



UNIVERSIDADE FEDERAL DA GRANDE DOURADOS
Faculdade de Ciências Humanas
Programa de Pós-Graduação em Sociologia

RAFAEL ROGER RIBEIRO MARQUES DA SILVA

O PROTESTANTISMO DE RUBEM ALVES: LIBERTAÇÃO E REPRESSÃO

Dourados/MS
2021



UNIVERSIDADE FEDERAL DA GRANDE DOURADOS
Faculdade de Ciências Humanas
Programa de Pós-Graduação em Sociologia

RAFAEL ROGER RIBEIRO MARQUES DA SILVA

O Protestantismo de Rubem Alves: Libertação e Repressão

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Faculdade de Ciências Humanas da Universidade Federal da Grande Dourados para obtenção do Título de Mestre em Sociologia.

Área de Concentração: Sociologia.

Orientador: Professor Dr. Marcos Antonio da Silva.

Dourados/MS
2021

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP).

S586p Silva, Rafael Roger Ribeiro Marques Da

O PROTESTANTISMO DE RUBEM ALVES: LIBERTAÇÃO E REPRESSÃO [recurso eletrônico] / Rafael Roger Ribeiro Marques Da Silva. -- 2021.

Arquivo em formato pdf.

Orientador: Marcos Antonio da Silva.

Dissertação (Mestrado em Sociologia)-Universidade Federal da Grande Dourados, 2021.

Disponível no Repositório Institucional da UFGD em:

<https://portal.ufgd.edu.br/setor/biblioteca/repositorio>

1. Rubem Alves. 2. Protestantismo Brasileiro. 3. Liberdade. 4. Repressão. I. Silva, Marcos Antonio Da. II. Título.

Ficha catalográfica elaborada automaticamente de acordo com os dados fornecidos pelo(a) autor(a).

©Direitos reservados. Permitido a reprodução parcial desde que citada a fonte.

RAFAEL ROGER RIBEIRO MARQUES DA SILVA

**O PROTESTANTISMO DE RUBEM ALVES: LIBERTAÇÃO E
REPRESSÃO**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Faculdade de Ciências Humanas da Universidade Federal da Grande Dourados para obtenção do Título de Mestre em Sociologia.

Dourados – MS, 30 de Abril de 2021.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Marcos Antonio da Silva
Programa de Pós-Graduação em Sociologia / UFGD
Presidente

Prof. Dr. Walter Roberto Marschner
Programa de Pós-Graduação em Sociologia / UFGD

Prof. Dr. Linderval Augusto Monteiro
Programa de Pós-Graduação em História / UFGD

Prof. Dr. Carlos Barros Gonçalves
Curso de História/ FCH / UFGD

AGRADECIMENTOS

Registro que esse trabalho, como tudo na vida, foi escrito a muitas mãos.

Minha gratidão ao mestre Marcos Antonio da Silva que me convidou desde a primeira aula, há mais de uma década, a trilhar um caminho de autonomia intelectual. Que se negou a me entregar respostas prontas e definitivas. Que me advertiu, mesmo sem querer, sobre as “igrejinhas” que são próprias da academia. E que um dia, não sei por que cargas d’água, me enviou um generoso email me seduzindo à seleção desse Programa de Pós-graduação. Cá estou.

Aos nobres colegas de turma, aos quais eu temia me revelar. Cada um a sua maneira me ensinaram sobre a existência, sobre as muitas histórias, sobre as polifonias da vida, e sobre suas lutas que lhe são caras e preciosas. Aos docentes do Programa do Mestrado em Sociologia e toda equipe técnica que tornam nossa trajetória mais leve e ao mesmo tempo muito mais rica. À Universidade Federal da Grande Dourados, instituição pública, de qualidade, e cada vez mais democrática.

Sobretudo, dedico esse trabalho a minha família; aquela de sangue, que pagou o oneroso preço da ausência, das privações, e das crises que envolvem a trajetória universitária, sobretudo para uma primeira geração que nela ingressou. À minha amada esposa, companheira de todas as horas, Letícia Mateus. Aos meus filhos; João Victor (*in memoriam*), Davi e Rafaela, pelos sorrisos e abraços revigorantes. Aos nossos pais e irmãos, que mesmo distantes sempre participaram e se alegram com nossas conquistas.

Minha estima àquela família de adoção, a quem Rubem Alves chama de “a comunidade com que sonho”. Dessa são muitas memórias; os abraços, os conselhos que ainda hoje ecoam. Foram muitas as cifras que recebi, representaram sempre o “socorro bem presente na angústia”. Pessoas simples, não simplórias, daquelas que passam e nos marcam eternamente. São muitas as lágrimas, muitas as gargalhadas madrugadas a fio, e muitos. Muitos conflitos que nos tornaram mais fortes e vigilantes. Duas palavras estão amalgamadas nessa hora; contentamento e esperança. Não, não há incoerência, assim como liberdade e repressão, não são expressões contraditórias. Explico.

Procuro hoje como disse o apóstolo dos gentios “viver contente”. Contentamento é fruto dos aprendizados. É fruto das experiências. Contentamento é o que não permite que a alegria de viver nos seja aviltada. É a capacidade de exercer domínio sobre o estado de espírito de tal maneira que os fatores externos que nos o abalam sejam em número cada vez menor.

Contentamento é algo que acontece de dentro para fora. É a alegria de desfrutar de pequenos momentos. Vem do latim *contentu*, que quer dizer conteúdo. É experimentar e concretizar o conteúdo de cada momento. Tem mais a ver com o jeito de ir do que com onde se chega. É saber se adaptar as circunstâncias, e ao mesmo tempo não se acomodar, pois uma das formas de apegar a vida é esperar que as coisas aconteçam. E aí que está a gestação da “esperança”.

A esperança dos profetas que não se conformam: “Os que esperam no Senhor renovam suas forças”. Esperar aqui vem do hebraico *tôhelet* que significa na verdade “esperançar”. Não um desejo pacificador, mas, antes expectativas, é ir de encontro, é se juntar, é não desistir. Outro Paulo, o Freire, dizia que é preciso “esperançar”. Alguém já disse que “a vida é muito curta para ser pequena”, e eu acrescentaria: “e para ser ingrato”. Sou grato por essa oportunidade.

Lista de Siglas e abreviaturas

ABC Paulista – Santo André, São Bernardo do Campo e São Caetano do Sul.

AD – Assembleia de Deus

AI – Ato Institucional

BPC – Brasil Para Cristo

CC – Congregação Cristã

CEPAL - Comissão Econômica para a América Latina e Caribe

CIA – Agência de Inteligência Civil dos EUA

CLADE - Congresso Latino-americano de Evangelização

CMI – Conselho Mundial de Igrejas

CPOR- Centro de Preparação de Oficiais da Reserva

DEOPS- Departamento de Ordem Política e Social

DVS- Delegacia de Vigilância Social

EBD – Escola Bíblica Dominical

EUA – Estados Unidos da América

IBGE - Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística

ICCC - International Council of Christian Churches

IPB – Igreja Presbiteriana do Brasil

IPDA – Igreja Pentecostal Deus é Amor

IPI – Igreja Presbiteriana Independente

IURD – Igreja Universal do Reino de Deus

MDB – Movimento Democrático Brasileiro

MPF – Ministério Público Federal

PARS - Program of Advanced Religious Studies

PRD – Protestantismo de Reta Doutrina

PT – Partido dos Trabalhadores

RJ – Rio de Janeiro

SBB - Sociedade Bíblica do Brasil

SC – Supremo Concílio

SP – São Paulo

STF – Supremo Tribunal Federal

TL – Teologia da Libertação

UNICAMP - Universidade Estadual de Campinas

Resumo

O Protestantismo é ao longo da história considerado um movimento de vanguarda da liberdade e do progresso. Entretanto, desde a metade do século XX, trabalhos importantes tem demonstrado que o protestantismo no Brasil vem concebendo uma mentalidade adesista, autoritária e intolerante. Nossa pesquisa é uma incursão na produção de Rubem Alves sobre religiosidade, mais especificamente sobre o protestantismo. Trata-se, portanto, de uma pesquisa bibliográfica e biográfica. Nossa hipótese é que esse protestantismo histórico, objeto de estudo de Alves lançam algumas das bases sociológicas, e como consequência condicionam certa perspectiva, dos evangélicos brasileiros, ainda que hoje predominantemente pentecostais e periféricos. Consideramos que de muitas formas a vida do intelectual se confunde com a própria inserção do movimento no Brasil. Nossa proposta é, a cada capítulo, estabelecer esses vínculos, que num primeiro momento se dão na própria estrutura familiar, posteriormente com as múltiplas e fecundas crises com o protestantismo, e por fim com a ruptura institucional e a exitosa trajetória acadêmica.

Palavras chaves: Rubem Alves; Protestantismo Brasileiro; Libertação; Repressão.

Abstract

Protestantism has throughout history been considered a vanguard movement for freedom and progress. However, since the middle of the 20th century, important works have shown that Protestantism in Brazil has been conceiving an adherent, authoritarian and intolerant mentality. Our research is an incursion into Rubem Alves' production on religiosity, more specifically on Protestantism. It is, therefore, a bibliographic and biographical research. Our hypothesis is that this historical Protestantism, object of Alves' study, lay some of the sociological bases, and as a consequence condition a certain perspective, of Brazilian evangelicals, although today predominantly Pentecostal and peripheral. We consider that in many ways the life of the intellectual is confused with the movement's insertion in Brazil. Our proposal is, in each chapter, to establish these bonds, which at first occur in the family structure itself, later with the multiple and fruitful crises with Protestantism, and finally with the institutional rupture and the successful academic trajectory.

Keywords: Rubem Alves; Brazilian Protestantism; Release; Repression

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	7
CAPÍTULO 1 - A RELIGIÃO COMO OBJETO DAS CIÊNCIAS SOCIAIS E A INSERÇÃO DO PROTESTANTISMO MISSIONÁRIO NO BRASIL.....	12
1.1 Religião como fato social.....	13
1.2 A inserção do protestantismo missionário no Brasil.....	19
1.3 A Perspicácia Presbiteriana na trilha do café.....	25
1.4 Educação às elites, evangelização aos pobres.....	29
CAPÍTULO 2 – ALGUMAS AMBIGUIDADES DO MUNDO PROTESTANTE: HISTÓRIA, LIBERDADE E ESPERANÇA.....	36
2.1 - O texto e seu contexto: a tentativa de uma hermenêutica sociológica.....	37
2.2 – O Problema da História: verdade prévia e presente alienado.....	46
2.3 – O Problema da Liberdade: a fé que vai se transformando em dogma.....	56
2.4- O Problema da Esperança: a recusa das pseudo-esperanças.....	66
CAPÍTULO 3 – O PROTESTANTISMO DE RETA DOCTRINA: A CONSTRUÇÃO DE UM TIPO IDEAL.....	78
3.1 - Os Inimigos do protestantismo no Brasil.....	83
3.2 - O PRD e sua vocação fundamentalista.....	91
3.3 - Os Estados Unidos como utopia social.....	96
3.4 – O PRD e a Ética Protestante Tupiniquim.....	102
3.5- O Protestantismo de Rubem Alves.....	111
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	120
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	123

INTRODUÇÃO

A efetiva metodologia científica adverte que toda pesquisa deve atender os princípios da racionalidade, da rigorosa objetividade moderna, da submissão do pensamento ao fato e da subordinação da imaginação a observação. O que não se pode negar, todavia, é que todo trabalho científico carrega em si o ponta pé da subjetividade, das experiências pessoais do pesquisador, dos conflitos, dos interesses e das misérias do seu tempo.

Em Alves (1982), não existe ciência sem emoção, e uma ciência social desinteressada nunca existiu. Assim sendo, renuncio a tentativa de uma argumentação desinteressada, especulativa, ou mesmo carregada de preconceitos sobre o objeto aqui estudado. Não desconsideramos os desafios apresentados por Bourdieu (1998), afinal não se trata de uma falsa participação num grupo estranho, e a objetivação participante: “é sem dúvida o exercício mais difícil que existe, porque requer a ruptura das aderências e das adesões mais profundas e mais inconscientes” (BOURDIEU, 1998, p. 51).

É preciso salientar que esse trabalho se distânciava em alguma medida do que fora apresentada à banca de seleção do Programa de Pós Graduação em Sociologia da UFGD, por uma razão; o fim de 2018 já sinalizava uma mudança drástica de consensos formados no debate público nacional brasileiro que mais tarde revelou, é esse um processo ainda em curso, uma faceta assustadora e até então dissimulada, do movimento evangélico no Brasil.

Pierucci (1987) alertava para o que chamou de “as bases da nova direita”; ele apontava a emergência, ainda que timidamente, de uma extrema direita de mídia policial conjugada a extrema direita evangélica igualmente midiática e poderosa. Gramsci (2001) fez notas em seus *Cadernos do Cárcere* sobre o poder subversivo e subterrâneo da igreja, bem como sua supremacia intelectual e política.

Ainda que superada essa fase, parece oportuno considerar que “negociar com ela ou combatê-la pode ser sagacidade ou erro, a depender das contingências da política. Não leva-la em conta ou recusar-se a leva-la em conta é tolice” (GRAMSCI, 2001, p. 65). Fato é que a era da informação promoveu atores políticos até então tímidos e pouco organizados. A previsão de Pierucci (1987) tem se mostrado correta, o sotaque católico-romano da extrema direita foi vencido no século XXI pela militância evangélica-protestante de base estadunidense.

Essa nova onda conservadora-reacionária, que arranja atores sociais até então marginais, mira certa intelectualidade, dita progressista, e exibe uma ligação muito forte com grupos religiosos organizados e com larga capilaridade social. Se no Brasil império Dom Pedro II considerava fundamental e costurava nos bastidores a viabilização da imigração de países predominantemente protestantes para o que ele chamava de “programa de civilização” noutra hora esses grupos têm-se demonstrados sectários e fundamentalistas, aliando-se publicamente a grupos radicais que afrontam os direitos humanos e o Estado democrático de direito.

“Hoje temos um presidente que valoriza a família, respeita a vontade do seu povo, honra seus militares e acredita em Deus”¹. Foi esse o tom da primeira mensagem natalina em rede aberta de televisão do chefe do Executivo brasileiro. Era a manifestação oficial de um conservadorismo de *práxis* reacionária, que potencializado pelo advento das redes sociais, que articulam notícias falsas, discursos nacionalistas e religiosos vem se impondo de forma violenta e ameaçadora. Repetem-se, como que chavões, narrativas já conhecidas que noutrora prepararam o caminho para o golpe de 1964.

Longe de idealizar fatos históricos, essas alianças ideológicas parecem se distanciar profundamente do que representou no século XVI o movimento iniciado por Martinho Lutero. O Protestantismo é ao longo da história moderna considerado um movimento de vanguarda da liberdade, do progresso, uma ruptura radical com a civilização medieval. Parece consensual que a Reforma Protestante é um marco importante na história, afinal sua narrativa e seus questionamentos entram em rota de colisão com os arranjos ideológicos estabelecidos. Mettenheim (2013), buscando traçar caminhos na Teoria Democrática destaca a percepção hegeliana sobre a Reforma:

“Em síntese, a análise comparada e empírica, de Hegel, sobre o *statecraft* de Carlos Magno e as reformas religiosas, compõe a quarta conjunção crítica, que amplia seu argumento seqüencial, sobre o princípio democrático ao longo da História, a evolução da consciência humana sobre a liberdade e o desenvolvimento das relações sociedade-estado, na Europa. Os legados dessa conjunção crítica são retomados por Hegel, mais uma vez, sua análise de como Martinho Lutero e a Reforma Protestante abalaram a ordem medieval, justamente, quando as novas aquisições imperiais, nas Américas, pareciam salvaguardar as ideias mercantilistas de riqueza e poder” (METTENHEIM, 2013, p. 33-34).

¹ Bolsonaro faz pronunciamento de fim de ano. Portal G1. 24/12/2019: Disponível em: <https://g1.globo.com/politica/noticia/2019/12/24/bolsonaro-faz-pronunciamento-de-fim-de-ano.ghtml>

Miguel (2007) assinala como Maquiavel, More e Lutero contribuem decisivamente para o estabelecimento de um novo espaço político e um novo campo de reflexão sobre a política. Nesse sentido, destaca: “contudo, serão os reformadores que chegarão, de fato, á separação ente Igreja e Estado, entre fé e política, que a partir daí constituíram duas esferas distintas e relativamente impermeáveis uma a outra” (MIGUEL, 2007, p 92). Ao tratar da nova concepção do sujeito civil e sua identidade, Hall (2006) tributa a Reforma, ao Humanismo e ao Renascimento uma nova página na história da humanidade.

Os protestantes que assumiram, também aqui desde a primeira República, uma retórica liberal e democrática, ao que se constata vem engendrando cada vez mais uma mentalidade adesista, autoritária e intolerante. Nossa hipótese é que esse protestantismo histórico, objeto de estudo de Alves (1982), lançam algumas das bases sociológicas e como consequência condicionam certa perspectiva dos evangélicos brasileiros, ainda que hoje predominantemente pentecostais e periféricos.

Giddens (2012) destaca que a força do fundamentalismo religioso indica que a secularização não cumpriu sua missão no mundo moderno, afinal nas últimas décadas não só o fundamentalismo islâmico como também o cristão se fortaleceram, influenciando os rumos da política nacional e internacional.

Nesse sentido, julgamos relevante visitar algumas obras desse importante pensador brasileiro e seu olhar sobre a inserção dessa vertente religiosa, tida como uma força liberal, democrática e anticatólica, no interior de uma sociedade autoritária, repressora, e estruturalmente desigual como a brasileira.

Rubem Alves foi pastor, teólogo, sociólogo, filósofo, psicanalista, professor e ensaísta. Premiado e respeitado educador, tem nada menos que 138 livros publicados em pelo menos 12 línguas. O autor é tido como um dos precursores da Teologia da Libertação, sua tese de livre docência *Protestantismo e Repressão* (1982) é um texto clássico, pois inaugura aquele que seria o ponto de partida para uma teoria crítica do protestantismo no Brasil. Consideramos que de muitas formas a vida do intelectual se confunde com a própria inserção do protestantismo no Brasil.

Entendemos que toda sociedade é caracterizada tanto por sua continuidade bem como por suas mudanças e é tarefa das ciências sociais estudar como esses processos, ou seja, a interação entre sujeitos e estruturas se relacionam. Nossa proposta de trabalho é sim um esforço de imaginação sociológica. De acordo com Mills (1972) é a

imaginação sociológica que nos permite compreender a história e a biografia e as relações entre ambas dentro da sociedade.

Para o sociólogo estadunidense nenhum estudo social que não volte ao problema da biografia, da história e de suas interligações dentro de uma sociedade completou a sua jornada intelectual: “O primeiro fruto dessa imaginação, e a primeira lição da ciência social que a incorpora, é a ideia de que o indivíduo só pode compreender sua própria experiência e avaliar seu próprio destino localizando-se dentro de seu período; só pode conhecer suas possibilidades na vida tornando-se cômico das possibilidades de todas as pessoas, nas mesmas circunstancias que ele” (MILLS 1972, p. 12).

Nossa proposta² é, a cada capítulo, estabelecer esses vínculos, que num primeiro momento se dão na própria estrutura familiar do autor, posteriormente com as múltiplas e fecundas crises com o protestantismo, e por fim com a ruptura institucional e a exitosa trajetória acadêmica. Trata-se, portanto, de uma pesquisa bibliográfica e biográfica. Objetivamente nosso trabalho é uma incursão na produção de Rubem Alves sobre religiosidade, mais especificamente sobre o protestantismo, é objetivamente um trabalho de pesquisa, mas também passa pela imersão subjetiva nesse universo discursivo.

Propomo-nos a pensar a emergência desse movimento histórico-missionário, portanto a um tipo característico de protestantismo, daí lançamos mão do tipo ideal formulado por Alves (1982), o “Protestantismo de Reta Doutrina”. Quanto à linha teórica consideramos indispensável nos servir de Weber (2009), sobretudo de seu conceito de secularização, como também analisar como esses “espíritos protestantes” estão distantes no tempo e no espaço. Quanto a pergunta-problema que nos guia é: qual a contribuição teórica de Rubem Alves para compreendermos o *modus operandi* do protestantismo-evangélico no Brasil hoje?

No primeiro capítulo abordaremos, especialmente sob a perceptiva de Alves (2011), a religião como fenômeno social permanente, a inserção do protestantismo no Brasil e a relação do autor com esse universo simbólico e ao mesmo institucional. No segundo capítulo nossa proposta é analisar, com base no livro *Por uma Teologia da Libertação* (2012), algumas das crises do autor com o protestantismo em algumas de suas ambiguidades. E por fim, com base, sobretudo, em sua tese de livre docência que

² Insere-se no campo da Teoria Social e ação coletiva. Todavia, cabe ressaltar que não há aqui a intenção de usar o termo Protestantismo como um conceito científico, o que seria contraproducente, pois existe uma pluralidade de protestantismos no Brasil.

representa a fase propriamente acadêmica e já de ruptura com o movimento, considerar a possibilidade da construção de uma ética protestante brasileira ao estilo weberiano.

Cabe destacar uma vez mais, o que já chamou atenção Bourdieu (1990) e fora calorosamente discutido por Pierucci (1999), pois não se trata aqui de fazer “jogo duplo” ou mesmo de acumular as vantagens da lucidez científica e as vantagens da fidelidade religiosa. Entendemos que a imersão, a vivência, e mesmo as crises com o objeto aqui apresentado, ao mesmo tempo que podem nos comprometer, podem também nos dar a clareza, e o ajuste necessário ao traçado metodológico imperativo á análise.

Definitivamente não se trata de uma análise meramente religiosa, afinal nos adverte Boff (1986): “Quem procura fazer uma análise apenas religiosa acaba não fazendo nem sequer uma análise religiosa. Isto é assim porque o fator religioso (semelhante á cultura, às ideologias, aos valores) jamais se constrói sozinho, mas sempre em articulação com a história concreta e as estruturas econômico-políticas de uma sociedade” (BOFF, 1986, 168).

Mesmo Max Weber na busca de sua neutralidade valorativa não nega que toda pesquisa tem um ponto de partida subjetivo, mas também que esse dado não deslegitima a objetividade da ciência que reside exatamente na capacidade de controlar a pesquisa mediante métodos sistemáticos e padronizados de trabalho. Seguindo a risca Bourdieu, Mariano (2013) assegura: “que é preciso objetivar a pertença religiosa e ‘submetê-la’ a um esforço de objetivação reflexiva sem complacência” (MARIANO, 2013, p.10-11).

Recorremos diretamente a Bourdieu (1998) que resume nosso desafio: “É preciso, de certo modo, ter-se renunciado a tentação de se servir da ciência para intervir no objecto, para se estar em estado de operar uma objetivação que não seja a simples visão redutora e parcial que se pode ter, no interior do jogo, de outro jogador, mas, sim a visão global que se tem um jogo passível de ser apreendido como tal e porque se saiu dele” (BOURDIEU, 1998, p 58).

CAPÍTULO 1 - A RELIGIÃO COMO OBJETO DAS CIÊNCIAS SOCIAIS E A INSERÇÃO DO PROTESTANTISMO MISSIONÁRIO NO BRASIL

Segundo Pierucci (1999) as ciências sociais da religião no Brasil nunca foram, nem jamais chegaram a ser, uma área puramente acadêmica e existe uma grande dificuldade entre os cientistas sociais que se dedicam a estudar a religião, que é decidir até onde vai seu trabalho intelectual e até onde vem a religião.

Com efeito, essa área de pesquisa no Brasil é, segundo ele, marcada por duas ocorrências frequentes: a primeira é que muito dos pesquisadores da religião professam ou praticam crenças religiosas, e segundo, é que parte significativa do que se produz em sociologia da religião no Brasil, desde os anos de 1970, faz o que ele chamou de “elogio da religião”, aplaudindo com incontida euforia o “retorno do sagrado”.

É a partir da década de 1960 que os sociólogos são convocados a ajudar a explicar um catolicismo brasileiro declinante e as possíveis causas dessa decadência. Nesse sentido, de acordo com Pierucci, a Sociologia da Religião ganha relevo num primeiro momento como demanda pastoral e eclesial: “Desde o começo, e isso remonta aos anos de 1950, a sociologia da religião praticada no Brasil foi sempre uma sociologia do catolicismo em declínio” (PIERUCCI, 2004, p. 19).

Para Rubem Alves (1982) é precoce afirmar que a religião exige o sacrifício do intelecto. Afinal quando os paradigmas se revelam inadequados e os novos fenômenos não podem ser mais por eles explicados por eles ocorre uma crise que recebe de Kuhn o nome de “conversão”, isto é, o processo pelo qual um cientista abandona um paradigma para abraçar outro.

Indicando desta forma, que o que acontece na ciência é muito semelhante ao que ocorre na religião. Entretanto, anuímos: “A sociologia da religião só é possível porque tem na crítica moderna da religião sua condição pós-tradicional de possibilidade enquanto ciência moderna, enquanto ciência científica” (PIERUCCI, 1999, p. 278). É o que rigorosamente nos propomos a fazer.

Nesse primeiro momento abordaremos o fenômeno religioso como um fato social e como tal objeto da sociologia. Apresentaremos um panorama do conceito de religião ao longo do tempo, e das contribuições dos teóricos clássicos da sociologia no que diz respeito ao fenômeno religioso, dando ênfase a perspectiva de Alves (2011). Na

sequência avaliaremos qual protestantismo desembarca em terras tupiniquins e como ele busca se inserir na realidade social e econômica brasileira. Buscaremos responder por que a Igreja Presbiteriana, que bateu a porta da família Alves no interior de Minas Gerais se torna a mais importante instituição protestante do final do século XIX e início do século XX no Brasil e a na América Latina.

1.1 – Religião como fato social

A ideia de religião é notadamente uma expressão carregada de significado para as culturas ocidentais. O termo vem do latim *re-ligio* que na Roma antiga era sinônimo de “observância sagrada” ou “piedade”. Durante séculos pensadores se perguntaram sobre a “verdadeira” religião. Foi certamente Constantino que deu ao cristianismo ocidental a chancela de religião “verdadeira” quando no ano 313 promulga o edito de Milão, lançando aí as bases de uma religião fortemente institucionalizada. Entretanto, conforme Reis (2014) é somente a partir do século XVII que o termo passou a designar também outras crenças religiosas.

No decorrer da história a religião desempenhou papel central na experiência humana, influenciando de modo determinante a forma de perceber o mundo e como as sociedades se relacionam com ele. Como fato social a religião deve ser incluída nas análises da mesma forma que outros fenômenos sociais, ou seja, ela se torna objeto a medida que desempenha funções sociais.

Já a experiência religiosa, de comunhão subjetiva, se encontra em estado de indiferença à análise sociológica: “Ao sociólogo não interesse responder à indagação sobre se a religião é ou não verdadeira; ele se preocupa em analisá-la como fenômeno social que pode ser encontrado em todas as sociedades” (LAKATOS, 1990, p.196).

Foi Rubem Alves³ que eternizou, em língua portuguesa, a tentativa de responder, na celebre série primeiros passos⁴, o que é religião? Em pouco mais de um ano foram quatro edições do livro. Nele o educador argumenta que a religião procura responder às questões últimas, supremas da vida. Nesse sentido, é um fenômeno onde predomina a linguagem simbólica, linguagem esta que expressa o esforço humano para pensar toda a

³ Rubem de Azevedo Alves nasceu em 1933, na cidade de Dores de Boa Esperança em Minas Gerais, era o derradeiro de quatro filhos de Carmem de Azevedo Alves e Herodiano Alves do Espírito Santo. Embora de tradição católica, a família era muito pouco ligada a ideia de uma prática religiosa sistemática: “Não entendíamos nada. Não acreditávamos em nada. Minha mãe acreditava era na ave Maria que Iaiá lhe havia ensinado e que rezava toda noite antes de dormir. Meu pai, então, era descrente”. (JUNIOR, 2015, p. 89).

⁴ A Coleção Primeiros Passos é uma série de livros de caráter introdutório, de vocabulário mais acessível e formato de bolso lançada e editada pela Editora Brasiliense a partir do fim da década de 1970.

realidade a partir da exigência de que a vida faça sentido. Conforme ele aponta: “a religião está mais próxima de nossa experiência pessoal do que desejamos admitir. O estudo da religião, portanto, longe de ser uma janela que se abre para panoramas externos, é como um espelho em que nos vemos” (ALVES, 2011, p.13).

É possível afirmar que religião mantém desde sempre forte influência sobre a vida dos seres humanos, sobre suas formas de organização e solidariedade, tanto é que suas manifestações podem ser constatadas em qualquer sociedade humana no decorrer da história. Todavia, as flamejas do Iluminismo do século XVIII sinalizaram a “morte de deus” e a emergência de um mundo secularizado, afinal uma das marcas do processo de evolução do saber científico é seu rigoroso ateísmo metodológico: “Para filósofos como Voltaire (1697-1778), Rousseau (1712-1778), Diderot (1713-1784) e outros, a razão era a luz que sepultaria as trevas, representadas, sobretudo, pela monarquia e pela religião” (SELL, 2001, p. 16).

Adão dá lugar a Darwin. A religião deixa, portanto de ter o monopólio das respostas, bem como de controlar as perguntas, e pouco a pouco vai perdendo sua influência sobre as mais diversas esferas da vida social e mesmo comunitária. Conforme Rubem, a previsão era clara: a religião institucional estava a caminho de ser superada historicamente, afinal: “Como dizia Rickert, com o triunfo da burguesia Deus passou a ter problemas habitacionais crônicos. Despejado de um lugar, despejado de outro (...) progressivamente foi empurrando para fora do mundo. Para que os homens dominem a terra e necessário que Deus seja confinado aos céus. E assim se dividiram áreas de influência” (ALVES, 2011, p. 51).

Nesse sentido, a própria sociologia enquanto área do saber é um produto direto do humanismo e do ceticismo, ainda que mais precisamente do século seguinte. A sociologia se desenvolve como uma resposta aos desajustes das novas formas de vida social engendradas pela Revolução Industrial: “Não há dúvidas de que a tecnologia, o capital, a força de trabalho, a divisão do trabalho social e outros componentes da vida social são poderosas forças que se impõem sobre uns e outros” (IANNI 1989, p. 25).

Para Durkheim (2003) a religião⁵ é um sistema unificado de crenças e práticas relativas a coisas sagradas, isto é, a coisas colocadas à parte e proibidas, crenças e

⁵ Cabe destacar que a religião legitimadora de injustiças e de opressão social não é estranha nem mesmo aos escritos veterotestamentário. A tradição dá conta de que o profeta Isaías denuncia que o culto estava servindo para aliviar a mente, mas não para transformá-la: “Instaurou-se com os profetas um novo tipo de religião, de natureza ética e política, e que entendia que as relações dos homens com Deus têm de passar pelas relações dos homens, uns com os outros...” (ALVES, 2011, p. 102).

práticas que unem numa comunidade moral única todos os que as adotam, todavia: “Os dogmas religiosos do cristianismo continuam os mesmos há séculos; mas o papel que desempenham em nossas sociedades modernas não é mais o mesmo que na Idade Média” (DURKHEIM, 2007, p. 94).

Nesse sentido, na visão organicista durkhemiana a função da religião é dar uma visão explicativa da realidade, ela tem importante atuação na conservação da tão buscada coesão social. Para Alves (2011) quando Durkheim explorava a religião, ele estava investigando as próprias condições para a sobrevivência da vida social, penetra no passado a fim de compreender o presente.

Quanto a Marx, pode se considerar que seu materialismo nunca se dedicou a estudar propriamente a religião, afinal a luta contra a alienação econômica deveria preceder a superação da alienação religiosa: “a maior parte dos estudos marxistas da religião escritos no século XX, se limitaram a comentar ou a desenvolver as ideias esboçadas por Marx e Engels ou aplicá-las a uma realidade particular” (LOWY, 1991, p. 15-16).

Deste modo muito de sua interpretação se deve a teólogos e filósofos do século XIX, tais como Ludwuing Feuerbach e, sobretudo aos marxistas e marxianos. Para Giddens (2012) por vezes se acreditou que Marx rejeitasse a religião, mas essa ideia está longe de ser verdade: “A religião, escreve ele, é o “coração de um mundo sem coração”, um refúgio da dureza da realidade cotidiana” (GIDDENS, 2012, p. 431).

Marx, em sua sociologia militante, foi preciso no diagnóstico ao afirmar que o capitalismo era como uma “religião da vida diária” que se apoia no fetichismo das mercadorias. Vai além e chama o sistema capitalista de *Moloch*⁶ e o progresso do capitalismo como: “monstruoso Deus pagão, que só queria beber néctar na caveira da morte” (LOWY, 1991, p. 4).

Em *O Capital*, a religião é concebida como um “véu místico nebuloso” que se dissipará com o avanço das forças produtivas, mas condicionado ao rompimento com a alienação do trabalho inerente a exploração capitalista. Em suas exaustivas analogias, ao tratar da Metamorfose da mercadoria, Marx não deixa de ser irônico e sagaz;

⁶ De acordo a tradição Judaico-Cristã Moloch, ou moloque, era o deus do povo amonita. Tribo que nasce de uma relação incestuosa de pai e filha. Os rituais de adoração incluíam perversão sexual e infanticídio. Tal divindade ficou caracterizada pelo israelita como o “príncipe do vale das lágrimas”. Para Marx *Moloch* exige o mundo inteiro como um sacrifício devido,

“Por outro, desenvolve-se um círculo completo de conexões que, embora sociais, impõem-se como naturais [gesellschaftlicher Naturzusammenhänge], não podendo ser controladas por seus agentes. O tecelão só pode vender o linho porque o camponês já vendeu o trigo, o esquentado só pode vender a Bíblia porque o tecelão já vendeu o linho, o destilador só pode vender a aguardente porque o outro já vendeu a água da vida eterna etc” (MARX, 2013, p 252).

É de se esperar que o racionalismo do materialismo histórico marxista seja uma pedra no caminho da religião, afinal o materialista reduz a religião a um reflexo das estruturas ou dos interesses econômicos de determinado grupo. É inegável que o método de Marx é revolucionário; não há verdades absolutas, tudo que é sólido se desmancha no ar. A realidade deve ser explicada a partir dela mesma. Não se pode analisar uma categoria fora de seu tempo e de seu espaço histórico, essa é a chave interpretativa de seu método.

A questão que paira sobre o marxismo, ou mais precisamente sobre seus intérpretes, na perspectiva de Alves, é se o mérito está no rigor metodológico ou na utopia da construção de uma esperança. O mérito se encontra nos detalhes de sua obra ou na perspectiva de um novo mundo, de uma nova terra? Prevendo o fim da religião o marxismo apresentou novas formulas que funcionou como guias para uma humanidade sacudida por transformações estruturais profundas, pois segundo ele a religião pouco ou nenhuma diferença fazia:

“Poucas pessoas sabem que o pensamento de Marx sobre a religião tomou forma e se desenvolveu em meio a uma luta política que travou. E a luta não foi bem com clérigos nem com teólogos, mas com um grupo de filósofos que entendiam que a religião era a grande culpada de todas as desgraças sociais de então, e desejavam estabelecer um programa educativo com o objetivo de fazer com que as pessoas abandonassem as ilusões religiosas. Marx estava convencido de que a religião não tinha culpa alguma (...) A religião não era culpada pela simples razão de que ela não fazia diferença alguma” (ALVES, 2011, p. 70-71).

Weber, no exercício de uma sociologia compreensiva, é sem dúvida quem mais se interessou pelas mudanças sociais provocadas por aquilo que ele chamou de religiões mundiais: “As forças mágicas e religiosas e as ideias éticas de dever nelas baseadas tem estado sempre, no passado, entre as mais importantes influências formativas de condutas” (WEBER, 2009, p. 32).

Na perspectiva weberiana, a história é um processo crescente de racionalização da vida, afinal agir em sociedade implica em algum grau de racionalidade, ou seja, por detrás da crença religiosa se encontra sempre uma atitude para com algo no mundo real

que é experimentado como especificamente “sem sentido”. É essa atitude ascética que encontra no protestantismo fundamentos éticos consistentes para o desenvolvimento do capitalismo moderno:

“Quanto maior a posse, desde que a atitude ascética para com a vida esteja dominando, mais pesado o sentimento de responsabilidade em mantê-la intacta para a glória de Deus e em fazê-la crescer em um esforço contínuo. As origens desse tipo de vida se estendem em certas raízes, como diversos aspectos do espírito do capitalismo, à Idade Média. Mas foi na ética do protestantismo ascético que encontrou fundamentos éticos consistentes. Seu significado para o desenvolvimento do capitalismo é obvio. Esse ascetismo secular protestante, tal como foi recapitulado até aqui, agiu poderosamente contra o desfrute espontâneo das riquezas; restringiu o consumo, em especial o supérfluo. Por outro lado, teve o efeito psicológico de liberar a aquisição de bens de inibições da ética tradicional. Quebrou as amarras do impulso para a aquisição, não apenas legalizando-o, mas, no sentido exposto, enfocando-o como desejado diretamente por Deus” (WEBER, 2009, p. 132-133).

Para Alves (1984) a religião aparece como fator indispensável para Weber na explicação de desenvolvimentos econômicos. Sua visão sacral não é elemento constitutivo da sociedade como tal, mas trata-se de um mecanismo ideológico e psicológico compensatório, produto de certas situações sociais específicas. Assim, na perceptiva weberiana, o comportamento econômico não pode ser entendido se ignorado a ética econômica, ou seja, sua sociologia da religião está integrada ao seu pensamento econômico, desconsiderar essa relação é desprezar a essência do seu pensamento sociológico.

Durkheim, Weber e Marx, parecem estar muito mais próximos de experiências ditas “religiosas” do que queremos admitir. O primeiro fora preparado para a carreira sacerdotal, descendia de uma geração de rabinos franceses. O segundo vivia em constante conflito com o pai, teve na mãe, uma protestante convicta, culta e liberal, as maiores influências. E o terceiro, quiçá, elevou sua teoria a um patamar de quase religiosidade, afinal nela muitos encontraram razões para viver e morrer.

Todavia, pode se considerar que eles convergem no sentido de que religiosidade tradicional se tornaria cada vez mais marginal no mundo capitalista moderno: “Os defensores de diferentes fés podem ser totalmente persuadidos sobre a validade de suas crenças e dos rituais que participam, mas a própria diversidade de religiões e sua conexão óbvia com diferentes tipos de sociedade, segundo os três pensadores tornam essas alegações implausíveis” (GIDDENS, 2012, p. 484). São evidentes as mudanças sofridas no poder de mediação da religião ao longo da história. Ela perdeu o monopólio

das verdades, da intervenção direta na ciência, e de uma atuação eminentemente política.

Como já apontara Weber, a sociedade vive um processo de secularização⁷. É a transformação da religião em uma ética de vida. Contudo, ao contrário das previsões, tal como a de Marx, pode se afirmar que a religião se manifesta como elemento permanente na humanidade. Para Giddens (2012), a religião continuou a desempenhar papel central na experiência humana, influenciando a forma de perceber os ambientes e de reagir a eles. Um dos critérios, na sua avaliação, para aferir a secularização é a influência, a riqueza e o prestígio dessas organizações religiosas bem como de seus líderes. Assim sendo, é evidente que a modernidade é eminentemente dessacralizadora.

A passagem de sociedades reguladas por princípios transcendentais e metafísicos para sociedades reguladas pela racionalidade técnica, altamente industriais e científicas traz um inegável embaraço a experiência religiosa, pois conforme Rubem Alves: “Instaura-se um discurso cujo único propósito é dizer as presenças. As coisas que são ditas e pensadas devem corresponder às que são vistas e percebidas. Essa é a verdade. E o discurso religioso? Enunciado de ausências, negação de dados, criação de imaginação: só pode ser classificado como engodo consciente ou perturbação mental” (ALVES, 2011, p. 49).

A laboração científica é ainda mais embaraçosa nas ciências humanas. Nessa empreita o sucesso da ciência foi total. Nas sociedades “sagradas” a experiência religiosa era determinante. Mas no mundo da técnica e das ciências modernas, conhecimento e experiência foram separados, sendo que a experiência religiosa foi colocada sob forte suspeita, quando não mesmo rejeitada.

Pode se afirmar que na vida cotidiana brasileira a verdadeira religião é a própria experiência pessoal, que ganha objetividade ao se frequentar um espaço eclesial, ler um livro sagrado, rezar o terço, orar, celebrar datas determinadas, ou ajudar o próximo.

Para Alves (1982), religião é quase nada de teologia⁸, e quase tudo de antropologia. Na esteira do secularismo crescem também o individualismo e o

⁷ Ainda que, segundo Pierrucci (1998), em *Ética Protestante* (2009) esse conceito seja mais especificamente trabalhado como *Entzauberung der Welt*, ou seja, “desencantamento do mundo”.

⁸ Cabe destacar, com base em Libânio e Murad (1996), que a teologia nasce das experiências e indagações concretas do ser humano. A experiência de fé tem origem na relação com Deus e encontra sentido nEle. Portanto, na teologia crítica, a fé, mesmo pensada e vivida mais sistematicamente e reflexivamente, não começa nos enunciados, conceitos a cerca de Deus, mas na própria experiência. Primeiro é a experiência, o evento, depois a palavra enquanto compreensão conceitual dessa experiência, ou seja, a teologia propriamente.

utilitarismo. Se o indivíduo era o dono das coisas agora são as coisas que o possuem. É fato que todos os esforços científicos não propõem sentido pleno à vida, pois não conseguem lidar com experiências que vão além de uma linguagem fortemente exata e conceitual, exigindo um alto grau de abstração.

Neste sentido, o Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística tem demonstrado, desde a década de 80, uma mudança significativa na religiosidade brasileira. Essa modificação se acentuou ainda mais na primeira década do século XXI quando os evangélico-protestantes passaram de pouco mais 15% para 22% da população⁹. Dados do Instituto Datafolha de 2020¹⁰ estimam que um terço dos brasileiros estejam ligados a uma dessas comunidades. Estudos do IBGE projetam¹¹ que já em 2022 o catolicismo romano perderá a hegemonia numérica, passando os evangélicos a serem maioria na década seguinte.

