

**UNIVERSIDADE METODISTA DE PIRACICABA
FACULDADE DE CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO**

**A IGREJA METODISTA, ENQUANTO MANTENEDORA, E
SUAS RELAÇÕES COM AS INSTITUIÇÕES METODISTAS
DE EDUCAÇÃO
A ameaça neopentecostal**

OMIR WESLEY ANDRADE

PIRACICABA, SP

2012

**A IGREJA METODISTA, ENQUANTO MANTENEDORA, E
SUAS RELAÇÕES COM AS INSTITUIÇÕES METODISTAS
DE EDUCAÇÃO
A ameaça neopentecostal**

Autor: Omir Wesley Andrade

Orientador: Prof. Dr. Cesar Romero Amaral Vieira

Dissertação apresentada à Banca Examinadora do Programa de Pós-Graduação em Educação da UNIMEP como exigência parcial para obtenção do título de Mestre em Educação.

Orientador: Prof. Dr. Cesar Romero Amaral Vieira

PIRACICABA, SP

2012

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Cesar Romero Amaral Vieira
UNIMEP
Orientador

Prof. Dr. Ely Eser Barreto César
UNIMEP

Prof. Dr. Ismael Forte Valentim
UNIMEP

Andrade, Omir Wesley

**A Igreja Metodista, enquanto mantenedora, e suas relações
com as Instituições Metodistas de Educação**

A ameaça neopentecostal, Piracicaba, 2012

211 p.

Orientador: Prof. Dr. Cesar Romero Amaral Vieira

Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em
Educação – Universidade Metodista de Piracicaba

1 – Educação. 2 – Metodismo. 3 – Neopentecostalismo.

DEDICATÓRIA

Esta Dissertação é dedicada aos meus pais, Omir Andrade e Ruth Mourão Andrade, que personificam em suas vidas a perene fidelidade aos valores do Evangelho de Jesus Cristo e aos princípios do metodismo wesleyano.

HOMENAGEM

"O Cristo que nos salva e nos inspira foi quem primeiro radicalizou. Seu grito de desamparo na cruz, recusando o aconchego e a proteção do Estado, fez romper o véu do templo e quedar-se impotente o poder arbitrário ali representado na pessoa do centurião que se viu obrigado a confessar a força do novo poder, da nova vida, do novo reino de justiça e paz. Quem consegue ver Cristo transfigurado não pode se instalar, construir tendas e desfrutar a delícia da brisa das altas montanhas, mas tem que se envolver no redemoinho dos vendavais, descer a serra e encontrar os emudecidos, os enlouquecidos, os estropiados e os empobrecidos para curar-lhes suas enfermidades. Tem que assentar à mesa com pecadores e publicanos, expulsar os vendilhões dos templos e eliminar as figueiras estéreis" (Elias Boaventura).

Ao Prof. Dr. Elias Boaventura, meu Orientador até o Exame de Qualificação, com quem me reeduquei para a arte da suspeita e da complexidade, o meu reconhecimento, a minha gratidão e a minha sincera homenagem.

AGRADECIMENTOS

Ao Deus Uno e Trino, que tem sustentado a minha vida com as constantes manifestações do seu amor, da sua graça e da sua misericórdia, todo o louvor, toda a honra e toda a glória.

À minha amada Igreja Metodista, pelo privilégio do exercício do ministério pastoral e pela oportunidade do aperfeiçoamento acadêmico.

À minha querida esposa Maria Letícia, dádiva da graça e do amor de Deus, pelo constante incentivo, pela amizade sincera, pela cumplicidade, pela troca de idéias e pelo amor incondicional.

Às minhas queridas filhas Débora, Talita e Daniela, frutos do amor, constante inspiração para a minha vida.

À minha querida irmã Myrian Ruth, pelo amor que nos une e pelas nossas inesquecíveis conversas.

Ao Prof. Dr. Cesar Romero Amaral Vieira, pela orientação sempre inteligente e perspicaz, pelas sábias críticas e sugestões de conteúdo e pelo constante incentivo, fundamentais para a conclusão desta Dissertação.

