinal, ouviremos a voz da IPB, em sua seriedade e soberania. E, estamos certos, todos nós, pastores, presbíteros e crentes, acataremos essa voz. Porque, estamos também certos, a IPB, dominada pelo Espírito Santo, falará nos termos da Sagrada Escritura e dos Símbolos de Fé.



Brasil Presbiteriano

ANO IX — N. 11 — 1.º de junho de 1966

Diretor: REV. BOANERGES RIBEIR

VIAGEM A FORTALEZA

Uma Semana

Editoriais

Fim de Crise à Vista

Sim, tivemos crise, vivemos hoje crise na IPB. Mas parece que já se avistam os sinais do amanhecer. Já é universal a compreensão de que a causa da crise não são os srs. presidente, secretário executivo e tesoureiro do Supremo Concílio.

Já vemos todos que nossa crise não é de hoje — ela vem de dias distantes, quando se impôs ao Supremo que, às pressas sem demorado exame, elege-se para lecionar num Seminário certo professor.

A crise explodiu. Esteve latente nos anos eufóricos de 1954 a 1958, quando a Campanha do Centenário absorvia a vida da IPB, e focalizava sua atenção.

Começou a vir a furo em 1956 — e explodiu de 1962 para cá.

Temos razões para crer que chega ao fim:

1 — Vai-se localizando.

2 — A Igreja está decidida a enfrentá-la e a superá-la, com o poder do Espírito Santo. Já se encerrou a fase de indecisão, e perplexidade; o estupor da primeira realização de que também nossa IPB está incluída nas predições das Sagradas Escrituras sobre o erro sutilmente introduzido na Igreja; sobre a ambição de poder usando a Igreja para fins egoísticos; sobre a corrupção.

A I. P. B. já se reencontrou, graças a Deus, e isso é meio caminho andado.

3 — Nas Campanhas de Evangelização da CPE, já avistamos um novo começo, com a pregação abençoada, e multidões se convertendo.

ANEXO C: BP, JUNHO DE 1966: EXPECTATIVA SOBRE SC/IPB

Título dep. anterior

Tarefas do Supremo

As tarefas que aguardam nosso Supremo Concílio em Portugal, a partir de 11 de julho, são imensas. Há a rotina eclesiástica, fastidiosa mas indispensável. Há os relatórios de todas as Comissões e Juntas; o exame e a avaliação de todos êles; as medidas a votar para corrigir irregularidades quando necessário; para dinamizar a vida eclesiástica no que se refere aos serviços do Supremo Concílio.

Há atas de Sinodos para examinar. Há recursos contra resoluções de concílios inferiores.

E há as medidas urgentemente exigidas pela Igreja, fora da rotina, destinadas a pôr cõbro à crescente frustração do povo presbiteriano que quer Reforma Religiosa no Brasil, e que sente lenta e ronciosa a máquina eclesiástica que deveria ser poderosa e eficiente para servir à Reforma. Mais: frustração do povo presbiteriano que não entende a que propositos surgem certos debates; a que propositos são tomadas por indivíduos certas atitudes nas quais é envolvido o nome da Igreja.

Essas medidas, crêmos, poderão alcançar, entre outros, os seguintes aspectos da vida de nossa I. P. B.:

FINANÇAS

Convém que o S. C. tome as providências indispensáveis à existência de uma administração eficiente. Não basta votar uma lei dizendo que alguém deva dar à Igreja tempo integral ou dizimo integral, no caso de igrejas; é necessário estabelecer de onde saíão os fundos para seu sustento, e para sustento de seu trabalho, no 1.º caso. E criar a motivação espiritual nas igrejas, para sustentarem as causas gerais, no 2.º. E estabelecer isso com tão meritãna clareza; com tão fundamentada autoridade, que os fundos existam e sejam usados de acõrco com a vontade da Igreja, e felizes com alegria.

Assim, alguma prioridade deve ser estabelecida para o uso dos dinheiros do S. C.

Por outro lado, julgamos que, caso o S. C. venha a autorizar novamente campanhas financeiras (ou uma campanha por ano), também aqui deve haver prioridade, e esta relacionada com a realidade de nossa Igreja hoje, no Brasil de hoje.

Certo; antarquias (Seminários, por exemplo) vêm pedindo «case-adament», sobre os dinheiros porque nenhuma

gico, que do púlpito jorra teologia europõia sobre a congregação entediada, crêmos se, sup rilho.

O quarto de milhão precisa — e pode — multiplicar-se com urgência. Convém que a IPB diga se é visando a

b) E' necessário prover assistência pastoral competente e dedicada para a igrejas e congregações que nascerão das Campanhas. E como provavelmente veremos a IPB duplicar cada 5 anos, convém nos prepararmos para duplicar a

ANO IX — N. 12 — 15 de junho de 1966

Brasil Presbiteriano

Diretor: REV. BOANERGES RIBEIRO

Editoriais

Vamos ao Supremo

Existe em toda a I. P. B. grande expectativa em torno da próxima reunião do Supremo Concílio, a 11 de julho, em Fortaleza. Pastores, presbíteros, crentes em geral, esperam que a grande convocação presbiteriana tome providências sérias para firmar nossa I. P. B. no seu destino de instrumento de Deus para a evangelização do Brasil. Algumas considerações parecem-nos oportunas.

DE QUEM É SEU VOTO?

Vamos, no Supremo, começar pela eleição da Mesa.

Passaremos, depois, a funcionar em Comissões de Expediente; depois, no Plenário, debateremos relatórios, ouviremos oradores de vários pensar e votaremos resoluções; terminaremos elegendo os responsáveis pela execução do que o Plenário resolver: cerca de uma centena de pessoas que administrarão a I. P. B. no quadriênio.

O voto, no Supremo, é representativo; votamos o futuro de 250.000 presbiterianos; o futuro de nossa Igreja e, mesmo, o futuro do Brasil. O sucesso da I. P. B., nos próximos anos, como verdadeiro agente da Reforma Religiosa, mudará a História do Brasil. Nosso fracasso — caso nos afastemos da missão evangelizadora, seja a que pretexto for, será um desastre de máximas proporções. Por outro lado, uma I. P. B. indecisa e gaguejante nos próximos dias cruciais da vida brasileira, será também uma infelicidade nacional. A hora exige afirmação clara, inequívoca. «Se a trombeta der um somido incerto, quem se preparará para a batalha?»

Nosso voto não deve atender à simples amizade; não deve ser usado para expressar ressentimentos; não é um buquêzinho florido que ofereçamos sentimentalmente; não deve ser instrumento para o «jeitinho» tão brasileiro, que acaba deixando tudo como está, para ver como fica; é nunca seria de esperar que voto de pastores e presbíteros estivesse amarrado a compromissos ideológicos. A verdade é que, no Supremo Concílio, a I. P. B. busca a voz de Deus, e nosso voto é dado em nome da Santíssima Trindade.

Deve, pois, expressar justiça, verdade e retidão. Deve expressar o legítimo amor evangélico, que só admite como bem o que é reto e justo.

OS PERCALÇOS DE SERVIR

Podemos aguardar algumas surpresas desagradáveis. Certos métodos de persuasão vêm sendo introduzidos entre nós que causam grande constrangimento a quem, como o subscritor destas, viu a I. P. B. nos dias gloriosos de Natanael Cortez, de José Carlos Nogueira, de Guilherme Kerr.

O único paralelo histórico que encontramos é na incrível ferocidade com que Karl Marx destruía rivais e adversários, enquanto tomava forma o movimento hoje mundial do comunismo. Marx fazia uso da calúnia, da difamação, das circulares, de tudo — para assassinar moralmente seus competidores. Não vacilou em dismantelar a I.ª Internacional, quando viu que seu controle lhe escaparia das mãos. Dividir para governar foi sua técnica e destruir fôsse por que meios fôsse os rivais e competidores.

Dizemos que parece que algo desses métodos se infiltrou entre nós; não nos referimos a qualquer grupo na I. P. B., mas a algo que envenena nossa atmosfera. O agressor apunhala — e sai, aos gritos, acusando a vítima, porque a vítima teve o atrevimento de defender-se. Quando alguém pretende arrancar da I. P. B. o vestido — com untuosidade há quem proponha que larguemos também a capa. Como se tivéssemos o direito de ceder o que não é nosso. Mas toque alguém, de leve, na pele desses brandos cordeirinhos — e verá abertas diante de si as fauces de um leão. Pessoas que lutam furiosamente quando se julgam prejudicadas ou atingidas e que são exemplos de mansidão, cordura e «2.ª linha» quando a I. P. B., ou terceiros, vão sofrer danos.

E' a inversão da moral evangélica.

Quando tiram o meu vestuário, posso e devo largar também a minha capa. Mas, se fui investido de voto de delegação para, no Supremo Concílio, defender os interesses, o patrimônio, a dignidade, o destino da Igreja Presbiteriana do Brasil, nada posso ceder, exceto quando me persuadirem de erro — porque sou ali mordomo de Deus, não zelo de meu patrimônio, mas do que pertence a meu Senhor.

Uma das desagradáveis experiências de alguns homens que assim servem a I. P. B. têm sido os ataques pessoais que sofrem. Mesmo o atual diretor do «Brasil Presbiteriano» — que timbra em defender posições respeitando os adversários — já vem sentindo conseqüências que, francamente, não esperava. Mas evitemos até a menção de exemplos em nosso caso pessoal.