Contudo, trabalhos como de Mariano e Gerardi (2017) e Almeida (2019), tem corroborado que esse crescimento deixou o quietismo apolítico que vigorou até os anos de 1970 e tem conquistado crescente visibilidade social, poder religioso, midiático e político. Todavia, pensar essas mudanças sem considerar como e qual protestantismo se insere no Brasil seria não somente censurável como intelectualmente pouco produtivo. Eis o que brevemente nos propomos a fazer.

1.2 - A inserção do protestantismo missionário no Brasil

Protestantismo e Repressão (1982) é a tese pela qual o professor Rubem Azevedo Alves conquista seu título de livre docente pela Unicamp em 1980, mas, se torna também um texto clássico, pois inaugura aquele que seria o ponto de partida para uma teoria crítica do protestantismo no Brasil. A relação entre autor e o objeto é definida por ele próprio como: “uma relação de amor e ódio” (ALVES 1982, p. 15). Essa relação começou muito cedo e de modo quase que acidental.

Rubem nasceu no dia 15 de setembro de 1933 em de Minas Gerais. A chegada do filho caçula marca também um novo e difícil momento para família. Tidos até então como umas das famílias mais bem sucedidas da cidade, a crise de 1929 os lançam num mundo de privações que iria marcar a vida e o destino do garoto. O pai, Herodiano, na década de 1920 direcionou todos os recursos da família na construção de galpões, e

⁹<https://www.ufjf.br/ladem/2012/07/02/populacao-evangelica-passa-de-154-para-222-em-10-anos-e-alcanca-423-milhoes-de-fieis>. (acesso em 21/08/2020).

¹⁰<https://g1.globo.com/politica/noticia/2020/01/13/50percent-dos-brasileiros-sao-catolicos-31percent-evangelicos-e-10percent-nao-tem-religiao-diz-datafolha.ghtml>. (acesso em 21/08/2020).

¹¹<https://www1.folha.uol.com.br/poder/2020/01/evangelicos-podem-desbançar-catolicos-no-brasil-em-pouco-mais-de-uma-decada.shtml>. (acesso em 21/08/2020).

importação de maquinários de última geração para o beneficiamento, secagem e armazenagem do café¹².

A quebra de *Wall Street* atingiu fatalmente as perspectivas de futuro dos Alves: “após alcançar seu ponto mais baixo em 1933, a cotação internacional desse produto se mantém quase sem alteração até 1937, para em seguida cair ainda mais nos dois últimos anos do decênio”. (FURTADO, 1982, p. 189). Quando o menino nasce o pai já não era o requisitado empresário, mas, um biscate que vendia, de porta em porta, de ovos de galinha a cortadores de unha.

Donos de muitos imóveis e vários comércios a família vai morar de favor numa fazenda chamada “maribondo” que pertencia a família paterna de Rubem. Afinal a quebra comprometeu até mesmo o imóvel onde residia a família. O autor pondera mais tarde: “acho que é porque o pobre que sempre foi pobre não tem vergonha de sua pobreza. Mas o pobre que já foi rico é um homem humilhado. Então, não só a dor da pobreza. É a dor da humilhação. Parte da humilhação são os amigos que desaparecem. Nem o padre, pastor de almas, jamais nos visitou” (JUNIOR, 2015, p. 48).

Habitados a uma vida farta e sempre rodeados de amigos e parentes, a viajarem ao Rio de Janeiro onde frequentavam salões importantes, agora a mãe se desdobrava com duas crianças pequenas numa casa já corroída pelo tempo e com a frequente ausência do pai. É nesse contexto de isolamento, humilhação, privações e solidão que uma única visita passou a frequentar desinteressadamente, segundo o próprio Rubem, a casa da família. Era o missionário Firmino¹³. Foi ele o responsável pelo primeiro contato da família com o protestantismo:

“Meu pai havia ido à falência. Tudo se perdeu. Morávamos numa casa emprestada, velha, daquelas fazendas antigas do sul de Minas, sem água encanada, sem privada, sem luz elétrica. Era o cheiro do querosene das lamparinas, do estrume das vacas, do capim-gordura, do milho fermentado, o barulho do monjolo, da água que caía do rego, os camundongos e os cães que ladravam noite adentro... Mas, como disse Cecília Meireles, ‘quando a desgraça é profunda, que amigo se compadece?’ De um homem falido fogem os amigos. E foi então que apareceu lá naquela solidão um evangelista, o senhor Firmino. Do que ele dizia nada me restou: eu só tinha três anos. Mas guardei a música que me pareceu a estória de um homem de nome esquisito, João

¹² O café, se bem que fora introduzido no Brasil desde começos do século XVIII e se cultivasse por todas as partes para fins de consumo local, assume importância comercial no fim desse século, quando ocorre a alta de preços causada pela desorganização do grande produtor que era a colônia francesa do Haiti. No primeiro decênio da independência o café já contribuía com 18 por cento do valor das exportações do Brasil, colocando-se em terceiro lugar depois do açúcar e do algodão. E nos dois decênios seguintes já passa para primeiro lugar, representando mais de quarenta por cento do valor das exportações. (FURTADO, 1982, p. 113).

¹³ Mesmo na biografia do autor, as informações sobre esse personagem são escassas: “Era um pastor protestante conhecido apenas por Firmino”. JUNIOR, 2015, p. 48

Totrono... depois descobri que era “Junto ao trono de Deus preparado tens, cristão, um lugar para ti...” Inicam-se minha memórias com uma canção que ficou sendo sacramento de um presença gratuita e estranha, quando os rostos familiares ficaram raros.” (ALVES, 2004, p. 21).

A presença protestante no Brasil¹⁴ remonta o século XVI. A historiografia dá conta de que protestantes franceses chegaram ao Rio de Janeiro entre 1555 e 1560. Mais tarde, entre 1630 e 1654, há significativa presença de protestantes holandeses no nordeste brasileiro. Como demonstra Antonio Gouvêa Mendonça: “A invasão francesa do Rio de Janeiro, em 1555, foi a segunda tentativa de instalação dos protestantes na América Latina, seguindo-se à colônia dos Welser, na Venezuela, em 1528 (...) Os holandeses, derrotados pelos portugueses ajudados por nativos e negros, retiraram-se em 1654” (MENDONÇA e FILHO, 2002, p. 25-26).

Todavia, é somente em 1810 que protestantes terão autorização formal para entrar no país. Pode se concluir, portanto, que da expulsão dos holandeses à independência existe um vácuo, uma ausência dessa vertente religiosa, de quase dois séculos. Mendonça (2002) nos ajuda a entender a janela histórica pela qual o protestantismo missionário irá adentrar no Brasil:

“Num dado momento, portanto, houve na história brasileira um vácuo religioso: de um lado, um Estado em busca de uma religião civil aberta para a modernidade e, de outro, uma Igreja que, à beira de perder suas prerrogativas históricas, volta-se para si mesma no intento de reforçar-se institucionalmente, mas nos marcos do conservadorismo. No meio, um espaço aberto a quem quisesse entrar. Foi nesse espaço que o protestantismo penetrou” (MENDONÇA e FILHO, 2002, p. 72).

Do ponto de vista institucional, ou seja, com a implantação de comunidades confessionais, foram os imigrantes alemães os primeiros a se organizarem em igrejas em solo brasileiro. Conforme Mendonça e Filho (2002), em 1824 o pastor Friedrich Sauerbronn estabeleceu uma comunidade com 334 imigrantes¹⁵ evangélicos em Nova Friburgo no Estado do Rio de Janeiro. No mesmo ano, outros 43 imigrantes fundaram no sul, em Rio dos Sinos, a comunidade de São Leopoldo.

¹⁴ Quanto ao Estudo do Protestantismo no Brasil nos serviremos, em grande medida, da produção acadêmica de Antônio Gouvêa Mendonça. Graduado em Filosofia pela USP em 1957, doutorou-se em 1982 em Sociologia pela mesma instituição. Sua tese “*Celeste Porvir*” publicado como livro em 1995, tornou-se um importante referencial para o estudo protestantismo no Brasil. Mais tarde, juntamente com Prócoro Velasques Filho publicaram o livro *Introdução ao Protestantismo no Brasil* (1990).

¹⁵ Sobre o Protestantismo de Imigração no Brasil além de Mendonça e Filho (2002) cabe destacar as contribuições de Wirth (2005) e Ribeiro (2008).

Todavia, a primeira comunidade religiosa cujo público alvo era de fato brasileiros foi a Igreja Congregacional, fundada pelo missionário escocês Robert Kalley em 1858 no Rio de Janeiro. Desta forma, conforme Mendonça (1995) podemos apontar que:

“O Protestantismo no Brasil era constituído quase que exclusivamente de estrangeiros. Havia muitos poucos brasileiros convertidos. Mas, em 1855, chega ao Brasil o medico escocês Robert Reid Kalley que, fugindo de violenta perseguição religiosa na ilha da madeira, reúne em torno de si alguns correligionários também fugidos da perseguição e começa em Petrópolis atividade proselitista em português. Em 1858, organiza a Igreja Congregacional com pequeno numero de prosélitos brasileiros, além dos madeirenses” (MENDONÇA, 1995, p. 29).

Consideramos que vida de Rubem Alves, suas conjunturas específicas, seu contexto geográfico e mesmo as vulnerabilidades emocionais e econômicas da família encontram consonância com o *modus operandi* de um protestantismo ainda incipiente no Brasil, um protestantismo muito mais ligado a América do norte do que a Europa pós- Reforma, ou em termos conceituais; um protestantismo de missão¹⁶.

Em trabalho mais recente Mendonça (2005) afirma ser possível classificar ao menos quatro momentos históricos do protestantismo no Brasil¹⁷. O primeiro é o período de implantação compreende quase um século, de 1824 a 1916, engloba a chegada de imigrantes e o efetivo estabelecimento das primeiras comunidades confessionais. O segundo momento se caracteriza pela construção de um projeto de cooperação e unionismo das denominações (1916 a 1952) onde se buscava alguma unidade dentro do já diverso protestantismo como também algum diálogo com setores do catolicismo, porquanto:

“As ideias liberais que vão chegando em sucessão ao Iluminismo, a necessidade de busca do caminho do progresso a fim de sair da estagnação colonial, o exemplo do extraordinário avanço em todos os sentidos das nações protestantes, vão formar no Brasil do começo do século XIX uma mentalidade bastante favorável a penetração do protestantismo” (MENDONÇA E FILHO, 2002. p. 79).

O período de 1952 até 1962 é marcado pela chegada de teologias novas, o epicentro dessa onda é o Seminário Presbiteriano do Sul, em Campinas, o ensino com base em manuais clássicos de teologia metafísica dá lugar a uma teologia da ação num

¹⁶ Os historiadores e estudiosos dessa manifestação religiosa dentro do cristianismo distinguem no Brasil, três vertentes principais: o Protestantismo de Migração, o Protestantismo de Missão e os Movimentos Pentecostais. (DIAS 2017, 89).

¹⁷ Nesse sentido, não há aqui a intenção de descrever um protestantismo brasileiro, esse é certamente um inglorioso pleito, nem mesmo considerar “protestantismo” como conceito científico haja vista a pluralidade de protestantismos e mesmo aqueles que nem sequer se identificam com o termo. O que nos propomos a pensar aqui é a estratégia desse movimento que desembarca no país e precisa se contrapor a uma religião oficial, e sobretudo, a uma religiosidade em simbiose com a cultura nacional.

estilo aberto e ecumênico. Aliado a isso o movimento pentecostal se transforma em movimento de massas. E por fim, e como resultado do período anterior, a partir de 1962 a repressão e o isolacionismo atingem em cheio as comunidades protestantes históricas. Para isso nosso recorte é preciso ao considerar e analisar aquela denominação que bate a porta da família Alves, pois como esclarece Mendonça (2002):

“Os presbiterianos brasileiros resultam de duas missões norte-americanas: a Junta de Nova York, que enviou Ashbel G. Simonton, e o Comitê de Nashville, que, a partir de 1870, passou a enviar muitos missionários. Os presbiterianos, apesar da febre amarela que vitimava seguidamente missionários e missionárias, atuaram em duas frentes: a da evangelização conversionista, que resultou em inúmeras congregações espalhadas pela zona rural da Província de São Paulo e do Sul de Minas, e a da Educação, fundando em 1870 a Escola Americana, em São Paulo (hoje Universidade Mackenzie), e diversos colégios em distintas províncias” (MENDONÇA e FILHO. 2002, p. 36).

O reverendo Firmino representava a denominação mais importante dessa chamada “era missionária”. A Igreja Presbiteriana foi a que mais cresceu no século XIX, principalmente em São Paulo e Minas Gerais: “A IPB é a mais antiga das grandes denominações de conversão e exerceu, por cem anos, lideranças entre os protestantes” (FRESTON, 1993, p. 56).

Na década de 1990 o professor Paul Freston classificou o protestantismo em 11 denominações com representação nacional e em duas categorias; as históricas e as pentecostais¹⁸. No primeiro grupo por ordem de chegada estariam a Igreja de confissão luterana (1823), a IPB (1859), a Igreja Metodista (1867), a Convenção Batista (1882), e a Presbiteriana Independente (1903).

No segundo grupo, oriundos do movimento pentecostal¹⁹; Congregação Cristã no Brasil (1910), Assembleia de Deus (1911), Igreja do Evangelho Quadrangular (1951), O Brasil Para Cristo (1955), Deus é Amor (1962), e a Igreja Universal do Reino de Deus (1977). Mendonça (2002) é mais criterioso e estabelece ao menos 11 categorias que

¹⁸ Mariano (2014) tributa também a Paul Freston a primeira análise com corte institucional do pentecostalismo brasileiro em três ondas de implantação. A primeira que vai até 1950, compreende o chamado pentecostalismo clássico, representadas pela Congregação Cristã, que se estabelece em São Paulo, e a Assembleia de Deus que nasce no Pará. A segunda onda, concebida pelo *modus operandi* das tendas de cura divina da Igreja Quadrangular em São Paulo, vai até o início da década de 1960, marca também um período de grande fragmentação denominacional. A terceira onda que começa no final da década de 1970, e ganha força na década seguinte, tem na Universal do Reino de Deus (1970) e a Internacional da Graça de Deus (1980) suas maiores representantes.

¹⁹ Para Freston (1993) um fato determinante para a autoctonia do pentecostalismo que desembarcou no Brasil é que sem grandes recursos ou denominações estabelecidas, o movimento não instituiu as relações de dependência que tanto caracterizavam as missões históricas.

dividem em cinco “ramos” do protestantismo no Brasil: Anglicano, Luterano, Reformado, Paralelos a Reforma e Pentecostais.

O fenômeno neopentecostal é recente. Mariano (2014) destaca que mesmo nos Estados Unidos a expressão foi utilizada somente na década de 1970 para designar dissidências pentecostais dentro das igrejas protestantes, movimento que mais tarde ficou conhecido como carismático.

Entretanto, no Brasil, para o pesquisador, o neopentecostalismo²⁰ tem características muito próprias; a axacerbação da guerra espiritual, a ênfase na teologia da prosperidade²¹, a liberação dos estereotipados usos e costumes, e por fim, o fato de institucionalmente se estruturarem como empresas. Trata-se, conforme o autor, da primeira vertente pentecostal de afirmação do mundo²².

Feito esse preâmbulo é importante destacar que nosso recorte aqui se dá não só em razão da importância histórica da IPB, mas, sobretudo ao fato de Rubem Alves ser enfático ao afirmar que seu material empírico é a IPB: “interessa-me esta denominação por uma razão muito simples: aí os conflitos intra-institucionais se manifestaram de maneira muito violenta nos últimos vinte anos. E sem dúvida alguma o PRD foi vitorioso e se tornou facilmente visível” (ALVES, 1982, p. 36).

O que evidentemente não significa que todos os presbiterianos são caracterizados pelo PRD. Em contrapartida que as conclusões se restrinjam a esta denominação, elas ganham generalidade, indicando, inclusive alguma previsibilidade do protestantismo e do movimento evangélico no Brasil.

Ao que se supõe, e é nossa tentativa aqui perceber esse processo, há uma convergência de fatores aliada a um discernimento peculiar e uma execução mais elaborada da atividade missionária que permitiu ao presbiterianismo se tornar não somente a maior, mas, também mais influente denominação desse período, a ponto de ao lado da irmã coreana serem consideradas as mais importantes igrejas do chamado “terceiro mundo”.

²⁰ “Para ser enquadrada como neopentecostal, portanto, uma igreja fundada a partir de meados da década de 70 deve apresentar as características teológicas e comportamentais distintivas dessa corrente. Quanto mais próxima dessas características estiver, tanto mais adequado será classifica-la como neopentecostal. Isto é, quanto menos sectária e ascética e quanto mais liberal e tendente a investir em atividades extra-igreja (empresariais, políticas, culturais, assistenciais), sobretudo naquelas tradicionalmente rejeitadas ou reprovadas pelo pentecostalismo clássico, mais próxima tal hipotética igreja estará do espírito, do *ethos* e do modo de ser das componentes da vertente neopentecostal” (MARIANO, 2014, p. 37).

²¹ “Doutrina que, grosso modo, defende que o crente está destinado a ser prospero, saudável e feliz neste mundo” (MARIANO, 2014, p. 44).

²² Veremos adiante como o protestantismo clássico lida com a construção, ou melhor, a negação da história.

1.3 - A Perspicácia Presbiteriana na trilha do café

Em obra precursora, Leonard (1963) afirma que: “as igrejas Presbiterianas, cronologicamente as segundas e que constituíram por muito tempo a “denominação” protestante mais importante do Brasil” (LEONARD, 1963, p. 110). O presbiterianismo chegou, oficialmente, no Brasil em 1859 através do missionário estadunidense Ashbel Green Simonton²³. Todavia a organização da primeira comunidade presbiteriana no Brasil só ocorreu um pouco mais tarde, em 1862, no Rio de Janeiro. A demora sugere a estratégia do jovem missionário de conhecer e compreender minimamente a cultura brasileira, seu povo, sua língua, seus costumes. Soma-se a isso outro fator importantíssimo é que a denominação foi a primeira a obter autonomia das igrejas norte-americanas, como destaca Mendonça:

“Simonton, provavelmente alertado por Kalley, com quem logo entrara em contato, embora vivendo e convivendo com estrangeiros, mostrava grande preocupação em começar a pregar em português e não se misturar muito com os seus patriotas e outros estrangeiros. Sua intenção primordial era envolver-se com brasileiros e conseguir adeptos entre eles” (MENDONÇA, 1995, p. 30).

Os anos iniciais parecem ter dado a Simonton a proporção dos desafios em terras brasileiras. A legislação proibia a abertura de quaisquer outros templos religiosos que não fossem católicos. A religião oficial praticamente despachava com o estado e detinha em si funções jurídicas governamentais; nascer, batizar, casar e até mesmo morrer estavam sob a circunscrição do catolicismo. No entanto, a presença protestante paulatina começa a criar embaraços aos governantes²⁴ bem como angariar apoio por parte de mentalidades mais liberais e democráticas que confrontavam algumas das *Raízes do Brasil*, tal como aponta Holanda:

“Estreitamente sujeita ao poder civil, a Igreja católica, no Brasil em particular, seguiu-lhe também estreitamente as vicissitudes e circunstâncias. Em consequência do grão-mestrado da Ordem de Cristo, sobretudo depois de confirmada em 1551 por sua santidade o papa Júlio III, na bula *Praeclara carissimi*, sua transferência aos monarcas portugueses com o patronato nas terras descobertas, exerceram estes, entre nós, um poder praticamente discricionário sobre os assuntos eclesiásticos. Propunham candidatos ao bispado e nomeavam-nos com cláusula de ratificação pontifícia, cobravam díizimos para dotação do culto e estabeleciam toda sorte de fundações

²³ “Simonton formou-se em teologia no Seminário de Princeton, em 1858. Recebeu ordens como ministro da Igreja Presbiteriana, em 1859. Chegou ao Rio de Janeiro, como missionário, em agosto do mesmo ano, e morreu em São Paulo, em 1867, provavelmente de febre amarela” (MENDONÇA, 1995, p. 179).

²⁴ “A resistência católica ao reconhecimento do casamento protestante, do batismo de seus filhos e do sepultamento de seus mortos em cemitérios controlados pela igreja, aliás, os únicos, criaram situações de emergência que obrigaram à busca de soluções jurídicas e circunstanciais constrangedoras para os governantes” (MENDONÇA e FILHO, 2002, p. 77).

religiosas, por conta própria e segundo suas conveniências momentâneas. A Igreja transformara-se, por esse modo, em simples braço do poder secular, em um departamento da administração leiga ou, conforme dizia o padre Júlio Maria, em um *instrumentum regni*” (HOLANDA, 1995, p. 118).

A distância das paróquias e a desassistência religiosa davam os trabalhadores do mundo rural brasileiro peculiaridades bem distintas. Mendonça (1995) destaca alguns aspectos da religião do homem livre e pobre do campo; primeiro seu nomadismo é geográfico e também religioso, e essa autonomia de fé é mais do que uma religião sem padre; é de recusa do padre.

A segunda é de caráter lúdico, pois suas relações com os santos não atendem os rituais formalizados e rígidos da religião oficial, são antes marcadas pela informalidade e pessoalidade, pela dança, pelo canto, pelos adornos, pelas cores. Sergio Buarque, ainda que idealizando, fala de uma religiosidade tipicamente brasileira:

“Religiosidade que se perdia e se confundia num mundo sem forma e que, por isso mesmo, não tinha forças para lhe impor sua ordem. Assim, nenhuma elaboração política seria possível senão fora dela, fora de um culto que só apelava para os sentimentos e os sentidos e quase nunca para a razão e a vontade. Não admira pois, que nossa República tenha sido feita pelos positivistas, ou agnósticos, e nossa Independência fosse obra dos maçons. (...) Conta-se que os próprios protestantes logo degeneraram aqui, exclama. E acrescenta: “É que o clima não favorece a severidade das seitas nórdicas. O austero metodismo ou o puritanismo jamais florescerão nos trópicos” (HOLANDA, 1995, p. 150-151).

Neste mesmo sentido, Leal (1949) nos ajuda a entender um Brasil predominantemente rural. Segundo o autor, o coronelismo é a base da primeira república cuja vitalidade está nos municípios rurais. Ao estudar o censo agrícola de 1940, ele esboça o que ele chama de pirâmide social da sociedade rural brasileira.

Nela somando a categoria de autônomos, ou seja, aqueles que exercem atividade por conta própria, sejam eles parceiros, colonos, ou rendeiros, e a categoria de membros da família, cujo conceito censitário considerava aqueles que exercem atividade em benefício de outrem sem recebem salário fixo, soma-se 56,93% de trabalhadores “livres”, ou seja, que não eram proprietários de terras. Essa categoria livre e pobre do mundo rural se torna o campo missionário desse protestantismo em expansão, pois de acordo com Mendonça:

“O campo religioso rarefeito, o temor constante da expropriação religiosa, a recusa do padre como sinal dessa expropriação, a pobreza do receptor da mensagem protestante e finalmente, o nomadismo religioso parecia oferecer nuanças de vantagem ao protestantismo afiguram-se ter sido as pequenas brechas através das quais o protestantismo penetrou na camada livre e pobre da população rural” (MENDONÇA 1995, p. 146).

É nessa brecha, nessa plasticidade que os missionários protestantes encontram receptividade. Além de não exigir capela, templo ou qualquer outro espaço de uso exclusivo ao culto, hospedavam-se sem muitas reservas nas humildes casas e sentavam-se a mesa sem muita oficialidade, e ainda nada exigiam dos já extintos recursos dessas famílias pobres, afinal o sustento era quase sempre estrangeiro. Nesse sentido o protestantismo, num primeiro momento, se afasta da liturgia católica, afinal:

“Essa estrutura, típica das comunidades protestantes que floresceram longe dos grandes centros, acabou por determinar a configuração do protestantismo no Brasil, com uma expressão religiosa altamente laicizante. No Brasil o protestantismo é quase que totalmente dirigido por leigos que substituem os pastores até mesmo em atribuições exclusivas desses últimos: eles estão a frente da educação religiosa local e dirigem a vida cultiva, que tem lugar através da atividade das diferentes sociedades internas existentes nas congregações locais, como jovens, homens e mulheres” (MENDONÇA e FILHO 2002, p. 166).

As evidências indicam que as primeiras comunidades não dependiam nem da presença do oficial religioso, elas nasciam em torno de núcleos familiares nos sítios, bairros e nas fazendas sob a liderança de um leigo que recebia as ordens institucionais. Fato é que, longe de representar qualquer tipo de ameaça à religião dominante, o protestantismo foi adentrando nas fissuras de um país de extensão continental e possuidor de uma religiosidade *sui generis* engendrada pela *Casa Grande e Senzala*, como aponta Freyre:

“Nem era entre eles a religião o mesmo duro e rígido sistema que entre os povos do Norte reformado e da própria Castela dramaticamente católica, mas uma liturgia antes social que religiosa, um doce cristianismo lírico, com muitas reminiscências fálicas e animistas das religiões pagãs: os santos e os anjos só faltando tornar-se carne e descer dos altares nos dias de festa para se divertirem com o povo; os bois entrando pelas igrejas para ser benzidos pelos padres; as mães ninando os filhinhos com as mesmas cantigas de louvor o Menino-Deus; as mulheres estéreis indo esfregar-se, de saia levantada, nas pernas de São Gonçalo do Amarante; os maridos cismados de infidelidade conjugal indo interrogar os “rochedos dos cornudos” e as casadouras os “rochedos do casamento”; Nossa Senhora do Ó adorada na imagem de uma mulher prenhe” (FREYRE, 2006, p. 84).

Há de se considerar que o Presbiterianismo missionário, através do Simonton, percebeu como nenhuma outra confissão protestante as condições sócio-religiosas do seu tempo e como sua mensagem seria mais bem recebida nas zonas rurais, além é claro de evitar um conflito mais intenso e improdutivo nos meios urbanos, e, sobretudo,

soube explorar, daí o seu crescimento, a trilha econômica do café²⁵, justamente quando as fronteiras pioneiras apresentavam uma população móvel e em estado constante de desenvolvimento, uma vez que era de fato a emergência de uma nova dinâmica social, visto que:

“Essas circunstâncias e mais o desenvolvimento das comunicações, sobretudo das vias férreas, que procuravam de preferência as zona produtoras de café, iriam acentuar e facilitar a relação de dependência entre áreas rurais e as cidades. Simplificando-se a produção, aumentou, por conseguinte, a necessidade do recurso aos centros urbanos distribuidores dos mantimentos, que outrora se criavam no próprio lugar. O resultado é que o domínio agrário deixa, aos poucos, de ser uma baronia, para se aproximar, em muitos dos seus aspectos, de um centro de exploração industrial” (HOLANDA, 1995, p.175).

Outro importante e não menos simbólico capítulo histórico é a ordenação do primeiro pastor brasileiro: José Manuel da Conceição. Sua vocação retroalimenta ainda mais a polêmica anticatólica²⁶, afinal José Manuel exerceu o sacerdócio católico romano até 1864 em algumas paróquias da então província de São Paulo. A convivência do então padre com protestantes ingleses, alemães e dinamarqueses que trabalhavam na fundição de ferro de Ipanema, perto de Sorocaba, sobretudo com o médico Henrique Theodoro Langaard, que se dedicou a lhe ensinar alemão, sugere-se ter sido determinante para sua “conversão”, como indica Mendonça:

“A amizade que conceição fez com o médico dinamarquês João Theodoro Langaard, que clinicava entre os trabalhadores de Ipanema, parece ter completado a sua protestantização, não tanto pelo seu exemplo de vida religiosa mais pelas aulas de alemão. O conhecimento do alemão e o acesso aos livros de Langaard podem ter aberto a Conceição os conhecimentos históricos e críticos que mais tarde poriam em xeque a sua fé católica” (MENDONÇA, 1995, p.85).

O crescimento do protestantismo em São Paulo tem na mudança religiosa do padre determinante capilaridade, afinal ele se propôs, de no intuito de reparar o que ele mesmo tinha ensinado, a voltar a cada uma das paróquias e cidades por onde passou apresentando sua “nova mensagem”. Conceição foi para Leonard: “o homem que abriria ao protestantismo o interior do Brasil, conquistando não apenas indivíduos isolado mas famílias extensas e sólidas, assegurando assim, seu estabelecimento” (LEONARD, 1963, p. 114). Nesse sentido, pode-se verificar como sua atuação foi dinâmica:

“Estabelecidas as cabeças de ponte urbanas do Rio de Janeiro e São Paulo estenderam-se as igrejas presbiterianas pela zona rural no

²⁵ O êxito financeiro da experiência veio consolidar a vitória dos cafeicultores que reforçaram o seu poder e por mais um quarto de século – isto é, até 1930 – lograram submeter o governo central aos objetivos de sua política econômica. (FURTADO, 1982, p. 180).

²⁶ Veremos como a identidade protestante no Brasil se afirma e reafirma ao longo do tempo como contraponto ao catolicismo nacional.

sentido do roteiro do café: Brotas, SP (1865), Lorena SP (1868), Borda da Mata, MG (1869), Santa Barbara, SP (1870), Caldas, MG (1873), Rio Novo, SP, e Rio Claro, SP (1873), Embaú, SP, Machado, MG, Itapira, SP, (1874), Dois Córregos, SP, São Carlos, SP (1875), Araraquara, SP, e Faxina, SP (1879), Lençóis, SP, Ubatuba, SP (1880), Areado, MG, e Cabo Verde, MG (1881), Guareí, SP (1882), Itatiba, SP (1883), Campanha, MG, e Mogi Mirim, SP (1884), Botucatu, SP, Itapetininga, SP, Pirassununga, SP (1885), Cana Verde, MG, Tatuí, SP (1888), São João da Boa Vista, SP (1889), Boa Vista do Tatuí, SP, Espírito Santo do Pinhal, SP, Fartura, SP (1890), Boa Vista do Jacaré, SP, Jaú, SP, São Sebastião da Gramma, SP (1891), Sengó, MG (1892), Araguari, MG, Bagagem, MG, Paracatu, MG (1893), Palmeira, SP, Iacanga, SP, Ribeirão do Veado, SP (1895), Tietê, SP (1896), Cajuru, SP (1897), e Lavras, MG (1899)” (MENDONÇA 1995, p. 155).

O padre protestante, como ficou conhecido, nunca estabeleceu uma comunidade sequer, seu trabalho era itinerante, de sítio em sítio, de casa em casa, como bem lembra a ação do reverendo Firmino, a quem Rubem presta tributo. Além de ser o único a visitar a família e lhe prestar alguma assistência, destaca o próprio Rubem Alves: “o senhor Firmino se ofereceu para ser o mediador entre a pobreza do meu pai e a riqueza dos missionários protestantes americanos que já tinham uma escola em Lavras, o instituto Gammon” (JUNIOR, 2015, p. 49).

Eis aí o terceiro e não menos importante pilar da atuação protestante missionária, que em nível ideológico, polemizava com catolicismo, em termos demográficos segue a trilha do café e estrategicamente investe na educação como meio de inserção social e proselitismo religioso.

1.4 - Educação às elites, evangelização aos pobres

As privações impostas à família Alves fizeram os pais, Diano e Carmem, mandarem os dois filhos mais velhos morarem com uma tia na cidade de Lavras, onde poderiam estudar e desfrutar de alguma qualidade de vida. Na década de 30, a IPB já mantinha, em Lavras, duas escolas em regime de internato, uma para rapazes, o Instituto Gammon, e outra para moças, o Instituto Kemper.

O lugar se tornara respeitado, famílias ricas do Brasil enviavam para lá seus filhos e filhas. A solidariedade prestada a família era também uma forma de reconhecimento, pois a família de Carmem havia acolhido, décadas antes, os primeiros missionários protestantes da região, que fugindo da febre amarela, foram acolhidos no espaço onde mais tarde seria instalado a escola que os filhos estudariam.

Não é difícil constatar que os protestantes em geral, e os calvinistas de modo muito particular, relacionaram a missão da Igreja a um desafio missionário-educacional. João Calvino via na educação a formação não somente de uma liderança eclesiástica,

mas também de uma liderança civil, pode se afirmar que universidade de Genebra na França, de Harvard, Yale e Princeton nos EUA são fruto dessa perspectiva protestante calvinista de uma educação missionária civilizatória, a avaliação de Mendonça (2002) é que:

“O sistema educacional que os missionários norte-americanos trouxeram obteve êxito junto à elite brasileira. É lugar comum encontrar nos relatórios dos missionários educadores a expressão ‘filhos das melhores famílias’ como referência às novas matrículas anuais em seus colégios. Na realidade a elite brasileira, em grande parte liberal, não está interessada na “religião” protestante, mas, na educação que os missionários ofereciam. Estava ansiosa pelo progresso, e os colégios protestantes constituíam boa alternativa, pois sem descuidar dos aspectos humanísticos, ofereciam aos alunos instrução científica, técnica e física (educação física) em proporção muito acima da educação tradicional, tanto em intensidade como em qualidade” (MENDONÇA e FILHO, 2002, p. 74).

A centralidade no livro, a Bíblia, a necessidade de lê-lo, a doutrina do sacerdócio universal, que incentiva a participação de leigos, são determinantes para dar a educação papel central no protestantismo, especialmente no presbiterianismo, onde inclusive mulheres tiveram certo protagonismo, nomes como Carlota Kemper, Marcia Brown e Martha Watts figuram nesse pioneirismo educacional no Brasil.

Fato é que os missionários perceberam que além do catolicismo como religião cultural e oficial, existia um inimigo intransponível para a religião cujo símbolo central era uma enciclopédia de livros sagrados, e os cânticos eram reunidos num livro denominado hinário. Mendonça (1995) destaca a necessidade de um nível básico de educação ao fiel protestante:

“O culto protestante, especialmente como foi introduzido aqui, é, ao contrário do católico essencialmente simbólico e ritualizado, caracteristicamente informal e discursivo. O informal supõe improvisação (que requer atenção e certa vivacidade mental), e o discurso, uma progressiva aquisição de vocábulo para entender a prédica do pastor. Além disso, o cântico dos hinos sagrados exige leitura relativamente rápida, embora a memorização pudesse ser largamente usada. De qualquer modo, o livro e o discurso estão sempre presentes na prática protestante. Daí não ser difícil concluir que a evolução do protestantismo dependia, em grande dose, da alfabetização de seus adeptos atuais e, em potencial, da criança” (MENDONÇA, 1995, p. 99).

A estratégia da alfabetização se torna *sine qua non* nas recém estabelecidas comunidades religiosas: “para atender a esta necessidade, os missionários colocaram ao lado de cada comunidade uma escola. Estas foram as escolas paroquiais, alfabetizadoras e elementares” (MENDONÇA, 1995, p. 97). A educação, ou mais especificamente a alfabetização de seus adeptos, se tornara um imperativo para o avanço do

protestantismo no Brasil. Gonçalves (2011), estudando o movimento ecumênico protestante no Brasil e a evangelização dos povos indígenas, destaca:

“No Brasil, os missionários protestantes consideravam-se os portadores de um projeto de civilização para uma sociedade caracterizada até então pelo atraso econômico, fruto de séculos de domínio português, e pela ignorância religiosa do povo, fruto do predomínio católico. Essa compreensão de dever civilizatório incorporada pelas igrejas protestantes no Brasil, permaneceu ao longo das primeiras décadas republicanas sob novas perspectivas e contextos” (GONÇALVES 2011, p. 54).

Como espólio desse tempo e como resultado dessa percepção protestante ainda hoje em igrejas de linha histórica se encontrará ao menos uma reunião semanal, quase sempre aos domingos pela manhã, que atende pelo nome de Escola Bíblica. Nesse dia, os “alunos” e “alunas” são divididos por faixa etária, recebem a lição de casa previamente, respondem a chamada, são matriculados, como também desmatriculados se muito faltarem, e recebem instrução de alguém mais experiente. Todavia, ela nasce com atribuições outras:

“A escola dominical surgira, em 1780, em Gloucester, Inglaterra, por iniciativa de Robert Raikes, como resultado do avivamento wesleyano. A escola de Raikes destinava-se a crianças pobres e ministrava educação religiosa e secular, e foi o ponto de partida da educação popular na Inglaterra. Antes do fim da década de 80, as escolas dominicais haviam chegado à América e, em 1824, já havia sido fundada a Associação das Escolas Dominicais da América. Em 1800, essa escola assumia a função de ensino religioso” (MENDONÇA, 1995, p. 65).

Pode-se afirmar que a educação protestante ficou muito longe de tornar um paradigma educacional em terras brasileiras, nem mesmo causou impacto social proeminente, afinal nessas escolas paroquiais os alunos eram membros e filhos de membros e o propósito era espiritual-evangelístico. Conforme Mendonça (2002): “É por isso que a empresa missionária protestante no Brasil se dividiu em dois segmentos distantes e até antagônicos: a educação se dirigiu à elite, e a evangelização à massa pobre” (MENDONÇA E FILHO, 2002, p. 74-75).

A necessidade dos irmãos mais velhos irem estudar em Lavras fez Rubem Alves conviver a maior parte de sua infância com sua mãe. Para fugir das lides do campo seu pai, se tornou um caixeiro viajante. A vida no campo era, na verdade, tolerada pela família que após 5 anos na fazenda, empilham seus poucos pertences numa carroça e se mudam para a cidade de Lambari. Ali o acesso às cidades e o aumento de clientela era

vislumbrado por Herodiano. Falando a respeito da breve estada em Lambari, Rubem avaliou que o mais lógico era terem se mudado para Três Corações²⁷.

Lambari foi de fato um lugar de passagem. Menos de um ano depois eles mudam para Três corações; lá o pai tivera mais uma vez a promessa de vender sacos de aniagem para plantadores de café da região. Expectativas frustradas, em menos de um ano eles se mudam, agora, para Varginha. É lá que o pai consegue comercializar com sucesso seu produto, o intervencionismo de Getúlio Vargas já criava um reaquecimento do comércio do principal ativo econômico²⁸. Foi em Varginha que Rubem foi matriculado no Grupo escolar de alfabetização, conheceu o cinema, e onde também o já pré-adolescente teve a sensação, segundo ele próprio, de ser protestante pela primeira vez²⁹.

No meio da década de 1940, a família Alves havia alçado alguma estabilidade econômica é quando o pai, Herodiano, decide, contrariando a esposa, se mudar para o Rio Janeiro. Lá se estabelecem na estrada da favela do morro da Gamboa, atrás da estação da central do Brasil, é quando os quatro filhos passam a morar com os pais. O novo endereço fora indicação, mais uma vez, de amigos da Igreja Presbiteriana. Área considerada nobre, de classe média alta da zona sul do Rio, aquele bairro foi escolhido pelos protestantes, 50 anos antes, para se instalarem na capital do país.

No Rio de Janeiro a vida de Rubem Alves vai sendo influenciada profundamente pela congregação local e pelo universo religioso protestante. Com a ajuda da Igreja ele é matriculado no colégio Andrews, um dos melhores da cidade, fundado em 1918 por educadores estadunidenses, foi uma das primeiras escolas a propor uma educação de qualidade numa perspectiva laica. Mas, ali também sofreu com pecha de caipira e de pobre numa escola de ricos. O bom colégio se tornou um sofrimento cotidiano e solitário para o jovem garoto: “a comparação apodreceu a minha felicidade” (JUNIOR, 2015, p. 112).

²⁷ Conforme Rubem, o pai decidiu por Lambari pela magia que envolvia a cidade, afinal ele tinha certa vocação artística: “Meu pai não saía do palco. Não distinguia entre teatro e vida. Para ele a vida inteira era um teatro. Pagou um preço caro por sua vocação artística. Porque o ‘script’ da vida não é igual ao ‘script’ da peça. Por isso morreu pobre. Meu pai sonhou a vida inteira” (JUNIOR, 2015, p. 50).

²⁸ “Era inevitável que a oferta de café tendesse a crescer, não em função do crescimento da procura, mas sim da disponibilidade de mão-de-obra e terras subocupadas, e da vantagem relativa que apresentasse esse artigo de exportação” (FURTADO, 1982, p. 178).

²⁹ Rubem narra que na escola foram surpreendidos na sala de aula pelo Padre que entrando de surpresa no meio de uma aula perguntou quem ali iria para confissão e comunhão. Apenas ele e outro colega não levantaram a mão, como consequência tiveram que justificar-se a toda a turma e até mesmo a professora. Além disso, a fidelidade da família ao culto dominical se tornara um imperativo em Varginha, afinal a ausência na reunião semanal era “sucedido já na segunda pela visita do reverendo Davis” (JUNIOR, 2015, p. 55).

A relação de Rubem com os pais sempre foi distante e superficial, segundo ele: “nunca pude entender porque eles se casaram. Minha impressão era de que eles viviam em mundos imensamente distantes, bolhas que não se comunicavam” (JUNIOR, 2015, p. 51). Esse convívio familiar o fez considerar mais tarde que: “Por isso eu me sentia órfão. Não tinha com quem falar sobre as minhas dores. Se eu trouxesse a ele minhas dores, meu pai não saberia acolhe-las. Seria doloroso demais para ele. Ele era fraco” (JUNIOR, 2015, p. 52).

O que aconteceu nos sete primeiros anos no Rio Janeiro só foi percebido pela família bem mais tarde. Há poucos metros de sua casa, o templo e a casa pastoral da igreja se tornara o refúgio do jovem cheio de crises e marginalizado. Além dos cultos regulares, ele se envolveu com outras tarefas cotidianas do templo, rituais e eventos eclesiais. Alguns teólogos, como Albert Schweitzer³⁰, já começavam a fazer a cabeça do jovem: “eu vivia uma grande solidão, sem amigos e encontrei acolhimento na religião. Religião é bom refúgio para os marginalizados” (JUNIOR, 2015, p. 98).