Ao Prof. Dr. Ely Eser Barreto César, pela inestimável contribuição para a inserção de minhas preocupações pastorais no campo específico dos desafios missionários para a educação metodista no século XXI.

Ao Prof. Dr. Ismael Forte Valentim, pela importante contribuição para dar logicidade à organização e estruturação desta Dissertação.

Ao Prof. Dr. José Maria de Paiva, pela sincera amizade, pela hospitalidade, pelo companheirismo, pela troca de experiências e pelo gostoso queijo mineiro.

À Ana Gloria, à Ione, à Maria Angélica, ao Nilson e ao Tavernard, meus colegas na Pastoral Universitária e Escolar da UNIMEP, pelas críticas, sugestões e constante apoio e incentivo.

A todos os professores e professoras do Programa de Pós-Graduação em Educação da UNIMEP, que enriqueceram minha vida intelectual e me orientaram com competência pedagógica.

À Elaine, Secretária da Coordenação de Mestrado em Educação da UNIMEP, pela presteza e correção sempre exemplares de suas providências.

À Cíntia, à Angelise, à Dulce, à Maria Inês, à Eliete, à Bruna e à Rosemeire, funcionárias da Secretaria de Atendimento Integrado aos Cursos de Pós-Graduação da UNIMEP, ao lado das bolsistas Carla e Amanda, pelo atendimento sempre gentil e solícito.

Ao Prof. Dr. Leonildo Silveira Campos, pelas entrevistas que propiciaram a fundamental “correção de rota” desta Dissertação.

Ao Prof. Dr. Sergio Marcus Nogueira Tavares, pela entrevista esclarecedora sobre governança nas universidades confessionais.

AGRADECIMENTO ESPECIAL

À minha querida filha Débora que, com afinidade intelectual, fruto de uma mútua admiração, compartilha comigo a paixão pelo conhecimento, agradeço pelo afeto, pelo carinho e pela grande ajuda na formatação, na redação, na digitação, na revisão e na apresentação gráfica desta Dissertação.

RESUMO

O objetivo maior desta Dissertação é fomentar a discussão das implicações teológico-pastorais e educacionais da relação entre educação, identidade confessional metodista e neopentecostalismo, propondo-se a analisar criticamente os aspectos fundamentais da teologia e da filosofia educacional do metodismo em contraposição às afirmações teológicas essenciais do neopentecostalismo, especialmente representadas pela Teologia da Prosperidade. Tentar-se-á comprovar a hipótese de que as "visões de mundo" características do metodismo wesleyano e do neopentecostalismo são incompatíveis e irreconciliáveis. O real problema que esta Dissertação procura investigar cientificamente é, pois, a relação entre Evangelho, Igreja Metodista e Educação e em que medida esta relação tem sido afetada pela influência da postura e da prática teológica e pastoral do neopentecostalismo. Em outras palavras, a Dissertação quer investigar como o contexto social e político do País e as linhas missionárias dominantes na Igreja Metodista, ao longo da segunda metade do século XX e até os dias de hoje, interferiram em seu projeto educacional. Finalmente, a Dissertação pretende demonstrar que a Teologia da Prosperidade, em seus princípios essenciais, pode afetar a Igreja Metodista e suas instituições educacionais, constituindo-se efetivamente numa ameaça concreta à identidade metodista.

Palavras-chave: Educação. Metodismo. Neopentecostalismo.

ABSTRACT

The main purpose of this research is to foster discussion of theological, pastoral and educational implications of the relationship between education, Methodist confessional identity and neo-Pentecostalism by critically analyzing the fundamental aspects of theology and educational philosophy of Methodism in contrast to the essential theological statements of neo-Pentecostalism, especially represented by the Prosperity theology. The purpose of this study is to test the hypothesis that the Wesleyan-Methodist "world view" and the neo-Pentecostalism are incompatible and irreconcilable. The real matter that this thesis intends to investigate scientifically is therefore the relationship between the Gospel, Methodist Church and Education and to what extent this relationship has been affected by the influence of the neo-Pentecostal posture and theological and pastoral practice. In other words, this thesis intends to investigate how the social and political context of Brazil and the dominant missionary branches in the Methodist Church, during the second half of the twentieth century and even today, interfered in their educational project. Finally, this thesis aims to demonstrate that the Prosperity theology, in its essential principles, can affect the Methodist Church and its educational institutions, effectively becoming a real threat to the Methodist identity.