Pelo mesmo processo passa o Sr. Tesoureiro do SC, presbítero Heitor Gouvêa, que viu seus sacrifícios de quase 8 anos para montar o quebra-cabeças financeiro da I. P. B., que a incompetência de alguns insistia em tornar insolúvel; sacrifícios que não se limitam ao trabalho diário, fiel, ami-

ANEXO D: BP, JULHO DE 1966: ELEIÇÃO DE BOANERGES RIBEIRO AO SC/IPB

P.1 Título
Anterior

Eleito o Rev. Boanerges Ribeiro

Presidente do Supremo Concílio

DEVIDAMENTE CONVOCADO, REUNIU-SE EM ASSEMBLEIA GERAL ORDINÁRIA, NA CIDADE DE FORTALEZA (ESTADO DO CEARÁ), O SUPREMO CONCÍLIO DA IGREJA PRESBITERIANA DO BRASIL



Instalação

As 19 horas do dia 11 de julho, dia e hora determinados no termo da convocação, a Mesa do Concílio procedeu à verificação de poderes, lavrando-se uma ata minuciosa em que constam os membros arrolados.

Presidente para o período 66-70, o Rev. Boanerges Ribeiro, sendo em seguida encerrada a sessão preparatória, com a determinação do horário dos trabalhos.

O Presidente

Nossa reportagem procurou ouvir, sobre a eleição, o presbítero Heitor Gouveia, que tão assinalados serviços vem prestando à IPB na Tesouraria. Assim se expressou nosso Tesoureiro:

"O Rev. Boanerges Ribeiro, presidente eleito do Supremo Concílio de nossa Igreja, é homem eminentemente evangélico e presbi-

teriano, inteligente, culto, de excepcional agilidade mental, grande capacidade de trabalho e de desassombro na defesa dos princípios e ideais do cristianismo, está evidentemente fadado a imprimir grande surto de progresso a todos os setores de atividade da Igreja Presbiteriana do Brasil.

Deus, em sua providência, ao longo da história do cristianismo, há levantado homens habilitados e prontos para as ocasiões difíceis, em defesa dos altos interesses de sua Igreja. A Igreja Presbiteriana do Brasil está de parabéns. Louvado seja o nome do Senhor."

Eleição

Foi eleito, proclamado e empossado no cargo de

Supremo Concílio

ANEXO E: BP, FEVEREIRO DE 1967: O QUE A IPB ESPERA DE SEUS HOMENS?

PRESBITERIANA DO BRASIL ESPERA DE SEUS HOMENS

O I Congresso Nacional das UPHs instituiu o «Dia do Homem Presbiteriano», em 2 de fevereiro, para todo o Brasil.

Na fase de oportunidades imensas que nossa Igreja vive, nas provocações com que o Maligno tenta dividir-nos e desviar nossa atenção das grandes tarefas criadoras de Evangelização, Mordomia e Educação Evangélica, ao homem presbiteriano cabe lugar central na IPB.

O QUE A IGREJA ESPERA

É necessário que os membros de nossa Igreja sejam um "basílica" clara e enfática às tolas e poucos provocações de uns poucos amargos derrotistas.

É necessário que os membros de nossa Igreja exijam respeito, dos presbíteros que julgam intimidar a Igreja Presbiteriana do Brasil com inverdades lar-

gamente difundidas; com uma aliança espúria entre pessoas rejeitadas para o governo da IPB; católicos-romanos que sem escrúpulos assaltam os bens da Igreja e o bom nome de quem os defende; forças financeiras que financiam panfletos de agitação da IPB; políticos que põem o próprio governo de um grande Estado da Federação a serviço dos inconfidáveis.

Este jornal saudável, nesta grande hora, o Homem Presbiteriano. Afirma-lhe a confiança e a esperança de uma Igreja que forças demoníacas tentam romper, à força de intrigas, de "manifestos", de "boletins".

Sirvamos somente a Deus, na IPB, Homens Presbiterianos! e de Deus contínuemos a receber forças para sustentar a palavra bíblica de nossa Igreja; para rejeitar o equívoco contubérnio do Romano-Ecumenismo; para pregar o Evangelho, e ver o Brasil liberto da ignorância de Cristo, que é nossa grande enfermidade.

Brasil Presbiteriano

ANO X — N. 3 — 1.º de Fevereiro de 1967

Diretor: REV. BOANERGES RIBEIRO

ANEXO F: BP, MARÇO DE 1967: PASTORAL AOS PRESBITERIANOS

Brasil Presbiteriano

ANO X — N. 6 — 15 de Março de 1967 — Diretor: REV. BOANERGES RIBEIRO

por nosso Concílio superior, presentes representantes legítimos de 64 presbitérios, num total de mais de 250 delegados, homens esclarecidos, com vibração e lucidez afirmaram uma vez mais, a fidelidade completa da Igreja Presbiteriana do Brasil às Sagradas Escrituras; aos símbolos de nossa Fé Presbiteriana; à missão de proclamar a verdade do Evangelho ao povo brasileiro sofrido e paganizado; à obediência à forma de governo presbiteriano e aos Concílios; ao respeito às autoridades constituídas, e nui principalmente à soberania de Jesus Cristo, Nosso Senhor e Redentor, único Salvador, esperança nossa, Logos Divino, que nos comprou pelo preço de seu sangue vertido na cruz do Calvário.

O zeloso e fiel cumprimento das determinações do Supremo Concílio cremos nos cabe executar, a nós e às Juntas e Comissões eleitas em Fortaleza, com diligência e exatidão. Se assim não fizéssemos, trairíamos o povo presbiteriano, e nos tornaríamos indignos do mandato que recebemos.

É claro que nem todas as medidas serão do agrado de todos. Há-as severas, exigidas pelos interesses magnos da Igreja, e por isso mesmo imperativas.

Talvez o mais agudo de todos os problemas se reflesse à educação teológica, aos seminários. Espera a IPB que as nossas casas de profetas sejam na mais rigorosa medida, centros de zelosa preparação de homens com indiscutível vocação, de mentalidade cristã e propósitos insuspeitos, capacitados pela cultura e piedade, a ser dignos guias do rebanho de Jesus Cristo, competentes intérpretes da fé uma vez dada aos santos. Denúncias graves, que tinham de ser apuradas cabalmente, afirmavam ao Supremo Concílio que se processava doloroso desvirtuamento desta esfera reclamando energicas providências.

Ordenou o Supremo Concílio essas providências; mal avisados, tentaram alguns obstar ao cumprimento das ordens do Concílio, expondo-se às consequências de sua rebeldia.

Sério, o problema econômico financeiro, desde a arrecadação dos dízimos e ofertas até à distribuição adequada às múltiplas e indispensáveis causas da Igreja. Rigorosa tem sido a distribuição e escrupulosas a aplicação das rendas. Alegra-nos sobremaneira constatar a entrada de dízimos, num montante já mais atingido, sinal inequívoco da fidelidade das igre-

Estão as autoridades da Igreja lutando pela preservação do patrimônio representado pelo Mackenzie. Esse patrimônio ameaçado por uma ação lesiva a legítimos interesses de nossa Igreja, infelizmente acuada por «manifesto» assinado por ministros e líderes da IPB, dos quais se havia de esperar absoluto apoio às autoridades da Igreja na defesa de seu patrimônio.

Denunciamos com tristeza o insidioso esforço daqueles que tentam subverter a autoridade, pertur-

Conosco está o Senhor, a Ele nos dedicamos; a Ele se dedica a Igreja Presbiteriana do Brasil.

A graça e a paz de Deus, Pai, Filho e Espírito Santo, sejam com nossa amada Igreja, e com todo o povo de Deus, hoje e sempre.

Brasília, 17 de fevereiro de 1967.

BOANERGES RIBEIRO
Presidente do Supremo Concílio e do Sinodo de S. Paulo
AMANTINO ADÓRNO VASSÃO
Vice-Presidente

ANEXO G: BP, AGOSTO DE 1970: REELEIÇÃO DE BOANERGES RIBEIRO

238 Votantes - Todos os Sínodos - 70 Prebitérios

BOANERGES RIBEIRO: 1.º ESCRUTÍNIO, 133 VOTOS — VICE: PRESBITERO PAULO BRENDA

Reuniu-se em Garanhuns, Pernambuco, de 12 a 13 de julho, o Supremo Concílio da Igreja Presbiteriana do Brasil. Foi a 27.ª reunião ordinária desta assembléia geral.

A verificação de Poderes se iniciou às 14 horas do dia 12, no templo da Igreja Presbiteriana de Garanhuns, prolongando-se até às 18 horas.

Compareceram todos os Sínodos, representados por 70 presbitérios. Estavam ausentes apenas três presbitérios.

Após o culto, passou-se à eleição da Mesa, tendo sido reeleito, em primeiro escrutínio, o Rev. Boanerges Ribeiro que, por coincidência, recebeu o mesmo número de votos que o haviam eleito em Fortaleza: 133. (Em Fortaleza havia 234 votantes na eleição e 238 em Garanhuns).

O presbitero Paulo Brenda Filho, do Presbitério de Sorocaba, foi eleito vice-presidente.

O Rev. Paulo Freire, pastor da 3.ª Igreja de

Belo Horizonte; o Rev. Gerson Gouvêa, da Igreja de Heliópolis, em Garanhuns; o Rev. Arael Fernando Costa, das Igrejas do Jardim da Glória e Bosque da Saúde, em S. Paulo, e o presbitero José Arantes Costa, da Igreja de Goiânia, foram, a seguir eleitos para as secretarias. Mais tarde, com a reeleição do Secretário Executivo, presbitero Fuad Miguel e do Tesoureiro, presbitero Heitor Gouvêa, completava-se a Mesa, integrada, portanto, por 4 pastores e 4 presbiteros.



Pastores e presbiteros, integrantes da 27.ª Reunião Ordinária do Supremo Concílio da Igreja Presbiteriana do Brasil, Garanhuns, Pernambuco, Julho, 1970.