No início da década de 1950 as escolhas começam a bater a porta do agora jovem Rubem Alves, que já se preparava no Centro de Preparação de Oficiais da Reserva (CPOR) do Ministério da Guerra na quinta da boa vista. Além do ensino médio, e a escola militar, passou a se dedicar mais intensamente para o vestibular, sua escolha, teria comunicado a família, seria a medicina, mas, no final de 1952 o jovem pega toda a família de surpresa, sobretudo o pai, ao comunicar que estava respondendo ao chamado pastoral³¹.

Tudo já estava acertado, através, mais uma vez, da igreja local. Sua matrícula estava feita, sua estadia acertada. Em janeiro de 1953, ele se muda para o alojamento do Seminário teológico Presbiteriano em Campinas, onde seu pensamento seria impactado pela teologia política do professor Richard Shaull³², mas ali também enfrentaria os

³⁰ O Alemão Albert Schweitzer dá nome a hospitais na África como também na cidade do Rio de Janeiro. Schweitzer foi teólogo, filósofo, pastor e médico. Foi um dos precursores da Bioética. O seu texto *Ethics of Reverence for Life*, é considerado os fundamentos para o pensamento bioético. Todavia, sua atuação como professor e pastor não o contentavam. Se formando, mais tarde, médico foi cuidar dos africanos nas colônias francesas, onde improvisou um consultório num antigo galinheiro. Mesmo em condições degradantes tratava mais de 40 enfermos por dia no Gabão. Dentre os muitos prêmios, recebeu o Nobel da Paz, em 1952.

³¹ “Meus pais não ligavam para religião. Minha mãe jamais me usaria como moeda em negócios com Deus. Éramos de classe média. Eu estava me preparando para o vestibular de medicina. Fui para o seminário por causa da tal experiência emocional. Era uma ferida narcísica, aquele que Benjamin me abriu, dizendo que eu era ridículo. Eu queria ser bonito, eu queria ser um herói na grande batalha entre Deus e o diabo” (JUNIOR, 2015, p. 130).

³² “A importância desse teólogo para o pensamento social e político do protestantismo brasileiro tem sido apontada e reconhecida por vários estudiosos. Em 1985, o Centro Ecumênico de Documentação e

primeiros episódios de depressão, as primeiras crises teológicas e as primeiras batalhas contra a máquina subversiva e subterrânea da política institucional da IPB³³.

Portanto, podemos concluir que embora a presença protestante no Brasil remonte ao século XVI, é somente em 1810 que terão autorização formal para aqui se estabelecer. Os quase dois séculos de ausência o fizeram encontrar um país em simbiose com a religião oficial. Diante disso buscamos mostrar como a IPB, da qual Rubem Alves se tornaria pastor, ganha protagonismo sendo a maior e mais influente denominação do protestantismo no Brasil do século XIX.

Constatamos que sua hegemonia se deu primeiro através de, em alguma medida, entender a cultura do povo brasileiro, posteriormente notou na trilha rural e econômica do café a “locomotiva” para chegar ao interior do país, além é claro da capitulação do então Padre Conceição e uma atuação fortemente voltada para a educação.

Deste modo, a religião nos interessa à medida que se coloca como fato social universal. Fato é que o Iluminismo engendra um mundo secularizado, marcado pela evolução do saber científico e seu rigoroso ateísmo metodológico. A própria sociologia enquanto área do saber é um produto direto do humanismo e do ceticismo. Pode ser afirmar que a modernidade é eminentemente dessacralizadora. Embora Durkheim, Weber e Marx concordem que religiosidade tradicional se tornaria cada vez mais marginal no mundo capitalista, ela continua a desempenhar papel central na experiência humana.

O já constante crescimento dos evangélicos no Brasil e sua agenda, em alguma medida fortemente reacionária, nos puseram a refletir sobre a gênese desse movimento religioso. Nesse sentido, além da grande contribuição teórica de Rubem Alves, ponderamos que sua trajetória biográfica, suas circunstâncias específicas, seu contexto geográfico e mesmo as vulnerabilidades emocionais e econômicas da família encontraram consonância com o *modus operandi* de um jovem protestantismo em

Informação, o Conselho Latino-Americano de Igrejas e o programa ecumênico de Pós-Graduação em Ciências da Religião editaram o primeiro volume da coleção protestantismo e Liberdade com um livro sobre Richard Shaull, com organização de Rubem Alves, constando depoimentos sobre aquele teólogo e de textos do próprio pensador” (SOUZA, 2005, p.128).

³³ No próximo capítulo apontaremos como a IPB tem um modelo de governo fortemente centralizado, hierárquico e patriarcal que atua não somente nas comunidades de fé, que são entes confederados, como também nos seminários teológicos, e as nas escolas a ela vinculadas.

expansão, um protestantismo tardio, muito mais ligado a América do norte do que a Europa pós- Reforma.

Contudo, na segunda metade do século XX, a IPB foi se tornando mais rígida, mais sectária, e menos democrática. Não havia espaço para divergências. Pioneira na expansão de comunidades locais foi precursora também ao avançar sem constrangimentos sobre o regime democrático brasileiro.

Por suas ligações com a classe média, políticos e militares, a IPB foi também a denominação mais comprometida com o golpe de 1964, o fortalecimento do radicalismo conservador e a defesa ardilosa do capitalismo, combatendo aqueles que questionavam o modelo os taxando de comunistas e modernistas. Eis o prelúdio de algumas das muitas ambiguidades que constituem o universo protestante no Brasil e que nos propomos a pensar, sob o prisma de Rubem Alves, no próximo capítulo.

CAPÍTULO 2 – ALGUMAS AMBIGUIDADES DO MUNDO PROTESTANTE: HISTÓRIA, LIBERDADE E ESPERANÇA

Até aqui procuramos compreender como e qual protestantismo avança em seu projeto proselitista e como a Igreja Presbiteriana, seguindo a trilha do café e atuando na educação em duas frentes distintas, se torna a mais influente denominação protestante no Brasil. Como vimos é através da educação que a família Alves se amolda ao protestantismo. Só não esperavam, contudo, que Rubem levasse tão a sério esse envolvimento a ponto de abandonar a aspiração de ser médico e ir estudar no Seminário do Sul em Campinas, de onde sairia pastor ordenado da IPB.

O que nos propomos nesse momento, é pensar a partir do livro *Por uma Teologia da Libertação* (2012), bem como de seu contexto histórico, uma fase que consideramos “teológica-pastoral” de Rubem Alves. O texto representa a síntese, e possivelmente o ápice, de um processo de muitas crises com protestantismo. A abordagem pode ser considerada uma guinada antropológica do pensar-fazer teológico. Procurando confrontar as teologias vigentes do seu tempo, o autor o faz objetivamente no aqui e no agora através de duas posições: negação e afirmação do presente. Negação enquanto fonte de dor e opressão, e afirmação como tempo de possibilidade, de esperança de um novo futuro.

Em tom poético, metafórico, lançando mão de princípios da história judaico-cristã e mesmo de personagens bíblicos, o texto é uma exortação aos leitores a uma efetiva reflexão e ativa participação na vida social latino-americana: “Este livro é uma meditação rude sobre o meu próprio corpo: o seu espaço, o seu tempo, seus valores, suas esperanças, suas lutas. Se percorrermos caminhos aparentemente tão distantes da carne que ri e chora é porque o rigor acadêmico proibiu que o corpo falasse” (ALVES, 2012, p. 41).

Entendemos que esta obra lança luz sobre algumas das principais contradições do pensamento e consequente da *práxis* protestante. Cabe destacar uma vez mais que o texto foi elaborado pelo acadêmico ainda militante, portanto dentro dos limites do protestantismo institucional, seu lugar de fala ainda o é a partir dessa perspectiva, por isso nos serviremos também nessa empreita da clareza e do método sociológico aplicado com mais objetividade em *Protestantismo e Repressão* (1982).

Nesse momento nossa análise se organiza em quatro frentes. Na primeira buscaremos entender, considerando os elementos biográficos do autor, a postura da IPB

frente aos acontecimentos políticos da segunda metade do século XX no Brasil e a emergência de uma teologia genuinamente latino-americana. Quanto ao problema da história, procuraremos responder como as igrejas evangélicas de modo geral, tomando por base as igrejas históricas com todo seu aparato teológico-formativo, concebem a ideia de história e como isso determina uma ética comunitária muito peculiar.

Ao falar em liberdade mediremos como esse conceito se aproxima ou se distancia daquele defendido pela Reforma de Lutero, e como, que por uma engenharia eclesiástica, a fé vai se transformando em dogma. Por fim, veremos como a esperança alvesiana se recusa a ser a-histórica ou meramente tecnológica. Ela é eminentemente política, é *práxis* que implica em conscientização e mobilização que conduz a desnaturalização das formas religiosas de construir-se no mundo.

2.1 - O texto e seu contexto: a tentativa de uma hermenêutica sociológica

D'Araujo (1992) mostra como o início da década de 50, mais precisamente o segundo mandato de Getúlio Vargas, marca um período de graves crises políticas no país. Pensar o Brasil sob a perspectiva da fé criava grandes esperanças no jovem Rubem Alves. Todavia, já nos primeiros meses de seminário as expectativas vão dando lugar a uma grande e indisfarçável frustração. O internato em Campinas fez o então seminarista refletir sobre alguns dos fatos vivenciados nas comunidades de fé por onde passou. Episódios que *in loco* não tinham muita relevância, mas, que agora se ligavam a um universo discursivo muito maior e bem articulado.

Ele percebeu que embora a faculdade teológica dispusesse de uma grande biblioteca, ela era pouco frequentada e muitos dos livros estavam esquecidos, renegados nas estantes. O que importava, segundo ele, era os “burrinhos” dos professores. Lembrou mais tarde que o “burrinho” do mestre de Novo Testamento tinha doze páginas mimeografadas, aquilo era tudo o que o professor deveria falar durante todo um semestre.

Responder além, pensar longe, do que estava naquela apostila era um considerado um erro crasso: “De repente, dei-me conta dos valores que eram importantes para os professores. A subserviência era mais importante que a inteligência. Definitivamente eu não tinha nada a ver com aquele mundo” (JUNIOR, 2015, p. 149).

A calma do seminário foi dando lugar a uma intranquilidade sistemática na consciência do jovem estudante, pois: “O que se esperava de mim não era ousadia intelectual, mas uma memória pacificada” (JUNIOR, 2015, p. 147). Deprimido, Rubem se refugiava muitas vezes na mata de eucaliptos que ficava aos fundos do seminário,

afinal ali tristeza era sinal evidente de fraqueza espiritual. Foi de fato a chegada de um novo professor que impactou profundamente a vida e o pensamento de Rubem Alves.

O também jovem Richard Shaull³⁴ foi enviado pela junta missionária de Nova York. Ele chegara da Colômbia, de onde na verdade havia sido expulso por ser considerado subversivo e pregador de ideias socializantes: “E posso dizer que minha vida se divide em dois momentos períodos: antes de conhecê-lo, depois de conhecê-lo. O seu nome era Richard Shaull. Se perguntarem: ‘o que você aprendeu com ele?’ a resposta é simples: ‘Dick Shaull me ensinou a pensar’” (ALVES, 2003, p. 95).

Enquanto a maioria dos professores se dedicava a estudar o porvir, Shaull abriu as portas da biblioteca e passou a provocar debater sobre ecumenismo, cultura, comunismo, ação social e assuntos contemporâneos. Avaliou Rubem mais tarde: “Sua preocupação central era a missão da Igreja na América Latina, especialmente no Brasil”. (JUNIOR, 2015, p. 154).

Segundo Souza (2005) “a importância desse teólogo para o pensamento social e político do protestantismo tem sido apontada e reconhecida por vários estudiosos” (SOUZA, 2005, p. 128). Mas, sua perspectiva teológica e social revolucionária assustava a ala mais fundamentalista³⁵ da Igreja, mas, também os colegas professores do seminário:

“Se a revolução é nosso destino, somos desafiados a encontrar novas categorias de pensamento a respeito dos problemas sociais e políticos e a respeito de uma nova perspectiva de relação entre o estável e a mudança. Somos confrontados pela necessidade de desenvolver comunidades de pensamento e ação, em ambos os lados da luta revolucionária, os quais deverão preocupar-se em encontrar soluções para as obras em meio as tensões e conflitos” (SCHAULL, 1985, p.70).

O professor Shaull convidou os estudantes de Teologia³⁶ para o campo da vida, da luta, dos conflitos, das privações. Mesmo nas férias os seminaristas eram desafiados a

³⁴ Richard Shaull nasceu em 1920 na Pensilvânia, Estados Unidos da América. Diplomou-se em Sociologia em 1938. Foi, na condição de missionário, para Colômbia em 1941. Teve o doutoramento pela Universidade de Princeton em 1950. Desembarcou no Brasil para lecionar em Campinas em 1952. Em 1960, representando o Brasil, foi preletor da Conferencia Mundial de Teologia em Estrasburgo na França. Em 1978 aposentou-se como professor de Princeton e foi para a Nicarágua. Para Abreu (2010), Shaull desenvolveu um método que estabelece uma correlação constante entre a mensagem cristã e a situação humana.

³⁵ Avaliaremos no próximo capítulo como esse fundamentalismo é determinante no desenvolvimento do protestantismo no Brasil.

³⁶ A teologia é de fato uma ciência fundamentalmente hermenêutica. Não se trata prioritariamente de compreender, mas, de interpretar, não a Deus diretamente, mas, a revelação desse Deus aos seres humanos. O teólogo Roger Haight (2004) define a teologia como sendo uma disciplina que interpreta o todo da realidade, a existência humana, a sociedade, a história, o mundo e Deus, nos termos dos símbolos

desenvolver projetos no chão das fábricas, conhecendo a realidade da classe trabalhadora, como destaca Streck: “Para além de ideias teológicas inovadoras, Shaul organizou um grupo de estudantes que, inspirados na experiência dos padres operários da França, desenvolveu um projeto nas fábricas na Vila Anastácio, em São Paulo. Rubem estava entre eles” (STRECK, 2017, p. 32).

A concepção de sacerdotes-operários fora na Europa também uma tentativa de aproximação da Igreja Católica para com a classe trabalhadora. A França foi o berço da formação dos chamados Padres-operários. De acordo com Suaud (2008), os sacerdotes-operários a época geraram inquietações por, pelo menos, dois motivos:

“Os padres-operários provocaram perturbações que, de um ponto de vista estritamente lógico, operavam um duplo questionamento. O primeiro pode ser qualificado como social: afirmar que se pode ser *padre* e *operário* correspondia a dizer que era possível restabelecer uma Igreja pronta a ouvir as classes populares, disposta a consagrar a sua causa e os seus combates. A segunda tomada de posição era de natureza institucional, e assumia ser compatível a acumulação pelo mesmo indivíduo dos estatutos de membro do clero e de leigo” (SUAUD, 2008, p.63).

Todavia, a aproximação dos religiosos aos movimentos sindicais fez o Vaticano retroceder, e em 1954, os padres foram proibidos de exercerem trabalhos manuais em tempo integral, como também de qualquer tipo de representação ou participação sindical, sua atuação estaria agora subordinada diretamente aos bispos.

Moraes (2003) destaca a presença de padres operários franceses em vários países: Colômbia, México, Cuba, Estados Unidos, Canadá, Costa do Marfim e Congo. No Brasil³⁷, a região do ABC paulista acolheu o padre Jose Mahon, que desenvolveu suas atividades pastorais com a classe trabalhadora entre 1961 e 1997.

Streck (2017) argumenta que como missionário e professor na Colômbia e no Brasil, entre os anos de 1942 e 1962, Shaul foi profundamente tocado pela realidade latino-americana e como resultado seu pensamento marcou uma geração de jovens, mantendo desde então interlocução com pensadores que se tornariam referência na pedagogia latino-americana, tais como Paulo Freire, Orlando Fals Borda, e é claro seu discípulo Rubem Alves³⁸.

da fé cristã. Para Libânio e Murad (1996), todo “lugar” onde se decide e se pergunta pelo sentido da vida, da história e sua relação com Deus torna-se um “lugar teológico”.

³⁷ Rengel (2009) mostra como a Igreja Católica, entre 1937 e 1945, influenciou os trabalhadores da capital catarinense viabilizando a formação e organização do Círculo Operário de Florianópolis.

³⁸ Enquanto Rubem e alguns jovens promissores líderes, sob a influência de Richard Shaul, buscavam aproximar a academia e a Igreja do povo, a IPB, usando do mesmo expediente católico, foi se tornando cada vez mais rígida, mais fechada e menos democrática. Durante suas férias nos EUA em 1958 Shaul

Concluído o curso de bacharelado em Teologia pelo Seminário Presbiteriano do Sul, em Campinas, em 30 de novembro de 1957 Rubem Alves é ordenado Pastor da Igreja Presbiteriana do Brasil³⁹. Já no começo de 1958 vai exercer, com grande entusiasmo, suas funções sacerdotais em Lavras, haviam muitas expectativa: “Me lembro do primeiro dia quando cheguei a Lavras e entrei na igreja vazia, com seus vitrais coloridos e o órgão de tubos: pensei que seria um bom lugar para passar a vida toda” (ALVES. 2012, p. 45-46).

Para complementar o orçamento familiar Rubem se torna professor de Filosofia e Estudos Sociais do Instituto Gammon, onde permaneceu entre 1961 e 1963: “Eu estava feliz. Amava aquela cidade desde meus tempos de menino. Era como se tivesse voltando à minha infância” (JUNIOR, 2015, p. 171).

Demonstrando conhecimento sócio-teológico, mas, também filosófico, e capacidade argumentativa, o jovem teólogo e pastor começou a escrever mais proficuamente e ter publicações nas literaturas e comunicações oficiais da IPB, despertando de um lado interesse de alguns, e de outro, preocupações, com suas análises teológicas e sociais, tais como esse fragmento de 1962:

“Não podemos pensar que Deus despreze o que é humano, o que é histórico. O seu Reino tem de se estabelecer no nível da encarnação do Rei. Seu propósito não é nos libertar do mundo, mas transfigurar o mundo. Não destruir sua criação, mas fazer com que toda a criação seja o espelho de sua glória (...) qualquer tentativa de interpretar o Reino de Deus simplesmente em termos subjetivos faz violência ao caráter universal de seu domínio” (SOUZA, 2005, p. 157).

Enquanto se dedica a socorrer os necessitados, o jovem pastor passa a ter choques constantes com a estrutura institucional da Igreja Presbiteriana, paralelo a isso se aproxima de movimentos populares da Igreja católica. É quando em 1962 ao ser convidado para participar de um ciclo de palestras promovidos pela associação de Seminários Teológicos Evangélicos ele apresenta um ensaio com o título “Movimentos de Renovação da Igreja Católica contemporânea”⁴⁰. Nesse texto, conforme Junior (2015), o pastor de Lavras discorria sobre as desigualdades econômicas, defendia a

recebe a comunicação do Reitor do Seminário o destituindo de sua cátedra e pedindo que não mais retornasse para o Brasil.

³⁹ Foi ainda no seminário, no penúltimo ano da graduação, em 1956, que Rubem Alves conheceu Lídia Nopper com quem se casou em 1958.

⁴⁰ De acordo com Junior (2015), *O Catolicismo Romano – um simpósio protestante* - foi uma série de encontros promovidos pela associação de Seminário teológicos Evangélicos entre 5 e 9 de Novembro de 1962. O tema central girava em torno das mudanças nas diretrizes do Vaticano a partir das decisões do papa João XXI e a relação que se estabeleceria com o protestantismo, sobretudo no Brasil. Infelizmente não tivemos acesso ao referido texto.

participação dos trabalhadores no lucro das empresas, e criticava as más condições dos trabalhadores do campo.

Bem aceito entre os acadêmicos, o texto era a prova material que fundamentaria a acusação formal de modernista e subversivo dentro da esfera institucional da IPB. À medida que o texto desencadeou a ira de alguns grupos, despertou o interesse do meio acadêmico, é quando Rubem recebe o convite para uma temporada de estudos nos Estados Unidos da América. Antes mesmo de completar 30 anos, buscando apaziguar os ânimos dos mais exaltados com seu pensamento e ganhar uma sobrevida, ele embarca sozinho em dezembro de 1962 para participar do Program of Advanced Religious Studies (PARS⁴¹) em Nova York.

Rubem aproveitaria a oportunidade de estudar na América e fez também o mestrado pelo The Union Theological Seminary, instituição superior da Igreja Presbiteriana norte-americana. A *theological interpretation of the Meaning of the Revolution in Brazil*, ou traduzido: Uma interpretação teológica do significado da revolução no Brasil foi a dissertação defendida pelo autor em 1964. O mestrado de fato tornou o pastor em acadêmico. Todavia, o interesse pela teologia diminuía à medida que ela se dedicava a pensar a política. Estava especialmente interessado no que acontecia no Brasil do início da década de 1960, e suas possibilidades de transformações.

No dia primeiro de abril de 1964, dentro do metrô, quando voltava para o pensionato, Rubem lê nas mãos de um dos passageiros a capa do jornal e toma conhecimento dos rumos que o Brasil abraçava: “fiquei instantaneamente congelado, o medo circulando pelo corpo, o vidro liso estilhaçado por um golpe de pedra. Lá estavam, letras enormes, na primeira página: 'Revolution in Brazil'" (JUNIOR, 2015, p. 207).

Dias antes milhares de pessoas foram às ruas. O movimento articulado também por líderes religiosos demandava “em nome de Deus e da família” que os militares derrubassem o presidente João Goulart. Campos (2002) descreve a importância da mobilização de líderes evangélicos no ato:

⁴¹ PARS era um programa de estudos religiosos ecumênicos que durava entre 270 dias a um ano. Sob o prisma do próprio Rubem Alves era a tentativa de criar uma espécie de vaticano protestante. Sem dogmas ou certezas, era o núcleo mundial do protestantismo liberal. A proposta de internato potencializava o intercâmbio entre os estudantes de lugares mais distintos: Austrália, Brasil, Chile, Dinamarca, Filipinas, Gana, Holanda, Índia, Japão, Noruega. Rubem explicou mais tarde: “o coração do seminário era a ética, um protestantismo diferente, rico, amante da beleza e livre para pensar. E como bônus paralelo, a permissão para o vinho, o uísque, o cachimbo, os charutos, os cigarros e a dança” (JUNIOR, 2015, p. 199).

“As igrejas tiveram uma significativa presença na mobilização civil de apoio à conspiração civil-militar pela derrubada do governo Goulart. O movimento da ‘Marcha da Família com Deus pela Liberdade’ teve participação protestante ao lado de forças católicas, leigas e clericais, segundo René Dreifuss (1981) um exemplo da mobilização entre os próprios protestantes foi uma convocação dos evangélicos para a realização de um ‘Dia Nacional de Oração e Jejum’ pelo ‘livramento’ do Brasil do ‘perigo comunista’. O pastor batista Enéas Tognini, um destacado líder evangélico na época, convocou as igrejas evangélicas que se mantivessem abertas no dia 15 de novembro de 1963. Anos mais tarde, Tognini declarou à revista IstoÉ (10/6/11): ‘Em 1963 eu fui chamado por um oficial do Exército para uma entrevista. Expliquei que iríamos preparar um dia de jejum e oração para todos os evangélicos, com o objetivo de evitar o golpe comunista que já estava preparado para acontecer no Brasil (...). Deus respondeu a nossa oração e a onda de comunismo não veio’” (CAMPOS, 2002, p. 99).

Ansioso pelo que iria encontrar, ele retorna ao Brasil em maio de 1964. Ao desembarcar é surpreendido com a informação de que ele e outros quatro pastores haviam sido denunciados ao Supremo Concílio⁴² da IPB: “Além de Rubem, faziam parte da lista de banidos Cyro Comwack, João Dias de Araujo, Lemuel Nascimento, Nilo Rédua e Ovelino Ramos” (JUNIOR, 2015 p. 213). As denúncias que pesavam contra o então pastor de Lavras eram de que: pregava que Jesus havia tido relações sexuais com Maria Madalena e que havia escrito frases de ódio em latas de leite em pó doadas por um programa de combate a fome dos EUA e distribuídas em Minas Gerais.

Sobre esse momento histórico dentro da IPB, João Dias de Araújo (2010) afirma que: “entre as igrejas evangélicas do Brasil, a Presbiteriana foi a mais envolvida e a mais comprometida com a revolução de 1964 por causa das ligações dessa igreja com a classe média e por causa do prestígio que ela gozava nos meios políticos e militares” (ARAÚJO, 2010, p.95).

João Dias foi um dos professores expulsos, lecionava até então no Seminário Presbiteriano do Norte em Recife, a acusação que lhe pesava era de ser esquerdista e modernista, e para tais “pecados” não havia perdão: “A tolerância em casos dessa natureza é crime contra a igreja... O modernismo é câncer impiedoso... precisa ser extirpado logo. A cirurgia é dolorosa, mas necessária. Necessário se faz outra medida, portanto, ainda que drástica e sempre lamentável: a extirpação desse carcinoma” (ARAÚJO, 2010, p. 209).

⁴² O SC é o órgão deliberativo máximo da denominação. O Artigo 95 da Constituição da IPB define que o Supremo Concílio é a assembleia de deputados eleitos pelos Presbitérios e o órgão de unidade de toda a Igreja Presbiteriana do Brasil, jurisdicionando igrejas e concílios, que mantém o mesmo governo, disciplina e padrão de vida.

Conforme Araujo, o regime de 1964 acirrou os conflitos já existentes dentro da IPB. Afinal: “havia uma convicção de que os presbiterianos faziam parte da elite dominante no Brasil. Não era mais a Igreja do povo, mas a Igreja dos que mandavam no povo, por isso devia ser a Igreja do ‘*status quo*’ que reagia contra qualquer inovação” (ARAÚJO, 2010, p. 200). O ápice dessa crise foi a expulsão simultânea de 6 professores e 39 alunos do Seminário Presbiteriano do Sul. Além de buscar calar a juventude, através da destituição do Jornal da Mocidade, algumas comunidades foram colocadas sob intervenção e outras foram fechadas.

Professores, teólogos, e, sobretudo líderes de comunidades locais viviam um regime de constante controle. O autor transcreve uma lista com 44 nomes que foram colocados para fora do pastorado, pois segundo ele: “os expurgos tão condenados pelos protestantes como sendo uma inferioridade católica, são comuns hoje na Igreja Presbiteriana do Brasil, e representam, em certo sentido, uma excomunhão daqueles que não se enquadram em seus postulados éticos ou teológicos” (ARAÚJO, 2010, p.197).

Seguindo a orientação de amigos, e já ciente de que poderia ser alvo de buscas, Rubem Alves queima uma série de livros de sua biblioteca pessoal: "lembro-me que um deles foi *Communism and the Theologians* (1958), de Charles West, coisa perfeitamente inocente. Lá se foi ele consumido pelas chamas, e em tudo o sentimento de um grande pesadelo" (JUNIOR, 2015, p. 230). O ecumenismo tornara-se uma ameaça dentro do universo protestante brasileiro, a situação piorou ainda mais com a queda do presidente João Goulart.

Para Araújo (2010), o movimento fundamentalista procurou despertar dentro da IPB duas frentes: o fortalecimento do radicalismo conservador, combatendo as “novidades” daqueles que eles rotulam de modernistas e ecumênicos, e defender arduamente o sistema capitalista, acusando de “comunistas” todos aqueles que não simpatizavam com o fundamentalismo ou mesmo tinha críticas ao sistema capitalista.

Em 1966 o Supremo Concílio da Igreja Presbiteriana do Brasil instituiu com amplos poderes a comissão especial dos seminários. De acordo com Souza: “a intenção é clara: demitir professores e membros de diretorias, proceder às acusações, impedir ou cancelar matrícula de alunos. Em 1966, o fundamentalismo fechou legalmente o cerco sobre as posições consideradas modernistas” (SOUZA, 2005, p. 2019).

Tornou-se público mais tarde o relatório DVS-015 do Departamento de Ordem Política e Social, DEOPS⁴³, de Belo Horizonte, em que Rubem Alves era tido como colaborador de um movimento subversivo e comunista no interior de Minas Gerais. Mais uma vez o autor precisa sair do país, porém dessa vez o motivo era muito mais grave: "Minha relação com a IPB estava podre porque a instituição se aliara aos militares e estava ansiosa por mostrar subserviência, entregando aos carrascos seus filhos subversivos. Instalara-se uma caça às bruxas. Eu era uma das bruxas. Tive que fugir para não ser queimado" (JUNIOR, 2015, p. 240).

Conforme Roniger (2010), na América Latina, sobretudo a partir de 1960, apesar das trajetórias institucionais diferentes, o exílio⁴⁴ se tornou uma prática política constante. Instituída a ditadura militar brasileira (1964-1985), muitos brasileiros e brasileiras tiveram que deixar o país. O exílio atingia, sobretudo, uma parte da classe média intelectualizada que se opunha e que tinha meios para isso, ao regime instalado no Brasil.

Rolleberg (1999) identifica três ondas de exilados nesse período. Os de 1964 já eram, segundo a autora, agentes do cenário político anterior a 1945, quando do fim da ditadura do Estado Novo, já tinham, portanto, experiência política e alguma estabilidade econômica e profissional.

O segundo grupo ficou conhecido como a geração de 1968, ou a geração do AI 5⁴⁵, era formado na sua maioria por jovens do movimento estudantil. Caracterizava-se por ser um grupo mais radical e sem estabilidade econômica que mira a luta armada como alternativa ao regime. A terceira fase é reconhecida pela migração no próprio exílio, afinal a expectativa da maioria era que o regime não durasse mais que um ou dois anos, frustrados buscam uma inserção social mais estável em outros países.

Schmidt (2011) argumenta que o protestantismo não ficou imune ao que acontecia a sua volta; "como o pêndulo da sociedade brasileira se voltou para a direita, o mesmo aconteceu com algumas das suas principais denominações. Após o golpe, lideranças conservadoras e favoráveis ao regime militar assumiram o controle de igrejas como a Metodista, a Batista e a Presbiteriana. Era preciso defender a fé das ameaças

⁴³ O Departamento de Ordem Política e Social foi instituído em 30 de dezembro de 1924 pelo governo brasileiro. Ganhou projeção por sua forte atuação durante o Estado Novo e, sobretudo durante o Regime Militar. Conforme Resende (2013), desde sua criação o DEOPS tinha como função controlar, vigiar e reprimir as manifestações de descontentamento político.

⁴⁴ Rolleberg (1999) afirma que: "o exílio tem a função de afastar/excluir/eliminar grupos ou indivíduos que, manifestando opiniões contrárias ao *status quo*, lutam para alterá-lo" (ROLLEMBERG, 1999, p. 23).

⁴⁵ Ato Institucional N° 5, de 13 de dezembro de 1968 decretou o recesso do Congresso Nacional e conferiu plenos poderes ao regime.

‘comunistas’” (SCHMIDT, 2011, p. 85). José de Souza Martins nos oferece uma leitura macrossocial desse período:

“Os golpes de Estado dos anos sessenta e setenta confirmaram no plano político o que já estava evidenciado no plano econômico e social. O desencontro entre o desenvolvimento econômico e o desenvolvimento social não tinha condições de propor um desenvolvimento autônomo, orientado para “dentro”. Por isso mesmo, o descompasso sugeria que a iniquidade própria do modelo globalizado de desenvolvimento econômico, nos países pobres, só seria viável por meio de um sistema político repressivo, que cerceasse as liberdades civis e contivesse o protesto social, justamente daqueles que vieram a ser designados como excluídos” (MARTINS, 2002, p. 33).

Agora de fato, exilado, sob a batuta de Richard Shaull, e com auxílio financeiro da United Presbyterian Church, Rubem embarca com toda a família, para estudar no seminário de Princeton onde permaneceria por quatro anos e obteria o grau de doutor em Filosofia pela Princeton Theological Seminary. Sua tese original *Towards a Theology of Liberation*, ou Rumo a uma Teologia da Libertação, articula a experiência da fé que deságua na história através da linguagem da esperança.

Seu trabalho enfrentou ampla resistência da banca examinatória que o orientou a reescrevê-lo. Contrariado e aborrecido, o autor afirmou que estaria disposto à reprovação. Mais uma vez aparece seu mentor que defende junto a banca a originalidade da tese. É quando enfim seu trabalho é aprovado com nota mínima. Como narra Alves:

“A defesa foi uma batalha. Compreendo. Por decisão própria escrevi o que quis. Pecado de ‘superbia’. O texto deve ter ofendido gostos acostumados a teologias mais gentis. Alguma punição deveria ser imposta. Desejava-se ou a reprovação ou que eu escrevesse tudo de novo. Meu amigo R. Shaull, entretanto, deixou claro que eu nunca faria isto. Não suportaria mais um ano a mais nos jardins suspensos da babilônia. Passaram-me com a nota mais baixa possível. Não sabia que aquele era o primeiro afluente, quase sem água e sem nome, de um grande rio: teologia da libertação...” (ALVES, 2012, p. 52-53).

Sua obra é, mais tarde, é publicada por uma editora católica nos Estados Unidos, ganhando posteriormente versão em francês, espanhol e italiano, e somente 18 anos depois em português. Ainda assim o autor se desculpa mais tarde: “Peço desculpas por ter escrito um livro assim tão chato. Eu não queria, porque eu não sou assim. Se escrevi desse jeito foi porque me obrigaram, em nome do rigor acadêmico” (ALVES, 2012, p. 9). Por *Uma Teologia da Libertação* (2012), escrito originalmente em 1969, representa ainda um olhar de dentro, falando a partir de e para o movimento protestante, mas, o objeto em análise é um mundo, sobretudo uma América Latina, em transformação.

Nesse ínterim, o autor se distancia da teologia protestante, que está empenhada em difundir a verdade da fé a fim de salvar as “almas”, e se aproxima do que viria a ser a Teologia da Libertação na medida em que concebe que a teologia está a serviço do evangelho, ou seja, das boas notícias, numa perspectiva eclesial e comunitária. Nesse sentido se associa a uma denúncia profética que se opõe a toda desumanidade, que viria marcar a TL, como explica Gutierrez (2000):

“Inseparável das condições concretas em que vive a grande maioria e, de certo modo, todos os habitantes da América latina. Entre nós a grande pergunta pastoral, e conseqüentemente teológica é: como dizer ao pobre, a que são impostas condições de vida, que expressam uma negação de amor, que Deus o ama? isso equivale a perguntar: como encontrar uma linguagem sobre Deus em meio à dor e à opressão em que vivem os pobres da América latina? Como fazer teologia durante Aycucho?”. Enquanto igreja, assembleia dos discípulos de Jesus, devemos proclamar sua Ressurreição em um continente marcado por uma pobreza ‘desumana’ (Medellín, Pobreza n.1) e ‘antievangélica’ (Puebla n.11). Pobreza que, como recordamos, em última análise significa morte. A Teologia da Libertação surge deste confronto entre a urgência de anunciar a vida do Ressuscitado e a situação de morte em que se encontram os pobres da América Latina” (GUTIERREZ, 2000, p. 35).

Conforme Lowy (2016) foi somente em 1974 com a publicação de Teologia da Libertação – perspectivas, do jesuíta peruano Gustavo Gutiérrez que nasce de fato a TL. O livro tem impacto na cultura Latino-americana, pois enfatiza a necessidade de romper com o pensamento dualista grego que afirma existir duas realidades, uma temporal e outra espiritual, que afirma existir duas histórias uma “sagrada” e uma “profana”.

Estabelecendo que existe somente uma história, é nessa história humana e temporal que a redenção e o Reino de Deus devem ser realizados. Consideramos que os conceitos de história, liberdade e esperança constituem alguns dos horizontes ambíguos da percepção protestante brasileira. É o que, a luz de Rubem Alves, nos propomos a refletir.

2.2 – O Problema da História: verdade prévia e presente alienado

“O homem é um ser histórico” (ALVES, 2012, p. 57). A primeira frase do primeiro capítulo de Por uma Teologia da Libertação é uma afirmação extremamente cara e cheia de significado ao protestantismo histórico no Brasil. Para o autor a linguagem da comunidade de fé tem dificuldade de expressar qualquer tipo de autoconsciência histórica, pois foram reduzidas à a-historicidade pelo colonialismo, faz uso de uma linguagem que não lhe pertence: “repetiam feito um eco, os slogans daqueles que as dominavam” (ALVES, 2012, p. 68).

Deve se considerar que, agora, o autor se dirige a uma comunidade maior, que ele denomina de “proletariado mundial”. Esses devem se unir em razão de uma compreensão comum de experiência histórica e estrutural. É a necessidade de uma consciência proletária do terceiro mundo, terceiro porque não se coloca em nenhum dos lados da classificação criada pela guerra fria, mas, também terceiro porque é o mundo da pobreza e da carência. É um mundo dominado por: “um poder que não lhe permite criar a própria história” (ALVES, 2012, p. 67).

Recorrendo a Marx⁴⁶, ele é irônico, e questiona: “A humanização dá-se em função de se ter ouvido corretamente a palavra, e não de transformações críticas da história. Poderíamos perguntar então se este paradigma da humanização não funciona, na verdade, como o ópio do povo” (ALVES, 2012, 132). Tão logo, essa compreensão da história, ou a negação dela, extrapola os eventos individuais e comunitários e se impõem na ordem política e social:

“O novo amanhã, portanto, não é mediado pela lógica imanente aos fatos do presente estado de coisas. Na verdade, é esta mesma lógica que é negada pelo novo sujeito. O que ele deseja é introduzir na história uma lógica não derivada daquilo que é dado, e sim derivada da criação humanizante da liberdade, criação esta que nega a divindade e o caráter determinante dos fatos” (ALVES, 2012, p. 75).

Conforme Borón, depois de Marx e Engels as Ciências Sociais jamais voltaram a ser a mesmas: “a dialética, em sua figura racional, diz que a história não é outra coisa senão a interminável demonstração das contradições sociais. Se em Hegel estas ficam encapsuladas no plano das ideias, em Marx o ‘lar’ das mesmas se situa na sociedade civil” (BORON, 2007, p. 40).

No paradigma da fé cristã, sobretudo protestante, da vida comunitária, o fiel não deve se distrair com lutas relativas ao poder na história. Fazer isso é se desviar da tarefa primordial que é proclamar a reconciliação do homem com Deus através de Cristo. Ou seja, para Rubem o mundo que os protestantes habitam geram perspectivas antropológicas que os fazem interpretar os eventos e as estruturas como dadas, assim a realidade se transforma em fatalidade, pois: “A antropologia protestante se fundamenta

⁴⁶ De acordo com Boron (2007), quando Marx começou a aparecer na política, na sua tentativa de explicar a vida social seu materialismo histórico é acusado de ser reducionista, todavia, para o autor, nem Marx, nem Engels defenderam a tese de que o fator econômico é o único determinante. Contra-argumentando, Engels escreve uma carta à J. Bloch em que afirma que o que determina a história é a produção e a reprodução da vida real.

numa ontologia cujos horizontes transbordam do tempo e se abrem à eternidade”. (ALVES, 1982, p. 62).

Segundo ele, o compromisso do protestantismo não está em transformar a realidade, mas apenas reinterpretá-la. Diante das desgraças, das injustiças, das mazelas não cabe levantar questões críticas, mas, antes se submeter a “soberana mão de Deus”. Assim, os crentes tendem a se tornarem insensíveis à vida. A dor parece deixar de ser dor, desgraça deixa de ser desgraça, e mesmo a morte se metaformoseia em glória eterna. Tal afirmação encontra consonância em Prócoro Velasques Filho (2002), que destaca a opção de fuga das chamadas religiões do espírito:

“As religiões do espírito servem de fuga para os oprimidos da sociedade. São lenitivos para dor e sofrimento causados pela sociedade de consumo, por um capitalismo selvagem e por valores alienantes. Ao mesmo tempo elas eliminam o desejo de luta por mudanças estruturais. O Reino de Deus que elas anunciam não se realiza na história, existe apenas na interioridade dos fiéis. A pregação das aspirações sociais características do protestantismo de classe média faz com que o fiel solucione seus problemas recorrendo ao individualismo ético. Uma vez que os problemas são causados por Satanás ou pelo pecado do homem, nunca pelas estruturas, a solução só pode vir por meio de lutas contra satanás ou contra o pecado, nunca pela mudança das estruturas” (MENDONÇA E FILHO, 2002, p. 263).

A proposta de Rubem Alves é paradigmática na medida em que afirma categoricamente que para estar livre para a história, para o presente, para transformar a sociedade no futuro, tem-se de desaprender a linguagem da teologia, pois: “A linguagem da teologia e da Igreja, a linguagem dos muitos hinos, liturgias, e sermões soa ao homem secular, comprometido com a tarefa de criar um novo mundo, como a voz de uma esfera estranha e remota” (ALVES, 2012, p. 99).

Conforme Souza (2005) a Igreja Presbiteriana do Brasil é herdeira da Reforma⁴⁷. Suas características e seu modo de ser são herdados do calvinismo adotado pelos puritanos e, na teoria, sua postura política é expressão por Calvino e pelas confissões de fé de origem calvinista. Lembramos que já destacava Weber: “talvez nunca existido

⁴⁷ Outubro de 2017 marcou os 500 anos da Reforma Protestante. O protestantismo tardio brasileiro, de apenas dois séculos, teve que se acomodar a diversidade religiosa já existente. Trabalhos como de Gonçalves (2014) mostram como algumas vertentes desse movimento se abriram a possibilidade de reconhecer esse pluralismo religioso. Agnolin (2017) argumenta como Reforma religiosa de Lutero coincidiu com o início da História Moderna. Matos (2017) busca analisar as contribuições da Reforma para a naturalização dos conceitos fundamentais que deram origem às declarações de direitos humanos dos séculos XVIII. Enquanto que Reis (2017) analisa a presença de movimentos pentecostais e neopentecostais em aldeamentos indígenas no Mato Grosso do Sul e Vieira (2017) apresenta algumas representações da mulher no pentecostalismo digital.

uma forma mais intensa de valorização religiosa do agir ético do que aquela que o calvinismo induziu seus adeptos” (WEBER, 2009, p. 95). Em *A Ética do protestantismo e o Espírito do Capitalismo*, o autor se dedica a pensar os efeitos sociais do que ele chama de uma doutrina de extrema desumanidade, já que via no calvinismo nascente a mais insuportável forma de controle eclesiástico que podia existir;

“O Pai do Céu do Novo Testamento, tão humano e compreensivo e que se regozija com o arrependimento de um pecador, como uma mulher com a moeda de prata perdida e reencontrada, desapareceu. Seu lugar foi ocupado por um ser transcendental, além do alcance da compreensão humana, que com seus decretos incompreensíveis decidiu o destino de cada indivíduo e regulou os mínimos detalhes do Universo para eternidade. E uma vez que seus decretos são imutáveis, a Graça seria tão impossível de ser perdida para aquele a quem a negou. Essa doutrina, em sua extrema desumanidade, deve ter tido, acima de tudo, uma consequência para a geração que se rendeu à sua magnífica consistência: um sentimento de incrível solidão no interior do indivíduo. No tocante à coisa mais importante da vida para o homem do tempo da Reforma, a sua salvação eterna, ele era forçado a seguir sozinho o seu caminho para encontrar um destino que já fora determinado para ele e para a eternidade. Ninguém poderia ajudá-lo. Nenhum padre, já que quem era escolhido só poderia entender a palavra de Deus em seu próprio coração” (WEBER, 2009, p. 87).