Keywords: Education. Methodism. Neo-Pentecostalism.

SUMÁRIO

	Página
Introdução	1
1. Breve Histórico da Educação no Brasil	6
1.1. <i>A miscigenação da sociedade brasileira, a chegada dos imigrantes e a Primeira República</i>	6
1.2. <i>A Revolução de 1930 e a educação</i>	7
1.3. <i>As Reformas Francisco Campos e Gustavo Capanema</i>	10
1.4. <i>A industrialização brasileira e a educação</i>	14
1.5. <i>O governo Juscelino Kubitschek e a educação</i>	18
1.6. <i>O debate sobre a educação no Brasil e o Manifesto de 1959</i>	20
1.7. <i>O Manifesto de 1959 e a Campanha em Defesa da Escola Pública</i>	26
1.8. <i>A Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional</i>	28
1.9. <i>As escolas metodistas em busca de novas diretrizes educacionais</i>	30
2. A Educação Metodista no Brasil: Pequeno Esboço de Uma Aventura Épica	33
2.1. <i>O protestantismo de imigração</i>	34
2.2. <i>O protestantismo de missão</i>	36
2.3. <i>O protestantismo de missão e a imigração norte-americana</i>	43
2.4. <i>Os missionários protestantes e o conteúdo de sua pregação</i>	46
2.5. <i>A educação metodista no Brasil e a ideologia do “destino manifesto”</i>	48
2.6. <i>A paixão pela educação</i>	52
2.7. <i>Os dilemas do sonho americano: evangelizar, educar ou civilizar?</i>	64
3. Tendências Teológicas no Interior do Protestantismo Brasileiro	76
3.1. <i>O espírito da teologia protestante</i>	76
3.1.1. <i>O testemunho do Espírito e o significado da experiência religiosa</i>	77
3.1.2. <i>A teologia protestante e a Igreja</i>	79
3.2. <i>O protestantismo brasileiro e o fundamentalismo</i>	82
3.3. <i>O protestantismo brasileiro e o pentecostalismo</i>	92
4. A Matriz Religiosa Brasileira e Suas Implicações Eclesiológicas e Educacionais	97
4.1. <i>O catolicismo ibérico</i>	97
4.2. <i>As religiões indígenas e as religiões africanas</i>	100

<i>4.3. O sincretismo da Matriz Religiosa Brasileira</i>	104
<i>4.4. O catolicismo popular</i>	109
<i>4.5. O neopentecostalismo e a Matriz Religiosa Brasileira</i>	112
<i>4.6. A Educação Metodista e a Matriz Religiosa Brasileira</i>	119
5. Preparando o caminho...	129
6. ...da Nova Proposta para a Educação Metodista no Brasil	132
<i>6.1. O esvaziamento do projeto educacional metodista</i>	132
<i>6.2. A crise do paradigma teológico e educacional</i>	133
<i>6.3. Os Planos Quadrienais de 1974 e 1978</i>	137
<i>6.4. A construção de um novo projeto missionário e educacional</i>	140
<i>6.5. As novas Diretrizes para a Educação na Igreja Metodista</i>	141
7. A Teologia da Prosperidade: Uma “Nova Pedagogia” da Fé Cristã	143
<i>7.1. As origens da Teologia da Prosperidade nos Estados Unidos</i>	145
<i>7.2. A Reforma Protestante, o Capitalismo e a Teologia da Prosperidade</i>	147
<i>7.3. A Teologia da Prosperidade no Brasil</i>	151
Considerações Finais	158
Referências Bibliográficas	185