Ao culto solene da Sessão Preparatória estavam presentes 238 membros votantes do Concílio, além

ANEXO H: BP, JAN/FEV DE 1974: ECUMENISMO E DECISÕES DO SC/IPB

Ecumenismo e Decisões do Supremo

AUSENCIA DE PROVIDÊNCIAS DO SÍNODO BAHIA-SERGIPE PARA APURAR EXTENSÃO E RESPONSABILIDADE DE PASTORES DO PRESBITÉRIO DO SALVADOR EM CELEBRAÇÕES ECUMÊNICAS,

A CE-SC, considerando:

1.º) Que membros do Presbitério do Salvador participaram, comprovadamente, da Consulta promovida pelo Conselho Mundial de Igrejas e instalada com culto ecumênico na Biblioteca Central do Estado da Bahia, com a participação de sacerdotes católico-romanos;

2.º) Que essa participação deu ensejo ao envolvimento e a críticas injustas e desabonadoras contra a Igreja Presbiteriana do Brasil e sua Comissão Executiva;

3.º) Que essas críticas não foram desmentidas pelos referidos participantes;

4.º) Que o Presbitério do Salvador, respondendo a consulta feita sobre o assunto, congratulou-se com os seus membros participantes da referida consulta;

5.º) Que o Sinodo Bahia-Sergipe, ao tomar conhecimento do assunto ratificou a posição do Presbitério do Salvador, deixando assim de tomar as providências determinadas pelo Supremo Concílio em sua última reunião em julho de 1970;

6.º) Que o atual presidente do Sinodo Bahia-Sergipe, ouvido por esta Comissão Executiva, reconheceu que é proceden-

que aquele Sinodo volte a tratar do assunto;

8.º) A suspeição do Sinodo Bahia-Sergipe no tratamento deste assunto, visto ter em sua Comissão Executiva elemento implicado nos acontecimentos em pauta, o que dificultaria a reconsideração da matéria;

9.º) Os bons antecedentes dos outros presbitérios membros do Sinodo Bahia-Sergipe,
Resolve:

a) Transferir o Presbitério do Salvador à jurisdição do Sinodo de Pernambuco;

b) Determinar, de acordo com resolução do Supremo Concílio em sua última reunião de julho de 1970, à Comissão Executiva do Sinodo de Pernambuco que declare dissolvido o Presbitério do Salvador e tome as providências para apurar a extensão e a natureza da participação de pastores, hoje jurisdicionados ao Presbitério do Salvador, em celebrações ecumênicas, tomando as providências necessárias;

c) Permitir o funcionamento do Sinodo Bahia-Sergipe, com os três presbitérios restantes, devendo ser supridos os cargos vagos em sua Mesa, se necessário, em virtude da transferência do Presbitério do Salvador ao Sinodo de Pernambuco.

ANEXO I: BP, MAR/ABR DE 1974: IGREJA NACIONAL SAUDA PRESIDENTE DA REPÚBLICA

BRASIL PRESBITERIANO dequi p. 6
 Março e Abril de 1974

de Natal

certamente, espírito de luta e fé.

vidio, hoje, interessante, não é o o. Algumas alterações foram introduzidas há aproximadamente 40 anos, sendo dirigente o Dr. Sarmento, também engenheiro, com o de tornar o mais espaçosos, idou trabalhos orma, retirando s de apoio do substituindo-as ouras de sustent. Há pouco mais ano atrás, por de segurança, forma foi feita, vando o prédio, nto, o aspecto e convidativo de características res.

mos sobre o na sua forma e passageira. o mesmo se e de outras des, qual seja a uário a serviço s. Daqui partiremos para fun- greja pioneira. os de Atas, do lho e de biéias, regis- om pormenores cimentos de



ordem espiritual, os atos pastorais e outros que revelam a mística da Igreja no correr dos anos.

E importante lembrar o nome dos ministros que assumiram o pastorado da IPN REV: William Calvin Porter, seu primeiro pastor, Rev. Benjamim Marinho, Jerônimo Gueiros, Antonio Vitalino, Raimundo Bezerra Lima, Aureliano Gonçalves Guerra, Artur Souto, José Duarte, Elias Bezerra, Tiago dos Anjos Lins, Benedito Matos, Wilson de Souza, Antonio Ferrelra, Eudes Coelho, Nisan Baía da Rocha e atualmente o Rev. José Alves de Oliveira.

Quantas mensagens poderosas se fizeram ouvir! Quantos atos ministrados! Quantas culpas confessadas, quanto perdão conseguido!

O tempo passa. Mudam as pessoas, mudam as vozes, mas a "Palavra" continua a mesma, e esta não passará, pois é viva e eficaz e está firmada sobre a ROCHA dos Séculos — Jesus Cristo, Rei e Senhor.

JÓSIAS BARRETO
Presbítero

Igreja Presbiteriana de Alumínio

Ide por todo o mundo e pregai o Evangelho a toda a criatura. Essa ordem foi-nos dada pelo próprio Jesus Cristo antes de ascender aos Céus.

A Igreja Presbiteriana de Alumínio é uma Igreja sobre a qual Deus tem derramado copiosas bênçãos.

Tem à sua frente como pastor o Rev. Willys Banks Leite, que muito tem feito em prol da propagação do Evangelho naquela região.

Alumínio é um município situado na estrada de ferro Sorocabana no Estado de São Paulo. Talvez muitos presbiterianos em nosso vasto Brasil ignorem esse nome, pois foi-lhe dado porque a Companhia Brasileira de Alumínio se instalou naquela localidade.

Anos após, a pregação da Palavra de Deus era anunciada através de alguns irmãos que para lá se dirigiam afim de trabalhar naquela Companhia.

Eles não se esqueceram da ordem do Mestre que nos mandou anunciar o Evangelho por todo o mundo. Mandou que fôssemos às fábricas, aos escritórios, aos sítios e outros locais.

Já tive a ventura de visitar várias vezes a Igreja Presbiteriana de Alumínio e nessas visitas tenho sempre me impressionado com o trabalho que ela vem realizando através do seu consagrado pastor e seus

Igreja Presbiteriana Nacional sauda Presidente da República

Registrando o fato histórico da posse do primeiro Presidente do Brasil, de confissão protestante, o boletim dominical da Igreja Presbiteriana Nacional, de Brasília, edição de 17 de março de 1974, apresenta a seguinte mensagem subscrita por seu pastor, Rev. Aristeu O. Pires:

outras Igrejas ou seguir religiões e rentes da sua nós cobriaríamos de gonha e nunca n teríamos merecido dessem vez a um nossos. Se algu vez fomos preter ou postergados governantes inespulosos e injustos, desejamos que nosso irmão venha desempenhar u

or haver pedido que, depois do do recurso — phat Marinho, de Oliveira. —

ompson Flores. a Bilac Pinto, erque, e, o Dr. l da República.

Ministro Barros arma.

DUES — Secre-

todo o mundo e pregai o Evangelho a toda a terra...

Presbiteriana de Alumínio é uma Igreja de Deus tem derramado copiosas bênçãos...

Alumínio é um município situado na estrada de Itapetininga no Estado de São Paulo...

Assim, a pregação da Palavra de Deus era através de alguns irmãos que para lá se dirigiram...

Assim se esqueceram da ordem do Mestre que anunciava o Evangelho por todo o mundo...

Assim a ventura de visitar várias vezes a Igreja de Alumínio e nessas visitas tenho sempre...

Assim, então que a Igreja é o povo que Deus usa para fazer a sua obra aqui na terra...

Assim a Presbiteriana em Alumínio é uma Igreja que, é um grupo de pessoas consagradas que...

Assim do campo do Rev. Willys Banks Leite, e perto como o poder de Deus tem operado...

Assim, em regra geral, não vem à Igreja para obedecer o mandado de Cristo...

Assim, em 1972, quando alguns dias passei ali para preparar o curso de professores de Escola...

Assim, de trinta e cinco membros se prepararam, e foi o interesse de cada um deles...

Assim, em nossa última visita em março por ocasião da Igreja ouvimos testemunhos e...

Assim, realmente pondo em prática aquilo que nos decoremos daqueles dias, trabalhando nas...

Assim, Jesus que é o nosso Amigo e Advogado em João 14:6 lemos: "Eu sou o Caminho e a...

Assim, o Evangelho é a Boa Nova do que Deus tem feito e o no mundo para salvar o homem e transformar...

Assim, a mesma transformação tenho sentido dentro de mim através da ação de Deus para reconciliar...

Assim, Deus age no mundo através de homens; um povo que Ele criou para colaborar com a...

Assim, a Igreja. Parabéns à Igreja Presbiteriana Alumínio pelo seu brilhante trabalho que vem...

Assim, a SENHORA MARIA CARMÉLIA SANTOS...

Nacional saudada Presidente da República

Registrando o fato histórico da posse do primeiro Presidente do Brasil, de confissão protestante...

Entramos hoje na primeira semana com novo governante dos destinos da Nação.

Um homem probo, honesto, operoso e capaz deixa o poder e assume o seu lugar...

Esta é a primeira vez que um membro de Igreja Protestante assume em toda a América Latina as...

Temos encontrado pessoas que dizem: "Agora é a vez de vocês protestantes". Nada mais errado do que tal pensamento...

Se o General Geisel assumisse o poder para guindar protestantes aos postos mais cobçados...

Ao General Ernesto Garrastazu Médici nossa gratidão por sua honra e justiça que nos tratou no governo.

Se o nosso irmão Ernesto fosse diminuir as oportunidades de...

outras igrejas ou seguir religiões diferentes da sua nós cobriariamos de vergonha e nunca nos teríamos merecido...

Segundo nossa Federação do Trabalho evangélico que recai sobre nós a responsabilidade...

Mas não estamos envolvidos desde as 9 horas da manhã até o meio dia...

Se o novo Presidente é protestante é um bem gaúcho. Se o governo não se preocupar com o Brasil...