Desta forma, em Weber quando os pecadores protestantes dão lugar aos santos confiantes ocorre uma intensa valorização do agir ético. Em franca recusa de um modelo ascético do catolicismo medieval, cuja vocação religiosa implicava no afastamento da vida vulgar cotidiana: “O mundo existe para servir a glorificação de Deus, é só para esse propósito. Os cristãos eleitos estão no mundo apenas para aumentar a glória de Deus, obedecendo a seus mandamentos com o melhor de suas forças” (WEBER, 2009, p. 90).

No protestantismo ocorre a eliminação de toda magia e a constante racionalização do mundo, e a valorização da ética individual. Mesmo entre os reformadores religiosos, como Menno, George Fox e Wesley: “a salvação da alma, e só ela era o centro de seu trabalho e de suas vidas. Seus ideais éticos e os resultados práticos de sua doutrina eram todos baseados apenas nela, e eram consequências de motivos puramente religiosos” (WEBER, 2009 p. 76).

Ainda, de acordo Souza (2005), como herdeira direta da denominação norte-americana o presbiterianismo brasileiro ressaltou e estimulou ainda mais um individualismo pietista exarcebado. Nesse sentido, e em harmonia com a tese de Weber (2009) pode ser considerar que a teologia calvinista produziu uma ética mais abrangente

do que meramente de realizações individuais, que, cobrindo toda a vida no mundo, resultaria numa penetrante doutrina social. No entanto, paradoxalmente, ainda muito dirigida para o Reino de Deus futuro, o que, por sua vez produziu um ascetismo, condenando o mundo e exigindo uma disciplina racional e individual.

Alves (1982) destaca que ainda que vivam em comunidades de fé, ou seja, em coletividade, o que vale para mentalidade protestante é o ajustamento de uma ética de cunho estritamente individual. É fato que os evangélicos enfileiram uma série de heróis anônimos que abandonaram tudo para servir os pobres, assistir o necessitado. Todavia ainda assim todas as injustiças, mazelas e opressões sugerem ser questões secundárias, individuais ou no máximo familiares. O que realmente importa é salvar as almas, é levá-las à Cristo, à salvação eterna, a vida vindoura. Pois aponta que:

“A questão fundamental não é a salvação do corpo, mas a salvação da alma. Transformar as estruturas? Mas como? As estruturas são produtos da providência divina. A questão não é transformar as estruturas, mas transformar os homens. E está é a única tarefa que a Igreja se pode propor: salvar almas, transformar os corações. O problema estrutural não é esfera de sua competência, mas está sob o poder e a responsabilidade dos magistrados que Deus para isto estabeleceu” (ALVES, 1982, p. 218-219).

Desta forma, ele mostra como esse círculo se retroalimenta, argumenta que o novo crente ao ser acolhido na comunidade não sabe, espontaneamente, o que fazer. É a igreja que detém o monopólio do conhecimento ético. Ela sabe o que é o bem e o que é o mal. “E, portanto, somente ela pode enunciar os mandamentos ‘Tu deves’, ‘Tu não podes’” (ALVES, 1982, p. 169).

Para ele, a fixidez do universo protestante, como consequência em grande medida da ausência de uma consciência histórica, produz não somente uma ética individual, mas, também uma ética anti-humanista. Ou seja, para o protestante a moralidade não se forja no presente, em meios as lutas da vida cotidiana, foi o passado que já definiu o que é bom e o que é justo, pois:

“O individualismo protestante, que ao nível articulado parece ser uma defesa da liberdade, na situação proletária só poder significar conformismo. A liberdade íntima, individual, torna desnecessária e impossível o protesto profético, dirigido contras as estruturas. O individualismo funcionaria assim, ao nível social, como um mascaramento da situação de repressão e como uma justificação desta mesma situação” (ALVES, 1982, p. 48).

Nesse sentido, os resultados concretos sobre o próximo, sobre as estruturas se tornam, portanto, de importância secundária e a criação de novos valores se configuram

quase sempre como um ato imoral, o autor é contundente: “Quando a linguagem da fé se recusa a morrer e permanece como repetição da linguagem do passado, com o intuito de se preservar, deixa de ser história. Assemelha-se, neste caso, a um cadáver gelado, a algo que um dia foi vivo, mas que agora, depois da morte, ainda continua no mundo dos vivos” (ALVES, 2012, p. 166). Em trabalho importante sobre o protestantismo no Brasil, Filho (2002) corrobora esse aspecto:

“No Brasil, a ética protestante é interiorizada e individualizada. O fiel recorre à disciplina comportamental não para transformar o mundo, mas para dominar-se e reprimir-se. Ele tem consciência de que é diferente e de que o mundo seria bem melhor se todos fossem iguais a ele. No caso da América latina, os protestantes sempre procuram marcar sua diferença através de uma atitude negativa quanto à religião, cultura e moralidade católicas” (MENDONÇA E FILHO, 2002, p. 210).

Rubem Alves afirma objetivamente: “os protestantes não lançam mão de categorias estruturais para compreender os fenômenos sociais” (ALVES, 1982, p. 227). Nesse aspecto o problema em si não é a pobreza, a injustiça, mas, como se encara todas essas coisas. A doutrina da providência, interpretada pela importante confissão de Westminster⁴⁸, tem a capacidade de transformar todas as contradições humanas em plenas harmonias divinas:

“Pela sua muito sábia providência, segundo a sua infalível presciência e o livre e imutável conselho da sua própria vontade, Deus, grande Criador de todas as coisas, para o louvor da glória da sua sabedoria, poder, justiça, bondade e misericórdia, sustenta, dirige, dispõe e governa todas as suas criaturas, todas as ações e todas as coisas, desde a maior até a menor” (IPB. Confissão de Fé de Westminster⁴⁹, Cap. 5, p. 5).

Nosso autor afirma ser perfeitamente compreensível que a mãe diante da morte do filho recorra à doutrina da providência para aliviar seu próprio sofrimento. Todavia, quando não é a dor que protesta contra o irracional, lançando mão da Providência, mas antes aqueles que não sofrem, a doutrina deixa de ser a confissão de uma esperança e se transforma numa justificação lógica do absurdo, elevando os fatos à condição de valores, impedindo que a consciência pessoal se rebele contra os fatos.

⁴⁸ A confissão de Westminster, adotada pela IPB, é para Mendonça (1995), “a mais definitiva confissão factual da história pós-reforma”. Sua adoção por numerosas igrejas e pelos presbiterianos em geral faz dessa confissão doutrinária o mais influente símbolo doutrinal na história da América protestante” (MENDONÇA, 1995, p. 42).

⁴⁹ Optamos aqui por utilizar a versão disponível na página eletrônica da IPB. Disponível em: <https://www.ipb.org.br/recursos>. Acesso em: 25/08/2020.

O risco é em Alves que: “a lógica da providência transborda dos eventos individuais. Ela se impõe sobre a ordem política” (ALVES, 1982, p. 153), justificando, naturalizando, todos os abusos, todas as injustiças, em nome da doutrina da divina providência: “Eu, que não sofro, posso de maneira racional e fria, oferecer aos desgraçados os argumentos para explicar a necessidade de sua desgraça”. A Providência se transforma numa justificação da realidade como fatalidade. Ela absolutiza as coisas tais como elas são. Transforma os fatos em valores. E, por meio desse artifício, proíbe o dizer ético que afirma que o que é não deveria ser” (ALVES, 1982, p. 148).

Ainda hoje em igrejas protestantes históricas, de modo geral, a política é quase que sinônimo de eleições, portanto tema controverso, mas, bianual. Mais uma vez impera a ética individual, as escolhas são pessoais, e sigilosas. Não há espaço para análises estruturais, e todo posicionamento público pode ser convenientemente espiritualizado. Rubem então questiona, qual é então missão da igreja:

“Se assim é, qual é a missão da Igreja? Notemos, antes de mais nada, que há duas esferas de competência. O poder temporal foi entregue pela providência divina aos magistrados civis, aos políticos, economistas e empresas comerciais. A igreja não pode imiscuir-se aqui: ela não deve, como “a religião da maioria”, meter o betelho em questões econômicas e políticas, pois “a esfera desse poder é outra”. A outra esfera de competência é o poder espiritual. É precisamente dentro de seus limites que se encontra a competência e a missão da igreja” (ALVES, 1982, p. 224).

Conforme Prócoro Velasques Filho, essas denominações são contrárias a quaisquer projetos de mudança significativas das estruturas sociais. Discursam, quando muito, sobre a necessidade de algumas reformas, de modo que a miséria seja atenuada: “É a predominância da ética pietista. A política não é assunto para ser tratado na Igreja e pela Igreja, sob risco de desvio de sua missão espiritual: salvar almas” (MENDONÇA E FILHO, 2002, p. 109).

Recorrendo a Nietzsche, Rubem Alves aponta que a linguagem cristã a respeito da transcendência expressa uma experiência que esvaziava o corpo, os sentidos, a liberdade e a criatividade de toda a sua validade e beleza, negando-as em nome de outro mundo. A crítica à tradição cristã, e a antimetafísica nietzschiana foram certamente grandes influências sobre seu pensamento e a produção intelectual do escritor. Em coluna no

Jornal o Estado de São Paulo em agosto de 2000⁵⁰, Rubem Alves afirma: “Nietzsche é o filósofo que mais amo”. Em *Variações sobre o prazer*⁵¹ (2011) o autor propõe um inusitado encontro entre Agostinho, Nietzsche e Marx.

Cabe destacar que na perspectiva nietzschiana a moral cristã constitui a mais grave doença do ocidente, pois o principal aspecto é a ética da negação da vida. O fato dos judeus terem durante muito tempo vivido sob a opressão de outros povos (egípcios, assírios, babilônicos, gregos, romanos) engendrou uma moral negadora da vida, uma moral da compaixão, da renúncia, do perdão, da submissão. E essa moral é antes de qualquer coisa uma moral de gente fraca, típica de ovelhas, de escravos, que não tem poder para impor sua vontade ao mundo, ou seja, um amor que na verdade não passa de hipocrisia, daqueles que não possuem outra forma de confrontar o mundo.

A história de fato parece constituir um problema ao universo protestante, que não a compreende como um processo, antes como um desenrolar de uma realidade já determinada. A verdade já foi dada no passado, ou seja, ela não se constrói, descobre-se: “Não se cria o futuro. Caminha-se pela história. Habita-se o tempo que emerge do passado que já o continha” (ALVES, 1982, p. 160). O protestantismo não aceita que a história seja um processo de geração de novas possibilidades, afinal a utopia já esta pronta num espaço que é supra-histórico.

Para Lowy (2007), sem pretender de maneira nenhuma “cristianizar o marxismo”, o filósofo e sociólogo francês Goldmann introduz, graças a sua concepção de crença, uma nova maneira de ver a relação sempre conflitiva entre convicção religiosa e ateísmo marxista: “A crença marxista é uma crença no futuro histórico que o ser humano cria por si mesmo, ou melhor dizendo, que devemos fazer com nossa atividade, uma ‘aposta’ no êxito de nossas ações; a transcendência da que é objeto esta crença não é nem sobrenatural nem trans-histórica mas sim supra-individual, nada mais mas tampouco nada menos” (GOLDMANN, 1955, p. 99).

A idealização de um espaço para além da história pode ser considerado como o ponto de partida para alienação de muitos grupos religiosos, tal como já demonstramos

⁵⁰ O “homem transbordante”. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/fsp/opiniao/fz2208200009.htm>. Acesso em 29/10/2020.

⁵¹ Conceição (2017) avalia que o livro problematiza questões de ordem autobiográfica e existencial, interpelando as representações tradicionais da razão como figuram no âmbito da filosofia, da ciência e da educação, com viés crítico da religião. O autor procura, sobretudo, nas linguagens artísticas e nas noções de prazer e de alegria uma via alternativa para a compreensão do humano e seu sentido.

em Filho (2002): “O Deus das religiões do Espírito é estranho à realidade histórica e social (...) Esse o ponto de partida da alienação característica do fiel das religiões do espírito” (MENDONÇA E FILHO, 2002, p. 263).

Lembramos que em Weber “as forças mágicas e religiosas e as ideias éticas de dever nelas baseadas tem estado sempre, no passado, entre as mais importantes, influências formativas de conduta” (WEBER, 2009, p. 32). Nesse sentido, nosso autor procura confrontar as bases éticas das teologias vigentes do seu tempo: “Deus é o Deus sofredor, e Deus jamais permite que as dores da história sejam ignoradas e curadas pelo poder hipnótico da política de preservação. Porque Deus; como presença do futuro, é um Deus na história, e já que a sua esperança na história é sempre resistida pelos poderes do velho, Deus é um Deus que sofre” (ALVES, 2012, p. 233).

Nesta obra, o autor aponta que a comunidade de fé é uma comunidade de homens que vivem na história e convivem com outras comunidades. Fala com a voz dos homens, e não a partir de um ponto de referência meta-histórico. Nesse sentido: “O presente, assim, precisa ser negado. E nesse ato de negação o ser humano afirma tanto a sua historicidade e liberdade, quanto à sua transcendência sobre a história” (ALVES, 2012, p. 89).

Weber, em *Economia e Sociedade* (1996), se dedica a pensar como a ética religiosa interfere na esfera da ordem social na medida em que se estabelecem quais os princípios que nortearão a relação com “mundo”. Na teoria weberiana quanto mais sistemático-racional é o modo como este é moldado à perspectiva religiosa mais fundamental pode tornar-se a tensão entre eles e as ordens intramundanas. É quando surge o que ele chama de uma “ética religiosa da rejeição do mundo”. Contrariando a compreensão moderna nietzschiana, mostra como a própria ética judaica, ao menos no pós-exílio babilônico, se distancia dessa recusa do mundo, pois:

“A terceira religião ‘adaptada ao mundo’ em certo sentido e pelo menos ‘aberta ao mundo’, e que não recusa o ‘mundo’ mas apenas a ordem social hierárquica nele vigente, é o judaísmo em sua forma posterior ao exílio, sobretudo a talmúdica, a única que nos interessa aqui e sobre cuja posição sociológica global já falamos antes. Suas promessas, em sentido subjetivo, são promessas deste mundo, e ele somente conhece a fuga contemplativa ou ascética do mundo como fenômeno excepcional, semelhante nisso à religiosidade chinesa e ao protestantismo” (WEBER, 1996, p. 404).

De acordo com Filho (2002), a história das Igrejas Brasileiras é a narrativa de uma mentalidade conservadora e em permanente compromisso com igrejas estrangeiras, sobretudo com o protestantismo norte-americano. Mesmo com o passar o tempo, as

comunidades brasileiras continuaram realimentando um culto de conversão-reconsecração. Arraigando-se ainda mais uma ética individualista e anti-sacramental reforçada através da insistência em torno de uma religião positiva e do pietismo secularizado. Mendonça sugere mais tarde que é nessa lacuna que o neopentecostalismo tem ganhado capilaridade na medida em que promove um ajustamento entre magia e religião:

“A sociedade brasileira hoje é um mundo caótico, que marginaliza cada vez mais as classes pobres e desorganiza a classe média. Ora, as religiões tradicionais, como religião, têm a função de cultivar e manter um universo fixo e previsível. Quando esse universo se desorganiza, as religiões tradicionais têm dificuldades para ajustar as pessoas. Entra, então, a magia, com sua visão mais compartimentada do universo, que permite ajustes imediatos e parciais. Seria, então, lícito, sob o ponto de vista das ciências sociais, concluir que neopentecostalismo é um ajuste entre religião e magia” (MENDONÇA, 1997, p. 157).

Para Prócoro Velasques Filho, a alienação parece ser preço “da presença de Deus” no protestantismo. A solução dos problemas sociais surge, assim, como resultado automático da conversão de todos os indivíduos, o que pressupõe que o mal não é estrutural, mas, individual e funcional, afinal: “para problemas estruturais e coletivos, respostas religiosas e individuais” (MENDONÇA E FILHO, 2002, p. 161).

O diagnóstico alveziano é preciso: “o protestantismo que analisamos nunca articulou, espontaneamente, uma ética social. O seu problema é outro. Preocupa-se com a salvação da alma. Por isto a questão da transformação do mundo sempre lhe pareceu um desvio perigoso. A sua ética é individual e não social” (ALVES 1982, 216).

Ao que se sugere o desenvolvimento de uma ética estritamente individual e a alienação social são em grande medida fruto da dificuldade de um pensar histórico, que desconsidera inclusive as próprias Sagradas Escrituras e seu evento da libertação israelita.

Como resposta a essa ambiguidade, ao problema da história, o autor afirma que o homem só pode se libertar através dos poderes humanos, se convertendo em criador da história, a esse processo ele dá o nome messianismo humanista Trata-se, portanto de um compromisso histórico, que consiste na linguagem da esperança. A crítica ao presente parte do pressuposto de uma sociedade inacabada. É a emergência de: “Um homem-político que não troca sua vocação de criador da história pelo papel de consumidor de bens” (ALVES, 2012, p. 92).

É possível constatar que as igrejas brasileiras, com exceção de comunidades de origem imigratória, que de alguma maneira não romperam com o ideário da religião civil do protestantismo norte-americano exacerbam ainda mais suas características de seita estrangeira, perpetuando-se como um corpo estranho e alheio à sociedade.

Nesse sentido, o legado reformista que libertaria a consciência individual das instituições religiosas, e das interpretações oficiais da igreja, as expondo diante dos olhos, e da relação com o próprio Deus não encontram, em grande medida, espaço no protestantismo nacional. A liberdade, parafraseando Sergio Buarque de Holanda, “foi sempre um lamentável mal-entendido”, ou para, além disso, uma contradição que transforma a possibilidade de liberdade em conformação através da repressão institucional.

2.3 – O Problema da Liberdade: a fé que transforma-se em dogma

A liberdade ocupa lugar central em Rubem Alves, afinal Por uma Teologia da Libertação (2012) é fruto de seu tempo de exílio na América do norte: “A liberdade, enquanto simplesmente liberdade de, seria a negação da vida. A vida, por sua vez, fora do contexto da liberdade, tomaria o homem semelhante a um animal, prisioneiro do tempo orgânico, como se estivesse nas religiões da natureza” (ALVES, 2012, p. 257).

Mesmo vivendo a maior parte de sua vida, até então, sob forte influência da IPB, foi somente no seminário que Rubem passou a considerar sobre o que de fato significava em termos teológicos, mas, também sociológicos, a doutrina calvinista da predestinação.

Para Weber (2009) o calvinismo foi a fé sob a qual se desenrolaram as grandes contentas políticas e culturais dos séculos XVI e XVII em países como Holanda, Inglaterra e França, e a doutrina da predestinação era considerada seu dogma mais característico.

Rubem compartilhou mais tarde um pouco dessa crise: “odiei Deus. Um Deus assim cruel e arbitrário era pior que o demônio. Mas o que me espantou foi que meus colegas não se sentiram ofendidos por tal doutrina. Como se a revelação da crueldade de Deus não lhes importasse” (JUNIOR, 2015, p. 149). O conflito entre o arbítrio humano e a onipotência divina colocou o jovem pastor em estado de cólera, de contestação teológica e social:

“Se não estamos verdadeiramente comprometidos com a tarefa de tornar o homem mais livre, historicamente, então nossa tarefa acaba aqui. Não há base para reflexões posteriores. Voltamos à nossa linguagem tradicional e permanecemos a salvo dentro de seus limites. Se, ao contrário, amamos a Terra, o homem concreto e o futuro que pode ser criado, temos duas tarefas pela frente. Primeira, a de indagar sobre a veracidade da crítica que o humanismo político faz à linguagem da comunidade de fé. E, segunda, a de explorar os positivos que a experiência histórica da comunidade de fé pode oferecer para o trabalho de libertação do homem” (ALVES, 2012, p. 108).

Conforme Mendonça e Filho (2002), o protestantismo brasileiro produziu um fenômeno *sui generis*, uma espécie de anti-reforma. Se os reformadores negaram categoricamente qualquer tipo de mérito humano na salvação, em terras brasileiras a salvação se tornou sinônimo da aceitação de um corpo compacto de doutrinas formulado pela comunidade religiosa a qual o devoto deveria permanecer fiel. A confissão de Westminster (1643), da qual a Igreja Presbiteriana do Brasil é signatária, aprofunda ainda mais a já controversa predestinação calvinista:

“Segundo o seu eterno e imutável propósito e segundo o santo conselho e beneplácito da sua vontade, Deus, antes que fosse o mundo criado, escolheu em Cristo para a glória eterna os homens que são predestinados para vida; para louvor da sua gloriosa graça, ele os escolheu de sua mera e livre graça e amor, e não por previsão de fé, ou de boas obras e perseverança nelas, ou de qualquer outra coisa na criatura, que a isso o movesse, como condição ou causa” (IPB. Confissão de Fé de Westminster⁵², Cap. 3, § 5, p. 5).

Nesse sentido, quando falamos aqui de liberdade estamos nos referindo a liberdade de consciência, a considerando como um dos pilares da Reforma Protestante, sem, todavia, desconsiderar que viver em comunidade exige algum grau de coerção e mesmo controle. Rubem Alves chama a atenção de que no seu momento de nascimento, o protestantismo introduziu um discurso com uma nova temática que colidia com os arranjos ideológicos-teológicos dominantes.

Para nosso autor, O Deus de Lutero é o símbolo da liberdade de todas as imposições legais que a religião e a sociedade impõem: “Basta que leia Lutero. Sua grande obsessão? A liberdade. ‘Um cristão’, afirmava, ‘é livre e perfeitamente senhor de todas as coisas, não se submetendo a nada’” (ALVES, 1982, p. 39).

Da mesma forma, aponta que: “a liberdade humana, portanto, não constitui apenas uma dimensão da subjetividade, mas um poder para transformar o mundo, para criar um

⁵² Optamos aqui por utilizar a versão disponível na página eletrônica da IPB. Disponível em: <https://www.ipb.org.br/recursos>. Acesso em: 25/08/2020.

novo futuro” (ALVES, 2012, p. 262). Fato é que o universo protestante arroga para si, como fruto da Reforma, a prerrogativa pessoal do crente ao “livre exame” das Escrituras Sagradas. Ao nível de discurso “Deus fala diretamente ao coração do cristão”, por isso cada um tem o direito de examinar e interpretar livremente os textos sagrados.

Embora ferrenhos críticos do catolicismo romano, o protestantismo se viu diante de um grande problema, afinal: “a significação é algo que arranco do texto por meio de um processo de interpretação. O texto responde sempre as perguntas que lhe proponho. E as minhas perguntas estão condicionadas por minhas experiências biográficas e minhas neuroses, por minha cultura e condição social, por minha situação econômica e minha idade” (ALVES, 1982, p. 111).

Estabelecer confissões, declarações ou pactos doutrinários, foi a resposta do protestantismo para mediar a liberdade de consciência e a interpretação do texto sagrado. Em aspectos práticos as confissões, declarações doutrinárias, ou similares, operam da mesma maneira do *magisterium* católico: estabelecer uma leitura uniforme do texto sagrado, pois segundo ele:

“O conhecimento, para o protestante, começa com o ato de submissão a um texto de proposições verdadeiras, absoluto, que contém a verdade do tempo e a verdade da eternidade. A fim de preservar o caráter absoluto do conhecimento, acima de toda a dúvida, interdita-se o exercício da consciência interpretativa e da razão crítica, por meio de uma confissão que se torna no critério final para a leitura do texto sagrado” (ALVES, 1982, p. 112).

O manual presbiteriano da IPB de 1999⁵³ reúne além de sua Constituição, promulgada em 20 de Julho de 1950, seu código de disciplina, seu princípios de liturgia, o regimento interno do Supremo Concílio e dos Sínodos, além de outras normativas de cunho administrativo-burocrático.

Já no 1º artigo da Constituição se estabelece que além, do Velho e Novo Testamento reconhecem um sistema expositivo de doutrina e confissão de fé: “Art.1 - 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” (IPB, 1999 p. 8).

Para entender como se opera essa lógica, Rubem Alves procura estabelecer uma cronologia para mostrar como a consciência individual vai sendo silenciada no interior

⁵³ Com emendas aprovadas ao longo dos anos pelo SC da IPB.

do protestantismo. Como a experiência de inserção na comunidade de fé, aquela experiência fundadora, emocional, vai paulatinamente sendo obscurecida pela racionalidade, pela assimilação doutrinária. Se na “conversão” fé e dúvida se combinam, agora a dúvida é o pavor a ser esquecido.

Esse processo se apresenta com as pretensões de conhecimento absoluto. É quando a fé que por razões óbvias não poderia, mas vai se transformando em dogma, pois: “um conhecimento absoluto não faz concessões, nem mesmo a ciência” (ALVES 1982, p. 120).

Nosso autor chama a atenção para o fato de que o converso não sabe no que ele crê. Assim, ao converter-se a Cristo de forma emocional e inarticulada, o homem, sem o saber, está se convertendo a uma série de “acordos silenciosos”, que fazem parte da consciência coletiva da igreja: “O conhecimento coletivo é a priori no processo de construção do mundo do converso. Trata-se de um estoque de conhecimento simplesmente dado, pronto, e que o antecede. Não resulta de suas experiências” (ALVES, 1982, p. 129). Ou seja, a socialização ao mundo protestante não foge aos mecanismos presentes em todos os processos de socialização:

“Um certo tipo de coerção deve ser exercido sobre o indivíduo para que ele subordine sua consciência particular a consciência coletiva. Assim, ao fim do processo de iniciação no mundo protestante, que é marcado pela ‘pública confissão de fé’, não se pergunta nunca ao aprendiz: qual sua opinião a respeito de...? mas antes: ‘credes que...’ seguindo-se então a fórmula ortodoxa afirmada pela comunidade. A esta pergunta o candidato a membro da igreja deve responder: ‘sim’. Uma dúvida ou uma negação o desqualificaria imediatamente. Daí para frente a consciência individual deve silenciar-se. E o seu falar deve apenas exprimir aquilo que a comunidade já sabe” (ALVES, 1982, p. 130).

Um exemplo objetivo dessa compreensão se dá na ministração dos sacramentos. O protestantismo reduziu os sacramentos a apenas dois; ceia e batismo. Para, além disso, estabeleceu quem pode participar e quem pode celebra-lo: “Há apenas dois sacramentos ordenados por Cristo, nosso Senhor, no Evangelho: O Batismo e a Ceia do Senhor. Nenhum dos quais pode ser administrado senão por um ministro da Palavra, legalmente ordenado” (IPB, Confissão de Fé de Westminster, Cap. 27, § 4, p. 18).

Já o batismo é pré-requisito para o cristão protestante se sentar a mesa da Ceia. Todavia esse é um processo que pode durar meses, em que o converso deve frequentar uma sala de aula de “candidatos” ao batismo. Logo, não basta apenas a fé ou a decisão

pública, ele deve se submeter a uma maratona doutrinária⁵⁴. Ao final desse período ele será submetido a sabatina pública, cabendo a comunidade aprovar ou reprovar o “candidato”.

Mendonça (1995) narra que numa das atas do conselho da Igreja Presbiteriana do Rio Novo (SP) registra-se o seguinte: “foram examinadas Sebastiana Maria Gertrudes e Rita Camargo, mas não foram recebidas por não terem, ainda, o necessário conhecimento” (MENDONÇA, 1995, p. 200-201). Se na conversão o que é realmente relevante é quem é Jesus e o que Ele pode fazer, posteriormente o conteúdo doutrinário ganha lugar central na vida comunitária protestante.

Em Rubem Alves, a racionalidade evangélica se transforma em processo de assimilação, a fé vai paulatinamente se transformando em dogma, e a liberdade de consciência vira meramente um discurso retórico. É particularmente esclarecedora a visão de Mendonça:

“A confissão de fé, sendo a última instância da ortodoxia e da disciplina, encerra em si o princípio de autoridade. É a partir dela que se julga a fidelidade dos adeptos da igreja. A negação implícita ou explícita da confissão é que equivale à excomunhão da Igreja uma vez que ela encerra a razão de ser igreja como instituição. Não importa que a teologia explícita e vivida seja de outra natureza; a razão de ser e a autoridade eclesial constituem-se no sistema teológico social que pode ser invocado pela ortodoxia. De modo que a ambiguidade continua, uma vez que os adeptos não são julgados pelos padrões da fé que vivem, mas por um sistema teológico fechado e, as vezes, desconhecido para a maioria deles” (MENDONÇA, 1995, p. 216).

Alem disto, segundo Rubem, o que caracteriza o protestantismo no Brasil como sendo essencialmente um saber é que, antes ou depois da conversão, os indivíduos são levados a uma adesão intelectual. A experiência dos protestantes é fundamental para o ingresso na Igreja, mas, o conhecimento, a adesão intelectual a uma verdade, é determinante.

Não se submeter a esse processo de conhecimento ou mesmo questioná-lo constitui falta grave contra a comunidade local e a denominação religiosa. Quando ocorre a transgressão doutrinária a comunidade de fé se transforma literalmente em tribunal, o transgressor em réu, e palavra final é a “sentença eclesial”. É quando

⁵⁴ Interessante é notar que não se encontra no Novo Testamento nada que respalde esse tipo de interpretação. O texto de Atos 2.41, por exemplo, afirma: “Assim, todos quantos aceitaram a sua palavra foram batizados; e naquele mesmo dia juntaram-se a eles cerca de três mil pessoas”.

enfim a consciência coletiva se sobrepõe a toda e qualquer forma de consciência individual.

A disciplina eclesiástica nas igrejas protestantes ganha materialidade através de um conjunto de mecanismos formais e informais regulamentados por um texto universalmente aceito, tenham dele conhecimento ou não, dentro dos limites da comunidade ou da denominação.

Em nível de análise é a instituição afirmando o monopólio do conhecimento ético, arrogando a si a prerrogativa de penalizar, constranger e até mesmo expulsar. Reafirmando o que Rubem Alves chama de “o status de consciência do fiel” (ALVES, 1982, p. 172). É quando uma mera expressão de uma opinião pode ser tornar alvo da censura eclesiástica:

“Visto que os poderes que Deus ordenou, e a liberdade que Cristo comprou, não foram por Deus designados para destruir, mas para que mutuamente nos apoiemos e preservemos uns aos outros; resistem à ordenação de Deus os que, sob pretexto de liberdade cristã, opõem-se a qualquer poder legítimo, civil ou religioso, ou ao exercício dele. Se publicarem opiniões ou mantiverem práticas contrárias à luz da natureza ou aos reconhecidos princípios do cristianismo concernentes à fé, ao culto ou ao procedimento; se publicarem opiniões ou mantiverem práticas contrárias ao poder da piedade ou que, por sua própria natureza ou pelo modo de publicá-las e mantê-las, são destrutivas da paz eterna da Igreja e da ordem que Cristo estabeleceu nela, podem, legalmente, ser processados e visitados com as censuras eclesiásticas” (IPB, Confissão de Fé de Westminster, Cap. 20, p. 14).

Segundo Mendonça e Filho (2002), na prática o protestantismo voltou a afirmar que a salvação se realiza através da aceitação de um corpo compacto de doutrinas como fizeram o puritanismo⁵⁵ e o fundamentalismo⁵⁶, ou por comportamento cujas regras são fixadas de antemão pela comunidade religiosa.

Para Rodrigues (2009), tomados por um pragmatismo urgente, fruto do apocalipsismo fundamentalista, os evangélicos nunca priorizaram a investigação acadêmica, a propagação da fé sempre foi prioritária. Enquanto o Concílio Vaticano II

⁵⁵ De acordo com Mendonça (1995), o partido dos puritanos defendia uma profunda reforma na Igreja da Inglaterra do século XVI. Calvinistas, e estudiosos diligentes da Bíblia queriam uma disciplina severa contra os clérigos e leigos cuja conduta moral não satisfazia os padrões elevados do modelo genebrino. Os puritanos alcançaram vitórias importantes e chegaram a moldar o sentimento religioso do povo inglês, bem como mais tarde nas colônias da América.

⁵⁶ Para os fundamentalistas não se pode correr o risco de confundir a missão da Igreja com as propostas do Evangelho Social. Bosch (2002) afirma que compreensão proposta pelo Conselho Mundial de Igrejas, entidade que buscava o diálogo entre as igrejas cristãs, era “secularista e libertacionista”, portanto intolerável aos valores fundamentalistas.

propunha uma atualização da Igreja Católica, a fonte teológica e cultural protestante no Brasil continuava a ser os EUA:

“Além das referências fundamentalistas que facilitavam a leitura da bíblia, os evangélicos dos Estados Unidos também exportaram o *american way of life*. Enquanto os movimentos revolucionários cubanos, nicaraguenses e chilenos varriam a América Latina, enquanto teólogos da libertação, na esteira do Concílio Vaticano II propunham um ‘aggiornamento’ da Igreja Católica, vários teólogos protestantes migraram para as fronteiras do protestantismo evangélico, questionando o dogmatismo do fundamentalismo e a influência cultural dos Estados Unidos na formação do protestantismo. Perguntava-se se o jeito de ser evangélico precisava refletir a cultura dos Estados Unidos ou se era possível haver uma contextualização da fé para a realidade de cada país” (RODRIGUES, 2009, p. 49).

O espírito puritano e fundamentalista moderno ganha materialidade nas igrejas protestantes através de uma série de normativas com todas suas previsões penais⁵⁷. Se a Constituição a IPB se ocupou de 152 artigos, seu código disciplinar lança mão de 132 artigos que visam o “exercício da jurisdição espiritual da Igreja sobre seus membros, aplicada de acordo com a Palavra de Deus” (IPB, 1999, p. 67).

Seus artigos 8º e 9º prescrevem as penalidades possíveis aos “réus”, que variam de uma simples admoestação, de modo reservado, até a exclusão: “que consiste em eliminar o faltoso da comunhão da Igreja” (IPB, 1999 p.70). A confissão aprofunda as censuras e o “poder” dos oficiais da Igreja:

“O Senhor Jesus, como Rei e Cabeça da sua Igreja, nela instituiu um governo nas mãos dos oficiais dela; governo distinto da magistratura civil. A esses oficiais estão entregues as chaves do Reino do Céu. Em virtude disso eles têm respectivamente o poder de reter ou remitir pecados; fechar esse reino a impenitentes, tanto pela palavra como pelas censuras; abri-lo aos pecadores penitentes pelo ministério do Evangelho e pela absolvição das censuras, quando as circunstâncias o exigirem” (IPB. Confissão de Fé de Westminster, Cap. 30, § 1 e 2, p.20).

Nesse sentido pode se afirmar que a disciplina eclesiástica cumpre papel central moderador, pacificador, e, por vezes, silenciador. É a substituição da consciência da ética individual pela consciência ética coletiva. Mas, expõe, e está aqui nosso interesse, uma evidente contradição da relação indivíduo *versus* estrutura no interior do universo

⁵⁷ Mendonça e Filho (2002), narram que um dos primeiros casos registrados de censura eclesiástica por inobservância no Brasil envolveu o senhor Horace Lane, missionário presbiteriano norte-americano e então diretor do colégio Mackenzie. Ele foi acusado de não frequentar fielmente as atividades da comunidade aos domingos, usar condução pública e ainda frequentar cafés. A disciplina, em todo seu complexo e traumático processo, se tornou uma marca indelével do protestantismo histórico-missionário brasileiro.

protestantismo, que na perceptiva de Rubem Alves reduz e interpreta a sociedade e o seu tempo a termos puramente psicológicos;

“Se nossa análise está correta, as relações crente-igreja se caracterizam pela sistemática subordinação do indivíduo a consciência coletiva... sempre que o indivíduo se levanta contra a consciência coletiva ele é punido pela disciplina eclesiástica. Entretanto, e aqui está a contradição, no momento em que o protestante sai dos limites da igreja e entra no mundo, desaparece a realidade estrutural, e ele se encontra numa sociedade que é nada mais que a somatória dos indivíduos que a constituem. A qualidade de uma sociedade não é dada por suas estruturas, mas antes pela resultante da interação das personalidades que a compõem. O protestante interpreta a sociedade não em termo sociológicos, mas em termos psicológicos” (ALVES 1982, p. 228).

Para ele, o mundo protestante habita numa linguagem. Linguagem essa rigorosamente definida pela consciência coletiva, ou seja, qualquer falar desviante provoca uma crise e uma ruptura: “É porque o universo protestante é intelectualmente compacto, sem espaços livres, sem indefinições, sem dúvidas, que qualquer leitura divergente dos evangelhos é sentida como ato de rebelião que deve ser resolvido com a saída voluntária do dissidente ou a sua expulsão. Não é a liberdade intelectual que cria os cismas. O oposto é a verdade” (ALVES, 1982, p. 125).

Deve se levar em consideração ainda nesse processo que a doutrina calvinista, que com sua concepção de “depravação total do homem”, afirma que o homem não tem qualquer capacidade de distinguir o bem e o mal. Afinal, a consciência individual é sempre a consciência do pecador. Em exílio nos EUA, Rubem Alves aguardava o próprio seu julgamento:

“Eram mais de quarenta acusações: que pregávamos que Jesus tinha relações sexuais com uma prostituta, que nos deleitávamos quando nossos filhos escreviam frases de ódio contra os americanos, nas latas de leite em pó por eles doadas (eram os anos do programa ‘Alimentos para a Paz’), que éramos subvencionados com fundos vindos da União Soviética. O bom do documento estava justamente na sua virulência: nem os mais obtusos podiam crer que fôssemos culpados de tantos crimes. Mas o trágico era precisamente isto: que pessoas da igreja, irmãos, pastores e presbíteros, não tivessem um mínimo de sentimentos éticos, e estivessem assim tão prontos a nos delatar” (ALVES, 2012, p. 37-38).

Outro traço fundamental do caminho dogmático do protestantismo é seu intelectualismo, ele segue a lógica: “nos possuímos a verdade. Os outros estão nas ‘trevas’. Nos detemos o monopólio do conhecimento: portanto, falamos, ‘sem vacilações, sem concessões’” (ALVES, 1982, p. 116). Isto explica, em parte segundo o

autor, as atitudes radicalmente anti-ecumenicas que tem caracterizado o protestantismo brasileiro, sobretudo, a partir da segunda metade do século XX. É quando a verdade dogmática passa a ser contemplada, porquanto:

“O ecumenismo é uma atitude que pressupõe uma grande dose de humildade intelectual. Não possuo a verdade toda. Há outras formas de entender o mesmo horizonte histórico (...) A verdade absoluta e a unidade do verdadeiro se apresentam, então, não como um conhecimento que possuímos, mas como um horizonte escatológico para o qual caminhamos. Todo conhecimento absoluto se afirma como contemplação e não como interpretação. Mas nós ainda não contemplamos a verdade: não vemos, apenas esperamos. E por isso é necessário escutar. Mas, para escutar, o orgulho tem ser abandonado” (ALVES, 1982, p. 116).

De acordo com Mendonça (1995), foi na América do Norte que se desenvolveu o fenômeno religioso que aqui ficou conhecido como denominacionalismo⁵⁸. Todavia por lá, ele se caracterizava por três orientações muito claras: primeiro, era uma associação voluntária, segundo, a denominação americana tinha um propósito muito específico: cristianizar a sociedade, e em razão disso o terceiro aspecto era determinante: ele era unitivo e ecumênico, ou seja, nenhuma denominação se julgava dona da verdade;

“A crença na possibilidade da realização do Reino de Deus na terra intensificou a cooperação entre todas as denominações protestantes, que, embora mantivessem suas características próprias assim como suas formas específicas, nivelam-se numa teologia mais ou menos uniforme como produto dos reavivamentos e do metodismo. As denominações disponham a cooperar para a reforma do mundo a partir da visão de uma população religiosa, livre, letrada, industriosa, honesta e obediente às leis” (MENDONÇA, 1995, p. 60-61).

Num primeiro momento, o protestantismo brasileiro, por razões históricas que procuramos apontar no capítulo 1, desenvolveu certo grau de ecumenismo, assinalando um momento de colaboração entre os protestantes, produzindo inclusive certa unidade teológica. A IPB foi não somente a maior como a mais aberta ao ecumenismo nas primeiras décadas do século passado, seja na cooperação com outras denominações ou mesmo no diálogo com o catolicismo. Erasmo Braga⁵⁹ é, sem dúvida, o maior expoente desse momento histórico no Brasil.

⁵⁸ Para Mendonça (1995), esse fenômeno surgiu na América do Norte como um contraposto ao protestantismo inglês, onde a igreja se levanta como um bloco monolítico que atua dentro dos princípios da coerção e da hierarquia. Nos EUA, o denominacionalismo obedeceu a certos princípios que caracterizam um novo modelo de sociedade civil-religiosa, ou seja, a denominação era uma igreja desestatizada composta por pessoas que a ela aderiam espontaneamente e de acordo com suas preferências e convicções pessoais.