LISTA DE FIGURAS

	Página
Figura 1: IPA – Instituto Porto Alegre da Igreja Metodista.	9
Figura 2: “Espírito da fronteira” (1872), pintura de John Gast.	49
Figura 3: Colégio Piracicabano.	59
Figura 4: Centro Cultural “Martha Watts”.	60
Figura 5: Instituto Metodista Bennett.	61
Figura 6: Colégio Piracicabano, 1881.	62
Figura 7: Colégio Metodista de Ribeirão Preto.	67
Figura 8: Edifício Alfa da FATEO – Faculdade de Teologia da Igreja Metodista.	68
Figura 9: Instituto Metodista Granbery.	69

LISTA DE ABREVIATURAS

DEIM	Diretrizes para a Educação na Igreja Metodista
IPA	Instituto Porto Alegre da Igreja Metodista
PNM	Plano Nacional Missionário 2012-2016
PQ	Plano Quadrienal
PVMI	Plano para a Vida e a Missão da Igreja Metodista
TP	Teologia da Prosperidade

Introdução

Esta dissertação tem, em muitos sentidos, um caráter biográfico. Em minha experiência pastoral ao longo dos últimos 30 anos, devido à influência do discurso teológico e da prática pastoral neopentecostais, fui seguidamente confrontado pela constante e progressiva descaracterização doutrinária e teológica da membresia de igrejas locais metodistas e, mais recentemente, até mesmo de metodistas que trabalham nas instituições educacionais da Igreja Metodista espalhadas pelo Brasil. Esta é, naturalmente, uma avaliação subjetiva, passível de uma verificação científica. É exatamente este o objetivo desta pesquisa: fomentar a discussão das implicações teológico-pastorais e educacionais da relação entre educação, identidade confessional metodista e neopentecostalismo, propondo-se a analisar criticamente os aspectos fundamentais de sua teologia e de sua filosofia educacional.

No desenvolvimento da pesquisa, quero verificar a hipótese de que o pentecostalismo e, principalmente, o neopentecostalismo propõem uma “inversão falsificadora” do genuíno espírito do metodismo wesleyano e afetam a sua visão de mundo, tanto do ponto de vista eclesiológico (nas igrejas locais) como do ponto de vista educacional (nas instituições de educação). Prandi, por exemplo, ressalta que os valores teológicos do protestantismo histórico, aliados ao seu compromisso com os pressupostos científicos da modernidade, colocam-no na vanguarda da luta contra o retorno da “magia” no mundo moderno (1991, p. 188). Citando este mesmo autor, Campos acentua que, segundo esta perspectiva, a Igreja Universal do Reino de Deus e outras igrejas, organizações ou movimentos neopentecostais seriam os propagadores “de uma mensagem religiosa ‘falsificadora’ do protestantismo histórico, logo ‘anti-protestante’” (1997, p. 43). Assim, a mensagem religiosa pós-moderna do neopentecostalismo, que prega o retorno à “magicização” do mundo, se contrapõe e é a antítese da mensagem teológica do protestantismo histórico, constituindo-se, em última análise, na sua “falsificação”.

Se é verdade que o discurso teológico da tradição protestante, confrontado com a prática pedagógica das escolas e universidades metodistas no Brasil, revela que, em seus primórdios, o compromisso educacional dos metodistas brasileiros esteve historicamente atrelado ao projeto ideológico, colonizador e expansionista norte-americano do “destino manifesto”, com todas as suas consequências no que se refere a influências político-ideológicas que nos afastavam da tradição genuinamente wesleyana, também é verdade que os usos, costumes e práticas pentecostais e neopentecostais não estavam de forma alguma presentes na teologia e na prática pastoral e educacional dos primeiros missionários norte-americanos sulistas que trouxeram o metodismo ao Brasil. A propósito, a ideologia do “destino manifesto” é muito importante para a correta compreensão do trabalho desenvolvido pelos missionários metodistas norte-americanos no Brasil, especialmente entre 1880 e 1920. Discutiremos este tema no segundo capítulo desta Dissertação.