Ao General Ernesto Garrastazu Médici nossa gratidão por sua honra e justiça que nos tratou no governo.

Ao General Ernesto Garrastazu Médici nossa gratidão por sua honra e justiça que nos tratou no governo.

Adeus Presidente Médici - Benção ao irmão Geisel!



PK cont.

Numa área quadrados, no bairro de São Paulo, está sendo Presbiteriana do C...

H de Carr

Outros tucados e Culto de horas), d Rev. Sil Assunto: mesmo, o eternamen "O Esp sua atuação homem" - mar de O tratará de rito Santo do homem sua forma final, o o derá perg nário. (10. "Evang - Dra. Maranhão

Reunião do Supremo Concílio Hospedagem em Belo Horizonte

Table with columns for names and amounts, including 'Relação dos Hotéis' and 'Luziara - ...'.

NOTA: Pedimos a todos os representantes que mandem suas inscrições...

ANEXO J: BP, MAIO/JUN DE 1974: A IGREJA FACE À SUBVERSÃO

MAIO E JUNHO DE

BRASIL PRESBITERIANO

93

A Igreja face à subversão

SIL

ERIANO

A PRESENTE EDIÇÃO encerra alguns temas da maior atualidade na vida da Igreja. Expressam, de forma contundente, os impactos que a Igreja vem suportando, ante as forças mais persistentes da infidelidade e da subversão.

Um presbitério é dissolvido, por sua desobediência às leis da Igreja que condenam as práticas ecumênicas. O conselho de uma Igreja relata quanto foi ferida a teipresbiteriana, a partir das estranhas atitudes de um pastor e das injustas decisões conciliares que sobrevieram. Um sínodo é convocado em nome de quem se propõe presidir a Igreja nacional da Constituição, mas no próprio teor da convocação já está violado o art. 14 da C.I.E., entre as reprovações que se vêm generalizando contra a recente

edição do Novo Testamento (na linguagem de hoje), está a manifestação da tradicional "Casa da Bíblia", que se nega a vender aquela edição da Sociedade Bíblica, pela sua infidelidade ao texto original. E, para arrepiar essa crescente onda de indisciplina e subversão, lá está um velho ministro presbiteriano a se unir a um sacerdote católico e a um rabino judeu para "orar pelos mortos" do Edifício Joelma.

Pena que tudo isso aconteça com a participação conscente de homens que nos asseguraram, no ato de sua ordenação, o solene compromisso de "reafirmar a fé e a verdade das Escrituras como Palavra de Deus e na lealdade à Confissão de Fé, aos catecismos e à Constituição da Igreja Presbiteriana do Brasil" (artigos 28 e 33 dos

Princípios de Liturgia). Esse compromisso é instituído pela Constituição da Igreja que impõe, como condição para que alguém seja ordenado e instalado, a aceitação da doutrina, do governo e da disciplina da Igreja Presbiteriana do Brasil (artigos 118 e 132 da

EXISTEM SOLUÇÕES para estes devios? Certo que sim. A mais desejável delas seria o arrependimento e a volta ao bom caminho. Solução bíblica, cristã, temperada até com os ingredientes de "paz e amor", tão a gosto dos apologistas do modernismo.

Outra solução é a porta aberta. Não é a solução ideal. Nem a desejamos. Porém, a Igreja nunca obstruiu a passagem de quem dela queira sair. Partir é um direito tão nobre quanto ficar. Apenas

há de se exigir dos que ficam atitude diversa da dos que partem. Os que ficam, o fazem por princípio de fidelidade aos compromissos anteriormente assumidos para com Deus, sua Palavra e sua Igreja. Os que partem renunciam a estes compromissos.

Acontece que, para os subversivos, nenhuma destas soluções satisfaz. Sua esperança e seus propósitos concentram-se no domínio do poder. Pretendem assumir o governo de Igrejas locais e de concílios em geral para impor ao povo presbiteriano as linhas de uma nova teologia de contestação que nega e se opõe às eternas verdades conservadas pela ortodoxia presbiteriana e, até aqui, testemunhadas pela Igreja dos fiéis.

Seus métodos são, hoje, bastante conhecidos. Numa mesma linha de ação, esmeram-se na pregação de idéias que tanto conduzem a desordem espiritual como à desordem social, valendo-se de todos os meios de infiltração para o domínio de sindicatos, escolas, instituições, Igrejas, crescendo em seu tempo, agitando-se em sua sarabanda, ordenando sua ação para mais eficientemente lavar seus designios de destruir a Igreja.

Esta também nossa esperança, somos que "ficará fora os cães e os celiros, e os que se intitulam, e os homicidas e os idólatras, e os que que ama e cor a mentira." (A 22:15).

O Supremo Conselho vem, como o div de águas. Clara e mansueta, a luz que manecem fiéis, os guardam a lei Senhor, os que honram os seus compromissos e aqueles que, em na comunhão Igreja, permanecem do lado de fora.

AS PORTAS DO INFERNO não prevalecerão contra ela. Esta segurança Jesus intendeu no pequeno grupo que o circundava, nos primórdios de sua Igreja. Os dias programaram que nem os mais poderosos que atentaram contra a estrutura da Igreja lograram destruí-la. Sua base continua intacta, ou de insensatez.

Para provar isto, transcrevo parte de um sermão de Aníbal Pereira

REV. SALOMÃO AZULAY

"In medio, virtus"

OS ERROS DO CATALICISMO SEGUNDO A BIBLIA

REV. SALOMÃO AZULAY

Cumprir-me o dever de alertar os evangélicos quanto a alguns, dentre os

A vida se lhe torna tão difícil. O "mandado" da vivacidade se converte em fúria e ódio penoso.

Final, como "todas as coisas que na Bíblia apontam para o fim do mundo", da vida dos

Os erros do catolicismo segundo a Bíblia

Salmo 30:9; 113; 17; 146; Eclesiastes 9:5,6,10;

Esta al, meus leitores, a maneira como os Padres

Para provar isto, transcrevo parte de um sermão de Aníbal Pereira

REV. SALOMÃO AZULAY

A vida se lhe torna tão difícil. O "mandado" da vivacidade se converte em fúria e ódio penoso.

Final, como "todas as coisas que na Bíblia apontam para o fim do mundo", da vida dos

Os erros do catolicismo segundo a Bíblia

REV. SALOMÃO AZULAY

ANEXO K: BP, MAIO/JUN DE 1974: PRESBÍTERO CORONEL RENATO GUIMARÃES

SBITERIANO

MAIO E JUNHO DE 1974

PRESBITERO CORONEL RENATO GUIMARÃES

CURRÍCULUM VITAE

1 — DADOS PESSOAIS:

NOME: Renato Guimarães
 IDADE: 53 anos — Data do nascimento: 17/10/1921
 FILIAÇÃO: Raul Guimarães e Dona Iracema Pinheiro Freire Guimarães
 NACIONALIDADE: Brasileira
 NATURALIDADE: Rio de Janeiro — GB.
 ESTADO CIVIL: Casado
 CARTEIRA DE IDENTIDADE: M. Ex. 1G 268.668 — Ministério da Guerra
 C.I.C.: 020659408

CARTEIRA PROFISSIONAL: 027166 — Série 301ª, de São Paulo

TÍTULO DE ELEITOR: 264213 — 17ª. Seção — Saúde — São Paulo — SP.

CERTIFICADO MILITAR: Carta-patente de Coronel R.1

RESIDÊNCIA: Rua Deputado Joaquim Libânio, 141 — Vila Mariana — São Paulo — SP.

CARGO ATUAL: Chefe de Departamento, comissionado no Departamento Rodoviário

ESPECIALIZAÇÃO: Administração, Assessoria, Chefe e Gerência de Transportes

EMPREGADOR: FEPASA — Ferrovia Paulista S.A.

ENDEREÇO: Rua Libero Badaró, 39 — São Paulo — SP. Rua Barra Funda, 930 — São Paulo — SP.

2 — FORMAÇÃO ESCOLAR E UNIVERSITÁRIA (CURSOS):

- Ginásio de São Bento (Rio — GB)
- Escola Preparatória de Porto Alegre (Ministério do Exército) Cursos: 12/04/1940 a 01/02/1943
- Escola Militar de Rezende (atual Academia Militar de Agulhas Negras) — Período: 17/03/1944 a 09/01/1948
- Escola de Moto-Mecanização (atual Escola de Material Bélico) Período: 13/07/1954 a 03/03/1955
- Escola de Aperfeiçoamento de Oficiais — Período 22/03/1957
- Técnico Superior de Administração (Artigo 50, Decreto 61934/67)
- XIº Ciclo de estudos da Associação de Diplomados da Escola Superior de Guerra — SP.

II — Comandante e Agente-Diretor do 17º Regimento de Cavalaria — Pirassununga (SP.) — Período: 02/03/1967 a 14/05/1967

III — Comandante e Agente-Diretor do Destacamento Avançado do 17º Regimento de Cavalaria em Amambay (MT.) — Período: 07/07/1967 a 09/07/1968.

IV — Chefe da Divisão Administrativa e Fiscal Administrativo do Quartel-Gen. do II Exército — S. Paulo (SP.) — Período: 15/07/1968 a 07/04/1969.

4 — UNIDADES DE FRENTEIRA EM QUE SERVIU:

I — Como subalterno no 4º Regimento de Cavalaria — Dom Pedrito (RS.) na fronteira do Brasil com o Uruguai

II — Como Capitão e Major no 1º Regimento de Cavalaria Motorizado — Sta. das Missões (RS) — Fronteira do Brasil com a Argentina.