⁵⁹ Erasmo Braga foi pastor, professor, missionário, tradutor, escritor e músico. Tornou-se um importante intelectual brasileiro, reconhecido também em outros países americanos. Acusado de ser excessivamente ecumênico, foi, sem dúvida, um dos maiores líderes do protestantismo no Brasil, sua marca era

Em 1937, como parte desse esforço ecumênico, a IPB adotou oficialmente a designação de cristã em seu nome. Projetos de cooperação denominacional foram muito bem sucedidos, como mostra Gonçalves (2011) em sua dissertação sobre o Movimento Ecumênico Protestante no Brasil. Para o autor, o protestantismo inserido no sul de Mato Grosso teve um perfil ecumênico, afinal o estabelecimento da Missão Caiuá em Dourados (1929) foi resultado de um movimento de cooperação entre algumas igrejas protestantes no Brasil:

“A Missão entre os índios no Sul de Mato Grosso foi um trabalho onde convergiam todos os ideais pregados na defesa da cooperação evangélica. Houve uma identificação das igrejas protestantes do país com o trabalho missionário. Diversas campanhas lideradas de forma individual por fiéis não ligados à Associação de Catequese aos Índios foram promovidas nos estados de São Paulo, Minas Gerais e Paraná com o fim de levantar fundos de apoio à Missão. Além dos recursos investidos pelas próprias igrejas” (GONÇALVES, 2011, p. 254).

Contudo no meio do século passado, circunstâncias históricas, aqui já tratadas, fazem a denominação retroagir. A IPB retira a designação de caráter ecumênico, se desvinculava do CMI, e passa a afirmar uma posição de “equidistância” do movimento ecumênico. Como consequência, assinala Araujo: “os movimentos de aproximação entre igrejas protestantes diminuíram sensivelmente. Muito pastores e igrejas foram constrangidos a deixar a IPB, formando novas denominações presbiterianas” (ARAUJO, 2010, p. 88).

Tem início um período de perseguição a líderes considerados “ecumênicos”, gerando nas palavras de Araujo (2010) dois fenômenos sem precedentes: o exílio de pastores e o isolacionismo da denominação. Para o autor, “aqueles que desejarem ser fiéis ao pensamento da Reforma do século XVI terão de deixar a denominação ou viver dentro dela como exilados” (ARAUJO, 2010, p. 216).

Rubem Alves aponta o risco da consciência coletiva da instituição e mesmo da comunidade local caminharem no sentido de tornarem-se absolutos sagrados: “Já me preparava para dizer que a disciplina eclesiástica estabelece os limites entre o humano e

justamente a capacidade de dialogar, o respeito as diferenças, e o empenho num projeto de colaboração entre religiões. Em Braga (1916) ele se define como: “cristão sul-americano, que recebeu desde a infância o influxo do evangelismo, das ideias liberais e democráticas professadas por seus pais”.

o desumano. Mas contive-me a tempo. Esta ética protestante ignora estas categorias. O correto é dizer-se que ela marca os limites entre a graça e a desgraça” (ALVES, 1982, 173).

Pode se inferir que a evidência real e manifesta da salvação do crente protestante brasileiro é o seu dizer repetitivo do conhecimento coletivo da denominação e /ou comunidade, é esse o conhecimento verdadeiro, que impera perfeito ajustamento da consciência individual à consciência coletiva.

Pode-se depreender da perspectiva de Rubem Alves que, na medida em que o espírito protestante se ajusta à ética de disciplina e ascetismo do sistema de produção capitalista, torna-se impossível continuar a manter os ideais individualistas, libertários, críticos, presentes nos momentos iniciais da reforma. O que evidentemente não quer dizer da impossibilidade do exercício da consciência e a diversidade de pensamento dentro dessas comunidades, o que, aliás, traria uma imensa contribuição ao protestantismo histórico no Brasil, e a esperança de uma igreja socialmente relevante.

2.4- O Problema da Esperança: a recusa das pseudo-esperanças

Para Rubem Alves, a esperança deveria ser vista como essencial a sobrevivência e a concretização da liberdade humana. Todavia, ela é sim histórica, está relacionada com a forma de dor na qual o homem se encontra. Nesse sentido, devem-se desmascarar todas as “esperanças” que não são obtidas a partir da história, que desprezam a política e que não tomem a liberdade como fundamento.

Nos Estados Unidos, ele viveu o que Barreto Jr (2014), chamou de triplo exílio, “da igreja que amava, a qual denunciara como subversivo, da pátria da qual tinha saudade, e vivendo num mundo acadêmico cujas regras violavam a liberdade da sua alma inquieta e criativa, as expectativas que Alves tinha quanto ao seu trabalho estavam longe de coincidir com expectativas que se tinha para ele na academia” (BARRETO JR, 2014, p. 138).

Em Princeton, o pastor permaneceu por quatro anos. Durante esse período, já com dois filhos pequenos a companheira Lídia precisou ajudar nas despesas domésticas passando a trabalhar como auxiliar numa biblioteca e de cuidadora de crianças. Embora o título de doutor tenha sido conquistado, em 1968, com a menor nota possível e com uma série de contra indicações, o autor foi procurado no ano seguinte por um editor

católico de Washington com interesse em publicar a tese como livro. Sua meditação sobre a possibilidade de libertação tinha originalidade na medida em que propunha uma atuação pastoral e comunitária a partir de um contexto estrutural de injustiça, discriminação e opressão política.

O editor só tinha uma ressalva: a expressão “teologia da libertação” não tinha apelo comercial. A sugestão foi trabalhar com a ideia de Teologia da Esperança, expressão que estava na “moda”, e que teria melhor aceitação do público. Dessa forma o nome “teologia de libertação” escapou de Rubem Alves, lhe roubando o pioneirismo e o reconhecimento de ser um dos precursores desse movimento tipicamente Latino-americano. Como tributa Mondin:

“Em A Theology of Humn Hope, Alves dá ‘ao novo homem’ um rosto e um nome; chama-o de ‘o proletário do mundo’. Este é feito de homens que não só compreenderam que são pobres, mas também que foram feitos pobres. São homens que, após terem compreendido não poder ser artífices de seu próprio destino, porque o futuro lhes foi imposto, e não escolhido livremente, já estão mudando profundamente. ‘O novo homem esta cômscio da situação de dominação pela qual é dominado’. Mas sua consciência não esta domesticada. Ele está decidido a liberta-se historicamente” (MONDIN, 1980, p.57).

O advento da Teologia da Libertação na América Latina, que se apoia, às vezes, sem rodeios de postulados marxistas para a compreensão da realidade, mobiliza setores significativos da Igreja Católica no campo das mudanças sociais, mas também inaugura um caminho de autonomia no pensamento social local. Superando a caricatura apontada por Lowy: “durante meio século, o marxismo foi, sob a forma caricatural do “comunismo ateu” proscrito como o inimigo mais irredutível e diabólico da fé cristã” (LOWY, 1989, p.1).

Podemos depreender que a proposta da TL é pensar a história da Igreja com olhar próprio, com os “pés fincados” na realidade própria da América latina, ou seja, que parte não mais de verdades pré-estabelecidas por força de dogmas e doutrinas absolutas, mas parte das questões fundamentais que marcam os seres humanos onde eles estão. Na busca de uma verdade não apenas repetida e descrita, mas trilhada e partilhada.

Pode se considerar que a TL é uma mistura e síntese de vários paradigmas filosóficos, todos na direção de interpretar o evangelho na busca de uma ação libertadora num contexto de opressão e dependência. Uma teologia que parte da *práxis*,

que vai ao encontro da experiência do homem e da mulher onde eles estão. Mas, que de fato se organiza e se apresenta somente na década de 1970, como destaca Lowy:

“Mas foi em 1974, com a publicação de Teologia da libertação – Perspectivas, de Gustavo Gutiérrez, jesuíta peruano e antigo estudante das universidades católicas de Louvain e Lyon, que a Teologia da Libertação nasceu verdadeiramente. É claro que esse trabalho não nasceu do nada: ele foi a expressão de dez anos de *práxis* por parte de cristãos com um compromisso social e vários anos de discussões entre teólogos progressistas latino-americanos. Em seu livro, Gutiérrez propõe algumas ideias altamente originais e pouco convencionais que tiveram um impacto profundo na cultura católica latino-americana” (LOWY, 2016, 91).

É imperativo destacar a contribuição do brasileiro Leonardo Boff⁶⁰, que ao lado de Gustavo Gutiérrez permanece como um dos mais influentes teólogos latino-americanos contemporâneos. Em *E a igreja se fez povo*, o autor afirma: “É preciso que a igreja se liberte de estruturas históricas que agora se manifestam como deformações de seu caráter evangélico e de sua missão apostólica e faça um exame crítico histórico e ético para dar a igreja a sua forma genuína na qual a geração atual deseja reconhecer a figura de Cristo” (BOFF, 1986, p. 29).

Comparar o protestantismo tardio no Brasil com catolicismo é em grande medida um exercício um tanto quanto anacrônico. Há de se considerar que a plena inserção social do catolicismo à sociedade brasileira, a formação de seus sacerdotes, a base intelectual de uma europeia já secularizada, e mesmo os equívocos históricos, colocam o catolicismo nacional numa posição bem distinta de um protestantismo de base missionária e teologia predominantemente fundamentalista.

Mendonça (1995) assinala como esse protestantismo se distancia no tempo e nos valores daquele da Reforma: “O protestantismo trazido pelas missões americanas para o Brasil já não era o original da Reforma. Sofrera, no seu transplante para o solo norte americano, mutações oriundas do amálgama das múltiplas correntes protestantes que floresceram na Europa a partir do século XVII” (MENDONÇA, 1995, p. 104).

Araujo (2010) considera que: “a teologia foi grandemente prejudicada e tornou-se superficial por causa da ênfase demasiada aos aspectos morais e, ainda mais, o isolamento em que viveu o protestantismo da vida brasileira tolheu o aparecimento de

⁶⁰ “Na identificação das causas das misérias que padecem ressalta como a principal, embora não a única, o sistema capitalista. Mais que o sistema é seu espírito de acumulação individualista, sua irresponsabilidade social e insensibilidade para com o ser humano, tratado como mera força de trabalho leiloada no mercado, que é denunciado como iníquo e contrário ao designio de Deus” (BOFF, 1986, p.77).

teólogos que interpretassem a vida pelo prisma do Cristianismo Evangélico” (ARAÚJO, 2010, p. 206).

Nesse sentido, não é difícil constatar que o evangelicalismo de base, ou seja, vivido e articulado nas comunidades de fé, de um modo geral, não somente se afastam como reiteradamente renegam toda e qualquer elaboração da TL. Pode se afirmar que a Teologia da Libertação não transpõe os muros dos seminários teológicos protestantes brasileiros pois, segundo Rodrigues: “A mentalidade evangélica não prosseguiu porque permanecera condicionada a pensar na missão como prioritariamente focada na conversão, isto é, no proselitismo” (RODRIGUES, 2010, p. 126).

Não obstante, a Teologia da Libertação⁶¹ cumpre um papel importantíssimo na América Latina. Pois parte da constatação de que a igreja também é fonte legitimadora das injustiças sociais locais. A TL traz à pauta o estado de miséria de milhões de latino-americanos, não apenas como dado sociológico, mas, como um desafio pastoral, afinal era preciso enfrentar uma cultura cristã popular de resignação e acomodação criada ao longo dos séculos.

O marxismo como filosofia se mostra instrumentalmente indispensável à teologia Latino-americana. É inegável que Rubem Alves é um dos precursores dessa perspectiva crítica, nele a esperança é vista como essencial à sobrevivência e a concretização da liberdade na história em construção:

“Para o Velho Testamento pode-se ter esperança porque o Senhor, vosso Deus, está em meio a vós (Dt. 7:21); para o Novo, a esperança se deriva da historicidade, da encarnação de Deus. Um Deus que seja sempre futuro é um Deus que não se torna histórico como poder, permanecendo sempre à frente, atraindo a história para si por meio de Eros. As comunidades bíblicas, entretanto, demonstravam esperança quanto ao futuro porque Deus estava presente; e em seu presente, por meio do exercício do poder (sempre histórico), ele negava histórica e presentemente o poder daquilo ‘que era’, tornando assim o homem e a história abertos para um novo amanhã. Desta forma, Deus era experienciado como um presente voltado para o futuro, e os seus atos, conseqüentemente, criavam um presente no qual o futuro ia sendo formado” (ALVES, 2012, p. 199-200).

Sua tese é lançada em 1969, pela editora Corpus Books nos EUA com o título *Theology of Human Hope*, ou Teologia da Esperança Humana. Traduzido somente em 1987 para o português, sendo reduzida a “*Da Esperança*”. O prefácio original da obra

⁶¹ Rubem (1984) destaca que seria demais esperar que já num primeiro contato a Igreja trocasse a teologia pela sociologia. O que não deixa de ser significativo é que se reconheceu pela primeira vez as técnicas sociológicas: “Os resultados desta aproximação são reconhecidos, em escala mundial, pelo impacto do Vaticano II e da Conferência dos Bispos Latino-Americanos em Medellín, ambos fortemente informados pelos resultados das ciências sociais” (ALVES, 1984, p. 123).

nos EUA foi feito por Harvey Cox⁶², a época um jovem, mas, já respeitado teólogo estadunidense, que o elogia pela capacidade de articular grandes pensadores, mas, sobretudo por forjar uma análise verdadeiramente radical, para ele a expressão de uma autocompreensão teológica do terceiro mundo latino-americano, uma teologia do conflito, da luta, da política da esperança.

O autor é poético e ao mesmo tempo revolucionário: “Não me bastavam sonhos de jardins: era preciso saber que jardins poderiam e iriam ser plantados. O amor pelos jardins tinha de se transformar em manual de jardinagem. A esperança tinha de se exprimir como política” (ALVES, 2012, p. 51).

Em Rubem Alves é fundamental que se desmascare as pseudo-esperanças, as visões do futuro não obtidas a partir da história ou que não tomem a liberdade por base. Essas não podem de forma nenhuma serem chamadas de esperança. O autor é categórico ao afirmar que a tecnologia não pode ser a esperança, pelo contrário:

“É esta a ironia da tecnologia: sua excelência funcional contribui para a preservação da sociedade na qual está inserida; seu virtuosismo quantitativo cria uma imobilidade qualitativa, e o seu caráter experimental e aberto solidifica o fechamento da sociedade por ela criada. A tecnologia coloca um ponto final na história” (ALVES, 2012, p. 93).

Além disso, lembra que quando os poderes ocidentais invadiram as civilizações não ocidentais, escravizando-as através de relações coloniais, levaram consigo a tecnologia como um dos instrumentos de exploração. Ele denomina de “tecnologismo” a expectativa da esperança tecnológica moderna, afinal ela diz ao homem: “diga-me quais são os seus sonhos e eu lhe ensinarei como torná-los realidade; diga-me quais são os problemas do mundo, o que lhe faz sofrer, e eu lhe mostrarei como alcançar a libertação” (ALVES, 2012, p. 82).

Para o autor, a esperança tecnológica proclama deter o poder e a habilidade de transformar a terra de deserto em jardim, garante ter todas as respostas, ao nível discursivo equaliza as distorções, abre oportunidade e ao homem, tributa a tarefa de se

⁶² Harvey Gallagher Cox Jr era Pastor Batista, doutorou-se em filosofia na Universidade de Harvard, onde se tornou professor em 1965. Seu interesse acadêmico estava voltado para novas perspectivas teológicas, com interesse especial pelo cristianismo na América Latina. Cox não conhecia Rubem, mas, ficou impressionado com sua tese. Seu prefácio foi uma chave que abriu muitas portas. “E foi assim que ele abriu o que outros queriam trancar”. (JUNIOR, 261).

tornar um programador, se especializar na manutenção do equipamento tecnológico, é quando o escravo se tornar grato ao seu Senhor:

“Se o escravo ignorar a morte que mora em seu presente e for capaz de nele encontrar alegria e felicidade, deixará de ser o poder libertador da história. Com o escravo feliz a história da libertação chega ao fim, já que o seu desejo de liberdade não mais se opõe ao desejo de poder do senhor. O que horroriza, na sociedade tecnológica, é justamente isto: sua capacidade para unificar os opostos, tornando o escravo grato a seu senhor pelos bens que este lhe permitiu conseguir no cativeiro” (ALVES, 2012, p. 231).

Desta forma, não é o ser humano que usa a tecnologia, ele agora é parte desse sistema total. Nas ditas sociedades tecnologias o futuro não está ali, ele já chegou. E consegue de modo inconsciente que se vá dissipando as distâncias da oposição: “A sociedade adquirir um caráter totalitário” (ALVES, 2012, p. 91). Assim é a tecnologia que se torna o meio da libertação, afinal ela se propõe a resolver os problemas do mundo, transformando sonhos em realidade. Nesse sentido, segundo ele, a tecnologia passa a ocupar inclusive o lugar da fé:

“O processo de secularização, em curso há vários séculos, responde pela ruptura entre fé e tecnologia. Cada um buscou, por si mesma, e em oposição à outra, seu próprio desenvolvimento. A fé considerou a tecnologia uma heresia, pois ela reivindica para as pessoas, sem qualquer apelo ao sobrenatural, o poder de transformação da natureza e da vida; a tecnologia acusou a fé de permanecer ligada a um mundo mágico do passado e de ser incapaz de sobreviver ao presente e ao futuro. Neste conflito, não houve vencedores: a fé perdeu a chance de ser relevante num mundo em profunda transformação; a tecnologia desumanizou-se a ponto de tornar-se estranha ao seu próprio criador, o homem (ALVES, 2012, p. 253).

Não se pode perder de vista que autor que fala ainda é o teólogo-pastor. Sua proposta argumentativa é que a teologia erudita dos seminários dê lugar a uma ética histórica, uma nova linguagem que brota da experiência da fé: “O evangelho consistia, assim, num ‘ato’, numa nova inserção da liberdade na história, num ato que abre novos horizontes para a libertação humana. Por isso a proclamação do Evangelho anuncia a salvação, uma nova possibilidade de vida humana. A linguagem da teologia permanece derivada da história e com ela comprometida” (ALVES, 2012, p. 197).

Mondin (1980) aponta que em Rubem Alves uma esperança que não se enraíza na história, no presente, não pode ser senão abstrata e sem fundamento. Afinal a esperança compreende indispensavelmente dois elementos: o histórico e o messiânico. O primeiro valorizar o aspecto humano, histórico-secular, ou seja, o aspecto humanístico. O

segundo, com base na experiência subjetiva da fé, considera que nenhum messianismo humano pode salvar a humanidade, formulando um novo tipo de humanismo: o messianismo humanístico, com base na interpretação e na prática de um evangelho mais humano, pois:

“Não se deve esquecer que a linguagem da comunidade de fé a respeito de Jesus brota da experiência histórica daquela atividade messiânica que torna o homem livre. É neste contexto que Jesus deve ser entendido, como o poder e a norma da política histórica de Deus para a libertação humana. Assim é que, ao falar de Jesus, estamos falando sobre a história, sobre uma permanente política de graça e, conseqüentemente, sobre o triunfo do humano” (ALVES, 2012, p. 208).

Desta forma, quando a religião oferece ao homem uma esperança que não deriva da história ao invés de fazer o homem livre para a história o arranca dela. Embora, o protestante seja cartesiano, ou seja, se orienta pelas ideias claras e distintas, o autor argumenta que “os crentes estão sempre em busca de conforto quando vão as igrejas aos domingos” (ALVES, 1982, p. 114). Por conseguinte, a organização do tempo e do espaço são elaborados em razão da esperança escatológica, o mundo presente é um tempo de peregrinação, nada escapa ao breve porvir, afinal:

“O protestantismo aboliu os mosteiros e uma classe sacerdotal privilegiada porque ele transformou o mundo todo num templo e todos os homens em sacerdotes. A vida toda está coberta pelo manto sagrado. Assim, a afirmação de que o que caracteriza a religião é a divisão do mundo entre profano e sagrado não vale para o protestantismo. Mesmo aquilo que, de uma perspectiva sociológica, está localizado fora dos limites do religioso, como a profissão, a política, a economia, o lazer, a ciência, para o protestante se encontra rigorosamente subordinado ao mapeamento religioso da realidade em dois caminhos” (ALVES, 1982, p. 135).

Coaduna com suas constatações a tese Celeste Porvir de Mendonça (1995), que procura demonstrar como o protestantismo comum vive no provisório. Sua ética de negação do mundo o conduz á constante expectativa do porvir, do mundo a-histórico, do além, um mundo muito melhor que o presente. O universo discursivo, através das pregações convergem no sentido de que o mundo presente é um tempo de peregrinação, seu viver é um penoso caminhar para a pátria celestial.

Para ele “se essa expectativa o leva a cantar as glórias e os prazeres de sua futura e verdadeira pátria, leva-o, em contrapartida, a recusar os valores do presente” (MENDONÇA, 1995, p. 228). O porvir é entoado diuturnamente no protestantismo. Os cânticos tem a capacidade de extrapolar os espaços eclesiais e reforçar ideologicamente a esperança no futuro metafísico. A música ocupa um lugar especial

desde a Reforma Protestante, alguém já disse que “se o católico acende uma vela, o protestante entoa um cântico”. Para Alves (2004) o espírito protestante é um espírito cantante, ou seja, as pessoas comuns, os leigos cantaram a reforma antes de entendê-la. Fé cantada é melhor que fé falada, quem canta é mais perigosa do que quem só pensa:

“O canto põe asas nos pés. Haverá outra razão para as marchas militares que põem uma mesma cadência nos passos? O canto mobiliza o medo e transforma gestos solitários em caminhadas solidárias. E Lutero colocou sua fé em hinos que eram repetitivos e decorados, mesmo por aqueles que crianças talvez não entendiam bem as ideias” (ALVES, 2004, p. 22).

Transcrevemos aqui dois hinos que revelam, com objetividade, essa perceptiva sócio-teológica entusiasmada do porvir. O primeiro, “Morada feliz”, é entoado nos arraiais presbiterianos, consta no hinário denominacional (número 194) e segundo é cantado entre os batistas brasileiros (número 486):

“Morada Feliz”

Com Jesus há morada feliz, Prometida e segura nos céus.
Avistamos o lindo País, Pela fé na Palavra de Deus.
Com Jesus, no porvir, Viveremos no lindo País!
Com Jesus no porvir, Viveremos, no lindo País!
Pacientes podemos penar, Se sofrermos por Cristo Jesus!
Pois sem culpa, sem falta ou pesar, Viveremos no Reino de luz!
No descanso perfeito, eternal, Desfrutando o labor que passou,
Cantaremos em tom triunfal, Os louvores de quem nos amou.
(Hinário Novo Cântico, 199, p. 202)

“Doce Porvir”

Após as lutas desta vida, Com o Senhor eu estarei;
Após vitória decidida, Com o Senhor eu estarei.
Doce porvir, meu doce lar!
Vem, ó Senhor, sim, vem sem demora!
Depois de dores e gemidos, Com o Senhor eu estarei;
Após meus dias concluídos, Na companhia dos remidos,
Com o Senhor eu estarei.

Depois do termo da jornada, Com o Senhor eu estarei;
Após as urzes desta estrada, Após a vida atribulada.
Com o Senhor eu estarei.
(Hinário Cantor Cristão, 2001, p. 2001).

É notório nessas perspectivas boa dose de uma concepção religiosa essencialmente colonizada, como bem destaca Mendonça: “pelo menos no Brasil, o Reino de Deus parece ser a reprodução de uma idade do ouro: as saudades da pátria e do embaixador ansioso por regressar à própria terra indicam anterioridade de uma vida melhor à qual se deseja voltar. A pátria não é algo novo a ser construído, mas, um bem que foi perdido” (MENDONÇA, 1995, 237).

Ao que se sugere a compreensão protestante para a promessa do Reino de Deus é objetivamente sobrenatural, metafísica, e meta-histórica. Nessa perceptiva não compete ao homem cooperar pela edificação desse Reino aqui na terra, sua vinda é iminente e sobrenatural, pressupõe atitudes éticas e individuais de arrependimento e fé.

Entretanto, é valiosa a pesquisa de Leonildo Campos, para quem essa fuga da história é infactível. O que o protestantismo histórico fez através do expurgo dos divergentes foi balizar uma educação teológica e denominacional comprometida com o *status quo*, se acomodando no cenário brasileiro como uma religião de classe média, pois:

“O protestantismo brasileiro não conseguiu, portanto, implantar igrejas com os olhares totalmente voltados para o outro mundo. A impossível fuga da história levou, em especial o protestantismo de classe média, presbiteriano, metodista, batista, congregacional e outros resultantes das missões, a se inserirem nas demandas de uma sociedade de classes. Para reproduzir essa forma de organizar politicamente a sociedade era preciso preparar clérigos e dirigentes afinados com o poder da hierarquia eclesiástica” (CAMPOS, 2002, 109).

Sendo assim, em Rubem Alves existe uma oposição radical entre o existencialismo, e o humanismo político. Ele critica ideólogos e teólogos do existencialismo⁶³, que embora ofereçam paradigmas para a humanização, não oferecem instrumentos para um projeto de natureza política.

Argumenta que a comunidade de fé deve perceber que a fim de participar da política para um novo amanhã é necessário participar dos sofrimentos do hoje, pois: “a vida da comunidade no presente, portanto, não se compreende como um triunfo, e sim como participação nos sofrimentos atuais de Cristo no e para o mundo” (ALVES, 2012, p.239).

O autor crítica, categoricamente aqueles que interpretam o evangelho como uma mensagem de libertação cuja esfera é exclusivamente subjetiva, existencial, a concepção de um mundo fora do alcance da transcendência. Pois nesse caso não se trata de libertação, mas, de submissão, afinal para esses a humanização não pode ser aferida pelo poder de criar um novo amanhã, mas, pelo poder de tocar a subjetividade, pois:

⁶³ O maior expoente do existencialismo cristão é o filósofo dinamarquês Søren Aabye Kierkegaard. Ele argumenta que o universo é, fundamentalmente, paradoxal e que o seu maior paradoxo é a união transcendente de Deus e do homem na pessoa de Jesus Cristo, nesse sentido ter um relacionamento pessoal com Deus supera todas as normas morais estabelecidas, bem como as estruturas sociais vigentes.

“O pecado do homem bom é o mesmo dos burocratas da sociedade tecnológica. Ambos crêem que a história terminou. Se Deus contém todos os valores, o homem não pode criar o novo. Tem apenas de se enquadrar, de repetir o velho. A história, apesar de caminhar rumo a novos horizontes, torna-se direcionada para o passado. A transcendência humana não consiste em criação, mas em adaptação. O homem não sabe que, por suas virtudes de repetição, transformou-se de lobo em cão: converteu-se num animal doméstico. Deus, desta maneira, não consiste em liberdade para o ser humano, e sim na sua domesticação, no fim do ‘homocreator’” (ALVES, 2012, p. 105).

Desta forma, segundo Barreto Jr, “enquanto a maioria das teses de doutoramento apenas reorganizam o conteúdo das prateleiras das bibliotecas, a de Alves é um apelo à ação” (BARRETO JR 2014, p. 142-143). A obra propõe um programa de ação, o humanismo messiânico, no qual o ser humano toma as rédeas do próprio destino: “A esperança, assim, é histórica, estando relacionada com a forma de dor na qual o homem se encontra” (ALVES 2012, p. 148). Para ele, “o homem esta sendo novamente forçado a sair do ventre da religião, das certezas meta-históricas, para voltar aos horizontes provisórios da vida” (ALVES, 2012, p. 247).

A política torna-se, para Rubem Alves, essa consciência, o novo evangelho, a proclamação da boa nova: a possibilidade do homem se insurgir contra a passividade e da vida automática, se posicionando como sujeito da história. A política é a arma mais importante com o qual se pode criar um novo tipo de homem e de sociedade, e força para se enfrentar os velhos poderes. E provoca: “buscai primeiramente o reino da política e de seu poder, e tudo isso será vossa” (ALVES, 2012, p. 79). Desta mesma forma aponta que:

“A comunidade de fé, portanto, não pode responder à questão sobre Deus, a não ser contando o que ele tem feito para o homem. A forma de seu Deus é humana, pois a sua atuação na história consiste na ação que abre espaço para que o homem se torne humano. Por conseguinte, não é uma linguagem metafísica, linguagem a respeito de um reino para além da história” (ALVES 2012, p. 205).

Conforme Mondin (1980), a linguagem do humanismo messiânico não é outra coisa senão a expressão desta experiência histórica de liberdade e de ‘apesar de tudo’, quando estavam abortadas todas as possibilidades subjetivas e objetivas de liberdade imanentes na História: “Alves censura ao existencialismo de contentar-se em negar o mundo absoluta e simplesmente, sem dar-lhe nem prometer-lhe nada de novo ou melhor. Afirma que, no mundo, o homem jamais estará em sua casa e, por isso, ao invés de aliviá-lo da angústia e da opressão, impele-o ao desespero” (MONDIN, 1980, p. 59).

É uma linguagem totalmente histórica que indica a urgência de eficiência na história, apesar da debilidade do homem, apesar da força insuperável dos poderes que mantém o homem em escravidão. Aquilo que começa como um trabalho de eclesiologia se transforma em um apelo a um compromisso histórico e político da igreja. “Não se vê como possa ser possível por um lado, manter-se fiel à vocação de criador da história e, por outro, ser membro de uma comunidade que retira o homem da história e empurra-o para uma esfera meta-histórica” (ALVES, 2012, p. 100). E quando o homem deixa ser objeto e torna-se sujeito de um novo amanhã:

“O homem que uma vez foi objeto da história, impotente, um escravo sofredor, toma-se agora um sujeito. Toma-se livre para inserir sua liberdade na história a fim de construir um novo amanhã de acordo com o seu amor e a sua criatividade. E mais do que isso: a face da terra pode agora ser modificada. Ela está livre para transformar-se numa nova terra, um lugar de recuperação, não mais sob a vontade de poder que a fazia hostil ao homem” (ALVES, 2012, p. 249).

Para Alves (2012), a esperança não se encontra num futuro transcendente, não se dissociada da história, ela está no presente negando toda forma de injustiça. É a rejeição de uma esperança sem história, e, sobretudo de uma história sem esperança. O autor não tinha em mente que seu pensamento, sua análise, contribuiria para a formulação de uma teologia local, que emanava do contexto cultural, considerando, portanto os problemas socioeconômicos da América Latina⁶⁴.

Conforme Sader, o continente enfrenta na virada do século a crise social mais profunda desde aquela vivida no início dos anos 30, com o esvaziamento dos regimes políticos, e com eles, das formas tradicionais de representação política, parlamentos, eleições, partidos, sindicatos, governo: “vivendo sobre um barril de pólvora, ou continente consegue dar forma organizada e consciente, isto é, política, aos conflitos sociais que o permeias, ou continuará a avançar no processo de desagregação e apartheid social em que já se encontra na virada do século” (SADER, 2000, p. 107).

Nesse sentido, é imperativo ao projeto histórico do humanismo que a consciência política negue a inumanidade e seu poder desumanizante, aponte a esperança histórica de um novo futuro, e por fim a emergência de um “*homo creator*”, dono de poder inserido no tempo e no espaço, pois: “para o humanismo político, não são uma

⁶⁴ O surgimento da Revolução Cubana, em 1959, por sua vez, trouxe a agudização das lutas políticas para a América Latina, fenômeno que marcou as décadas seguintes, inclusive os anos de proliferação de movimentos guerrilheiros, anos 60 a 80, aparição de ditaduras militares e a instalação de regimes político institucionais de caráter liberal. (SADER, 2000, p. 105).

promessa e uma esperança quanto a um reino transcendente que tornam o homem cômico de sua situação dolorosa. Ele se torna dela ciente simplesmente devido ao fato de ser uma pessoa humana, e de sentir em sua carne a inadequação entre ele, a seu mundo e a sua comunidade” (ALVES, 2012, p. 147).

Buscando no evangelho esse sentido humanizador e libertador, a produção de Rubem Alves tornou-se um afluente do que ficou mundialmente conhecido mais tarde como Teologia da Libertação. Consideramos que as ambiguidades do protestantismo revelam muito sobre a religiosidade cristã de um modo geral e lançam luz sobre nosso conservadorismo reacionário moderno.

Entendemos ser fundamental, num primeiro momento, ler a obra a luz do seu tempo e dos aspectos biográficos autorais. Contudo, constatamos como a história se torna um problema na mentalidade protestante-evangélica, que ao mirar um espaço que é supra-histórico, mesmo vivendo em comunidades fé, gera uma ética fortemente individualista e alienada, passando a naturalizar todas as desgraças individuais e sociais.

Por fim, procuramos analisar como a concepção de liberdade se distancia em grande medida daquela que fora defendida pelo movimento iniciado por Lutero, e como as denominações brasileiras, tendo como exemplo a IPB, buscam moderar, pacificar e por vezes, silenciar todo o tipo de divergência, através de um arsenal doutrinário e códigos punitivos, é de fato quando a consciência coletiva se sobrepõe a toda e qualquer leitura alternativa do evangelho, esse caminho levou a denominação de mais ecumênica a mais intolerante.

Portanto, a esperança da libertação alvesiana se recusa a ser a-histórica e tecnológica. Ela tem uma práxis que implica em conscientização e mobilização que conduz a desnaturalização das formas religiosas de construir-se no mundo. Todavia, deve se destacar que o impacto dessa esperança foi imperceptível dentro do multifacetado universo protestante, sua aproximação com a TL, o caricaturou como marxista e herege. Em contrapartida, a ruptura institucional e a carreira como educador produziu uma das mais importantes críticas ao protestantismo no Brasil, é o que pretendemos demonstrar no próximo capítulo.

CAPÍTULO 3- O PROTESTANTISMO DE RETA DOUTRINA: A CONSTRUÇÃO DE UM TIPO IDEAL

O que nos propomos nesse momento, é analisar a partir do Livro Protestantismo e Repressão (1982), como Rubem Alves, ao estilo weberiano, constrói um tipo ideal de protestantismo que chegou, mas, sobretudo que se desenvolveu no Brasil em meio as lutas para encontrar seu espaço numa paisagem já notadamente marcada por um catolicismo já amalgamado a cultura nacional. Esse conflito, ao que se sugere, será determinante para a construção da identidade protestante tupiniquim, mas, também lhe imporá limites. É o que pretendemos trabalhar sob a perspectiva de nosso autor.

Após o exílio nos Estados Unidos, Rubem Alves retornou ao Brasil em 1969. Fazia pouco mais de um mês que vigorava o Ato Institucional nº 5. Acolhidos na casa do sogro na cidade Campinas o agora doutor em filosofia experimenta pela primeira vez o desemprego. As portas do sacerdócio haviam se fechado definitivamente, bem como o sustento da Igreja. Foi de fato a amizade do, já respeitado, economista Paul Singer que lhe apresentou as portas para a carreira universitária.

Em março de 1969 Rubem começa uma então desprezioso caminho docente, assumindo a disciplina de Filosofia na Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Rio Claro em São Paulo. Mesmo lecionando o agora professor universitário continuava a receber convites para falar em comunidades religiosas. Todavia, em 1970 rompe definitivamente com Igreja Presbiteriana do Brasil. Sua carta endereçada ao presbitério é provocativa, mas, representa também a síntese de uma crise que perdurou durante anos e culminou numa ruptura que se revelou irreversível:

“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, como uma conspiração contra a liberdade e o amor. Por isso tomei hoje, 15 de setembro de 1970, a decisão de romper com ela. ‘Como andarão dois juntos se não estiverem 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” (ARAUJO, 2010, p. 179).

Décadas mais tarde, Alves (2005) conjectura que vivia numa gaiola de palavras. Mas, que na verdade gostava dela, não se sentia preso, antes protegido: “Enquanto as gaiolas de ferro nos prendem por fora. As gaiolas de palavras nos prendem por dentro.

Porque as palavras, como dizem as Sagradas Escrituras, se fazem carne” (ALVES, 2005, p. 10). Era, portanto tempo de desatar as malhas das palavras que compunham a gaiola da religião. Era o momento, em suas palavras, de emigrar:

“O amor e a verdade frequentemente nos obrigam a emigrar. Abraão emigrou: por fé e amor. Também os profetas emigraram por fé e amor para fora das instituições eclesiásticas reconhecidas. E Jesus? Emigrante permanente: deslocou-se da interioridade protegida de uma instituição toda poderosa para um deserto de incertezas. A vocação pela liberdade é a vocação para emigrar. Daí a afirmação neo-testamentária de que não temos casa ou terra permanente. Vivemos pela esperança de algo novo. Se o Novo Testamento está certo, o ‘Espírito se encontra onde se encontra a liberdade’. Não encontro a liberdade na IPB. É hora, portanto, de buscar a comunidade do Espírito, fora dela” (ARAUJO, 2010, p. 180).

A vida docente, todavia, muda a plumagem do pássaro que logo percebera que existem outras tantas “gaiolas”, inclusive as próprias da academia⁶⁵. Em 1973, Rubem Alves assume como professor-adjunto da Faculdade de Educação da Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP). Era de fato a reorganização de toda uma trajetória pessoal e familiar, e o início de uma bem sucedida carreira acadêmica, passando inclusive pela presidência da Associação dos Docentes da Unicamp em 1978. Sempre muito crítico ao processo de seleção foi o idealizar da inclusão da redação nos vestibulares no Brasil⁶⁶.

Na segunda metade da década 1970 já imerso na vida acadêmica o professor Rubem viajou o mundo dando palestras sobre sua Teologia da Libertação. Esteve em países Latino-americanos, nos EUA, e na Europa. Estudantes tinham muito interesse em ouvi-lo e conhecê-lo. No final da década foi convidado para proferir palestra pela Nobel Foundation, em Genebra, com o tema “the Quest for Peace”, ou traduzido; “a Busca pela Paz⁶⁷”. O sacerdote se transubstanciou em teólogo que mais tais se transubstanciou-se em educador-militante, se consagrando como uma referência educacional internacional.

⁶⁵ “Muitos padres e pastores simplesmente abandonaram sua posição clerical e buscaram um lugar na vida universitária onde parecia haver mais liberdade” (ALVES, 1984, p. 131).

⁶⁶ Desde a época da Universidade de Rio Claro, Rubem se sentia incomodado dentro da Universidade por discordar da burocracia acadêmica, da metodologia de ensino e até mesmo do processo seletivo. Foi dele, por exemplo, a ideia de incluir no exame vestibular da Unicamp a prova de redação. “Com minha vivência acadêmica, comecei a discordar ‘do sistema’, como se dava a formação de graduandos e pós-graduandos” (JUNIOR, 2015, p. 289-290).

⁶⁷ Infelizmente não tivemos acesso nem mesmo ao discurso original em inglês.

Rubem havia definitivamente rompido com a igreja-instituição, não pertencia mais aos seus quadros, no entanto, parecia viver obcecado por ela⁶⁸, afinal em 1979 graduou-se livre-docente pelo instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Unicamp com a tese “Protestantismo e Repressão” que se tornaria a base de uma crítica ao movimento protestante no Brasil. Embora tivesse abandonado as atividades religiosas institucionais o professor continuava a pensar e escrever sobre a Igreja, especialmente o movimento protestante brasileiro, e seu papel social na América Latina, ainda em sua carta de demissão adverte:

“Esta é a razão porque entendo que pecado é amar mais o passado que o futuro, amar mais o velho que o novo, amar mais os mortos e a morte que os vivos e a vida. Quando Jesus chamava os fariseus de sepulcros caiados, Ele indicava que a sua religião, por ser a preservação do passado, era realmente o culto a morte. Esta é a razão porque o Novo Testamento relaciona a lei e o legalismo com a morte. Porque a lei significa fazer o passado norma do nosso presente, fazer os mortos os senhores dos vivos. O sentido da Reforma Protestante está em que ela redescobriu a liberdade”(ARAUJO, 2010, p. 178).

Alves (1982) aponta quatro possibilidades de interpretação sociológica do protestantismo⁶⁹. A primeira é que o protestantismo é sinônimo de democracia, progresso econômico, esses são valores e frutos da Reforma, ou seja: o mundo moderno é um fruto do protestantismo. Entre os apologistas dessa interpretação estariam Hegel, por exemplo. A segunda é a posição predominantemente católica, é a premissa de Novalis que entende que essa modernidade, imprimida pela Reforma, significou na verdade um retrocesso, era a quebra da síntese espiritual, isto é, o próprio espírito da rebelião individualista.

A terceira o considera como uma recuperação do espírito medieval, ou seja, como uma simples reformulação do catolicismo, pois a formulação dos problemas é mantida enquanto outra resposta é dada, é o que defende Ernst Troeltsch. E por fim aqueles que consideram afinidades entre Protestantismo e modernidade, todavia, na medida em que esse espírito se ajusta à ética de disciplina e o asceticismo do sistema de produção

⁶⁸ “Muitos teólogos e estudantes da chamada ala progressista das Igrejas queriam ouvir mais aprofundadamente suas ideias pioneiras a respeito do tema. Ele saíra da igreja, mas, a religião continuava impregnada nele” (JUNIOR, 2015, p. 300).

⁶⁹ Vimos no capítulo 1 como o protestantismo missionário que desembarcou no Brasil no século XIX pouco tinha a ver com o da Reforma do século XVI. Para Mendonça e Filho (2002), surgida na Europa, no século XVI, a Reforma Protestante espalhou-se pelo mundo. Contudo, esse processo não foi uniforme. As modificações que o protestantismo sofreu em sua trajetória foram substanciais e levaram-no a uma descaracterização profunda. Ênfases e doutrinas passaram por tamanha transformação a ponto de ser difícil, para o não-especialista, compreender o que é o protestantismo contemporâneo.

capitalista, torna-se impossível continuar a manter os ideais individualistas, libertários, críticos, presentes na gênese da Reforma, é a tese de Weber.

Conforme Alves (1982) não se trata de estabelecer uma relação causal entre o espírito do protestantismo e o espírito do capitalismo, antes a relação funcional de um para com o outro, ou seja, o primeiro é estruturalmente semelhante ao segundo e por isso adaptado e adequado a sua expansão, pois a ideologia protestante unifica liberdade do indivíduo, a democracia liberal e o processo econômico como expressões de seu espírito, o autor compara: “o protestantismo se sente em casa nesse mundo, enquanto que o catolicismo se descobre como exilado” (ALVES, 1982, p 42).