A pesquisa tentará comprovar a hipótese de que as visões de mundo características do metodismo wesleyano e do neopentecostalismo são incompatíveis e irreconciliáveis e se constituirá, neste sentido, numa tentativa de resgatar e recuperar a dimensão libertária e revolucionária do protestantismo histórico (e, em particular, do metodismo histórico), sempre avesso a qualquer tipo de fundamentalismo, principalmente os de caráter religioso. Como sublinha Dias (2008, p. 7):

Em seu momento, e da maneira que lhes era possível perceber, os primeiros protestantes significaram um momento novo dentro da história brasileira e latino-americana. Podemos não concordar com a proposta de sociedade que trouxeram, mas não podemos deixar de reconhecer a importância que tiveram na construção de um espírito democrático, na defesa da liberdade individual e no sonho de uma sociedade de oportunidades iguais para todos em meio a uma sociedade aristocrática, escravocrata e autoritária. Se seus continuadores não foram fiéis a esta visão, isto já é outra história...

Por outro lado, embora hoje questionemos o modelo civilizatório que tentaram implantar, isso não significa que a contribuição dos primeiros missionários que trouxeram o Protestantismo ao Brasil deva ser menosprezada, desqualificada ou desvalorizada:

Importa destacar, também, que os primeiros protestantes jamais foram unívocos. Tendências teológicas e políticas diferentes e,

mesmo, estratégicas, grassavam entre eles. Mas todos, em maior ou menor grau, sofreram as agruras da perseguição pública, do descrédito, da desconsideração humana e da humilhação. Isto, no entanto, não os torna melhores do que foram. Mas são dignos de receber a nossa honra e a nossa gratidão pela paixão e pelo amor com que se entregaram à obra de implantar a experiência protestante na América Latina (DIAS, 2008, p. 7).

Talvez possamos dizer que o real problema que esta pesquisa procura investigar cientificamente é (1) a relação entre Evangelho, Igreja Metodista e Educação em terras brasileiras e (2) em que medida esta relação tem sido afetada pela influência da postura e da prática teológica e pastoral do neopentecostalismo. Possivelmente a intenção de responder de forma consequente a estas duas questões seja demasiada pretensão. A mera tentativa de analisar estas questões nos coloca diante da necessidade de fazer uma “releitura teológica” que possibilite uma redescoberta dos valores essenciais que devem nortear a vida e a missão das igrejas locais e das instituições metodistas de educação em terras brasileiras nos dias de hoje.

Esta pesquisa parte, principalmente, de experiências e vivências pessoais do autor em suas atividades pastorais na Igreja Metodista. Se é verdade que “todos os discursos, inclusive os que pretendem assumir um *status* científico, surgem de experiências pessoais” (CAMPOS, 1997, p. 55), embora nos meios acadêmicos e científicos comumente sejamos confrontados com a afirmação de que quem está emocionalmente envolvido com o seu objeto de pesquisa não está em condições de elaborar um trabalho rigorosamente científico, eu pessoalmente concordo com Rubem Alves e

[...] não creio que uma ciência sem emoção seja possível. É a relação afetiva para com um objeto, que me atrai ou ameaça, que cria as condições para a concentração de minha atenção. O objeto que provocou meu interesse se torna o ponto focal de meus olhos e inteligência, enquanto que o resto do mundo passa a ter importância secundária. Foi a emoção que fez com que o objeto se constituísse, em meio à multiplicidade indefinida de objetos possíveis, como o objeto do meu conhecimento (ALVES, 1979, pp. 15-16).

Assim, nesta pesquisa, os termos “neopentecostalismo”, “metodismo” e “educação metodista” são, do ponto de vista metodológico, uma construção mental de tipos ideais que nos ajudarão a desvelar aspectos fundamentais à compreensão mais abrangente do tema proposto, a partir das contribuições de autores como Émile Durkheim e Max Weber. Tal compreensão implica,

necessariamente, numa hermenêutica não apenas sociológica, mas sobretudo filosófico-educacional e teológica do tema a ser estudado.

No Capítulo 1 é feita uma releitura histórica da educação no Brasil desde o período colonial até o início dos anos de 1960.

O Capítulo 2 consiste de uma retrospectiva histórica, a partir do final do século XIX, ressaltando a importância da contribuição da educação metodista para a transformação da realidade educacional brasileira.