III — Como Comandante (Tenente-Coronel) — Destacamento Avançado do 17º Regimento de Cavalaria — Amambay (MT.) — Fronteira do Brasil com o Paraguai

5 — CONDECORAÇÕES:

E portador das seguintes comendas:

- Medalha Militar de Bronze
- Medalha Militar de Prata
- Medalha do Pacificador, por bons serviços prestados ao Exército
- Medalha M.M.D.C.
- Medalha Marechal Taumaturgo Mendes de Azevedo
- Medalha Maria Quitéria

6 — ATUAÇÃO NA REVOLUÇÃO DE 31 DE MARÇO DE 1964:

— Como Comandante do Depósito Regional de Material Moto-Mecanização da 2ª Região Militar teve importante atuação no Movimento Revolucionário de 31 de Março de 1964, havendo-se deslocado com sua Unidade em cumprimento de Missão

7 — TEMPO DE SERVIÇO:

Possui ininterruptamente 34 anos e 11 meses de efetivos serviços prestados ao Exército.

8 — ATITUDES CIVIS:



- Vice-Diretor da Faculdade de Teologia da Igreja Presbiteriana do Brasil, em Campinas (SP.)
- Secretário da Faculdade
- Secretário Executivo do Presbitério do Rio de Janeiro (GB.)
- Secretário do Sínodo Central da Igreja Presbiteriana do Brasil (GB.)
- Conselheiro da Mocidade das Igrejas Presbiterianas de Copacabana (GB.) e de Vila Mariana (SP.)

X — Conferencista:

Proferiu conferências sobre transportes em geral e problemas brasileiros nos seguintes locais:

- Operação Rondon (1969)
- Primeiro Congresso Nacional de Turismo (1970)
- Congresso Nacional de Transportes de Cargas Rodoviárias (1970)
- Faculdade de Ciências Sociais, de Boituva (SP.) (1971)
- Faculdade de Direito "BRAS CUBAS", de Mogi das Cruzes (SP.) (1971)
- Escola Normal de Laranjal Paulista (1971)
- Faculdade de Engenharia da Fundação "ALVARES PENTEADO" — São Paulo (SP.) (1971)

- Escola Preparatória (RS.)
- 1º Regimento de Cavalaria Divisório (GB.)
- Diretoria Geral de Material Bélico (GB.)
- Diretoria Geral de Ensino do Exército (GB.)
- Escola Militar de Realengo;

- Academia Militar de Agulhas Negras (RJ.);
- Escola de Instrução Especializada (GB.);
- 14º Regimento de Cavalaria (RS);
- Regimento Escola de Cavalaria (GB.);

- Escola de Sargentos das Armas (MG.);
- Gabinete do Ministro do Exército (GB.);
- 3º Batalhão de Carros de Combate (GB.);

- Escola de Moto-Mecanização (GB.);
- Escola de Aperfeiçoamento de Oficiais (GB.);
- 1º Regimento de Cavalaria Motorizado (RS);
- Instituto Militar de Engenharia (GB.);

- Depósito Regional de Moto-Mecanização/2 (SP.)
- 17º Regimento de Cavalaria (RS.)

ANEXO L: BP, MAIO/JUN DE 1974: PRESIDENTE "LINHA DURA"

Presidente "linha dura"

P.7

Como deputado ao Supremo e, conseqüentemente, como um dos eleitores, temos procurado examinar os nomes dos nossos líderes, em viturde da próxima reunião do Supremo Concílio a realizar-se em Belo Horizonte, Minas Gerais, e temos encontrado dificuldades de fixar-nos num que tenha todas as condições de opor-se a toda essa onda que existe, procurando

envolver a IPB nesses movimentos que, por certo, seria a derrócada, ou melhor, a divisão.

Depois de examinarmos nome por nome, chegamos à conclusão de que, no momento, só há um líder em condições de opor-se à avalanche de erros que temos de enfrentar e este nome é: Rev. Boanerges Ribeiro. Não que somente ele tenha capacidade de dirigir a nossa Igreja, mas é o

único que tem condições de dizer não aos modernistas, ecumenistas e outros istas que por ventura apareçam, por não ter compromissos com nenhuma corrente, mas somente com a Igreja Presbiteriana

do Brasil e isto ele já deu soberbas provas, nesse período em que esteve à sua frente.

Marcharemos para o Supremo com essa idéia, certos de que estaremos agindo conscientemente.

Leitura imprescindível

DANTE SARMENTO DE BARROS

Presb. Lourival Pinto Bandeira

A Igreja Presbiteriana do Brasil continua necessitando, cada vez mais, de um Presidente "Linha Dura".

A desenfreada política ecumenista, o excesso de modernismo de alguns dos nossos Pastores, as diversas doutrinas anti-Bíblicas que ultimamente têm aparecido em nosso meio, os movimentos chamados de "Renovação", a nova versão da Bíblia com verdadeiras distorções das Doutrinas do Cristianismo, versão que declara haver Cristo fundado sua Igreja sobre Pedro e não sobre a PEDRA, representada na declaração de Pedro que disse: "TU ES O CRISTO, O FILHO DO DEUS VIVO"...

Quando vemos um padre jesuita (os mesmos com quem os pastores ecumenistas trocam os seus púlpitos) usar um programa de televisão via Embatel, ouvido em quase todo Brasil, declarar que a Bíblia está errada quando diz que Cristo curou-as de suas enfermidades, apresentando tantos sofismas nos seus argumentos, que deixava nervoso quem estava assistindo o programa, Cristo expulsou demônio de pessoas endemoniadas, e sim que apenas curou-as de suas enfermidades, apresentando tantos sofismas nos seus argumentos, que deixava nervoso quem estava assistindo o programa, depois de verificarmos todas estas coisas, chegamos à conclusão de que cada vez mais está precisando a nossa Igreja continuar com um presidente que não se deixe influenciar por essas idéias e que mantenha a nossa Igreja distante de todos esses males citados.

The Presbyterian Outlook

OLD IN SERVICE

CONTINUING THE PRESBYTERIAN TRIBUNE

NEW IN SPIRIT

Vol. 153, No. 30, August 23, 1971

Serving the Presbyterian Churches, U. S. & U.P. USA

512 East Main St., Richmond, Virginia 23219

- Brazil missionaries indicate apprehension

Board Responds to Inquiry

Presbyterian, U.S., missionaries to Brazil held a special meeting of the mission's executive committee in May when they thought a resolution would be presented to the Massanetta Springs General Assembly that might lend support to the work of Roman Catholic Archbishop Dom Helder Câmara. Such a resolution had been proposed to the 1970 General Assembly and was referred for study by the Council on Church and Society for recommendation to the 1971 Assembly. It

was not brought to this year's Assembly, but the Brazil missionaries apparently thought it would be, and they prepared their statement. Much of their statement is a guarded defense of the present Brazilian regime, though admitting exceptional cases of injustice. They speak of the Archbishop as "very controversial in his own country and even among devout Catholics." Such a statement as was proposed in 1970, they said, "would result in deterioration of the generally good re-

lationship which our Board and its mission have enjoyed in Brazil...."

"Pressures" Are Mentioned

The missionaries also expressed concern about "pressures being brought to bear . . . to re-interpret our mission in Brazil." They said they consider "sub-mission to constituted authority, . . . consideration for partners in mission, . . . and field-based decisions" to be "fundamental." They are apprehensive about "activities and concerns which advocate under the guise of evangelism what appears to us to be political and social activism (which) are not compatible with our calling nor applicable for Brazil to-

ANEXO N: ENTREVISTA - REV. GUILHERMINO CUNHA

*Comunhão: revista editada por Nect Soluções Editoriais; Circulação: Espírito Santo
Ta" Direta Executiva: Adair Fernando Souza*

entrevista

Por: Joviana Venturini

A afirmação foi feita pelo reverendo Guilhermino Cunha, presidente do Supremo Concílio da Igreja Presbiteriana do Brasil (IPB), que esteve no Espírito Santo participando das comemorações do 1.390.º aniversário da IPB no último dia 12 de agosto, na 1ª Igreja de Vitória. Cunha salientou que, assim como outras denominações, a Igreja Presbiteriana também deixou de influenciar pelo regime político que vigorou no país por mais de duas décadas, mas agora voltou a experimentar um crescimento considerável. "Estamos fundando uma nova igreja por semana", comemorou. Além disto, hoje a IPB também pode ser considerada uma igreja moderna, com página na Internet, banda de satélite da Embratel, mais de 300 escolas e cerca de 34 mil alunos na Universidade Presbiteriana Mackenzie. Quando perguntado sobre a possibilidade da implantação do oficialato feminino dentro da IPB, ele acenou com a idéia de que a igreja precisa estudar, amadurecidamente, este assunto e, para isto, deve contar com a iluminação do Espírito Santo de Deus. Confira mais na entrevista.

Comunhão - Como surgiu a Igreja Presbiteriana do Brasil?
Guilhermino Cunha - A IPB é igreja reformada no ramo Calvinista e reporta à eclosão da revolução religiosa ocorrida no século XVI, mais precisamente em 1517. Tem como berço Genebra, na Suíça. João Calvino é o sistematizador que também contou com João Knox e Guilhermie Farel como seus cooperadores. Juntos eles fundaram a academia de Genebra, que hoje é a grande Universidade de Genebra.

Comunhão - Qual a principal modificação sofrida pela Igreja Presbiteriana do Brasil nos 139 de história?
Guilhermino Cunha - Ao longo deste tempo, a IPB experimentou uma caminhada estável, formando igrejas e, sempre ao lado delas, uma escola e um ambulatório, obedecendo ao lema evangelização-educação-ação social. A principal modificação ocorreu a partir da década de 60, com a instauração do governo militar de regime ditatorial. Lamentavelmente, a igreja imitou a República e de 1966 a 1986 teve um período semelhante ao da ditadura militar. Foi uma época em que a igreja usava termos como cassação de direitos, fechando igrejas e concílios. Foi presidente neste período o reverendo Boanerges Ribeiro.