Para Alves (2004) todo fenômeno religioso é ambíguo e ambivalente, nele se revela a grandeza e a miséria do homem e o protestantismo não escapa dessa lógica. Na pluralidade de protestantismos⁷⁰, o autor propõe um tipo ideal da religiosidade brasileira; o Protestantismo de Reta Doutrina (PRD), e explica: “Se, segundo as sugestões da sociologia do conhecimento, a realidade é sempre construída socialmente, o meu propósito é elucidar os princípios segundo os quais um certo espírito protestante constrói a sua realidade” (ALVES, 1982, p. 30).

O autor destaca a impossibilidade de usar o termo “protestantismo” como um conceito científico e ao mesmo tempo a impossibilidade de descrever o método que o levou a construir o tipo que formulou. Nas suas palavras: “Métodos não constroem teorias. O inverso é verdadeiro. Teorias constroem métodos. (...) Em outras palavras, o ato pelo qual o cientista abraça uma nova teoria é um ato de fé e aposta” (ALVES, 1982, p. 35).

Nesse sentido argumenta que para Durkheim a consciência coletiva é a chave interpretativa do comportamento, e seu objetivo é descrever o espírito do protestantismo no Brasil, elucidando suas emoções fundadoras e a estruturação do seu mundo através da análise do discurso do grupo em questão.

⁷⁰ Ao contrário da tradição católica, o protestantismo que surgiu da Reforma do XVI foi muito mais longe na variedade de tendências e instituições que gerou, e desde cedo revelou-se incapaz de conservar-se unido. Por essa razão, é muito mais adequado falar em “protestantismos” (luterano, calvinista, metodista, etc.) que em “protestantismo brasileiro” (MENDONÇA E FILHO, 2002, p. 11).

Nesse intento, Rubem trabalha com três tipologias: a primeira, a qual ele irá se debruçar, e aqui pretendemos explorar, é o da Reta doutrina⁷¹, que se caracteriza pelo fato de privilegiar uma série de formulações doutrinárias, tidas como expressões da verdade, e que devem ser afirmadas sem nenhuma sombra de dúvida, como condição para a participação na comunidade: “O critério para participação na comunidade não é místico, mas antes intelectual: a confissão da reta doutrina tal como está definida nas confissões de fé e nos catecismos” (ALVES, 2005, p. 60).

O segundo tipo é o Protestantismo de Sacramento; para o qual a confissão da reta doutrina é de importância secundária se comparada a participação emocional e mística na liturgia e nos sacramentos. O maior exemplo é a Igreja de confissão Luterana⁷². E por fim, o Protestantismo de Espírito; cuja marca central não é nem a liturgia, nem a doutrina, mas, uma experiência subjetiva de êxtase intenso. O metodismo seria o modelo histórico desse tipo protestante, a ele se somaria hoje uma multiplicidade de denominações pentecostais⁷³.

Rubem Alves procura percorrer o caminho da formação desse espírito, do espírito do Protestantismo de Reta Doutrina, desde o seu nascimento, os seus processos discursivos e emocionais, seu espaços, seus mapas, que passam pela ordem moral da disciplina eclesial, e como se define sua identidade na medida em que define também seus inimigos, ou seja, aqueles que negam seu conhecimento absoluto.

Nessa perspectiva, para Alves: “inimigos, necessariamente, serão aqueles que ou negarão ou relativizarão os absolutos sobre que se assenta a sua visão de mundo” (ALVES, 1982, p. 241). Ou seja, para o PRD é antes de qualquer coisa é fundamental ter uma visão muito clara de seus inimigos, mais do que isso essa definição é parte essencial da maneira de compreender a si mesmo. A fixação dos inimigos sugere ser determinante na construção da identidade do protestantismo no Brasil.

⁷¹ “Presbiterianos e batistas sempre tiveram grande preocupação com a reta doutrina, enquanto metodistas preocuparam-se mais com a experiência religiosa individual” (MENDONÇA E FILHO, 2002, p. 108).

⁷² Para Freston (1993), o luteranismo é o protestantismo mais antigo no Brasil, mas representa um tipo sociológico diferente e por isso sua influência sobre a sociedade brasileira foi muito limitada. Mesmo Weber procura distinguir essas duas versões européias de protestantismo; a de Calvino, racionalista e individualista, e outra de caráter mais coletivo e emocional, ligada à Alemanha: “A fé luterana deixou, pois, quase completamente inalterada a vitalidade espontânea da ação impulsiva e da emoção ingênua. Estava ausente o estímulo para o constante autocontrole e, assim, para uma regulamentação deliberada da vida de cada um, introduzido pela melancolia doutrina de Calvino” (WEBER, 2009, p. 102).

⁷³ Para Freston (1993), a crise na IPB, que procuramos demonstrar anteriormente enfraqueceu decisivamente a contribuição do protestantismo histórico na política brasileira, deixando o campo aberto para os pentecostais.

3.1 - Os Inimigos do protestantismo no Brasil

Alves (2005) demonstra como catolicismo e protestantismo em busca de distinções claras e identidades próprias foram reafirmando sua institucionalidade. O primeiro invoca sua unidade histórica, espinha dorsal das pretensões de organização sacramental e única mediadora da salvação. Enquanto, o protestantismo, para justificar o seu rompimento com os canais institucionais que pretensamente traziam a graça salvadora aos homens, afirmou que a graça não é mediada por uma instituição, mas pela consciência que reconhece a verdade das Escrituras.

Em Alves (1982), com base na filosofia hegeliana, a construção da identidade pressupõe conflito, e inversamente, conflito cria identidade: “Sei quem sou quando sei contra quem me oponho” (ALVES, 1982, p.240). A história dá conta que o protestantismo no Brasil é marcado, como já pontuamos, por perseguição e sofrimento. Se, como vimos no capítulo anterior, esse conflitos apresentaram ao Brasil certos valores liberais do movimento, mais adiante se oferecerá atitudes bem distintas, assinalando uma identidade no mínimo contraditória.

Como não poderia ser diferente o primeiro e principal inimigo do protestantismo no Brasil será o catolicismo romano. Afinal para além do espaço já ocupado e sua simbiose com a cultura nacional, o catolicismo nega, como definida pela Reta Doutrina, a fórmula de salvação, diverge da teoria protestante do conhecimento, e da própria ética protestante, ironicamente, lembra o autor o que frequentemente se alegava nas comunidades protestantes: “Protestante que chama a Igreja Católica de irmã não é protestante: é católico” (ALVES, 1982, p. 248).

Contudo, para Rubem Alves, a autoafirmação protestante de serem os baluartes do progresso era muito mais uma defesa da reação católica, que se portava como sustentáculos da ordem e social e viam na nova religião o caminho da desintegração, do que de fato um compromisso liberal. As convergências históricas tornarão esse o “bom combate” dos protestantes no Brasil, como pondera Araújo (2010) em sua Etnografia da IPB:

“Os missionários norte-americanos eram certamente um fator na formação de tal atitude (anticatólica) já que eles trouxeram a atitude típica do anticatolicismo das Igrejas donde vieram... mas, por razões inerentes à própria situação brasileira, a atitude de seus colegas brasileiros era sempre mais anticatólica do que a dos missionários. Essa atitude dos pastores brasileiros em parte se deve ao fato de haver no Brasil daquela época uma verdadeira ‘onda’ de anticlericalismo por

parte dos intelectuais, dos políticos liberais e dos maçons” (ARAÚJO, 2010, p. 72).

Mendonça (1995) concorda que a projeção protestante no Brasil como também na América Latina vai produzir uma sensível ambiguidade no confronto constante entre protestantismo e catolicismo. Todavia, se num primeiro momento, a polêmica protestante é de fato uma luta pela sobrevivência das minorias que se sentiam ameaçadas, mais tarde o conflito acabou por imprimir marcas indelévelis no Protestantismo que para Rubem Alves tornou-se um retrato negativo do catolicismo brasileiro:

“Essa luta deixou traços profundos no caráter tanto das instituições quanto do pensamento protestante na América Latina. A igreja católica forçou o protestantismo a jogar seu jogo e isto fez com que este assumisse traços do próprio inimigo com que lutava. Ao reagir contra a agressão católica, o Protestantismo permitiu que a própria iniciativa católica determinasse os seus contornos, ainda que de uma forma negativa” (ALVES, 1982, p. 235).

Paul Freston, em importante tese sobre o protestantismo no Brasil, corrobora: “O que conhecemos como o protestantismo brasileiro não é resultado somente do tipo de protestantismo que veio, mas também do tipo de catolicismo que enfrentou crescentemente (e com momentos de maior conflito) entre 1870 e 1960” (FRESTON, 1993, p. 49). Conforme Araujo (2010), nem mesmo o Concílio Vaticano II⁷⁴ foi capaz de por fim aos constantes embates:

“No vasto território brasileiro houve muitos casos de perseguições promovidas por padres intolerantes, ora por católicos fanáticos, sem autorização dos sacerdotes. As perseguições iam desde apelidos dados aos protestantes como os “bíblias”, “os bodes”, os “nova seita”, até aos atentados de morte, queima de Bíblias, apedrejamentos, destruição de templos, proibições para casamentos e sepultamentos em cemitérios católicos e a atitude de desprezo aos crentes. Alguns desse aconteceram até depois da convocação do Concílio Vaticano II” (ARAÚJO, 2010, p. 71).

⁷⁴ O Concílio Vaticano II foi convocado em 1961 pelo Papa João XXIII e só se findou em 1965 já sob a presidência de Paulo VI. Nesse ínterim foram realizados quatro grandes encontros com a participação de mais de dois mil sacerdotes romanos de todo o mundo católico. Os resultados do encontro estão expressos em quatro constituições, nove decretos e três declarações. Para Libânio (2005) são predominantes duas leituras sobre o concílio; a da continuidade, e da ruptura. A primeira representa a instituição, discursiva sobre a segurança, mas padece no viés ideológico e na resistência às transformações. A segunda representa a voz dos críticos, gera incertezas, desagradada a hierarquia, mas permite avançar em temas importantes. Pereira (2019) reproduz bem essa duas percepções do mesmo evento histórico ao comparar as interpretações do alemão Joseph Ratzinger e do brasileiro Leonardo Boff.

Rubem Alves destaca um segundo e não menos importante inimigo do PRD; o modernismo. Todavia, esse inimigo é sorrateiro, atua por dentro do próprio protestantismo negando-lhe aquilo que é mais caro, a pretensa possibilidade de um conhecimento absoluto: “O modernismo se caracteriza pelo fato de que ele aceita como seu ponto de partida, a cosmovisão científica moderna. A ciência se constituiu, assim, não só num ponto de referência teórico, como também num instrumento metodológico para a interpretação dos textos sagrados” (ALVES, 1982, p. 255).

Pensar a América Latina sob perspectiva própria tem sido há algumas décadas um dos grandes desafios da Teologia Libertação, mas, de modo geral das Ciências Humanas e Sociais. Em nosso caso, é evidente que não se trata de desprezar o “cânone” dos teóricos clássicos, mas, sobretudo analisar a partir do lugar e do tempo em que a América se integra ao sistema-mundo. Nesse ensejo pensadores como o argentino Waldo Ansaldi e o cubano Francisco Lopes Segrera lançam luz ao debate do lugar das Ciências Sociais e seus desafios em pensar a região com olhar e método próprio.

Conforme Segrera (2005), reconhecer a herança sociológica ocidental não é negar nossa especificidade. Os três axiomas, as obras de Marx, Durkheim e Weber, constituem a essência da cultura sociológica do qual somos sim tributários. Todavia, para o autor, é mérito de Anthony Giddens ter reinterpretado o pensamento social clássico analisando a natureza da modernidade, como também estabelecendo um novo enfoque metodológico nas ciências sociais.

Nesse sentido para o professor cubano, as Ciências Sociais não devem ser nem mera recontagem dos fatos do passado, nem tampouco a simples busca de regularidades com uma visão a-histórica. Sua argumentação é de que é necessário “impensar” as Ciências Sociais, ou seja, reconciliar o estático e o dinâmico, o sincrônico e o diacrônico, analisando os sistemas históricos como sistemas complexos com autonomia, e limites temporais e espaciais.

Em termos metodológicos, no final dos anos cinquenta o futuro da América Latina era, conforme Segrera, visualizado através dos paradigmas estrutural-funcionalista, do marxismo tradicional, ainda que mais tarde uma nova versão emergisse como resultado da revolução cubana, e do pensamento desenvolvimentista da CEPAL: “O papel essencial dos cientistas sociais consiste em iluminar aqueles que tomam as decisões com relação às opções possíveis diante das alternativas históricas”

(SEGRERA, 2005, p.113). Para o autor, o funcionalismo falha ao considerar que se poderia reproduzir na periferia o esquema clássico de desenvolvimento capitalista do centro, visto sob o prisma de uma sociedade feudal.

A interlocução de Ansaldi (2015) vai no sentido de expor as dificuldades em pensar e teorizar a América Latina, afinal num período 30 anos, que compreende 1950-1980 por exemplo, passamos por profundas transformações que podem ser expressas em pelo menos sete pontos; expansão demográfica, urbanização, industrialização, expansão do setor terciário, intensas mudanças nas condições educacionais e culturais, com o impacto do capitalismo emerge novas identidades culturais e novos estratos sociais, e por fim, papel de intervenção do estado.

Ao passo que Segrera (2005) elenca algumas contribuições das Ciências Sociais latino-americanas e caribenhas na segunda metade do século passado; o capitalismo colonial de Sergio Bagú, o conceito centro-periferia de Raúl Prebisch, o subimperialismo” de Ruy Mauro Marini, a dependência de Theotônio Dos Santos, e a relevância da Teologia da Libertação.

No entanto, as duas influências teóricas que predominam nas Ciências Sociais latino-americanas hoje, conforme o sociólogo cubano, são o neoliberalismo e o pós-modernismo: “O primeiro tende à reafirmação dogmática das concepções lineares de progresso universal e do imaginário do desenvolvimento e a segunda à apoteose do eurocentrismo” (SEGRERA, 2005, p.108).

Nesse sentido, regressamos aos clássicos, pois Weber já advertia: “ou modernidade ou liberdade”. As duas coisas não podem ser afirmadas concomitantemente. Afinal, a modernidade, concebida como a racionalização do comportamento em obediência aos imperativos do “deus mercado” em nome do progresso econômico, é fundamentalmente repressiva, ou na metáfora weberia: “O cuidado para com os bens materiais deveria repousar sobre os ‘ombros do santo como um leve manto, que pode ser atirado de lado a qualquer momento’. Mas o destino quis que o manto se tornasse uma prisão de ferro” (WEBER, 2009, p. 140).

O modernismo para o PRD é coisa distinta. Conforme Alves (1982), existe uma fronteira que separa ortodoxos de modernistas dentro do protestantismo no Brasil, é a doutrina da inspiração verbal das escrituras, ou seja, o modernismo é antes de qualquer coisa uma atitude frente aos textos sagrados, atitude essa que na perspectiva alveziana é na verdade tipicamente protestante, considerando, pois que seu berço foi a Alemanha do século XVI.

Todavia, diferente da oposição ao catolicismo, cujos templos são constatados por qualquer pessoa, o modernismo que ameaça a fé protestante só é percebido por aqueles que já especializaram o seu faro teológico, ou seja, por aqueles já imbuídos do espírito do PRD, pois o risco é eminente: “o modernismo elimina todos os absolutos objetivos, seja o absoluto do texto, seja o absoluto da tradição, seja o absoluto do magistério” (ALVES, 1982, p. 259). Araújo (2010) reproduz trechos do jornal Brasil Presbiteriano de 1963:

“A Igreja Presbiteriana está sofrendo a influência deletéria do modernismo. Nos seus Seminários há professores e, portanto alunos modernistas. Pregam abertamente suas doutrinas heterodoxas, trazendo uma imensa confusão para os crentes. A tolerância em casos dessa natureza é crime contra a igreja... O modernismo é câncer impiedoso... precisa ser extirpado logo. A cirurgia é dolorosa, mas necessária. Necessário se faz outra medida, portanto, ainda que drástica e sempre lamentável: e extirpação desse carcinoma” (ARAÚJO, 2010, p. 209).

O terceiro opositor constituiu o que o PRD chama de mundanismo. O mundanismo é um estilo de vida que se fundamenta na moralidade da salvação. Moralidade essa que, segundo Rubem Alves, irá caracterizar a ética protestante no Brasil: “Catolicismo e modernismo são inimigos que atacam a construção protestante da realidade. O mundanismo é o inimigo que subverte a construção protestante do comportamento” (ALVES, 1982, p. 266).

Essa moralidade se norteia pela metáfora da “luta contra a carne”. É na prática a repressão do corpo. É a imposição do mandamento divino que ganha objetividade na autodisciplina. Essa batalha destoa do tão desejado conhecimento, afinal ela não pode ser travada no campo intelectual, não se conquista com o tempo. Contra esse inimigo, segundo o autor, não há confronto, a estratégia é distanciamento e quarentena. Alves nos ajuda conceituando didaticamente aquilo que o protestantismo chama de “mundo”:

“Ora, se o “mundo” é o inimigo, é necessário que o crente se mantenha distante dele. Mundanismo não é uma ideia; não pode, portanto, ser vencido por ideias. Mundanismo é um vírus, uma enfermidade, contaminação, uma forma de possessão demoníaca. Trata-se, portanto, de um inimigo que se vence pelo isolamento e pela quarentena. A defesa contra o mundanismo é manter distância do mundo. Mas, o que é o mundo? A resposta é simples. A Igreja se define como círculo onde o comportamento é controlado pelo imperativo divino. Ela delimita o espaço onde o corpo é propriamente reprimido e controlado pela disciplina eclesial. Mundo é tudo aquilo que jaz fora do círculo. É o espaço que não se submeteu à lógica moral protestante” (ALVES, 1982, p.266).

De acordo com Mariano (2014) o conceito de “mundanismo” vem de longe, prende-se a concepções teológicas nas quais o status do homem, da matéria, da carne, bem como seus desejos, atributos e necessidades, após a queda do paraíso e perante a onipotência e perfeição do Deus-criador, é baixíssimo. Na perseguição de tudo o que é mundano e põe em risco a salvação, as esferas da sexualidade e do lazer são consideradas as mais perigosas:

“Purificados dos pecados cometidos antes de renascer no batismo das águas, os fiéis são instados a trilhar o penoso caminho da santificação. Para que não sucumbam às pulsões, aos desejos, as próprias inclinações pecaminosas, devem renunciar aos prazeres mundanos, compreendidos como ciladas do diabo, por meio do padecimento e da mortificação da carne. Para que o Espírito Santo lhes preencha a vida, santificando-os, devem morrer para o mundo, o qual, como causa e lugar de sofrimento, além de rejeitado, deve ser combatido” (MARIANO, 2014, p. 190).

Prócoro Velasques Filho (2002) considera que ao não se ao identificar com a cultura local brasileira o protestantismo taxou de “mundano” a dimensão lúdica da própria cultura nacional e essa ética se sustenta no plano antropológico. Na prática é o louvor do *homo faber*, isto é, da pessoa voltada para a produção; do *homo circumspectus*, sério, que não se interessa por futilidades humanas, do *homo sapiens*, devotado à vida intelectual, e cujo prazer estava na leitura “sadia” e no aprendizado constante de coisas novas, e obviamente do *homo economicus*, que acumulava o máximo possível de riquezas e bens a fim de viver confortavelmente. O *homo ludens*, do jogo, da festa, do prazer, não encontra lugar no protestantismo, ele está completamente ausente, mais do isso, é renegado.

Cabe lembrar que na tese de Holanda (1995) o domínio europeu no Brasil foi, em geral, brando e mole, todavia, com uma extraordinária plasticidade social é marcada pela ausência de orgulho de raça. Nesse sentido, o autor demonstra a boa adaptabilidade do colonizador português; seja no comer do que a terra produz, seja no dormir em redes, ou mesmo na adoção dos instrumentos de caça e pesca dos índios. É, portanto, na visão de Sérgio Buarque, a ética da aventura que aqui se estabelece. Que difere em grande medida da ética do trabalho racional e metódico, dito de outra forma: “o ócio se impôs ao negócio”:

“É compreensível, assim, que jamais se tenha naturalizado entre gente hispânica a moderna religião do trabalho e o apreço à atividade utilitária. Uma digna ociosidade sempre pareceu mais excelente e até mais nobilitante, a um bom português, ou a um espanhol, do que a luta insana pelo pão de cada dia. O que ambos admiram como ideal é uma vida de grande senhor, exclusiva de qualquer esforço, de qualquer preocupação. E assim, enquanto povos

protestantes preconizam e exaltam o esforço manual, as nações ibéricas colocam-se ainda largamente no ponto de vista da antiguidade clássica. O que entre elas predomina é a concepção antiga de que ócio importa mais que o negócio e de que a atividade produtora é, em si, menos valiosa que a contemplação e o amor” (HOLANDA, 1995, p. 38).

O aventureiro busca a recompensa imediata, a extração do solo sem grandes sacrifícios, o amor ao ganho fácil, a exploração feita com desleixo e certo abandono. Conforme Holanda (1995), o peculiar na vida brasileira parece ter sido uma acentuação enérgica do afetivo, do irracional, do passional e uma estagnação, ou antes, uma atrofia, correspondente das qualidades ordenadoras, disciplinadoras e racionalizadoras, ou seja, um claro contraste da mentalidade, da ética capitalista.

Mendonça (1995) ratifica Alves (1982) ao argumentar que protestantismo que aqui chegou se apresentando como portador do liberalismo e da modernidade mostrou-se rapidamente incapaz de acompanhar as transformações da sociedade brasileira e paralelamente se fechou, recusando todos os ventos inovadores que, de tempos em tempos, vinham do seu verdadeiro berço, deixando claro na visão do autor: “a índole fundamentalmente conservadora da ‘nova religião’” (MENDONÇA, 1995, p. 242).

Por fim, o quarto e último inimigo do PRD é o evangelho social. Alves (2005) explica que o rápido crescimento da urbanização, resultante da industrialização, havia provocado uma série de problemas sociais que atingiam em cheio as classes trabalhadoras. Isso se constituiu um desafio às Igrejas, e foi nesse contexto que surgiu o “evangelho social”, que, nas palavras do autor: “pretendia fomentar a aplicação dos ensinamentos de Jesus e da mensagem total da salvação cristã, à vida econômica, às instituições sociais, bem como aos indivíduos” (ALVES, 2005, p. 162).

Para Rubem seria esse o lado evangélico mais próximo da TL: “Creio que não estarei equivocado se identificar o movimento do evangelho social como precursor moderno da teologia da libertação, antecedendo-a por quase setenta anos, e em identificar, no movimento jovem dos anos 1950, as origens da fermentação que iria produzir o lado protestante da teologia da libertação” (ALVES, 2005, p. 170). Porém, destaca o autor: “o evangelho social foi um movimento que nunca chegou ao Brasil. No entanto, chegaram até nós as suas reverberações, e o horror ante tão radical adulteração do evangelho” (ALVES, 1982, p. 268).

Afinal, para o Protestantismo de Reta Doutrina, o evangelho social rouba da mensagem do evangelho a sua dimensão eterna, metafísica, transformando-o num programa de transformação social do mundo. É a alteração da fé subjetiva para

programa de ação política. O chamado evangelho social é um problema para o PRD na medida em que nega o problema central em torno do qual se estrutura, como procuramos demonstrar, o universo protestante: a salvação eterna da alma depois da morte.

O evangelho social representava uma ameaça não somente pelo fato de ser fruto do liberalismo teológico protestante, para esse se erigiu um fundamentalismo combativo e economicamente poderoso.

Mas, também, e, sobretudo, parte da constatação de que a igreja também é fonte legitimadora das injustiças sociais, trazendo a imperativa necessidade de se discutir o estado de miséria de milhões de brasileiros, não apenas como dado estatístico, mas, como um desafio pastoral, pois era preciso enfrentar uma cultura cristã popular de resignação e acomodação criada ao longo dos séculos.

Parece claro que a construção do espírito do PRD, mas, também de uma identidade protestantismo no Brasil é antes de qualquer coisa norteado pelo conflito com o catolicismo nacional e quase nada pela tradição da Reforma religiosa do século XVI.

Mendonça (1995) vai além ao afirmar que: “O protestantismo só se torna, parece, ativo e dinâmico nos momentos de confronto com a religião dominante; em outras circunstâncias da vida social, regra geral, se mostra indiferente e letárgico” (MENDONÇA, 1995, p. 206).

Já afirmara Freston (1993) que se no mundo católico todos os caminhos levam a Roma, no mundo protestante muitos terminam onde começam: em algum morro carioca ou subúrbio paulistano. Ao considerar que o catolicismo definiu sua integridade como Igreja em torno do conceito de unidade, que invocava a sua continuidade histórica como marca de ser ela a “verdadeira” Igreja, o protestantismo, deixando de lado o problema da unidade se organiza em torno da verdade.

Para Filho (2002) entre os traços que caracterizam o protestantismo de origem missionária no Brasil destacam-se além da rigorosa disciplina moral imposta a seus adeptos, a rigidez de suas formulações doutrinárias, tidas com frequência pelos fiéis como a interpretação verdadeira e exclusiva da fé cristã.

É essa defesa intransigente que Rubem Alves denomina de confissão da reta doutrina, é ela a maior evidência de autenticidade apostólica do protestantismo. Na prática, procuraremos evidenciar, como ela traduz e intensifica o fundamentalismo dos missionários estadunidenses que aqui chegaram.

3.2 - O PRD e sua vocação fundamentalista

Para Noll (1994) tanto fundamentalismo⁷⁵ como o pentecostalismo foram estratégias evangélicas de sobrevivência em meio as crises religiosas do século XIX. Prócoro Velasques Filho (2002) destaca que a diligência em estabelecer um compêndio doutrinário, a fixação de doutrinas consideradas fundamentais se confrontada a outras se sucede na história do cristianismo desde sempre, prova disso são as convocações dos primeiros concílios ecumênicos. Todavia, a transformação dessa diligência numa atitude de rigidez e intolerância é o que tipifica em particular o fundamentalismo⁷⁶.

Objetivamente pode ser afirmar que o fundamentalismo protestante se norteia pela defesa da ortodoxia a respeito da Bíblia como infalível e acima de qualquer reinterpretação da ciência moderna, principalmente do evolucionismo. Conforme Filho (2002) foi exatamente na escola teológica de Princeton, onde Rubem Alves estudou, que ocorre a ênfase exacerbada na pureza doutrinária em detrimento da experiência religiosa. Tal movimento constituiu-se em matriz do que veio a ser posteriormente o movimento fundamentalista norte-americano.

A influência dessa escola é, sem dúvida, determinante nos rumos do protestantismo no Brasil. Filho (2002) argumenta que os fundamentalistas exerceram influência indireta nos presbiterianos, congregacionais e batistas, mas acabaram por influenciar indiretamente a maioria dos protestantes, inclusive os advindos dos movimentos avivalistas. Configurando-se, desse modo, a marca distintiva do protestantismo norte-americano.

Mendonça (2005) ratifica Rodrigues (2009) ao afirmar que o fundamentalismo institucionalizou-se como movimento internacional após a Segunda Guerra Mundial, sob a influente liderança do reverendo norte-americano Carl McIntire e a fundação do Conselho Internacional de Igrejas Cristãs⁷⁷ em 1948, em Amsterdã: “Voltando-se

⁷⁵ De acordo com Rodrigues (2009), o fundamentalismo se institucionalizou na primeira década do século XX. Mas suas raízes estavam fincadas no imaginário religioso dos Estados Unidos desde o século XIX.

⁷⁶ Em contrapartida, Freston (1993) adverte que o uso do termo fundamentalismo nas tipologias teológicas é questionável e que termo não ganhou o mesmo trato sociológico como foi a palavra seita, por exemplo, haja vista que seu emprego acadêmico é elástico e muitas vezes marcado por algum, tipo de disputa religiosa.

⁷⁷ Conforme Cunha (2010) o Conselho Internacional de Igrejas, criado nos EUA, por Carl McIntire tinha o objetivo claro e aberto de fazer oposição aberta ao movimento ecumênico, representada a partir de 1948 pela institucionalização e forte adesão de denominações históricas ao Conselho Missionário Internacional. O conselho era acusado de estar a serviço da Igreja Católica Romana. Além disso, a presença de Igrejas do Leste Europeu no conselho mantinham vivos dois fantasmas: o comunismo e o liberalismo teológico.

principalmente contra o movimento ecumênico, que também se institucionalizava, o ICCC (International Council of Christian Churches), pela voz de seu fundador, chamado pelos seus adversários de “apóstolo da discórdia”, promoveu crises internas nas igrejas” (MENDONÇA, 2005, p. 58).

As igrejas brasileiras, na esteira da teologia norte-americana, não ficaram imunes a influência de McIntire, que esteve ao menos duas vezes no Brasil, criando inclusive uma Federação de Igrejas Fundamentalistas que se dedicou a publicar durante um bom tempo um jornal⁷⁸. Para Araujo (2010) o nascimento do Conselho Internacional de Igrejas Cristãs representa o ápice do fundamentalismo norte-americano no seu tipo-exportação.

Araujo (2010) vai mais longe ao afirmar que esse grupo se ligou indiretamente a todos os movimentos radicais das extremas direita e a todos os fascismos nos EUA. Combateram ostensivamente Martin Luther King. Foram fervorosos defensores da guerra do Vietnã, e até considerados suspeitos na morte do presidente Kennedy. Havendo inclusive relações obscuras com a “Ku Klux Klan”, a esse respeito Rodrigues (2009) reproduz relatório assinado pelo Pastor Bob Shuler da Trinity Methodist Church de Los Angeles, Califórnia:

“(1) A Klan é amiga afirmadora e ativa do protestantismo; (2) a Klan é a favor da escola pública e defende o retorno da bíblia nas escolas; (3) a Klan é defensora das mulheres na América e se opõe a todas as instituições que tentam prostituir os ideias que enaltecem a virtude das mulheres e a honra dos homens; (4) ao contrário de seus opositores, a Klan é o mais vigoroso fator de defesa na lei nas comunidades onde está organizada; (5) a Klan se opôs teimosamente ao que se atrasa o idealismo americano; (6) os inimigos da Klan são a sua maior recomendação, a mais elogiosa... o protestantismo não precisa de outras evidências que autenticem a Klan, basta estudar a natureza de seus inimigos” (RODRIGUES, 2009, p. 43).

Por aqui, como vimos no capítulo anterior, algumas lideranças se apresentaram entusiasmadamente ao governo militar para serem espões de seus próprios “irmãos”. É na perspectiva alveziana, o centro do espírito protestante a sua constante obsessão pela verdade⁷⁹ e essa obsessão não hesita em reprimir em nome da “verdade”:

⁷⁸ Mendonça (2005) narra a importância da publicação periódica do jornal intitulado “O Presbiteriano Bíblico” e a influência da pregação de McIntire em muitas denominações históricas. Mas, de fato sua maior entusiasta, na perspectiva do pesquisador, foi a Igreja Presbiteriana.

⁷⁹ No capítulo anterior vimos como na perspectiva de Rubem Alves que o espírito protestante não se constitui na conversão, mas, uma vez convertido o indivíduo se faz pertencente a um sistema de conhecimento absoluto, que deve ser afirmado sem dúvidas e sem concessões. Vimos como o batismo e a Ceia, únicos sacramentos reconhecidos pelo protestantismo, somado aos códigos disciplinares oficiais e extra-oficiais, operam de modo a adequar a consciência individual a consciência coletiva.

“Andando sempre a pé, certos grupos protestantes se apressaram a montar na garupa dos militares. O fraco fica forte tornando-se aliado, bajulador ou serviçal do forte. Aliando aos militares as Igrejas Protestantes passariam a participar do seu poder, ao mesmo tempo em que seria possível eliminar pelo braço armado do Estado, os hereges que estavam tentando quebrar a gaiola. A Igreja, então, se adiantou ao Estado. Ela tomou a iniciativa de entregar seus hereges, sob a acusação de subversão e comunismo” (ALVES, 2005, p. 11).

Conforme Alves (1982) o protestantismo articula uma racionalidade única, fechada, infalsificável, onde não existe um discurso para dar nome às contradições, logo o que não pode ser dito não pode ser pensado. A face mais visível é a intolerância para com aquilo que a verdade define como erro, objetivamente: “o PRD se afirma como detentor do monopólio da verdade, do conhecimento absoluto totalmente objetivo” (ALVES 1982, p. 270). Para o autor, ocorre a absolutização de dois pólos: a realidade e o seu conhecimento da realidade:

“O amor à verdade, definida como um conhecimento absoluto que já possuímos, se revela como a origem da intolerância e do dogmatismo. Aqueles que têm a verdade toda, a verdade necessária para a salvação não podem, necessariamente, tolerar aqueles que pretendem construir uma nova verdade. o destino daqueles que pretendem possuir a verdade é a intolerância. Não lhes resta outra opção” (ALVES, 1982, p. 276).

Importante é lembrar que a teoria protestante do conhecimento se assenta sobre um texto de autoridade absoluta, texto que não pode ser trabalhado por meio de categorias científicas alguma e que, exatamente por isto, se constitui na fonte de todas as generalizações verdadeiras. Para Mendonça (2005) é exatamente essa defesa da ortodoxia protestante a respeito da Bíblia como infalível e acima de qualquer reinterpretação que parta da ciência moderna, principalmente do evolucionismo que caracteriza o fundamentalismo⁸⁰.

Em Rubem Alves o dogmatismo protestante nasce das bases emocionais que caracterizam o PRD, afinal se sustenta na experiência subjetiva da salvação um universo conhecido de forma absoluta e final. O autor é enfático: “o mundo protestante é um discurso. Sendo seu conhecimento revelado, absoluto, infalível, além de qualquer dúvida, tudo aquilo que a vida possa apresentar como questionamento e como crítica do seu conhecimento é, a priori, declarado como falso” (ALVES, 1982, p. 123).

É, nesse sentido, o texto o centro absoluto do universo protestante, não mais a experiência, nem as emoções. É o texto a fonte de toda a verdade. Este texto se

⁸⁰ “A designação ‘fundamentalista’ foi atribuída a essa tendência do conservadorismo protestante na ocasião da Conferencia Mundial dos Cristãos Fundamentalistas, que ocorreu em 1919” (MENDONÇA E FILHO, 2002, p. 123).

transforma em normativa do perceber, do querer, do pensar e do agir, daí a sua inerrância⁸¹. É o texto que se impõe como absoluto incontestável face aos fatos. Qualquer sentimento deve estar subordinado ao que está escrito: “Assim, para o PRD a ordem não é experiência vital - conhecimento, mas exatamente o contrário: conhecimento absoluto – experiência” (ALVES, 1982, p. 95).

No protestantismo, segundo Alves (2012), a doutrina não é condicionada historicamente. Ela é conhecimento absoluto. E ao que contrário do que se leva a acreditar a multiplicidade constante de denominações e cismas não são expressão da liberdade, mas, exatamente o oposto.

Freston (1993) vai na mesma direção ao afirmar que questões teológicas não explicam a grande maioria dos cismas: “O divisionismo protestante no Brasil iniciou-se com os missionários, fincou pé na tradição brasileira de catolicismo leigo e terreiros concorrentes, e alimenta-se atualmente da enorme expansão de um público religioso flutuante” (FRESTON, 1993, p. 36).

Depreendemos do pensamento de Rubem Alves que o Protestantismo de Reta Doutrina é aquele que cuida com zelo especial das palavras certas, pois da palavra certa depende a “salvação da alma”. É a transformação da fé em dogma, e o dogma torna-se “regra de fé e prática”, o que em si mesmo é uma contradição de termos, pois: “Fé não mais é compreendida como paixão infinita, irreduzível às palavras, mas já se transformou em conhecimento. Fé é um assentimento intelectual a uma proposição revelada. E mais, regra de prática: o comportamento se subordina a uma série de receitas que discriminam entre o exigido e o proibido” (ALVES, 1982, p. 97).

É importante, a essa altura, termos clareza de aqui não se trata de uma análise meramente religiosa, afinal nos adverte Boff (1986): “Quem procura fazer uma análise apenas religiosa acaba não fazendo nem sequer uma análise religiosa. Isto é assim porque o fator religioso (semelhante á cultura, às ideologias, aos valores) jamais se constrói sozinho, mas sempre em articulação com a história concreta e as estruturas econômico-políticas de uma sociedade” (BOFF, 1986, 168).

⁸¹ Gruden (1999) é texto quase que obrigatório em seminários protestantes. Ele define inerrância a partir da seguinte indução: “A autoridade das Escrituras significa que todas as palavras da Escritura são palavras de Deus, de modo que não crer em alguma palavra da Bíblia ou desobedecer a ela é não crer em Deus ou desobedecer a ele” (GRUDEN, 1999, p. 88).

Nesse sentido, comportamentos inquisitoriais, intolerantes e por vezes violentos revelam as incongruências de um movimento que se diz comprometido com o progresso, a liberdade e própria livre interpretação do texto Sagrado. Nesse sentido, o percurso do protestantismo como um todo, é, para Alves (2004), a história de uma permanente traição de seus próprios princípios.

O protestantismo se mostrou incapaz de evitar sua ideologização: “a ideologia do luteranismo serviu aos interesses da ordem patriarcal, com a qual a ortodoxia luterana estava associada, enquanto que a religião idealista do protestantismo humanista serviu aos interesses de uma burguesia vitoriosa” (ALVES, 2004, p. 96).

Segundo Alves (2005) o fundamentalismo, dado o seu caráter intelectualmente acabado e fechado, não se abre a transformações significativas, pois desconsidera que há coisas novas ocorrendo no seu meio. Se o Protestantismo fosse consistente com as instituições do seu momento de nascimento, ele deveria se constituir como uma organização social aberta a leituras divergentes do texto. Lembra Filho (2002) que se tem algo que não coaduna com a Reforma é justamente o literalismo bíblico:

“Ao contrário do que se pensa habitualmente, o conservadorismo protestante não tem sua origem na reforma do século XVI nem faz justiça a ela. O caso da Bíblia é exemplar a esse respeito. É verdade que a Reforma protestante foi uma volta às escrituras cristãs, mas não é verdade, e fazemos essa afirmação contra os protestantes conservadores, que a Reforma instituiu ou mesmo sugeriu a interpretação literalista da Bíblia” (MENDONÇA E FILHO, 2002, p. 111).

Portanto, com base em seus princípios inaugurais o protestantismo não poderia eleger a uniformidade de leitura, isto é, a confissão de reta doutrina, como critério para participação na comunidade. Todavia, ao que sugere no PRD o fundamentalismo não é mera construção teórica, uma exceção, ele é ideologicamente concebido, almejado, reiteradamente homenageado como expressão de fidelidade doutrinária.

Consideramos que traçar a ética⁸² do Protestantismo de Reta Doutrina passa por considerar que os protestantes também aqui viram na sua religião a razão de ser do progresso econômico, e isso guardava alguma coerência na medida em que se comparavam a países predominantes católicos. Todavia, como temos apontado, essa

⁸² Embora seja possível distinguir conceitualmente ética e moral, pode-se dizer que elas estão em simbiose. Nalini (2001) destaca que ética é uma expressão grega, enquanto moral é a tradução para o latim. A Ética pode ser compreendida como um modo de ser socialmente construído, como disciplina é o estudo sobre os costumes ou sobre ações humanas. Já a moral é, objetivamente, os costumes, o conjunto de normas, que orientam o comportamento social, tem, portanto um caráter predominante normativo.

face liberal do protestantismo no Brasil foi gradualmente revelando sua base fundamentalista, que é sem dúvida um dos pilares da construção de ética protestante no Brasil.

Se, como disse Freston, todos os caminhos levam a Roma no catolicismo, pode se dizer também que todos os caminhos no protestantismo, se não levam, ao menos apontam para a América do Norte como utopia, como modelo de sociedade, de identidade protestante genuína.

Rubem Alves chama a atenção para o fato de que como fruto do protestantismo missionário norte americano do século XIX, as relações ente o protestantismo nacional e os Estados Unidos sempre foram “especiais”. Uma relação assimétrica é verdade, pois o calvinismo norte-americano, imbuído de sua cosmovisão determinista, ascética, se outorgou como escolhidos para a manifestação do Reino de Deus sobre a terra. Para nosso autor essa será mais uma importante faceta do PRD.

3.3 - Os Estado Unidos como utopia social

Não seria exagero afirmar que os puritanos separatistas ingleses que desembarcaram na América do norte no século XVII tinham em mente criar um estado em que igreja e governo se confundissem e a ordem normativa refletissem zelo e obediência religiosa ao sonho calvinista⁸³.

Já destacava Weber (2009) o fato de que ao contrário do luteranismo, que praticamente mantinha uma vitalidade espontânea da ação impulsiva e da emoção ingênua, o calvinismo imprimia constante estímulo para o autocontrole e, assim, para uma regulamentação deliberada da vida de cada um que resulta, na perceptiva weberiana, em grande capacidade de recriação social.

De acordo com Mendonça (1995) o protestantismo norte-americano, com sua vasta empresa educacional e religiosa, atuou de modo determinante para o expansionismo político e econômico dos Estados Unidos da América, afinal: “se acreditava e se fazia creditar que o mesmo comissionamento outorgado aos judeus

⁸³ Trabalhos como de Ramos e Miranda (2007), e Costa (2011) buscam compreender as relações existentes entre a religião civil, e a política imperialista-expansionista estadunidense. Interessante é observar como os conceitos de democracia, liberdade e igualdade são bem articulados ao discurso religioso predominantemente protestante, de que Deus está conduzindo a progressiva expansão da civilização moderna norte-americana para territórios distintos das antigas colônias, legitimando inclusive ações militares em Estados soberanos.

através de Abraão, o pai da fé, se transferia agora para os “irmãos” norte-americanos” (MENDONÇA, 1995, p. 62).

Nesse sentido, o protestantismo no Brasil tributa aos estadunidenses não somente “salvação” da alma e o conhecimento da verdadeira religião, mas também a expectativa do progresso nacional, afirma Rubem Alves: “A ética social protestante, ao estabelecer uma conexão entre Protestantismo, democracia, liberdade e progresso, não se pode furtar a uma consequência inevitável: o elogio aos Estados Unidos da América do Norte como exemplo por excelência daquilo que o Protestantismo pode fazer por um povo” (ALVES, 1982, p. 236).