No Capítulo 3 serão examinadas as tendências teológicas que se manifestaram no interior do Protestantismo Brasileiro, especialmente a partir dos anos de 1940 até os dias de hoje.

O Capítulo 4 apresenta e discute o tema controverso e muito pouco estudado da Matriz Religiosa Brasileira, propondo-se a examinar em profundidade suas importantes implicações eclesiológicas e educacionais.

O Capítulo 5 faz apenas algumas considerações preliminares introdutórias ao Capítulo 6, porém muito importantes para a correta compreensão do contexto histórico, social, político e religioso em que foram gestados o PVMI – Plano para a Vida e a Missão da Igreja Metodista e as DEIM – Diretrizes para a Educação na Igreja Metodista.

O Capítulo 6 apresenta e discute a crise da educação metodista no Brasil até a aprovação de uma nova proposta para as Instituições Metodistas de Educação, consubstanciada no PVMI e nas DEIM.

O Capítulo 7 apresenta os pressupostos fundamentais da Teologia da Prosperidade, que propõem uma “nova pedagogia” para a vivência da fé cristã.

Finalmente, nas Considerações Finais, são examinadas as possíveis influências ideológicas da Teologia da Prosperidade sobre os valores da confessionalidade metodista na área educacional, ressaltando as contradições entre a proposta da Teologia da Prosperidade e a proposta educacional explícita nas DEIM.

É importante destacar que o conceito de educação a partir do qual esta Dissertação foi construída está explícito no PVMI – Plano para a Vida e a Missão da Igreja Metodista e nas DEIM – Diretrizes para a Educação na Igreja Metodista, documentos norteadores das ações missionárias e educacionais dos metodistas brasileiros, que entendem que a educação, na perspectiva cristã,

[...] como parte da Missão, é o processo que visa a oferecer à pessoa e comunidade uma compreensão da vida e da sociedade, comprometida com uma prática libertadora, recriando a vida e a sociedade, segundo o modelo de Jesus Cristo, e questionando os sistemas de dominações e morte, à luz do Reino de Deus (PVMI, 1982).

Assim, a Igreja Metodista definiu novas diretrizes para as suas instituições educacionais, voltadas prioritariamente à libertação das pessoas e da sociedade:

A partir dessas diretrizes, a Igreja desenvolverá sua prática educativa, de tal modo que os indivíduos e os grupos: desenvolvam consciência crítica da realidade; compreendam que o interesse social é mais importante que o individual; exercitem o senso e a prática da justiça e solidariedade; alcancem a sua realização como fruto do esforço comum; tomem consciência de que todos têm direito de participar de modo justo dos frutos do trabalho; reconheçam que, dentro de uma perspectiva cristã, útil é aquilo que tem valor social (DEIM, 1982).

Creio que esta pesquisa pode constituir-se numa contribuição para desvelar, com maior transparência e honestidade, o “rosto metodista”, presente nas igrejas locais e nas instituições educacionais metodistas no Brasil. Talvez a revelação do retrato seja surpreendente e cause, especialmente aos metodistas, reações mais ou menos agradáveis. Mas este estudo, com todas as suas imperfeições e limitações, propõe um confronto da fotografia que aqui vai ser revelada com os documentos oficiais que orientam a vida e a missão da Igreja Metodista no Brasil. Que esta fotografia, sobretudo para o “povo chamado metodista” em terras brasileiras, seja um convite à renovação da fé e da esperança no Deus da Vida porque, afinal, se o retrato das comunidades de fé e das instituições educacionais metodistas aqui revelado é deprimente ou desanimador, a nota de esperança, como afirmou Bonino, é esta: “Felizmente... não estamos condenados a ser o que somos, senão que podemos ser ‘transformados à imagem daquele que nos criou’” (BONINO, 1970 apud D’EPINAY, 1970, p. 342).