Comunhão - O que o senhor quer dizer quando afirma que a igreja imitava o regime militar?
Guilhermino Cunha - Quando digo que a igreja imitou a República, não quero dizer que não haja comunidade fiel à adoração, evangelização e no serviço do Senhor. Houve, realmente, uma influência dos métodos usados na República na vida da igreja. Mas não foi somente a Igreja Presbiteriana do Brasil que sofreu isto. Todas as igrejas, inclusive a Católica, agiram como se fosse normal e toleraram o cerceamento das liberdades impostas pelo regime militar.

Comunhão - Quando isto acabou?
Guilhermino Cunha - Em 1986, a igreja voltou ao caminho da normalidade, um pouco tardiamente em relação à volta da democracia da República. Considero este "detour" histórico como o maior acontecimento deste final de século e dou graças a Deus porque a igreja voltou a crescer e está formando uma igreja nova por semana e continua com seu lema: Igreja Presbiteriana do Brasil: Adoração, Evangelização, Educação e Ação Social.

Comunhão - A Igreja Presbiteriana do Brasil dá a impressão de ser uma denominação um pouco tímida. Porque a IPB não costuma divulgar suas atividades?
Guilhermino Cunha - É da índole da IPB não fazer propaganda de si própria. Ela existe para missão como a lenha existe para combustão. Não é um fim em si mesma. Existe para pregar a palavra de Deus, celebrar biblicamente os sacramentos e exercer bíblica e amorosamente a disciplina. Atualmente, a IPB vem primando por maior visibilidade, transparência, eficiência e eficácia em tudo que faz. Não é a maior denominação e nem a menor. Faz diferença pela qualidade do seu ministério e propostas. Hoje no



"A Igreja imitou a ditadura militar"

Comunhão 08/98 - n.º 14 - Ano 1

Brasil, existem 53 sínodos, 203 presbitérios, 3.700 igrejas e congregações, 2.560 pastores e aproximadamente 650 mil membros. Esta Igreja Presbiteriana do Brasil se insere, e é membro, da Aliança Mundial de Igrejas Reformadas e Presbiterianas que congrega 85 milhões de membros no mundo.

Comunhão - A Igreja Presbiteriana pode ser considerada uma igreja moderna?

Guilhermino Cunha - É claro. A IPB está entrando na era da modernidade usando a Internet. O site www.ipb.org.br é visitado mais de oito mil vezes por mês. A IPB também alugou uma banda de satélite da Embratel para 24 horas de transmissão para todo o Brasil e mantém uma rede de 150 telefones no serviço Disque Paz servindo gratuitamente à população com mensagens de paz, esperança e amor. Ainda transmite pela televisão, através da Vinte TV, programas educativos, uma espécie de escola dominical que vai ao ar todos os domingos às 7h30.

A IPB também está presente na área da educação: é proprietária de mais de 300 escolas, dezenas de faculdades, da Universidade Presbiteriana Mackenzie, em São Paulo, onde estudam mais de 34 mil alunos.

Comunhão - A Aliança Mundial já foi presidida por uma presbítera americana. Fale sobre isto.

Guilhermino Cunha - A presbítera e doutora Jane Dempsey Douglas, presidiu a Aliança Mundial até 1987, mas a Igreja Presbiteriana do Brasil não possui

oficialato feminino. Não existem presbíteras nem pastoras, embora as mulheres sejam ativas. Muitas delas declaram que não precisam de posto oficial para servir a Jesus. Outras, entretanto, reivindicam direito de igualdade perante Deus para servir à igreja, a exemplo da profetiza Ulda, da juíza Débora, de Miriam, de Rute, de Ester e de tantas outras que puderam servir ao Deus eterno inclusive em posições oficiais. Não estou, com esta declaração, advogando o ministério feminino, estou apenas lembrando duas opiniões existentes e latentes dentro da igreja. Entendo que a igreja precisa, amadurecidamente, estudar o assunto à luz da Bíblia e o Espírito Santo, certamente, nos iluminará.

Comunhão - Quais são as metas da Igreja Presbiteriana do Brasil para o próximo milênio?

Guilhermino Cunha - As metas são dar prosseguimento aos planos e projetos em curso da IPB, dar ênfase crescente à evangelização, missões e plantação de igre-


jas, incentivar a IPB na Educação Escolar, Teológica e Cristã, manter e ampliar a ação social, prosseguir no esforço de valorizar os pastores e obreiros, dando-lhes seguridade social mínima, colocar Comunicação Social e Marketing a serviço da IPB e da Evangelização. Também pretendemos continuar primando pela transparência, visibilidade, eficiência e eficácia em tudo que a IPB faz e implantar o modelo de Administração Estratégica, já iniciada com o Planejamento Estratégico ligado ao orçamento da Igreja. Outra meta é plantar, pelo menos, uma nova igreja por semana e dobrar o número de presbiterianos no Brasil até o ano 2001. Ainda vamos tornar a IPB cada vez mais, uma igreja viva, atuante e missionária, firme em suas convicções reformadas e equilibrada nas suas mais diversas expressões litúrgicas, primar para que a IPB continue sendo uma igreja onde acontece a pregação fiel da Palavra, a celebração bíblica dos sacramentos e o exercício amoroso e curativo da disciplina, visando a recuperação do faltoso.

NASCIDO EM DOM CAVALI, MINAS GERAIS, GUILHERMINO CUNHA TEM 56 ANOS E É CASADO COM A CAPIXABA HELIDA, COM QUEM TEM 3 FILHOS (LILIANE, VIVIANE E SAMUEL) E UM NETO. O REVERENDO GUILHERMINO CUNHA É, PELA SEGUNDA VEZ, O PRESIDENTE DO SUPREMO CONGREGIO DA IPB. ELE FOI ORDENADO HA 29 ANOS DEPOIS DE CURSAR O SEMINARIO TEOLÓGICO PRESBITERIANO DO CENTENÁRIO, EM VITÓRIA. O MESTRADO EM TEOLOGIA E DIVINDADE FOI CURSADO NO SEMINARY THEOLOGICAL DE PEPSBURG, PENNSILVANIA (EUA). SEU EXTENSO CURRÍCULO AINDA INCLUI O CURSO DE BACHAREL EM DIREITO, LICENCIATURA PLENA EM FILOSOFIA E LETRAS, EMBORA HOJE ELE SEJA PASTOR EFETIVO DA CATEDRAL PRESBITERIANA DO RIO DE JANEIRO, A IGREJA MAIS ANTIGA DO BRASIL, HOJE PARTE DO MINISTÉRIO DE GUILHERMINO CUNHA ESTÁ LIGADA AO ESTADO DO ESPÍRITO SANTO, ONDE ATUOU COMO PASTOR DA IGREJA PRESBITERIANA CENTRAL DE CACHOEIRO DE ITAPICUMIRIM ENTRE OS ANOS DE 1968 A 1970 E DE 1973 A 1974.

Contato com Guilhermino Cunha
Rua: Silva Jardim, 23, Centro, Rio de Janeiro, RJ. Cep: 21050-000
Telefone: (021)240-9408. Fax: (021)220-4815

ANEXO O: CORRESPONDÊNCIA DO SC/IPB E THE UNITED PRESBYTERIAN CHURCH - JULHO DE 1971

[89]



SUPREMO CONCÍLIO
GABINETE DO PRESIDENTE

AV. CONSELHEIRO RODRIGUES ALVES, 2135 - SÃO PAULO 17. S. P.

71 JUL 7 AM 9:19
Rev. James M. Wright
FOR [illegible]
* 2 AGO 1971

1º de julho de 1971.

Sr. Moderador:

Pelo noticiário de jornais brasileiros viemos a saber que a Igreja Presbiteriana Unida nos Estados Unidos da América deliberou manifestar-se contra "torturas de prões políticos no Brasil".

Não possuindo o texto da decisão, somos, contudo, à vista do noticiário, obrigados a comparecer diante do irmão para afirmar o completo e enérgico repúdio da Igreja Presbiteriana do Brasil a tal tipo de manifestações por uma Igreja com a qual a Igreja Presbiteriana do Brasil vinha mantendo relações fraternas.

Sabemos que a Assembléia Geral da Igreja Unida estabeleceu, há algum tempo, um grupo de trabalho destinado a estudar a situação política e social latino-americana; mais de uma vez fizemos sentir, a representantes de sua Igreja, a preocupação da Igreja Presbiteriana do Brasil com o fato de que esse grupo de trabalho organizado sem qualquer consulta conosco, evitava convidar, para informá-lo sobre a situação brasileira, a Igreja Presbiteriana do Brasil. Contudo, ao que fomos informados, o mesmo grupo de trabalho era orientado pelas informações de pessoas, do Brasil e dos Estados Unidos, que já haviam antes demonstrado mais interesse em combater o governo estabelecido no Brasil como resultado de nossos sentimentos anti-comunistas e de nossa decisão de eliminar a corrupção política, do que em esclarecer a Assembléia Geral da Igreja Presbiteriana Unida nos Estados Unidos da América.

A intenção de desinformar sua Igreja tornou-se clara, para nós no Brasil, quando a revista Presbyterian Life trouxe notícia de reunião particular entre representantes da Igreja Presbiteriana do Brasil e da COSMIR (de sua Igreja) e não mencionou, sequer, as claras e enérgicas afirmações feitas por toda a delegação brasileira, de completa liberdade de consciência e de culto, no Brasil, sob o atual governo, bem como a satisfação do povo brasileiro com o atual regime. Na mesma ocasião lembramos a seus representantes a declaração do Presidente da República Brasileira, de que não há "prões políticos" no Brasil.