Prócoro Velasques Filho discorre que o protestantismo que se inseriu no Brasil incorporou com certa naturalidade a ideologia do chamado destino manifesto, ou seja: “os protestantes norte-americanos sentiam-se comissionados a levar a todo mundo a religião e a cultura protestantes, isto é, anglo-saxãs, ou a doutrina da Igreja espiritual que advogava completa separação entre igreja e cultura” (MENDONÇA E FILHO, 2002, p. 163).

Como não poderia ser diferente, o modelo político, econômico e cultural dos EUA se apresenta como utopia implícita, e às vezes explícita, no protestantismo no Brasil. Relata Rubem: “num dos maiores seminários protestantes da América Latina, as maneiras dos estudantes á mesa eram submetidas a um rigoroso controle da etiqueta americana, ao ponto de serem eles obrigados a comer bananas usando garfo e faca” (ALVES, 1982, p 237).

Reforça-se a nível ideológico e cultural que a adesão ao protestantismo significa a ruptura com as tradições locais e a “conversão” às tradições culturais anglo-saxônicas, sobretudo norte-americanas, afinal a cultura brasileira, e de modo geral a Latino-americana está impregnada da “deletéria influência católica”, como constata o teólogo e líder equatoriano René Padilla: “Já equacionamos ‘americanismo’ como cristianismo numa extensão tal, que somos tentados a acreditar que os membros de outras culturas precisam adotados os padrões institucionais americanos quando se tornam convertidos” (PADDILA, 1982, p. 144).

Representam para o PRD, nessa perspectiva, os Estados Unidos da América uma espécie de messianismo nacional direcionado para redenção política, moral e religiosa de todo o mundo, pois é esse seu destino manifesto. Mendonça (2002) vai além ao afirmar que se trata na verdade de uma sutil e poderosa ferramenta de dominação cultural:

“Os norte-americanos não estavam nem um pouco interessados em se fixar em espaços geográficos novos. O esquema de ocupação e dominação era seguramente o mais sutil e poderoso: o cultural. Nação nova e cheia de sucesso, formada por peregrinos que, no século XVII, tinham chegado à América como a terra prometida, acreditava-se dotada de uma missão messiânica. À semelhança do ideário português do “reino de Deus por Portugal”, que comandara a formidável expansão lusitana do século XVI, os Estados Unidos se sentiam depositários da missão divina de levar aos povos mais atrasados os benefícios do reino de Deus na terra. “Esse era seu ‘destino manifesto’” (MENDONÇA E FILHO, 2002, p. 73).

Prócoro Velasques Filho (2002) não enxerga no protestantismo norte-americano a preocupação de implantar os propósitos divinos na história da humanidade. Seu compromisso, para o autor, era implantar seu imperialismo cultural. Afinal, sua doutrina era distante daquela dos reformadores do século XVI e seu padrão comportamental era inflexível se fundamentando na superioridade da cultura branca, anglo-saxônica e protestante, afinal, a “conversão” significa a aceitação incondicional desses valores: “Tornar-se protestante, na perspectiva analisada, implica em deixar de ser brasileiro e latino para, culturalmente, torna-se anglo-saxão” (MENDONÇA E FILHO, 2002, p. 230).

Não custa lembrar que pensadores da Escola de Frankfurt cunharam ainda na década de 1940 o conceito de indústria cultural⁸⁴. Theodor Adorno e Marx Horkheimer apontam a massificação dos bens culturais e sua absorção pelo sistema capitalista que através do mercado adotam os meios de padronização e de distribuição da arte. Esse imperialismo cultural é sem dúvida resultado de uma lógica expansionista do capitalismo sobre a cultura, e que no Brasil ganha fôlego, sobretudo, a partir da instauração do regime militar de 1964. Um dos mais brilhantes intelectuais brasileiros nos ajuda a perceber esse processo:

Por estar umbilicalmente ligada ao mercado, a indústria cultural tende, em nossos dias, a ser cada vez menos local, regional, nacional. Nessas condições, é frequente que as manifestações genuínas da cultura, aquelas que têm obrigatoriamente relação com as coisas profundas da terra, sejam deixadas de lado como rebotalho ou devam se adaptar a um gosto duvidoso, dito cosmopolita, de forma a atender aos propósitos de lucro dos empresários culturais. (SANTOS, Folha de São Paulo, Caderno Mais. 2000).

Rubem Alves se distancia em alguma medida dessas análises. Para o autor, a ocupação das Américas mostra que as práticas mais materialistas podem sim caminhar lado a lado com intenções espirituais e benevolentes. A história dá conta de que a

⁸⁴ “A indústria cultural abusa da consideração com relação às massas para reiterar, firmar e reforçar a mentalidade destas, que ela toma como dada a priori e imutável. É excluído tudo pelo que essa atitude poderia ser transformada” (ADORNO, 1986, p. 93).

expansão colonial e a expansão missionária por aqui, mas, em outros tantos lugares, ocorrem concomitantemente e o protestantismo não foge a essa dupla expansão ideológica- imperialista.

Todavia, ligar o movimento missionário protestante, pura e simplesmente, à expansão imperialista é transformá-lo num cínico apêndice de interesses econômicos, pois: “por detrás de tudo isso estava um vulcão em erupção, em que o fervor individual se misturava com a indignação moral, o amor pelos sofredores e a esperança de uma transformação do mundo” (ALVES, 2004, p. 163).

Boff (1986) contribuí no sentido de corroborar que a igreja católica se alinhava ao bloco histórico senhorial e colonial e que por isso vai se constituir num inimigo que se deve ser combatido pelos protestantes, não somente pelas diferenças confessionais, mas, também por sua função abertamente conservadora.

Em contrapartida como procedera no seio das ideias liberais, o protestantismo também se transforma em fator legitimador de um pacto neocolonial. Ou seja, o protestantismo na mesma medida que avança diante da tradição colonial alicerçada no ‘trono’ e no ‘altar’, também não apresenta uma libertação da estrutura fundamental de dominação: “os senhores mudaram, mas o sistema de sujeição e marginalização do povo continua seu percurso” (BOFF, 1986, p. 166).

Deve-se, portanto ponderar que mesmo quando não se esboçava sequer um pensamento social e teológico latino-americano a adoção desse messianismo norte-americano não é tão dócil como indica Mendonça: “O ideário messiânico norte-americano, que se expressa civilmente, isto é, de preferência extra-eclesialmente, impulsiona seu protestantismo para a América Latina, que o recebe como elemento estranho e, por esse fato, o aprisiona em bolsões isolados e estanques, como faz qualquer organismo ao se defender de intrusos” (MENDONÇA E FILHO, 2002, p. 14).

Mendonça (2005) destaca que a era pós-Vargas (1945) é marcada por um novo sentimento nacionalista que demanda um desenvolvimento econômico e social autônomo. Esse cenário iria afetar muito de perto, parece que pela primeira vez o quadro religioso incluindo o protestantismo no Brasil. Nesse ínterim algumas denominações⁸⁵ alcançaram algum grau de autonomia administrativa, isto é, de poder decisório.

⁸⁵ Paul Freston além de situar as onze denominações principais do protestantismo brasileiro, as organiza pelas origens: “São quatro de origem norte-americana (IPB, Metodista, Batista, Quadrangular), uma de

Todavia isso não se transformou necessariamente em autonomia cultural. A literatura religiosa, utilizadas nas Escolas Bíblicas, por exemplo, continuavam sendo produzidas pelo padrão burguês da cultura norte-americana, ganhando apenas tradução em português: “As crianças, principalmente, viam e aprendiam na igreja coisas que pouco ou nada tinham a ver com suas vidas” (MENDONÇA, 2005, p. 59).

Rodrigues (2009) mostra que a organização do I Congresso Latino-americano de Evangelização (CLADE I)⁸⁶, em 1969, já expressava o conflito entre um grupo emergente que se identifica como *evangelicais*⁸⁷ e os setores mais conservadores do protestantismo Latino americano.

Freston (1993) explica que os *evangelicais* concordam com os fundamentalistas quanto a autoridade da Bíblia e a necessidade da conversão e evangelização, mas rejeitam a inerrância em matéria histórica e científica. Estão de acordo com os liberais sobre a necessidade da tarefa hermenêutica, e aceitam em algum grau as técnicas da crítica bíblica.]

O CLADE I buscava maneiras de escapar da tutela ideológica norte-americana. No entanto, os dólares missionários americanos nunca deixaram de impor sua influência:

“A trajetória histórica das chamadas igrejas protestantes tradicionais, particularmente as oriundas das missões norte-americanas, mostra um confronto permanente entre dependência e autonomia. A autonomia política e administrativa foi sendo obtida ao longo do tempo, mas a financeira ainda exerce forte ascendência em alguns setores da vida dessas igrejas, o que não deixa de influir na dependência de ideias e projetos” (MENDONÇA, 2005, p 66).

Contudo, o fim do século passado é marcado pela as rápidas transformações econômicas, sobretudo da década de 1980, capitaneadas por Ronald Reagan e Margareth Thatcher, os dois maiores expoentes da agenda neoliberal ocidental. Além

origem alemã (Luterana), uma de origem sueca (AD) e cinco de origem brasileira (IPI, CC, BPC, IPDA, IURD)” (FRESTON, 1993, p. 113).

⁸⁶ O CLADE I, de acordo com Sanches (2011), foi organizado pela Associação Evangelística Billy Graham na cidade de Bogotá. De um lado estavam os representantes do fundamentalismo evangélico norte-americano, defensores de uma evangelização tecnicista com vistas ao crescimento quantitativo de igrejas. De outro, um grupo emergente de teólogos latino-americanos com uma proposta de evangelização que não desconsiderava os dilemas sociais do povo latino-americano. Para Neto (2002) um dos principais legados do evento foi a criação da Fraternidade Teológica Latino-Americana, que se tornou vital para o estabelecimento e fortalecimento dessa liderança regional.

⁸⁷ Conforme Rodrigues (2009) a expressão “*evangelical*” passou a ser usada ainda na década de 1940 nos EUA como uma diferenciação de um grupo que buscava se distanciar dos fundamentalistas. No Brasil ganhou força a partir do congresso mundial de evangélicos que ocorreu em 1974 em Lausana na Suíça. Diferenciam-se na medida em que buscam um diálogo com as Ciências Sociais e mesmo com a Teologia da Libertação.

disso, a queda do muro de Berlim e a dissolução da União Soviética, simbolizavam não somente a vitória do capitalismo globalizado mais também o fortalecimento da direita conservadora norte-americana. Era a retomada entusiasmada da reafirmação do discurso do destino manifesto norte-americano nos arraiais evangélico-protestantes.

Para Alves (1982) não é preciso muito esforço para perceber a influência estadunidense sobre o protestantismo brasileiro, basta observar o nome das mais famosas instituições educacionais. Estabeleceu-se uma lógica *pétrea*: Protestantismo – Estados Unidos da América, Democracia – Progresso: “O modelo político, econômico e cultural dos Estados Unidos se apresenta, conseqüentemente, como utopia implícita no Protestantismo. Assim como os protestantes afirmam ‘o crentes são diferentes’, eles afirmam também ‘os norte-americanos são diferentes’ (ALVES, 1982, p. 237).

De acordo com Giddens, as mídias eletrônicas, ou mais precisamente a televisão e o rádio estão diretamente envolvidos nas transformações da religião nos Estados Unidos a partir da década de 1960 e: “o Reverendo Billy Graham foi o primeiro a pregar regularmente os seus sermões usando a rádio e a televisão e, com o uso efetivo desses meios, este pastor Batista reuniu um grande número de seguidores” (GIDDENS, 2008, p. 566).

Rodrigues (2009) demonstra como o movimento conservador norte-americano buscou e achou seu prodígio Billy Graham; jovem, loiro, alto, de olhos azuis, e eloquente pregador. Era a garantia da ortodoxia. Graham se tornou no final do século XX a face mais visível do cristianismo ocidental, tornando-se uma espécie de embaixador global, o mais admirado e respeitado líder evangélico do mundo, conselheiro de inúmeros presidentes norte-americanos.

Adiante o recrudescimento do fundamentalismo no governo George Bush, a intensa penetração da teologia da prosperidade, sobretudo entre os pentecostais, atingiu em cheio um emergente pensamento social latino-americano entre os protestantes, como destaca o teólogo e escritor Ricardo Gondim: “Quando incapaz de equacionar sua agenda os pensadores latino-americanos engajados no evangelho social permaneceram sem grande expressão entre os organismos de expressão nacional” (RODRIGUES, 2009, p. 124).

Nesse sentido, adverte-nos Souza (1998) a importância de se rejeitar modelos societários exemplares e absolutos. Pois quem percebeu a ética protestante de Weber com efeitos apenas sobre a esfera econômica não entendeu a dimensão do livro. Para o autor trata-se de um sentido muito mais forte, mais amplo e mais profundo, trata-se de

uma recriação do mundo, de um novo racionalismo, vai além do “espírito do capitalismo” é um “espírito de reificação”.

Para Alves (2005), utopias e ideologias se distinguem pela maneira como programam a ação do grupo que as sustenta. Enquanto utopias orientam ações de transformação, as ideologias as inibem, preservando as coisas tais como elas se encontram. Já apontamos nas ambiguidades do protestantismo como a ideologia desse movimento religioso leva o individualismo a tal ponto de que não se pode produzir categorias para entender os problemas de natureza estrutural, ou seja, a crítica das estruturas é eliminada e a crítica do individualismo toma o seu lugar.

Argumenta Alves (1982) que uma vez aceita a definição da Bíblia como a palavra de Deus, a vida passa a se controlada por um texto fixo. Para Mendonça (2002), O protestantismo no Brasil é produto de uma teologia que veio se cristalizando a partir dos missionários que aqui chegaram: “refletiu lutas com as quais nada tinha a ver; posteriormente, as crenças da realidade foram reforçadas e sistematizadas pelo fundamentalismo” (MENDONÇA E FILHO, 2002, p. 143).

Portanto, para Rubem Alves a ética protestante na medida em que estabelece a conexão entre protestantismo, democracia, liberdade e progresso tributa aos Estados Unidos da América um modelo idealizado de sociedade e, sobretudo do que o protestantismo pode fazer por uma nação.

Essa idealização tem como consequência prática não só uma tendência à ruptura com as tradições locais, mas, objetivamente a recusa, o não reconhecimento e a não preservação da cultura local. O “estilo de vida americano” para Mendonça impera três valores: “patriotismo, racismo e protestantismo” (MENDONÇA E FILHO, 2002, p. 31).

Isso evidentemente não quer dizer que o protestantismo missionário foi apenas parte de um plano imperialista de expansão econômica e nem mesmo, como procuramos delinear, que essa adesão é generalizada ou que não enfrenta críticas endógenas, daí como lembra Souza (1998) a importância de rejeitar modelos societários exemplares e absolutos. Veremos na sequência com o Protestantismo de Reta Doutrina contribuí na concepção de uma ética protestante brasileira.

3.4 – O PRD e a Ética Protestante Tupiniquim

Vimos que protestantismo ao idealizar um espaço supra histórico forja uma ética individualizada e interiorizada que culmina na naturalização de desgraças individuais e estruturais. Além disso, destacamos que os mecanismos institucionais da comunidade

de fé trabalham na manutenção de uma moralidade de ajustamento, uma moralidade que não se constrói no presente, em meio as lutas da vida cotidiana, mas, no passado, no texto sagrado, que já definiu o que é bom e o que é justo eternamente.

Tratamos de ética aqui não no sentido da adoção consciente de uma ideologia de vida, se é que isso é possível. Mas, ética como a adoção de valores transmitidos social e historicamente e que permite sentir-se pertencente a determinado grupo. E é exatamente nessa perspectiva que a ética cristã se afasta da ética grega na medida em que passa a tratar a moral como pessoal, subjetiva e individualizada. Afinal se baseia na relação entre cada indivíduo e Deus. Agostinho reforça essa ética ao afirmar que cada indivíduo pode escolher livremente entre aproximar-se de Deus ou afastar-se Dele.

Bauman (2003) avalia que o tipo de entendimento em que a comunidade se baseia precede todos os acordos e desacordos. Tal entendimento não é uma linha de chegada, mas o ponto de partida de toda a adesão. Contudo, o autor destaca que na modernidade segurança e liberdade são dois valores igualmente preciosos e desejados que podem ser bem ou mal equilibrados, mas nunca inteiramente ajustados e sem atrito. Isto é, não se pode “ser” humano sem segurança ou sem liberdade, mas, não é possível ter as duas ao mesmo tempo e ambas na quantidade que quisermos:

“A comunidade de entendimento comum, mesmo se alcançada, permanecerá portanto frágil e vulnerável, precisando para sempre de vigilância, reforço e defesa. Pessoas que sonham com a comunidade na esperança de encontrar a segurança de longo prazo que tão dolorosa falta lhes faz em suas atividades cotidianas, e de libertar-se da enfadonha tarefa de escolhas sempre novas e arriscadas, serão desapontadas. A paz de espírito, se a alcançarem, será do tipo ‘até segunda ordem’” (BAUMAN, 2003, p. 19).

Se na comunidade católica a graça é mediada pelo sacramento, não dependendo, pois do estado de consciência do fiel, no protestantismo da Reta Doutrina, conforme Alves (1982) a graça da comunhão comunitária é mediada pelo conhecimento. Ou seja, o que se constrói é uma ética de princípios. São verdades eternas, imutáveis, válidas para todas as situações. E é dentro desses parâmetros que o crente deve se comportar. Quem não afirma a verdade está apartado da graça da salvação e da comunhão comunitária, o autor é contundente: “O destino daqueles que pretendem possuir a verdade é a intolerância” (ALVES, 1982, p. 276).

Estabelece-se no PDR uma ordem que não pode ser de forma nenhuma invertida: primeiro o conhecimento, depois a salvação e por fim a moralidade. A moralidade é a

face visível da salvação: “A ética protestante não toma a vida nem como ponto de partida e nem como ponto de chegada. A vida está frente a frente com uma norma que se lhe afigura como um limite. O que importa não é nem que a vida se enriqueça (a primeira moralidade) e nem que a vida se expresse (a segunda moralidade), mas que a vida se mantenha dentro dos limites” (ALVES, 1985, p. 203).

Para Mendonça (2002) são duas as colunas sobre as quais se assentam a ética do protestantismo de origem missionária no Brasil, a primeira destacamos há pouco; é justamente a rigidez de suas formulações doutrinárias, apresentadas como a interpretação verdadeira e exclusiva da fé cristã evangélico-protestante.

E a segunda será a expressão material da primeira; uma imperativa e rigorosa disciplina moral dos adeptos: “Sendo individualista, a ética protestante gerou um comportamento de submissão às normas preestabelecidas pela comunidade ou pela autoridade religiosa. Ao membro da comunidade cabe apenas a obrigação de cumprir o que é determinado como correto e afastar-se dos interditos” (MENDONÇA E FILHO, 2002, p. 213).

Cabe lembrar que esse individualismo exacerbado opera ao nível social como um mascaramento da situação de repressão e ao mesmo tempo como uma justificação desta mesma situação: “O individualismo protestante, que ao nível articulado parece ser uma defesa da liberdade, na situação proletária só pode significar conformismo. A liberdade íntima, individual, torna-se desnecessário e impossível o protesto profético, dirigido contra as estruturas” (ALVES, 1982, p. 48).

Assim sendo pode-se concluir que a ética protestante busca gerar um comportamento de dócil submissão. O que é demonstrado por Alves: “a ética protestante se caracteriza pelo fato de que ela desautoriza os sentimentos, reprime-os e os disciplina por meio de uma racionalidade heteronômica. Por isso a racionalidade protestante permanece fria, e o seu calor permanece amorfo. Creio que é isto que explica, em parte, a pobreza artística do Protestantismo” (ALVES, 1985, p. 165-166).

Se para Holanda (1995) a mentalidade brasileira era tipicamente avessa ao associativismo racional teorizado por Weber, pode ser afirmar que o *summum bonum* da ética da salvação calvinista da análise weberiana, que se assentada na vocação ética do

trabalho, como finalidade da própria vida⁸⁸ encontrará no Brasil seu correspondente num excessivo virtuosismo moral, afinal a salvação pessoal se revela na moral do fiel protestante.

Nessa senda, a moral do trabalho, nas palavras de Sergio Buarque de Holanda, representou sempre um fruto exótico, dificultando qualquer capacidade de organização social. Mesmo nos ofícios urbanos imperava o mesmo amor ao ganho e a inflexibilidade que tanto caracterizavam os trabalhos rurais. Poucos indivíduos se dedicavam a uma única ocupação, as profissões eram acidentes na vida dos indivíduos que sempre estavam em busca de algo mais lucrativo: “ocupar cinco ou seis cargos ao mesmo tempo e não exercer nenhum é coisa nada rara” (HOLANDA, 1995, p. 156).

Era inconcebível, inusitado a ideia de vocação no sentido calvinista, vocação de modo tal que se transferisse para filhos e agregados: “Assim, raramente se tem podido chegar, na esfera dos negócios, a uma adequada racionalização; o freguês ou cliente há de assumir de preferência a posição de amigo” (HOLANDA, 1995, p. 134).

Pode se afirmar que o homem cordial, o tipo-ideal de Holanda (1995), incapaz de superar o imediatismo emocional e as relações sociais de parentesco ou compadrio colide frontalmente com valores protestantes mais liberais. Para Souza (1998), uma leitura mais atenta da caracterologia do homem cordial revelará que ele sim é na verdade o inverso perfeito do protestante ascético como definido por Weber.

“O homem cordial é a antipersonalidade por excelência, no sentido de que o contraponto implícito na cabeça de Sérgio Buarque, leitor de Weber de primeira hora, é a personalidade por excelência para Weber: o protestante ascético. Apenas neste último a condução da vida é determinada ‘de dentro’ (Weber, 1947, p. 534), por um ato de vontade que controla a emotividade em nome de uma ação consequente no mundo externo. Daí ser o racionalismo que habita este tipo de personalidade o da ‘dominação do mundo’ (Rationalismus der Weltbeherrschung)” (SOUZA, 1998, p. 10).

Na construção do espírito protestante tupiniquim, de acordo com Rubem Alves, são imperativos pelos menos dois critérios, sem o quais não se pode ter um sentimento de pertença, eles definem o verdadeiro “crente”: “conhecimento e moralidade que define o tipo ideal de personalidade protestante, o homem “em Cristo” (ALVES, 1982, p. 169). Cabe, portanto, ao membro da igreja não ser visto bebendo, fumando, jogando,

⁸⁸ “Mas a coisa mais importante era que, acima de tudo, o trabalho veio a ser considerado em si a própria finalidade da vida. As palavras do apóstolo Paulo ‘quem não trabalha não come’, valem incondicionalmente para todos. A falta de vontade de trabalhar é sintoma de falta de graça (...) Mesmo o rico não deve comer sem trabalhar, pois, mesmo que não precise disso para sustentar suas próprias necessidades, há o mandamento de Deus a que tanto ele quanto o pobre deve obedecer” (WEBER, 2009, p. 124-125).

ou pego em infidelidade conjugal. O compromisso com a verdade acima de tudo é um dos traços fundamentais do PRD, um dos *a priori* dessa virtuosidade moral:

“Mentir, sob qualquer de suas formas, seja na declaração de impostos, seja no trabalho, seja no estudo, seja no lar, são expressões de rebelião contra a vontade de Deus. Assim, o crente deve dizer a verdade porque o que é, é a vontade de Deus. Estabelece-se então um ideal de consciência: a consciência deve ser uma réplica do real, e o dizer deve simplesmente enunciar o que realmente é. Dizer a verdade, assim, é um dos traços fundamentais da personalidade protestante. Mas como se define a verdade? A verdade é entendida como a adequação do intelecto e do dizer à coisa que é dita. A verdade, assim definida, se constitui num dos *a priori* da moralidade protestante. Que significa isso? Significa que ela é uma das pressuposições da moralidade protestante, ou seja, ela define a moralidade, e, por ser *a priori*, não pode ser julgada eticamente por nada. Dizer a verdade é um absoluto incondicional. Não depende de quaisquer considerações de caráter prático” (ALVES, 1982, p. 194-195).

Pode se afirmar que essa moralidade protestante se pauta numa orientação absolutista, ou seja, que defende a tese de que qualquer conflito ético tem resposta clara nas Escrituras Sagradas, não admitindo posições divergentes. É evidente que o compromisso com a verdade acima de tudo e todos não põe fim aos conflitos pessoais, morais ou sociais. Há de se considerar nessa moralidade *sine qua non* o papel que a religião hegemônica operou seja no Brasil, ou mesmo nas colônias inglesas, legitimando uma estrutura escravocrata impiedosa.

Ao que sugere estamos diante do que Weber distingue como ética da convicção e ética da responsabilidade. De um lado está o homem de fé, o profeta, o pedagogo, o sábio que tem os olhos postos na cidade celeste, do outro, o homem de Estado, o condutor de homens, o criador da cidade terrena. O que conta para o primeiro é a pureza das intenções e a coerência da ação com intenção, para o segundo o que importa é a certeza e fecundidade dos resultados. Nesse sentido, a diferença entre moral e política, ou entre ética da convicção e ética da responsabilidade, corresponde também a diferença entre ética individual e ética de grupo.

Entram aqui dois conceitos de virtude⁸⁹, o clássico, para o qual “virtude” significa disposição para o bem moral (contraposto ao útil), e o maquiavélico, para o qual a

⁸⁹ A virtude suprema para o autor de Raízes do Brasil é desde sempre a obediência. A vontade de mandar e a disposição para cumprir ordens são-lhes peculiaridades: “Não existe, a seu ver, outra sorte de disciplina perfeitamente concebível, além da que se funde na excessiva centralização do poder e na obediência” (HOLANDA, 1995, p. 39). Nesse sentido são episódicos qualquer tipo de cooperação ou

“virtude” é a capacidade do príncipe forte e sagaz que, usando conjuntamente das artes da raposa e do leão, triunfa no intento de manter e consolidar o próprio domínio. A afirmação de que a política é a razão do estado encontra perfeita correspondência na afirmação de que a moral é a razão do indivíduo, e no protestantismo brasileiro, segundo Rubem Alves, é chancela do “homem em Cristo”.

De acordo com Mendonça (2005), as teses de Weber, sobre o calvinismo, e a de Walzer, sobre os puritanos, não encontram paralelo na situação latino-americana. Para ambos, a espiritualidade protestante implicava uma ética de caráter político que exigia a transformação do mundo para a glória de Deus. No protestantismo latino-americano, de modo geral, o dualismo não permitiu que tal ética florescesse, ela é interiorizada e individualizada,

O que o protestante forja na verdade, sob o prisma de Alves (1982), é uma bem sucedida ética legalista que conjugada a estimada autodisciplina faz dos protestantes excelentes “funcionários. Afinal essa disciplina se prende mais a questões de ética, e principalmente de uma moral legalista, não criativa, de conservação das estruturas:

“Criou-se uma ‘ética do funcionário’ que canaliza a vitalidade humana não na direção da criação do novo, mas antes no sentido do aumento da eficiência das estruturas existentes. Ele é bom empregado, o bom funcionário, o bom cidadão, aquele que obedece às regras do jogo, tais como foram impostas. A crítica das estruturas é eliminada e a crítica do individualismo toma o seu lugar” (ALVES, 2005, p. 133).

Ao estudar o comportamento político dos protestantes no Brasil Freston (1993) percebeu essa tendência de adaptação ao mundo tal como ele é, ou seja, um compromisso com *status quo*. Segundo o pesquisador, as igrejas históricas cultivam a consciência do cidadão autônomo. Além disso, a estrutura burocrática e a clientela de classe média não incentivam uma participação eleitoral mais engajada tal como faz o catolicismo. Para o autor, o protestantismo se limita a reproduzir o que temos chamado aqui de “ética de princípios”.

Por isso, apesar de variarem ideologicamente, o leque de ações denominacionais é bem restrito, se distanciando mais uma vez da ética calvinista descrita por Max Weber: “A fé que predominou não politizou os próprios protestantes, não foi a fé politizada da

mesmo de competição, ou seja, um contraste com a mentalidade capitalista e a racionalização dos negócios que estão em plena eferescência na Europa.

tradição calvinista que aportou aqui. Assim, a condição minoritária se expressava mais no afastamento social de minoria insegura do que no engajamento de minoria transformadora. Muitas vezes, a indiferença política foi elevada em princípio, em contraste com a Igreja Católica, corrompida pela política” (FREESTON, 1993, p. 149).

Nesse sentido, ratifica também Rubem Alves que as teses de Max Weber, no que pese sua idealização do ocidente, não tiveram aplicação na América Latina. Pois aqui o protestantismo não se manifesta como religião profética, não se estabeleceu por aqui uma relação de tensão com o mundo e suas ordens: “Os protestantes, havendo introjetado as exigências funcionais do sistema como virtudes teológicas, como a esfera de sua vocação e responsabilidade, tendem a ser comportar de forma ajustada e funcional, sem que haja necessidade de uma coerção externa aparente” (ALVES, 1982, p. 46).

Não se tem, portanto, no protestantismo no Brasil, o elemento revolucionário de transformar a sociedade, a que Weber chama de “reificação”. É, na perspectiva alveziana, no interior do catolicismo que esse conceito ganhará vida através da dinâmica implantada pelas Comunidades Eclesiais de Base⁹⁰ e o nascimento de expressivos movimentos sociais de contestação social.

Para Mendonça (1995) esse individualismo protestante, a indiferença pelo social, e o escolasticismo por parte das instituições eclesiais constituem o firme solo do conservadorismo: “A mentalidade conservadora e individualista do protestantismo, condicionada e alimentada pelo tripé escolasticismo-pietismo-apocaliptismo, afastou-se dos movimentos sociais que, ao longo de um século, mudaram a fisionomia do Brasil. Daí, sua quase nula presença na política, na cultura e na participação efetiva nos movimentos de mudança social” (MENDONÇA, 1995, p. 243).

Aquino (2015) demonstra algumas dessas tensões geradas no interior do catolicismo Latino-americano, a partir da década de 1970, pela emergência da Teologia

⁹⁰ Leonardo Boff em sua obra “E a igreja se fez povo” se dedica a refletir a experiência das comunidades eclesiais de base, considerada até então a mais expressiva forma de Igreja em pequenos grupos no Brasil: “Na igreja-comunhão prevalecem as relações comunitárias, vale dizer, relações imediatas, primárias, efetivas e nominais. As pessoas se conhecem pelo nome; comungam não apenas a mesma fé e esperança mas também a vida e suas lutas. A igreja assim estruturada exerce para além de sua função especificamente religiosa uma eminente importância humanizadora e integradora” (BOFF 1986, p. 84).

da Libertação e sua concepção de um novo catolicismo, de uma fé libertadora do jugo do pecado individual, mas, também de consciência dos pecados sociais e estruturais, esses sim responsáveis pela: miséria, tortura, intolerância e ignorância. Era de fato uma proposta ao estilo weberiano de “reificação” dos sujeitos.

Rubem assegura que o PRD é funcional ao mundo moderno por ao menos dois motivos. Primeiro, a doutrina sacraliza as estruturas com produto da causalidade divina. Condenando, portanto toda forma de rebelião contra estruturas injustas. É preciso ter clareza: o protestantismo que Weber descreveu aqui não desembarcou.

A ética protestante brasileira é interiorizada e individualizada, o fiel recorre a disciplina comportamental não para transformar o mundo, mas para dominar-se e reprimir-se: “Triste, mas o fato é que nós, protestantes, nos tornamos animais domésticos: mansos, ruminantes, amigos dos mesmos caminhos, como vaca que, às mesmas horas, andam pelas mesmas trilhas rumo aos mesmos destinos (ALVES, 2005, p. 17).

O segundo motivo é que a ética protestante, mesmo no sentido weberiano, de repressão do corpo, disciplina o indivíduo a fim de transformá-lo em uma função. Essa ética do funcionário que aqui se desenvolveu é a ética de se adaptar-se e de submeter-se as estruturas como se elas fossem fatos dados: “e como a lógica do comportamento é determinado pelas necessidades funcionais do sistema econômico-social, a tarefa do indivíduo não é a crítica das estruturas mas a obediente submissão às mesmas” (ALVES, 1982, p. 282). Trata-se, portanto, muito além de um dogma religioso é um dogma econômico-social, mas, no sentido oposto do analisado por Weber:

“A imensa fluidez da sociedade moderna parece ser um artifício no sentido de um permanente aprimoramento ou modificação das operações necessárias à manutenção do sistema social como um todo. E, se como Mannheim o indicou, o pragmatismo, na medida em que ele se dedica a solucionar problemas particulares específicos, implica numa aceitação tácita das estruturas globais, podemos concluir que a sociedade moderna se constrói sobre o dogma não-confessado da imutabilidade de seu sistema econômico-social que é, desta forma, elevado à condição de verdade absoluta” (ALVES, 1982, p. 281-282).

O protestantismo no Brasil, de acordo com Mendonça (2002), acabou sendo produto essencialmente de missões que, sendo tardias, não encontraram espaço na cultura brasileira, figurando desde sempre como um elemento estranho. Argumenta Freston (1993), que das principais religiões do Brasil, somente o protestantismo nunca conseguiu associar-se a alguma ideia de “identidade nacional”, a um conceito influente de “brasilidade”.

Para Dias (2017), o protestantismo foi incapaz de perceber as mudanças que começaram a sacudir e transformar a sociedade brasileira, tais como o advento da industrialização e o vertiginoso e caótico processo de urbanização. Sua visão de mundo é congelada e sua mensagem vai perdendo, assim, seus interlocutores preferenciais⁹¹, paralisando-se e se transformando numa subcultura de refúgio e aprisionamento para segmentos da classe média brasileira, ávidos de ascensão social porém, objetivamente, incapacitados de alcançá-la.

No caso da América Latina, e propriamente do Brasil, como procuramos demonstrar, os protestantes procuraram marcar sua diferença através de uma atitude negativa quanto a religião, a cultura, e a moralidade católica. Enxergando a pobreza como problema individual para o qual a solução era a conversão de todos, só assim a sociedade seria transformada.

A avaliação de Dias (2017) é que o protestantismo que se consolidou no Brasil, marcado por sua ênfase anti-católica, o impediu de perceber a história e a cultura do Brasil. Elevadas à categoria de “absolutos” as formas doutrinárias trazidas pelos missionários foram arquitetadas, de forma rígida e imutável como monumentos identitários. Cheios de certezas e respostas para questões que ninguém estava formulando. A hermenêutica bíblica foi submetida ao crivo de um literalismo absoluto e a disciplina eclesiástica reduzida a um moralismo insípido e inconsequente centrado num individualismo avesso as dimensões intersubjetivas da experiência humana.

Neste sentido, converge com Alves (2005): “é necessário entender o protestantismo não a partir das suas origens históricas, mas verificando a maneira como ele se comporta no contexto global da sociedade latino-americana”. Nesse sentido não se trata de falar do “fim da era protestante”, pois nosso continente nunca a conheceu de fato e quem melhor se apropriou dos insights foi seu principal inimigo, a igreja católica.

É inegável que a oposição que se construiu entre catolicismo e protestantismo no Brasil teve profundas consequências para o desenvolvimento institucional de ambas. Mas, foi o catolicismo que se “reformou” segundo linhas muito próximas daquelas preconizadas pela própria polêmica protestante.

⁹¹ Para Freston (1993), o pragmatismo de fronteira poucas condições tinha para criar uma intelectualidade capaz de conquistar o respeito, muito menos a adesão, dos eruditos formados no padrão latino. A mentalidade de sitio, a desconfiança dos valores estéticos e o estrangeirismo da solução denominacional levaram a criação de um rol de ilustre de ex-protestantes, encabeçado por Gilberto Freyre.

Quando isso ocorre o protestantismo perde não somente na argumentação proselitista, mas, na própria percepção de si e de sua identidade. Definir novos inimigos parece ser uma busca constante para os protestantes no Brasil. Se diferenciar é preciso, afinal: “os crentes são diferentes” (ALVES, 1982, p. 168).

A construção do que Rubem chama de espírito protestante por aqui aprofunda ainda mais uma ética individualizada e interiorizada. Além disso, o denominacionalismo brasileiro, que ao contrário do norte America tinha um caráter ecumênico e missionário, atua firmemente pelos instrumentos ideológicos e institucionais na manutenção de uma moralidade de ajustamento, de uma ética de princípios estabelecidos desde a eternidade, transformando o discurso da liberdade em mero conformismo, ou que Alves chama de: “a vida dentro dos limites” (ALVES, 1982, p. 203).

Pode se afirmar que a ética aqui formulada é a do comportamento de dócil, da submissão, um excessivo virtuosismo moral. Do conhecimento que se traduz em moralidade absolutista, do homem que se guia em termos weberiano pela ética da convicção reforçando sua moral como razão do individuo e seu não compromisso com a transformação do mundo para a glória de Deus como queriam os calvinistas analisados por Weber. O *made in Brazil* é o que Rubem chama de ética do funcionário, sem capacidade crítica e criativa, sem tensão com o mundo, sem a dimensão profética da fé.

Mas, até que ponto a análise alveziana se fundamenta na objetividade do método e até que ponto é um “acerto de contas” do autor com o protestantismo. É o que, em alguma medida, pretendemos aferir na sequência.

3.5- O Protestantismo de Rubem Alves

Se em “Por uma teologia da libertação” a proposta argumentativa é que a teologia erudita dos seminários dê lugar a uma ética histórica, a uma nova linguagem que brota da experiência da fé, em “Protestantismo e Repressão” é o reconhecimento de que o protestantismo como ideologia se coloca ao lado das forças que desejam perpetuar as estruturas dominantes, ao passo que, como utopia, se abre para o futuro e exige uma ética de transformações sociais.

Todavia, para Alves (1982), se os protestantes afirmam existir uma afinidade entre o seu espírito e o espírito da democracia, do progresso, e da modernidade, eles não querem dizer com isto que estas sejam as tarefas específicas a que eles se propõem, mas antes, que se trata de decorrências naturais e secundárias do processo de conversão a

Cristo. Nesse sentido, pode se afirmar que o protestantismo é contraditoriamente medieval e moderno ao mesmo tempo.

Protestantismo e Repressão (1982) é sem dúvida, ao estilo Bourdieu, um acerto de contas do autor com seus detratores, com sua igreja, mas, certamente consigo mesmo. O que não podemos negar, todavia, é que a construção teórica que o autor chamou de Protestantismo de Reta Doutrina (PRD) é meritória, pois se respaldada num trabalho etnográfico de precisão analítica. O olhar do pesquisador é de alguém que de fato viveu imerso nesse universo de símbolos, mas, também de signos que lhes são muito próprios e caros:

“Porque gastar energias com o protestantismo brasileiro? Trata-se de um fenômeno marginal, apagado e embaraçosamente silencioso, justamente no momento em que a Igreja Católica se tornou num dos principais protagonistas das lutas políticas do país. O fato, entretanto, é que o protestantismo se constituiu, para mim e para toda uma geração de jovens, num projeto de vida, numa ideologia política e num instrumento de ação” (ALVES, 2004, p. 101).

Para Rubem Alves, quem quer afirmar a verdade de forma absoluta, sem a suspensão da dúvida, está destinado ao dogmatismo e a intolerância. Seja onde for que a verdade seja afirmada como posse, proíbe-se o exercício livre da razão. E todo aquele que julga possuir a verdade está destinado a ser um inquisidor: “E, no entanto, se a nossa tese afirma a afinidade do espírito do PRD com o espírito medieval, ela afirma também a afinidade do espírito protestante com o espírito da modernidade” (ALVES, 1982, p. 280).

O protestantismo ao privilegiar a questão da verdade, foi obrigado a estabelecer padrões relativamente rígidos daquilo que era tido como doutrina verdadeira. Com isso se criou um espaço institucionalmente ideologicamente homogêneo, mas destituído de opções, no qual os desvios interpretativos não podem ser tolerados.

A proliferação das igrejas evangélicas-protestantes, frequentemente citadas como evidência da liberdade de consciência do fiel, é na verdade um sintoma de que o seu espaço institucional é de tal maneira rígido de modo a não permitir a existência de um pensamento desviante mesmo que dentro dos limites. Todavia, para Freston (1993), esses cismas são na verdade bons para a democracia brasileira.

Para o pesquisador, por mais que cresça o protestantismo brasileiro não formará uma neo-cristandade evangélica. Pois trata-se de um campo segmentado por essência e todos os esforços de unificá-lo serão contestados: “O fato de que a religião que mais

crece no Brasil e que tem mais ambição política é institucionalmente dividida e opera num formato pluralista é bom para a democracia, quaisquer que sejam as pretensões de alguns líderes” (FREESTON, 1993, p. 287)

Alves não esconde que gostaria não apenas de falar sobre o protestantismo, mas, de falar com os protestantes, e assegura que seu PRD é capaz de permitir previsões, pelo menos aproximadas de como o tipo deverá se comportar em situações futuras: “O objetivo de nossa exposição não é buscar no passado o modelo ideal para a interpretação do presente, mas simplesmente indicar quais as alternativas interpretativas que herdamos para, a partir daí, pensar a nossa própria solução” (ALVES, 1982, p. 38).

Mariano e Gerardi (2019) constataam que nas últimas décadas grupos evangélicos tem protagonizado cada vez mais o ativismo político cristão na America latina, corroborando o que já previa Pierucci (1989), robustecendo as bases sociais e ideológicas da direita. Para os pesquisadores essa tendência deve se acentuar: “O ativismo político evangélico conservador tende a avançar na América Latina” (MARIANO E GERARDI, 2019. p. 73).

Paul Freston, ainda na década de 1990, indicava a mudança clara de paradigma quanto ao posicionamento e mesmo o envolvimento político institucional dos evangélicos no Brasil a partir de 1988⁹². Segundo sua mostra, os protestantes foram o único grupo religioso nítido na Assembleia Nacional Constituinte: “a mesma Bíblia que antes justificava o apoliticismo agora falava de um destino político manifesto dos evangélicos” (FREESTON, 1993, p. 213).