Capítulo 1

Breve Histórico da Educação no Brasil

1.1. A miscigenação da sociedade brasileira, a chegada dos imigrantes e a Primeira República

No início do século XIX, o Brasil ainda era uma sociedade colonial predominantemente rural, sob o domínio da Coroa Portuguesa. Os ciclos econômicos do açúcar e do ouro já haviam terminado, o que deixou as populações das províncias distantes das principais cidades e da capital extremamente pauperizadas. A sociedade brasileira da época era composta de escravos negros, de indígenas e de uma pequena elite de brancos descendentes de portugueses. Havia também uma grande quantidade de mestiços, ex-escravos e famílias livres muito pobres que sobreviviam graças à agricultura de subsistência ou abandonavam a zona rural e vinham morar nas proximidades de cidades portuárias como Salvador, Rio de Janeiro e Recife (FRANCO, 1969; MATTOSO, 1988).

Houve, no final do século XIX, uma significativa mudança na composição da sociedade brasileira. Começam a se estabelecer no Brasil, em diferentes Estados, as primeiras colônias de imigrantes europeus (alemães, ingleses, italianos...) e japoneses em busca de melhores condições de vida. Vale destacar que esses imigrantes, apoiados pelas autoridades governamentais de seus países de origem, aqui criaram suas próprias escolas. Foi exatamente neste período – que oferecia novas e promissoras perspectivas econômicas para o Brasil com o ciclo do café – que chegaram os missionários norte-americanos que trouxeram o metodismo, com suas igrejas e escolas, ao Brasil.

Com a Proclamação da República, os novos conceitos pedagógicos aqui introduzidos pelas escolas protestantes foram adotados como modelo para as reformas educacionais que visavam a modernização do ensino público no Brasil.

Durante o período da Primeira República (1889-1930), o ensino primário e o ensino secundário eram ministrados sob a responsabilidade dos governos

municipais e estaduais. Havia, ainda, um considerável percentual de analfabetos no Brasil, que chegava a 75% da população (segundo dados relatados pela Diretoria Geral de Estatística em 1916, a partir de informações do Censo Municipal do Rio de Janeiro, realizado em 1906, e do Censo Nacional de 1900). A educação afirma-se como tema de fundamental importância para a vida política brasileira a partir da segunda década do século XX, quando é fundada a Associação Brasileira de Educação, na cidade do Rio de Janeiro, em 1924.

1.2. A Revolução de 1930 e a educação

Com a Revolução de 1930, Getúlio Vargas chega ao poder. A educação se transforma em fator essencial para determinar os resultados do jogo político pela manutenção do poder. Já em 1930, o novo governo cria o Ministério da Educação e Saúde e, com ele, o Conselho Nacional de Educação (1931). É também deste período a famosa publicação, em 1932, do *Manifesto dos Pioneiros da Educação Nova*, propondo uma completa renovação na educação brasileira, em busca de uma “nova escola” alicerçada nos princípios ético-pedagógicos de uma “nova educação”. Tal renovação se fazia necessária especialmente porque o Brasil era, na verdade, um país de analfabetos. Segundo os signatários do Manifesto, a reorganização da sociedade brasileira passava, necessariamente, por uma completa reconstrução de seu sistema educacional. Em síntese, o *Manifesto* reivindicava a completa laicização e universalização do ensino básico, que deveria ser gratuito e obrigatório para todos, com formação universitária para todo o corpo docente:

A ideia de que a educação é fundamental para a implantação da nova proposta de sociedade que o Brasil passa a adotar a partir da República de 30, saindo do modelo agrário para o modelo industrial, permeia todo o documento oficial dos educadores. Daí a necessidade de lutar por uma escola que privilegie a todos e que seja competente no preparo da mão-de-obra, que passa a ser fundamental para a industrialização nascente (MENEGETTI, 1998, p. 214).

Sob a influência dos princípios e paradigmas pedagógicos proclamados e vivenciados pelas escolas protestantes, o *Manifesto* propugnava também pela criação de uma nova mentalidade na prática do ensino, privilegiando a participação ativa do alunado no processo de aprendizagem. Além disso, o

Manifesto se propunha ainda a interferir no processo de organização da educação brasileira, sugerindo a criação de novas universidades públicas no País.