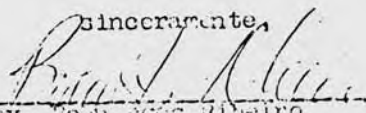
Não tendo sido consultados pela Igreja Presbiteriana Unida dos Estados Unidos; surpreendidos com o noticiário de decisões injustas contra nosso governo, da Assembléia Geral de sua Igreja; decisões que não resultam de informações verdadeiras, venho, sr. Moderador, dizer-lhe que a Igreja Presbiteriana do Brasil totalmente se dissocia de decisões que sua Igreja haja tomado, sobre suposta tortura de "prões políticos" no Brasil.

Ao mesmo tempo, apresento-lhe nossa estranheza, pelo completo silêncio que sua Igreja (tão interessada em "prões políticos" no Brasil) mantém a propósito dos brasileiros que têm sido assassinados por terroristas.


Se a Igreja Presbiteriana Unida dos Estados Unidos tiver interesse em melhor esclarecimentos, sr. Moderador, estaremos sempre à sua disposição, para informá-lo.

Pedindo a Deus que oriente a Igreja Presbiteriana Unida nos Estados Unidos da América, e a sua pessoa, sr. Moderador,

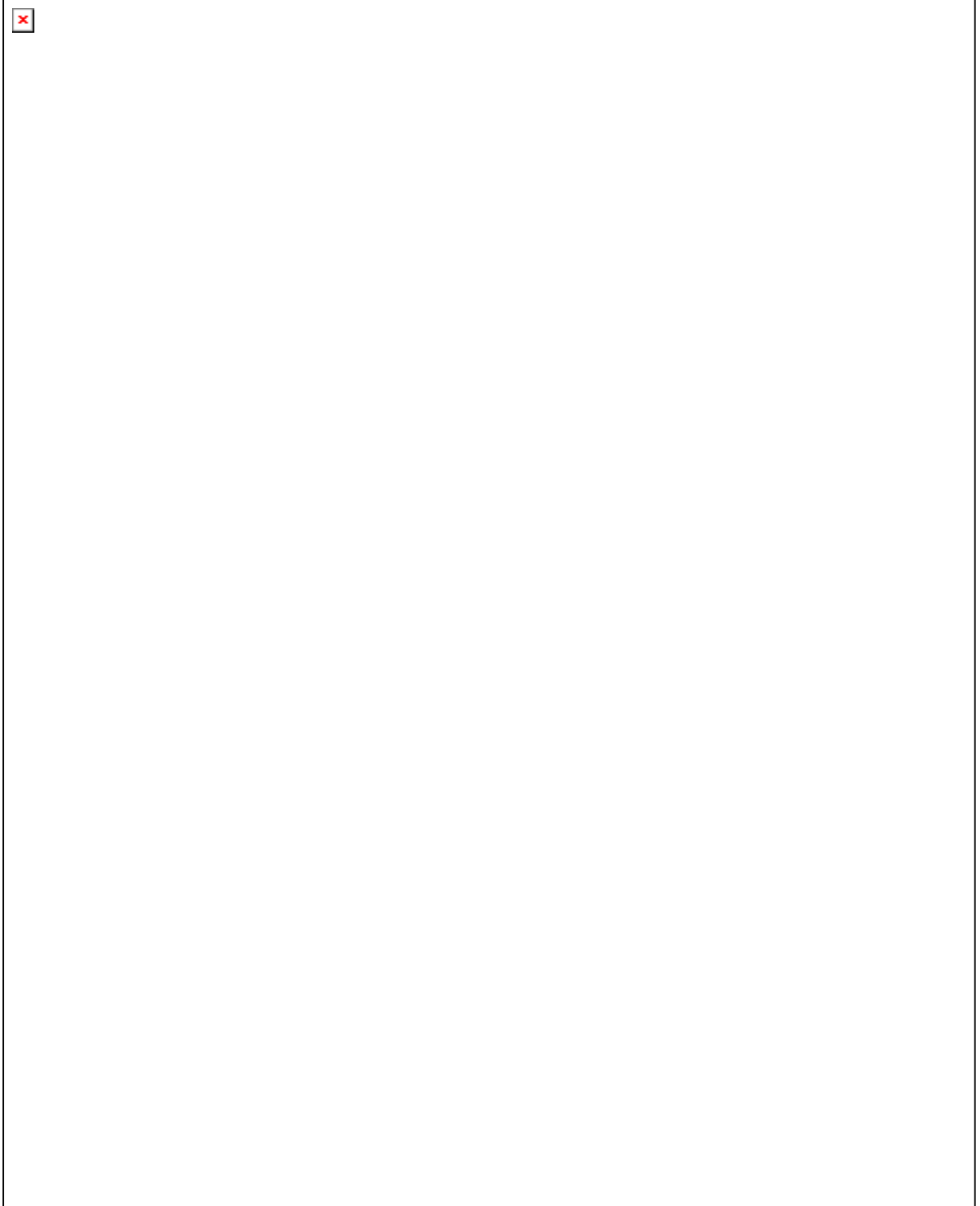
Sr. Moderador da Igreja Presbiteriana Unida dos Estados Unidos da América
Witherspoon Building
Philadelphia, Penn. 19107
E.U.A.

Sinceramente,

Rev. Domingos Ribeiro
Presidente do Supremo Concílio da Igreja Presbiteriana do Brasil

ANEXO P: CORRESPONDÊNCIA DA CE-SC/IPB, 28/12/1971: SOLICITAÇÃO DE
SUBSTITUIÇÃO DE MISSIONÁRIOS NORTE-AMERICANOS NO BRASIL

<p style="text-align: center;">P R E S I D E N T E</p> <p style="text-align: center;"><i>Rev. Boanerges Ribeiro</i></p> <p style="text-align: center;">Av. Cons. Rodrigues Alves, 2435 Brooklin Paulista SÃO PAULO - S. P.</p>	 <p style="text-align: center;">SECRETÁRIO EXECUTIVO</p> <p style="text-align: center;"><i>Dr. Fuad Miguel</i></p> <p style="text-align: center;">Cx. Postal, 418 - Fone, 2873 UBERLÂNDIA - M. G.</p>	<p style="text-align: center;">T E S O U R E I R O</p> <p style="text-align: center;"><i>Presb. Heitor Gouvêa</i></p> <p style="text-align: center;">Rua Sete de Abril, 282, 7.º And - Conj. 74 SÃO PAULO - S. P.</p>
<p><i>Cópia para Missão Presb. Brasil Central</i></p> <p style="text-align: center;">Uberlândia, 28 de fevereiro de 1.971.</p> <p style="text-align: right;">* 1 ABR 1971</p>		
<p>Exmo. Sr. Dr. REV. BOANERGES RIBEIRO DD. Presidente do Supremo Concílio da Igreja Presbiteriana do Brasil Av. Cons. Rodrigues Alves, 2435 - Brooklin <u>SÃO PAULO</u> - S.P.</p>		
<p style="text-align: center;">A Comissão Executiva do Supremo Concílio, reuni- da em Brasília, D.F., tomou diversas resoluções entre as quais se encontra a seguinte :</p> <p style="text-align: center;">DOC. XXXVI - Quanto ao doc. nº 34 - informação do Presidente sobre atitudes hostis de missionários da COEMAR, no trato de assuntos de interesse da I.P.B. -</p> <p style="text-align: center;">a Comissão Executiva do Supremo Concílio resol- ve:</p>		
<p style="text-align: center;">1) - Representar à COEMAR, através do Presiden- te do Supremo Concílio relatando os incidentes e solicitando providências enérgicas a respeito.</p> <p style="text-align: center;">2) - Representar à Missão Presbiteriana do Bra- sil Central, através do Presidente do Supremo Concílio solicitando esclare- ça se o voto de seus delegados na assembléia do Instituto "José Manoel da Conceição", nos termos em que foi apresentado, expressa o pensamento daque- la Missão.</p> <p style="text-align: center;">3) - Solicitar da Missão Presbiteriana do Bra- sil Central, através o Conselho Inter Presbiteriano, a substituição dos Revs. Carl Joseph Hahn Jr., Jaime Wright e Paulo Pierson e do Sr. Charles Harken, nos campos missionários do Brasil.</p>		
<p style="text-align: center;">Rogando a Deus para que abençoe o ilustre pre- sidente em sua difícil tarefa, subscrevo-me</p>		
<p>FRATERNALMENTE.</p>		
<p>FUAD MIGUEL - SE - SC.</p>		

**ANEXO Q: ATA DE ENCERRAMENTO DAS ATIVIDADES DA MISSÃO “BRASIL
CENTRAL”**





002.003.448-20

Albert James Reasoner, RG 1.032.246 (SP),

002.003.448-20

Edna S. Treas, RG 251.105 (MT),

002.002.558-00

Margaret Jean Miller, RG 227.270 (DF),

002.001.908-49

Floyd Eugene Grady, RG 632.504 (RS),

002.002.718-49

Olga Lois Burgess Grady, RG 632.503 (RS),

002.002.718-49

Ada Hope Treas, RG 251.104 (MT),

002.002.558-00

Alma Cole Wright, RG 1.419.361 (SP),

002.002.208-53

File Dorothy Reddick, RG 216.025 (GO),

002.001.078-87

**ANEXO R: RESOLUÇÃO DA IGREJA PRESBITERIANA DE FLORIANÓPOLIS:
RESTAURAÇÃO POST MORTEM DE CONDIÇÃO DE MEMBRO DE
IGREJA DE PAULO STUART WRIGHT – 19/10/1999**

IGREJA PRESBITERIANA DE FLORIANÓPOLIS
Rua Visconde de Ouro Preto, 307, Centro, Florianópolis, SC