Ainda que para o autor nem a liderança evangélica, nem a academia saibam o suficiente sobre o comportamento do eleitorado evangélico⁹³, o século XXI tem revelado o fim da apatia política dos evangélicos no Brasil, e a emergência de uma militância aguerrida, inclusive de líderes que noutra hora buscavam um sacro-santo distanciamento. Mas, qual a origem dessa guinada? Temos algumas considerações a esse respeito à luz do PRD.

⁹² O fisiologismo já era a marca da chamada bancada evangélica: “Não parece haver mais corruptos entre os evangélicos do que entre a generalidade, mas certamente há mais fisiológicos” (FREESTON, 1993, p. 285).

⁹³ Dada a imensa fragmentação evangélica são os raros os trabalhos que englobem uma perspectiva nacional ou que não adote recorde tipológico ou denominacional. Nesse sentido Bohn (2004) estuda as características socioeconômicas, opiniões e preferências dos evangélicos no Brasil e demonstra a tendência deste grupo a opiniões mais conservadoras, comparado a outros grupos religiosos. Mais recentemente, Almeida (2019) analisa a articulação entre evangélicos e conservadorismo na crise política e institucional brasileira e conclui: “o foco nos evangélicos se dá não como causa ou resultado do processo mais geral, mas em articulação a ele” (ALMEIDA, 2019, p. 212).

No Brasil a Ação Penal 470 que ficou popularmente conhecida como “mensalão”⁹⁴, processo julgado pelo Supremo Tribunal Federal em 2012, com grande repercussão e cobertura jornalística, inclusive internacional, parece ter apanhado em cheio a virtuosidade moral evangélica, base fundamental, sob a perspectiva de Rubem, de sua construção ética. Todavia, erigia-se também ali um novo inimigo; o Partido dos Trabalhadores e o Lulismo⁹⁵.

Todavia, de acordo com Mariano e Gerardi (2019), é o pleito eleitoral de 2018 que baliza a adesão das igrejas, e, sobretudo de influentes líderes evangélicos ao antipetismo e a aversão aos candidatos ligados aos partidos de esquerda, com foco especial no PT. Pesquisas apontavam que 69% dos evangélicos votariam no candidato da extrema direita⁹⁶.

Contudo, essa radicalização já se acentuava em 2015 quando o evangélico-militante Eduardo Cunha⁹⁷ (MDB/RJ) tornou-se presidente da Câmara Federal levando a cabo o processo de impedimento da então presidente Dilma Rousseff (PT) com a adesão, diga-se de passagem, de 89% da chamada bancada evangélica do Congresso Nacional.

Mais tarde os casos de corrupção sob a acusação da força tarefa denominada de “lava-jato” do Ministério Público Federal, sob o juízo da comarca de Curitiba, operação que teve início em 2014 na esteira do “mensalão”, é esse um processo ainda em curso e com muitas nuances⁹⁸, foi de fato em nossa avaliação a capitulação do pensamento médio dos evangélicos no Brasil.

Se Freston (1993) estiver certo há certa transferência daquela moral pessoal, individualizada, esmiuçada por Rubem Alves, para o surgimento de uma moralidade pública:

“O protestantismo que começa a chegar na classe alta está ‘procurando maneiras de traduzir uma reforma da moralidade pessoal em uma reforma da moralidade pública’. O exorcismo social pode ser

⁹⁴ Villa (2012) faz a descrição cronológica dos fatos, com a riqueza própria dos historiadores, e considera o “mensalão” o julgamento do maior caso de corrupção da história política brasileira.

⁹⁵ Para Singer (2012) o “lulismo” é marca de uma reforma gradual e ao mesmo tempo de um pacto conservador. Sua argumentação vai ao sentido de que ocorre uma rearticulação ideológica, que tira centralidade do conflito entre direita e esquerda, ao passo que reconstrói uma ideologia a partir do conflito entre ricos e pobres, daí seu sucesso, por exemplo, no nordeste brasileiro.

⁹⁶ Pesquisas do DataFolha de 25/10/2018.

⁹⁷ Eduardo Cunha foi cassado em 12/09/2016 por quebra de decoro parlamentar e em março de 2017 o ex-deputado foi condenado e preso pelos crimes de corrupção passiva, lavagem de dinheiro e evasão de divisas.

⁹⁸ O Supremo Tribunal Federal anulou em 08/03/2021 as condenações do ex-presidente Luiz Inácio Lula da Silva do PT, encaminhando a denúncia do MPF à 10ª Vara Federal de Brasília. No dia 23 do mesmo mês o STF julgou o ex-juiz federal Sergio Fernando Moro como parcial. Na prática a decisão anula todas as provas já acolhidas para um eventual novo julgamento.

a linguagem de um projeto de reforma a partir de cima. Ante disso, porém, o simbolismo do reinado e autoridade de Deus pode refletir o desejo de conquistar para os valores e símbolos protestantes um lugar central na esfera pública. A ‘guerra espiritual’, em certo nível, é manifestação da concorrência protestante para fazer parte da “religião civil brasileira” (FREESTON, 1993, p. 117).

Nossas ponderações vão ao sentido de que se na hipótese weberiana o espírito protestante calvinista foi fermento para o capitalismo norte-americano, a ética do PRD com seu fundamentalismo evangélico foi o solo sobre o qual foram lançadas as sementes de um projeto autoritário que iria florescer no final da década de 2020.

A eleição de Jair Messias Bolsonaro⁹⁹, capitão reformado do exército, e a formação de um governo abarrotado de militares, líderes religiosos, e fanáticos extremistas é um processo ainda em curso, sobre o qual não nos precipitaremos neste momento.

Contudo, pode se afirmar que as mudanças sociais e políticas que aconteceram na segunda metade do século XX refletiram profundamente na estrutura interna do protestantismo-evangélico em terras tupiniquins. Os protestantes, que assumiram na primeira República uma retórica liberal e democrática, vem engendrando cada vez mais uma mentalidade adesista, autoritária e intolerante.

Consideramos que esse protestantismo histórico, o da Reta Doutrina, teorizado por Alves, lançam as bases sociológicas e como consequência condicionam certa perspectiva dos evangélicos brasileiros, ainda que hoje predominantemente pentecostais e periféricos¹⁰⁰.

Esse conservadorismo, potencializado pelo advento das redes sociais, que articulam discursos nacionalistas e religiosos vem se impondo de forma violenta e, por vezes, antidemocrática. E cada vez mais políticos ligados a bancadas religiosas se identificam como conservadores de direita, aliando-se publicamente a grupos que afrontam os direitos humanos e o estado democrático de direito.

Contudo, pontuaria Alves (2005) que por mais de um século ser evangélico era sinônimo de ser protestante. Hoje, os grupos conhecidos como evangélicos nenhuma relação tem o protestantismo clássico: “O protestantismo clássico, como o catolicismo,

⁹⁹ Investindo “contra tudo isso aí” chegou ao planalto o deputado federal, por sete mandatos consecutivos, oriundo do chamado “baixo claro”, sem nenhum projeto relevante aprovado na Câmara, polêmico por acumular inúmeras falas, inclusive na tribuna, contra os direitos humanos, minorias, e de exaltação a torturadores.

¹⁰⁰ Interessante é notar que a mesma IPB que não se constrangeu em apoiar o regime militar oferece hoje alguns dos principais “intelectuais orgânicos” do governo. Nada menos que dois pastores da denominação ocupam respectivamente a titularidade do Ministério da Educação e da Advocacia Geral da União.

se aproxima de uma filosofia, de uma visão de mundo, do universo, da história (ALVES, 2005. p.12). O que aconteceu em nosso continente, para o autor, é que o protestantismo envelheceu muito antes de fecundá-lo com aquilo que de mais criador que ele possuía.

As contradições do protestantismo são intensas, como aponta nosso autor: “vejam quão difícil é saber e dizer o que é o protestantismo. O que a história nos dá é um complexo de oposições e conflitos que não podemos separar. (ALVES, 2004, p. 173). Para o autor, os chamados “evangélicos” de hoje constituem sim uma nova religião, que pouco tem a ver com o protestantismo do século XVI, trata-se de uma nova versão de cristianismo em que o centro do interesse se deslocou do “outro mundo”, da salvação da alma, e da “ética”, da justiça social, para resolução dos problemas do cotidiano individual. Ainda assim o autor confidência:

“Sou protestante. Mas você já deve ter percebido que minha bem amada está ausente. Meu protestantismo é uma saudade e uma esperança. Esta é a razão por que sinto uma enorme necessidade de ler os pais da Reforma e uma compulsão de ouvir o vento do espírito, para ver onde ele vai empinar papagaio... Por enquanto, o espírito cantante e brincalhão do protestantismo (sob disfarce, é claro), está fazendo das suas na Igreja católica. Como eu lhe disse, o Espírito é livre... Talvez não tenhamos querido brincar com ele. E ele está se indo. Mas ele volta de vez em quando e haverá de voltar para ficar. É, sou protestante” (ALVES, 2004, p. 28).

De acordo com Alves (2005), criados no embalo de uma ideologia liberal, os protestantes aprenderam que o protestantismo é um espaço institucional em que a liberdade de consciência é um imperativo que pode e deve exprimir-se numa tolerância para com a diversidade e o pluralismo.

Aprenderam também que, como o próprio nome indica, a tradição protestante é de protesto, de resistência a todas as formas de autoritarismo e dogmatismo. Continuar protestante é, sem dúvida, para nosso autor um ato de resistência a todo autoritarismo e ao mesmo tempo de lealdade aos princípios mais fidedignos do movimento.

Alguns fatos às vezes se repetem nos induzindo a memórias e lugares que voluntariamente nunca lá voltaríamos. Em 2003 Rubem Alves foi convidado a participar de Evento comemorativo da Reforma Protestante na Igreja Presbiteriana de Copacabana, havia certamente naquele dia uma mistura de muitos sentimentos e memórias que ganhou a impressão da companheira: “eu já o vira falar em inúmeras oportunidades, mas dessa vez foi muito forte para mim. Eu estava sentada ao lado de nossos amigos Jether e Lucília, quando ele entrou paramentado. Estava tão cheio de

energia, tinha um sorriso lindo no rosto. Falou maravilhosamente e comoveu a todos” (JUNIOR, 2015, p. 369).

O que não se podia prever, todavia, é que sua participação naquela celebração especial fosse pauta da reunião do Supremo Concílio da IPB do ano seguinte que registrou em ata: “Lamentar que igrejas irmãs de nossa querida IPB tenham se associado nesta comemoração de uma data tão importante com um pensador que tem se expressado de maneira estranha à Fé Reformada”. E recomendou: “Que não se convide mais esse Sr. por ser uma pessoa que se afastou de nossos arraiais, desviando-se da Fé Reformada”¹⁰¹.

A essa altura a atitude tem certamente mais significado para a instituição do que para o autor, que mais tarde com um espírito pacificado, e talvez menos frustrado, já sem culpa, afirma: “Sou filho da tradição protestante. Não posso me livrar dela nem quero. O que amo nessa tradição? A ousadia de pensar diferente, de andar na direção contrária: é o que mais amo” (ALVES, 2005, p. 11). Ao que se sugere é uma reconciliação consigo próprio:

“Memórias não podem ser esquecidas. O passado, uma vez vivido, entra em nosso sangue, molda nosso corpo, escolhe nossas palavras. É inútil renegá-lo. As cicatrizes e os sorrisos permanecem. Os olhos dos que sofreram e amaram serão, para sempre, diferentes de todos os outros. Resta-nos fazer as pazes com aquilo que já fomos, reconhecendo que, de um jeito ou de outro, aquilo que já fomos continua vivo em nós, seja sob a forma de demônios que queremos exorcizar e esquecer, sem sucesso, seja sob a forma de memórias que preservamos com saudade e nos fazem sorrir com esperança” (ALVES, 2005, p. 19).

Toda trajetória é marcada por eventos imprevisíveis e que ao mesmo tempo tem a força de nos transformar em algo que nunca almejamos ser. Se no seminário a vida de Rubem é impactada pelo professor Richard Shaull, o nascimento da filha Raquel sem dúvida o transforma profundamente: “Foi o nascimento da minha filha que fez nascer em mim o escritor que sou hoje” (JUNIOR, 2015, p. 305). Suas prioridades são reorganizadas, mais do que isso ocorre uma mudança de percepção do mundo, das coisas, das emoções, dos conflitos, e da sua própria produção intelectual¹⁰².

¹⁰¹ Na ata a qual tivemos acesso, sob sigilo, as considerações sobre o autor é que sua teologia é niilista e que ele se apresenta como sendo o “neo-messias da luta contra os dogmas”. Além é claro das acusações de que Rubem Alves tinha ligações com o evangelho social, o liberalismo teológico e a teologia da libertação.

¹⁰² Numa entrevista o educador sentenciou: “Escola é máquina de destruir criança. Nas escolas, as crianças são transformadas em adultos. É isso que todos os pais querem: que seus filhos sejam adultos produtivos” (JUNIOR, 2015, p. 336).

Quando a filha Raquel¹⁰³ nasceu o autor percebeu que sua obra escrita, essencialmente teórica, não ajudaria a filha em nada. A suposição produziu 44 contos infantis. Em um deles, escrito também em 2004, o autor narra a estória de três reis; Gaspar, Balt-Hazar, e Mélek-hor. A tristeza, e o desejo de serem felizes era o sentimento que unia os três monarcas que não se conheciam. O primeiro foi aconselhado que o conhecimento era a fonte da verdadeira de alegria. O segundo de que Deus era a fonte da alegria eterna. E o terceiro de que os prazeres da vida o fariam plenamente feliz.

Os três seguiram seus conselheiros. O primeiro construiu universidades, laboratório e bibliotecas. O segundo levantou templos, comprou livros sagrados, leu, orou, meditou. O terceiro conheceu o mundo, apreciou a arte, teve muitas mulheres. Mas, a tristeza se tornava a companheira constante. Até que um dia os três reis, cada um de seu canto do mundo, avistaram uma linda e brilhante estrela. Não titubearam em segui-la. A peregrinação do trio os levou a uma cidade chamada “Beth-léhem”.

Beth-léhem ficava exatamente entre dois grandes reinos, à esquerda o reino da Fantasia, à direita o reino da realidade. E ali numa estrebaria encontraram um jovem e uma jovem que amamentava um bebezinho recém-nascido: “perceberam, então, que haviam se enganado: não era a estrela que iluminava a cena. Era o bebezinho que iluminava a estrela” (ALVES, 2004, p.25). A busca havia chegado ao fim, Gaspar tornou-se poeta, Balt-hazar virou palhaço, e Mélek-hor um fabricante de brinquedos.

Rubem não se esquecia que ainda na Unicamp um colega professor, que ele tinha pouco contato, veio até ele o confrontou duramente: “Professor Rubem, quero pedir permissão para corrigir uma coisa que o senhor disse é não é verdade. O Senhor continua a ser pastor. O que o senhor escreve são o seu cajado e a sua flauta”. Seu biográfico narra: “Rubem ficou profundamente comovido, com os olhos cheios de lágrimas” (JUNIOR, 2015, p. 305).

Fato é que Protestantismo e Repressão (1982) como toda obra é marcada pelo seu tempo. Quando foi escrita o protestantismo bebia nas fontes do autoritarismo político, cujo os rumos políticos e culturais da sociedade foram capturados pelo estado militar e

¹⁰³ Em hebraico Raquel significa rosa amorosa: “O nome da filha foi escolhido pelo pai devido a simpatia dele por Raquel, de origem bíblica, do antigo testamento” (JUNIOR, 2015, p. 277).

fermentados internamente pelo vigor do fundamentalismo norte-americano anti-comunista¹⁰⁴ e a aversão a qualquer diálogo inter-religioso ou mesmo cultural.

Não obstante, O PRD deixa o protestantismo brasileiro numa situação um tanto quanto desconfortável, pois ao revelar com precisão analítica e descritiva os mecanismos de repressão, marginalização e estigmatização que se contradizem a toda uma retórica moderna e liberal, estabelece uma fronteira entre o protestantismo enquanto um valor e enquanto fenômeno. Concomitantemente ao fazê-lo presta grande contribuição à sociologia do protestantismo no Brasil, mas, também a análise do fenômeno religioso de modo geral.

Tanto o é que mais tarde, em 2005, a reedição da obra ganha o título de *Religião e Repressão*, pois o próprio autor reconsidera que as conclusões transbordam os limites do protestantismo e podem ser aplicados a outras religiões: “a obsessão com a verdade que caracteriza isso a que dei o nome Protestantismo da Reta Doutrina não é coisa típica do protestantismo. Ele se manifesta nas mais variadas formas de associação humana” (ALVES, 2005, p. 11-12).

Portanto, buscamos analisar as contribuições de Rubem Alves para a compreensão do fenômeno evangélico brasileiro. Vimos que o Protestantismo de Reta Doutrina está alicerçado em dois quadrantes. No primeiro, que podemos chamar de identitário, estão seus inimigos, dois externos; o catolicismo e o mundanismo, e dois internos; o modernismo e o evangelho social.

No segundo quadrante está aquilo que chamamos de ética tupiniquim. Ele se constrói primeiro no fundamentalismo teológico como base, na exaltação dos EUA como modelo de sociedade, na virtuosidade moral e adaptabilidade para com as estruturas já existentes. E com base em Mills (1972) buscamos articular a experiência do autor o situando dentro de seu período, mas, também aferindo a previsibilidade do PRD. Por fim, como um tributo, pinçamos a biografia e a história, considerando que as relações entre ambas se articulam dentro de determinada sociedade e tempo.

¹⁰⁴ Rubem Alves fora denunciado ao regime por um de seus melhores amigos: “Quando seus olhos correram os textos e ele viu que o relatório da delação era assinado por quem ele achava que era seu amigo, o reitor do Instituto Gammon, Rodolfo Eduardo Kingcard, ficou ainda mais estarecido” (JUNIOR, 2015, p. 228). Tornou-se público mais tarde que Kingcard fazia parte da folha de pagamento da CIA.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Esse trabalho buscou discutir a contribuição de Rubem Alves á interpretação do fenômeno protestantismo no Brasil, analisando até onde o movimento histórico oferece as bases sociológicas para aquilo que viria a ser o movimento evangélico no Brasil contemporâneo que vem se revelando ao longo da história brasileira, sobretudo a partir de constituinte de 1988, com novos e preocupantes contornos na segunda década do século XXI, uma mentalidade adesista, autoritária e intolerante.

Buscamos situar, a religião como fato social e como tal objeto das ciências sociais. Destacamos que a religião passa sempre por mudanças em seu poder de mediação e como parte desse processo, as sociedades contemporâneas passam por aquilo que ficou convencionado chamar de secularização, ou termos weberianos, de desencantamento do mundo, é a troca da fé pela técnica. Contudo, para Rubem Alves a religião é quase nada de teologia, e quase tudo de antropologia.

O crescimento consistente dos evangélicos e o ingresso definitivo na política institucional marcam uma mudança significativa na religiosidade brasileira a partir da década de 1980. Analisamos que embora a presença protestante no Brasil date o século XVII é somente no século XIX que o movimento ganha capilaridade social. Distinguímos quatro momentos históricos do movimento no Brasil. Esse protestantismo já tardio e diluído terá marcas indeléveis no movimento por aqui. Além disso, buscamos entender a origem e a influencia da IPB, da qual Rubem Alves foi pastor e professor.

Posteriormente, destacamos aquilo que consideramos ser algumas das principais ambigüidades do universo protestante no Brasil. Constatamos como a compreensão da história é um problema na medida em que se idealiza um espaço que é supra-histórico e metafísico. Além disso, vimos que ainda que convivam em comunidades de fé a ética protestante se forja num exacerbado individualismo que flerta com muita frequência com a alienação social. Enquanto que a concepção de liberdade individual tão cara e representativa à Reforma do século XVI enfrenta todo um arsenal doutrinário e punitivo que se impõe como consciência coletiva dissipando e fragmentando o protestantismo.

Discutimos ainda como a esperança protestante que se alicerça no porvir ganha materialidade ideológica no universo discursivo, desconsiderando, na maioria das vezes, o contexto de injustiças locais. Nesse sentido, Rubem Alves é enfático ao afirmar que a

tecnologia é o apêndice das relações coloniais e que a esperança se dá na história através do “evangelho” da política. A libertação não é exclusivamente subjetiva, existencial, transcendente, mas, se dá pelo poder de criar um novo amanhã. Ou seja, não existe esperança sem história, e, sobretudo, uma história sem esperança. Estava lançada aí a semente da TL.

Por fim, considerando a obra *Protestantismo e Repressão*, destacamos a construção de uma religiosidade protestante tipicamente brasileira que o autor chamou de Protestantismo de Reta Doutrina (PRD). Este se caracteriza, sobretudo, pelo anticatolicismo e sua vocação fundamentalista, que se revela numa constante intolerância. Além disso, tem nos Estados Unidos o modelo messiânico político, econômico e cultural, o que naturaliza de muitas maneiras a ruptura com as tradições culturais locais. O que não quer dizer, na perspectiva alveziana, que o movimento missionário foi apenas parte estratégica da expansão imperialista, e que essa utopia social não enfrentou resistência ao longo do tempo na América Latina.

Além disto, destacamos que a articulação de uma ética individualizada e interiorizada no protestantismo no Brasil acaba se transformando em conformação. Esse virtuosismo moral, delineado pelo autor, que se fundamenta numa orientação absolutista, gera um comportamento de dócil submissão e como tal está definitivamente na contramão da ética protestante calvinista demonstrada por Weber. Para Alves o PRD é funcional ao mundo moderno por dois motivos; sacraliza as estruturas e transforma o indivíduo numa função. O segundo é destacado por Weber, o primeiro é fruto tipicamente brasileiro.

Pode-se concluir, considerando o pensamento alveziano, que não se tem no protestantismo nacional o elemento revolucionário de transformar a sociedade a que Weber chama de “reificação”. O movimento protestante no Brasil acabou se caracterizando de fato como uma ideologia comprometida com o *status quo*. O maior beneficiado, na visão de Rubem Alves, foi exatamente seu principal inimigo, pois foi o catolicismo que se tornou muito mais aberto, dinâmico e heterogêneo.

Nesse sentido, a partir da discussão proposta, consideramos que ao balizar-se numa atitude negativa quanto a religião, a cultura, e a moralidade o protestantismo histórico no Brasil se transformou numa subcultura de refúgio da classe média e ao mesmo tempo ofereceu as bases ideológicas para um pentecostalismo de massas que

embora se enquadre no que Rubem chamaria de Protestantismo de Espírito se torna muito mais fundamentalista, mas, que ao mesmo tempo salvou o protestantismo popular no Brasil.

Assim sendo, numa perspectiva radicalmente sociológica o ideal protestante da verdade e mesmo o conceito religioso de revelação não param em pé. Talvez por isso o encontro entre teologia e as ciências sociais, que foi muito frutífero para o catolicismo, não encontrou terreno no protestantismo.

Seria muito esperar que o os evangélicos-protestantes no Brasil não fossem conservadores, contudo, com base em Rubem Alves, é demasiadamente distante dos seus próprios e mais caros princípios que eles se tornem reacionários, que a repressão esmague definitivamente a libertação. Em breve podemos aferir os resultados dessa transição social religiosa e política brasileira. Essa é uma página da história em construção.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABREU, Fábio Henrique de. **Mensagem e situação: considerações introdutórias para uma análise do método teológico de Richard Shaull**. São Leopoldo: Protestantismo em Revista, p. 50-58, v. 22, 2010.

ADORNO, Theodor. Tempo livre. In: ADORNO, Theodor W.; DE ALMEIDA, Jorge Miranda. **Indústria cultural e sociedade**. São Paulo: Paz e Terra, 2002.

_____. Theodor. **“A indústria cultural”**. In: COHN, Gabriel (org.). Theodor Adorno. São Paulo: Ática. (Col. Grandes Cientistas Sociais), 1986.

AGNOLIN, Adone **Do Evangelho Segundo Lutero A Reforma Religiosa: Paradoxos E Origens Da Modernidade**. Dourados: Fronteiras: Revista de História, v. 19, n. 34, p.13 – 48, 2017.

ALMEIDA, Ronaldo de. **Bolsonaro presidente - conservadorismo, evangelismo e a crise brasileira**. São Paulo: Novos estudos. CEBRAP, v. 38, nº 01, p. 185-213, 2019.

ALVES, Rubem Azevedo. **Dogmatismo e Tolerância**. São Paulo: Edições Loyola, 2004.

_____. Rubem Azevedo. **O suspiro dos oprimidos**. São Paulo: Ed. Paulinas, 1984.

_____. Rubem. **O Suspiro dos Oprimidos**. São Paulo: Paulus, 1999.

_____. Rubem. **“Su cadáver estava Ileno de Mundo”**. In: Religião e Sociedade, v. 22, p. 91-93. 2003.

_____. Rubem. **A Alegria de Ensinar**. Campinas: Papyrus, 2001.

_____. Rubem. **O que é religião?** São Paulo: Edições Loyola, 2011.

_____. Rubem. **Por uma teologia da libertação**. São Paulo: Fonte Editorial, 2012.

_____. Rubem. **Protestantismo e Repressão**. São Paulo: Ática, 1982.

_____. Rubem. **Variações sobre o prazer Santo Agostinho, Nietzsche, Marx e Babette**. São Paulo: Editora Planeta do Brasil, 2011.

ANSALDI, Waldo. **Entre Perplejidades y Angustias. In: América Latina piensa en América Latina**. Adaptado por Yamandú Acosta ... [et.al.]. - 1a ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CLACSO, 2015.

AQUINO, Maurício de. **Para uma Nova História da Igreja na América Latina nos anos 1970: uma análise da construção do conceito de romanização do catolicismo na Revista Eclesiástica Brasileira**. VII congresso internacional de história. 2015.

ARAÚJO, João Dias. **Inquisição sem fogueiras (Vinte anos de história da Igreja Presbiteriana do Brasil: 1954-1974)**. Rio de Janeiro: ISER. 2010.

BARRETO JR, Raimundo. **Rubem Alves: o desenvolvimento de seu pensamento e a recepção do mesmo nos Estados Unidos**. Revista Reflexus. p.125-154. 2014.

BAUMAN, Zygmunt. **Comunidade: a busca por segurança no mundo atual**. Tradução: Plínio Dentzien. — Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2003.

BÍBLIA SAGRADA. Versão Nova Almeida Atualizada. Sociedade Bíblica do Brasil. 2019.

BOBBIO, Noberto; MATTEUCCI, Nicola; PASQUINO, Gianfranco. **Dicionário de Política**. Brasília: UnB, 2009.

BOFF, Leonardo O. F. M. **E a igreja se fez povo. Ecclesiogênese: a igreja que nasce da fé do povo**. Petrópolis: Vozes, 1986.

BOHN, Simone R. **Evangélicos no Brasil. Perfil socioeconômico, afinidades ideológicas e determinantes do comportamento eleitoral**. Campinas: Opinião Pública, Vol. X, nº 2, p. 288-338, 2004.

BORON, Atilio. et al. **A teoria marxista hoje: problemas e perspectivas**. São Paulo: CLACSO Livros/ Expressão Popular, 2007.

BOSCH, D. J. **Missão transformadora - Mudanças de paradigma na Teologia da Missão**. São Leopoldo: Sinodal, 2002.

BOURDIEU, P. **Esboço de auto-análise**. São Paulo: Companhia das Letras. 2005.

_____. **O Poder Simbólico**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1998.

_____. **Sociólogos da crença e crença de sociólogos**. In: Coisas ditas. São Paulo: Brasiliense, 1990.

BRAGA, Erasmo. Pan-americanismo: **aspecto religioso. O Relatório e Interpretação do Congresso de Ação Cristã na América Latina reunido no Panamá de 10 a 19 de fevereiro de 1916**. Nova Iorque: Sociedade de Preparo Missionário dos Estados Unidos e Canadá, 1916.

CAMPOS, Leonildo Silveira. **Protestantes na primeira fase do Regime Militar brasileiro: atos e retórica da Igreja Presbiteriana Independente (1964-1969)**. São Bernardo do Campo: Estudos de Religião, v. 16, n. 23, 2002.

CONCEIÇÃO. Douglas Rodrigues da. **O instante do prazer e da alegria: um caminho para a ressurreição dos corpos em Rubem Alves**. Estudos de Religião, v. 31, n. 2. p. 225-238. 2017.

COSTA, Priscila Borba da. **O Destino Manifesto do Povo Estadunidense: Uma Análise dos Elementos Delineadores do Sentimento Religioso Voltado à Expansão Territorial** – V Congresso Internacional de História. 2011

CUNHA, Magali do Nascimento. **“Quero Trazer à Memória o que me Traz Esperança”**. **Movimento Ecumênico: Avaliação e Perspectivas**. Juiz de Fora: Numen: revista de estudos e pesquisa da religião, v. 13, n. 1 e 2, Editora UFJF, 2010.

D'ARAUJO, Maria Celina. **O segundo governo Vargas 1951-1954: democracia, partidos e crise política**. São Paulo: Ática, 1992.

DIAS, Zwinglio Mota. **A Reinvenção do protestantismo reformado no Brasil**. São Paulo: Fonte Editorial, 2017.

DURKHEIM, Émile. **As Formas Elementares da Vida Religiosa**. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

_____. **As Regras do Método Sociológico**. Tradução: Paulo Neves, São Paulo: Martins Fontes, 2007.

FRESTON, Paulo. **Protestantes e Política no Brasil: da constituinte ao impeachment**. São Paulo, Tese de doutorado – UNICAMP, 1993.

FREYRE, Gilberto. **Casa-Grande & Senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal**. São Paulo: Global 2006.

FURTADO, Celso. **Formação Econômica do Brasil**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1982.

GIDDENS, Anthony. **Sociologia**. Porto Alegre: Artmed, 2012.

_____. **Sociologia**. Lisboa: Copyright, 2008.

GOLDMANN, Lucien. **Le Dieu Caché**. Paris: Gallimard, 1955.

GONÇALVES, Carlos Barros. **Até aos confins da terra: o movimento ecumênico protestante no Brasil e a evangelização dos povos indígenas**. Dourados: UFGD. 2011.

GONÇALVES, Alonso S. **Revelação e pluralismo religioso: apontamentos a partir de Paul Tillich**. Revista Eletrônica Correlatio v. 13, n. 25 - Junho de 2014.

GRAMSCI, Antônio. **Cadernos do cárcere**. Tradução: Carlos Nelson Coutinho. Volume 2. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.

GRUDEN, Wayne. **Teologia Sistemática**. São Paulo: Vida Nova, 1999.

GUTIERREZ, Gustavo. **Teologia da Libertação - Perspectivas**. São Paulo: Loyola. 2000.

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

HALL, Stuart, **A identidade Cultural na pós-modernidade**. tradução Tomaz Tadeu da Silva, Guaracira Lopes Louro. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.

Hinário Cantor Cristão. Rio de Janeiro: Sociedade Bíblica do Brasil, 2001.

Hinário Novo Cântico. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 1999.

HOLANDA, Sérgio Buarque de. **Raízes do Brasil.** Rio de Janeiro: Olympio, 1936.

IANNI, Octavio. **A Sociologia e o mundo moderno.** São Paulo: Tempo Social: Revista de Sociologia, USP, 1989.

IPB. **A Confissão de Fé de Westminster (1643-46).** Disponível em: <https://www.ipb.org.br/ipb/doutrina>. [sd].

_____. **Manual Presbiteriano.** Cambuci: Ed. Cultura Cristã, 1999. Disponível: <https://www.ipb.org.br/recursos>

JUNIOR. Gonçalo **É uma pena não viver: uma biografia de Rubem Alves.** São Paulo: Planeta do Brasil, 2015.

LAKATOS, Eva Maria. **Sociologia Geral.** Sao Paulo: Atlas, 1990.

LEAL, Victor Nunes. **Coronelismo, Enxada e Voto: O Município e o Sistema Representativo no Brasil.** Rio de Janeiro: Nova Fronteira. 1949.

LEONARD, Emile-G. **O Protestantismo brasileiro.** São Paulo: ASTE. 1963.

LIBÂNIO, J. B. & MURAD, A. **Introdução à Teologia. Perfil, Enfoques, Tarefas.** São Paulo: Loyola, 1996.

LIBÂNIO, João Batista. **Concílio Vaticano II: em busca de uma primeira compreensão.** São Paulo: Loyola, 2005.

LOWY, Michael. **Marxismo e Cristianismo na América Latina.** São Paulo: Lua Nova, 1989.

_____. **Marxismo e a Teologia da Libertação.** São Paulo: Cortez, 1991.

_____. **Marxismo e religião: ópio do povo?.** En publicacion: A teoria marxista hoje. Problemas e perspectivas Boron, Atilio A.; Amadeo, Javier; Gonzalez, Sabrina. 2007.

_____. **O que é cristianismo da Libertação: religião e política na América Latina.** São Paulo: Perseu Abramo/Expressão Popular, 2016.

MARIANO, Ricardo. **“O futuro não será protestante”.** Ciências Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião. ano 1, n. 1, 1999.

_____. **Antonio Flavio Pierucci: Sociólogo Materialista da Religião.** Revista Brasileira de Ciências Sociais. v. 28. n. 81. 2013.

_____. **Neopentecostais: sociologia do novo pentecostalismo no Brasil.** São Paulo: Edições Loyola, 2014.

MARIANO, Ricardo; GERARDI, Dirceu André. **Eleições presidenciais na América Latina em 2018 e ativismo político de evangélicos conservadores.** Revista USP, n.120, 2019.

MARTINS, Jose de Souza. **A sociedade vista do abismo: novos estudos sobre exclusão, pobreza e classes sociais.** Petrópolis: Vozes, 2002.

MARX. **O Capital.** Crítica da Economia Política. Livro 1: O processo de produção do capital. Tradução: Rubens Enderle. Boitempo. 2013.

MATOS. Givaldo Mauro de. **Das Contribuições da Teologia Política da Reforma Protestante às Declarações de Direitos Humanos.** Dourados: Fronteiras: Revista de História, v. 19, n. 34, 2017.

MENDONÇA, Antonio Gouvêa. **O protestantismo no Brasil e suas encruzilhadas.** São Paulo: Revista USP, n.67, 2005.

_____. **Protestantes, pentecostais e ecumênicos: o campo religioso e seus personagens.** São Bernardo do Campo: UMESP, 1997.

_____. **O Celeste Porvir: a inserção do protestantismo no Brasil.** São Paulo: ASTE, 1995.

MENDONÇA, Antonio Gouvêa; FILHO, Prócoro Velasques. **Introdução ao protestantismo no Brasil.** São Paulo: Loyola, 2002.

METTENHEIM. Kurt Von. **A Ética Protestante e o Espírito da Democracia: Caminhos na Teoria Democrática de Weber a Hegel.** Instituto de Estudos Avançados da Universidade de São Paulo. 2013.

MIGUEL. Luis Felipe. **O nascimento da política moderna: Maquiavel, Utopia, Reforma.** Brasília: Finatec, 2007.

MILLS, C. W. **A imaginação sociológica.** Rio de Janeiro: Zahar, 1972.

MONDIN, Batista. **Os Teólogos da Libertação.** São Paulo: Edições Paulinas. 1980.

MORAES. Maria blassioli. **A Ação Social Católica e a Luta Operária: a experiência dos jovens operários católicos em Santo Andre (1954-1964).** Dissertação apresentada ao curso de pós-graduação em História Social da Universidade de São Paulo. 2003.

NALINI, José Renato. **Ética Geral e Profissional.** São Paulo: Editora Revista dos Tribunais, 2001.

NETO, Luís Longuine. **O Novo Rosto da Missão.** Viçosa: Ultimato, 2002.

NOLL, Mark A. **The Scandal of the Evangelical Min**, WM. B. Eerdamns Publishing Co, USA, ALLISTER, McGrath, A Passion for Truth – The Intellectual Coherence of Evangelicalism. USA: Intervarsity Press, 1994.

PADILLA, C. René. **Missão integral: ensaio sobre o reino e a igreja**. Londrina: Descoberta, 2005.

PEREIRA, Danillo Rangell Pinheiro. **Considerações Preliminares das Interpretações do Concílio Vaticano nos Escritos de Joseph Ratzinger e Leonardo Boff**. ANPUH-Brasil – 30º Simpósio Nacional de História, Recife, 2019.

PIERUCCI, Antônio Flávio. **“Bye bye, Brasil” – O declínio das religiões tradicionais no Censo 2000**. Estudos Avançados, v. 18, p. 17-28. 2004.

_____. **“Sociologia da religião – área impuramente acadêmica”** In: Micelli (org.), O que ler na ciência social brasileira 1970-1995 (vol. 2 - Sociologia). São Paulo: Sumaré/ANPOCS. 1999.

_____. **As bases da nova direita**. CEBRAP N° 19: 26-45. 1987.

_____. **Secularização Em Max Weber Da contemporânea serventia de voltarmos a acessar aquele velho sentido**. Revista Brasileira de Ciências Sociais. v. 13, n. 37, 1998.

QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de. **Do rural e do urbano no Brasil In: SZMRECSÁNY, T. et alo (org.). Vida rural e mudança social**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, p. 161-176. 1979.

RAMOS, André Luiz Araújo; MIRANDA, Augusto Ridson de Araújo. **Religião civil, destino manifesto e política expansionista estadunidense**. A m e r í n d i a, vol. 4, n. 2, 2007.

REIS, Gustavo Soldati. **“Ñanderu é meu pastor e nada me faltará”. Pentecostalismos, invenções culturais e povos indígenas Guarani**. Fronteiras: Revista de Historia, Dourados, v. 19, n. 34, 2017.

_____. **Introdução à Teologia**. Dourados: UNIGRAN. 2014.

RENGEL, Simone Aparecida. **Proletários de Todos ds Países, Uni-vos em Cristo: Trabalhadores Católicos e o Círculo Operário de Florianópolis (1937-1945)**. Dissertação de Mestrado em História, UFSC, Florianópolis 2009.

RESENDE, Pâmela de Almeida. **Os vigilantes da ordem: a cooperação DEOPS/SP e SNI e a suspeição aos movimentos pela anistia (1975-1983)**. Campinas, 2013.
RIBEIRO. Antonio Carlos. **Protestantismo de imigração: Chegada e reorientação teológica**. Revista do Dpto. de Teologia da PUC-Rio / Brasil. ano XII n. 28, 2008.

RODRIGUES. Ricardo Gondim. **A Teologia da Missão Integral: aproximação e impedimentos entre evangélicos e evangelicais**. São Paulo. UMESP. 2009.

- ROLLEMBERG, Denise. **Exílio: Entre Raízes e Radares**. Rio de Janeiro: Record, 1999.
- RONIGER, Luis. **Exílio massivo, inclusão e exclusão política no século XX**. Rio de Janeiro: Revista de Ciências Sociais, v. 53, n. 1, 2010.
- SADER, Emir. **Século XX - uma biografia não-autorizada**. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2000.
- SANCHES, Regina de Cássia Fernandes. **E a América Latina Fez Ouvir a Sua Voz: Uma breve análise histórica dos movimentos de missão e sua repercussão para a teologia latino-americana**. Davar polissêmica. v.1, n. 1, 2011.
- SANTOS, Milton. **Da cultura à indústria cultural**. Folha de São Paulo, Caderno Mais. 2000. (disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/fsp/mais/fs1903200006.htm>)
- SCHMIDT. Daniel Augusto. **Os Anos Rebeldes do Protestantismo Brasileiro**. Revista Reflexus, 2011.
- SEGRERA, Francisco López. **Abrir, “impensar” e redimensionar as ciências sociais na América Latina e Caribe. É possível uma ciência social não eurocêntrica em nossa região?** CLACSO. 2005.
- SELL, Carlos Eduardo. **Sociologia Clássica: Durkheim, Weber e Marx**. Itajaí: Vozes, 2001.
- SHAULL, Richard. **De dentro do Furacão : Richard Shaull e os primórdios da teologia da libertação**. São Paulo: CEDI; CLAI, 1985.
- SINGER, André. **Os sentidos do Lulismo: Reforma Gradual e Pacto Conservador**. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.
- SOUZA, Jessé. **A Ética Protestante e a Ideologia do Atraso Brasileiro**. Revista Brasileira de Ciências Sociais. v. 13, n.38, 1998.
- SOUZA, Silas Luiz de. **Pensamento social e político no protestantismo brasileiro**. São Paulo: Editora Mackenzie, 2005.
- STRECK. Danilo Romeu. **“O Intelectual Como Transgressor”:** Richard Shaull E O **Pensamento Educacional Latino-Americano**. Revista Reflexão e Ação, v. 25, n. 2, 2017.
- SUAUD. Charles. **As lutas religiosas do ponto de vista de uma sociologia da incorporação. O corpo sacerdotal (católico) entre doutrina e inovação**. Comunicação apresentada em 28 de Novembro de 2008 no quadro do Curso de Doutorado do Departamento de Sociologia da Universidade do Porto. 2008.
- VIEIRA. Matheus Machado. **Mídia, Religião e Globalização: A Representação da Mulher no Pentecostalismo Digital**. Dourados: Fronteiras: Revista de História, v. 19, n. 34, 2017.

VILLA, Marco Antonio. **Mensalão: o julgamento do maio caso de corrupção da história política brasileira.** São Paulo: Leya, 2012.

WEBER, Max. **A ética protestante e o espírito do capitalismo.** São Paulo; Martin Claret, 2009.

_____. **Economia e sociedade.** Brasília: Editora da UnB, 1996.

WIRTH, Lauri Emilio. **Protestantismo Brasileiro de rito Luterano.** Revista USP, n. 67, p. 68-77, 2005.

Links:

<https://politica.estadao.com.br/noticias/geral,brasil-e-2-pais-mais-religioso-do-mundo-diz-pesquisa,98403>. (acesso em 21/08/2020).

<https://g1.globo.com/politica/noticia/2020/01/13/50percent-dos-brasileiros-sao-catolicos-31percent-evangelicos-e-10percent-nao-tem-religiao-diz-datafolha.ghtml>. (acesso em 21/08/2020).