RESOLUÇÃO

O CONSELHO DA IGREJA PRESBITERIANA DE FLORIANÓPOLIS, no uso de suas atribuições, que lhe são conferidas pelo Art. 23 c/c Art. 16 do Código de Disciplina da Constituição da Igreja Presbiteriana do Brasil, tendo em vista o que dispõe o Art. 5º, inciso LV, da Constituição Federal, e,

Considerando o que consta na Ata no. 910, Livro do Conselho – vol. IX, fls. 102v a 105, referente a Reunião do dia 13 de junho de 1964, relativo a um documento enviado pelo Comando do Quinto Distrito Naval, sediado em Florianópolis, SC;

Considerando que o referido documento tratava de atividades do senhor PAULO STUART WRIGHT, membro desta Igreja àquela época, junto à Assembléia Legislativa do Estado de Santa Catarina, como Deputado;

Considerando que, em virtude de tal documento, o Conselho da Igreja decidiu *vetar a eleição do Sr. Paulo Stuart Wright, para presbítero de nossa Igreja, eliminando-o do rol de membros desta Igreja.*;

Considerando que tal decisão feriu os mais elementares direitos do cidadão, sem que lhe fossem assegurados o contraditório e ampla defesa, com meios e recursos inerentes, face ao seu desaparecimento, em virtude do estado de exceção e de repressão implantados no Estado Brasileiro;

Considerando que não foi implantado o devido processo legal, segundo prescreve a legislação e a Constituição da Igreja Presbiteriana do Brasil, que determina, em seu Código de Disciplina, Artigos 16 e 59, *verbis*:

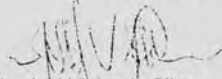
"Art. 16 – Nenhuma sentença será proferida sem que tenha sido assegurado ao acusado o direito de defender-se".

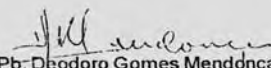
"Art. 59 – Se o acusado for revel e não tiver apresentado defensor, o presidente nomeará pessoa ciente para defendê-lo.";

Considerando que a decisão do Conselho da Igreja, composto por homens crentes, de vida irrepreensível, contudo leigos em assuntos jurídicos, foi tomada em um momento difícil da vida nacional, em que a repressão gerou insegurança, medo e terror em toda a sociedade brasileira,


RESOLVE: Tomar sem efeito a punição imposta ao senhor PAULO STUART WRIGHT, restaurando *post mortem* sua condição de membro da Igreja Presbiteriana de Florianópolis, inscrevendo-o no seu rol, bem como rejeitar o veto à eleição ao Presbiterato de nossa Igreja.

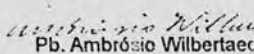
Publique-se.
Florianópolis, 19 de outubro de 1999.

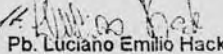

Pr. Joel Vieira da Silva
Presidente


Pb. Deodoro Gomes Mendonça
Vice-Presidente


Pb. Alcéu Pereira
Secretário


Pr. Romoaldo Rebello Sieggelkow


Pb. Ambrósio Wilbertaedt


Pb. Luciano Emilio Hack


Pb. João David Cavallazzi Mendonça


Pb. Terushi Kawano

documento 4 tomar conhecimento e contribuir mensalmente com o valor de R\$ 150,00 para a AEC. Quanto ao documento enviado pela SAF, tomar conhecimento e arquivar. Registrar a renovação dos seguros do templo, casa Pastoral, e apto da Igreja. Aprovar uma verba de R\$ 250,00 para os Gideões Internacionais. Autorizar o irmão Milton Cunha Cavallazzi, membro desta Igreja, e I nº 94046-AD expedida em 16/08/99 pela SSP - SC, CPF nº 001 783 499-68 a abrir conta corrente bancária de, digo, em nome da Igreja Presbiteriana de Florianópolis, CEC 83/933127-0001-90. Aprovar os balancetes da tesouraria referente aos meses de junho, julho e agosto de 99 sem restrições. Nada mais havendo a tratar, foi encerrada a reunião às 22:45 h com uma oração profunda pelo irmão Luciano. Eu, Sr. Luiz Pereira Layre e assino a presente ata. *Luiz Pereira Layre*

Ata nº 1284. Aos 19/10/99 reuniu-se o Conselho da Igreja Presbiteriana de Florianópolis, às 20:00 h em sua sede situada a rua Visconde de Albuquerque nº 307 no edifício de Educação Religiosa, estando presentes o Rev. Joel Vieira da Silva, Rev. Romaldo Rebello Siggallav e os presbíteros, Sr. Luiz Pereira Secretário, Sr. David Cavallazzi, Mendonça, Ambrósio Wilberstadt, Toshi Kawano, Sr. Dorival Gomes Mendonça. O pastor Sr. Emílio Hack não compareceu por motivo de ausência.

gem a estudo. Deram o Povo Joel Romualdo
 de os presbiteros, Alexu e Leodoros. Nos pasto-
 rais: Santa Cruz no Templo dias 03/10 e 04/10
 e para idos dias 04/10, 04/10, 08/10. Com res-
 dências enviadas: telegrama para Fátima Ma-
 rina Silva dia 01/10 formada do curso de
 Ciências Contábeis - UFSC e para a Eletro-
 sul foi enviado ofício solicitando a
 doação de computadores para o Progra-
 ma Profissionais em Cristo - PPC. Com res-
 dências recebidas: 1) AEU3 comunicando
 sobre a revitalização desta associação; 2)
 Francisco F.P. Filho presbitero em dis-
 tribuição da S.P. Costa solicitando ajuda fi-
 nanceira; 3) S.B.B informando o nome do
 novo encarregado da Sociedade Sr. Gilmar
 Lopes Carvalho para os estados de Sta. Ca-
 taringa e Rio Grande do Sul; 4) Clube da
 Maturidade convidando para participação na fe-
 rreiras; 5) Grupo teatral - Apoio da Alian-
 ça - Covenant Players; 6) J.P. Paraguaná
 Associação solicitando ajuda financeira
 para a reforma do templo; 7) APEC -
 solicitando o Templo para formatura dia
 04/12/99; 8) Quilombos Internacionais agrade-
 cendo a colaboração da Igreja na 11ª con-
 vênio. Resoluções do Conselho: quanto aos
 documentos 1, 2, 3, 4, 5, 6 e 8 resolve formar co-
 nhecimento e arquivar. Quanto ao docu-
 mento 7 resolve formar conhecimento e apro-
 var. Aprovar o balancete da Terceira quí-
 nta ao mês de setembro de 99 sem ressalvas.
 Quanto ao que consta na ata 910 de 29 de
 Fpolis referente ao irmão Paulo Stuart Wright

in memoriam o Conselho resolve: O Conselho da Igreja Presbiteriana de Florianópolis, no uso de suas atribuições, que lhe são conferidas pelo Art. 23 e p. Art. 16 do Código de Disciplina da Constituição da I.P. do Brasil, tendo em vista o que dispõe o Art. 5º inciso LV, da Constituição Federal, e, Considerando o que consta na Ata nº 910, Livro do Conselho - vol. IX, fls 102v a 105, referente a Reunião do dia 13 de junho de 1964, relativo a um documento enviado pelo Comandante do Quinto Distrito Naval, sediado em Florianópolis, SC. Considerando que o referido documento tratava de atribuições do senhor Paulo Stuart Wright, membro desta Igreja naquela época, junto a Assembleia Legislativa do Estado de Santa Catarina, como deputado. Considerando que em virtude de tal documento, o Conselho da Igreja decidiu "vetar a eleição do Sr. Paulo Stuart Wright, para o Conselho diocesano para presbítero de nossa Igreja, eliminando-o do rol de membros desta Igreja". Considerando que tal decisão feriu os mais elementares direitos do cidadão, sem que lhe fossem assegurados o contraditório e ampla defesa, com meios e recursos inerentes, face ao seu descumprimento, em virtude do estado de exceção e de repressão implantados no Estado Brasileiro; Considerando que não foi implantado o devido processo legal, segundo prescreve a legislação e a Constituição da Igreja Presbiteriana do Brasil, que determina, em seu Código de Disciplina, Artigos 16 e 59, verbis: Art. 16 - Nenhuma sentença será proferida se não tiver sido assegurado ao acusado o

direito de defender-se. Art. 51 - Se o acusado
 for revel e não tiver apresentado defensor,
 o presidente nomeará pessoa crente para
 defendê-lo. Considerando que a decisão do
 Conselho da Igreja, composto por homens
 crentes, de vida irrepreensível, e contudo
 por no assunto digo em assuntos jurídicos
 foi tomada em momento difícil da vida
 nacional, em que a repressão gerou incu-
 rrança, medo e temor em toda a socie-
 dade brasileira, Resolve: tornar sem efei-
 to a punição imposta ao Sr Paulo Just
 Wright, restaurando "post mortem" sua
 condição de membro da Igreja Presbiteria-
 na de Florianópolis, inscrevendo-o no
 seu rol, bem como rejeitar o voto a elei-
 ção ao Presbiterato de nossa Igreja. Publica-
 que-se. Florianópolis, 19 de outubro de 1957.
 Nada mais havendo a tratar, foi encor-
 rada a reunião às 23:20h com uma ora-
 ção proferida pelo irmão Terushi. Encerra-
 Rui Perez, larui e assino a presente ata.
 H. J. P.

Ata nº 1285. Aos 16/11/99 reuniu-se o Conselho da
 Igreja Presbiteriana de Florianópolis, às 20:00h, em
 sua sede situada a rua Vicente de Carvalho
 nº 307, em seu edifício de Educação Reli-
 giosa, estando presentes os Cais Joel Paulo
 da Silva, Presidente do Conselho, Romário
 Rebelo Sigalkow e o Substituto. Para secretário
 para secretário Luciano Emilio Lact, Teru-
 rushi Kawano, de voto James Mendonça, Im-
 broso Wilberstrot, João David Cordeiro.