O governo Getúlio Vargas burocratizou e centralizou excessivamente as iniciativas educacionais ligadas ao ensino superior, adotando uma política de contenção de vagas. Esta política educacional tinha por objetivo, tanto quanto possível, criar dificuldades e embaraços que inviabilizassem o surgimento e a proliferação de universidades privadas, particulares ou confessionais. De qualquer forma, as reformas educacionais promovidas determinaram, em 1937, por meio da reunião de quinze escolas ou faculdades, a reorganização da antiga Universidade Federal do Rio de Janeiro, criada no dia 7 de setembro de 1920, que passou a denominar-se simplesmente Universidade do Brasil. Esta foi a única universidade federal criada antes da Segunda Guerra Mundial.

Em relação ao ensino básico e secundário, as normas, os regulamentos e as reformas educacionais nada mais eram do que mecanismos para o estabelecimento de um eficiente controle sobre os destinos da educação brasileira, embora o governo não tivesse a responsabilidade direta da gestão educacional e administrativa das escolas (que eram realizadas por educadores municipais, estaduais ou, no caso das escolas particulares ou confessionais, por educadores ligados à iniciativa privada). No entanto, é notória, em todas essas iniciativas, a intenção governamental de ampliar, por meio de um rígido sistema de controle e supervisão, o seu poder de comando e controle sobre o conteúdo do ensino ministrado no País, em todos os níveis, dando à educação características mais acentuadamente nacionalistas. O Estado passa a exercer, cada vez mais fortemente, o papel de “educador do povo”.

Para inculcar no alunado os ideais patrióticos nacionalistas, o governo impõe às escolas o seu modelo educacional, político e ideológico. Cantar o Hino Nacional e os demais hinos pátrios passa a ser atividade obrigatória no universo escolar. As escolas estrangeiras não podem mais ministrar aulas em sua língua materna e o seu reconhecimento pelos órgãos oficiais é condicionado à nacionalização de seus próprios nomes. Também as escolas metodistas, sob a liderança dos missionários norte-americanos, são obrigadas

a se adaptar a esta nova situação. É o caso, por exemplo, da escola metodista na cidade de Porto Alegre, capital do Rio Grande do Sul:

O Hino Nacional passa a ser cantado e a Bandeira Brasileira hasteada em todas as atividades cívicas, literárias e desportivas. Em 19 de setembro de 1935, dentro das comemorações do centenário da Revolução Farroupilha, é inaugurado o Estádio Liberdade, campo de esportes para a prática de futebol e atletismo. Outra atitude destacada de Oscar Machado foi a troca do nome do *Porto Alegre College* para *Instituto Porto Alegre (IPA)*, promovendo uma ampla divulgação deste novo nome (1936). Fundamentalmente, a estrutura da Escola não muda, e sim são introduzidos a ela certos aspectos que refletem sua preocupação nacionalista (SCHROEDER, 1982, p. 54).



Figura 1: IPA – Instituto Porto Alegre da Igreja Metodista, Porto Alegre.

A Revolução de 1930, sob a liderança de Getúlio Vargas, propõe uma política predominantemente nacionalista. O Brasil abandona aos poucos sua política econômica tradicional, baseada no modelo agroexportador, e ingressa definitivamente num novo estágio de desenvolvimento capitalista. O êxodo rural se intensifica e, conseqüentemente, aumenta o número de trabalhadores nas áreas urbanas, com os inevitáveis problemas sociais, políticos e econômicos daí decorrentes. O modelo econômico agroexportador anterior é grandemente penalizado pela transferência de capitais da área agrícola para a área industrial. Inicia-se no País um acelerado processo de industrialização, ocasionando a expansão por vezes desordenada dos centros urbanos. Substituem-se as importações e incentiva-se a industrialização com capital nacional, priorizando o fortalecimento do mercado interno por meio da adoção

de medidas intervencionistas que fortalecem o Estado como promotor de políticas públicas que facilitam a criação de um parque industrial autônomo:

A economia brasileira reagiu de forma dinâmica aos efeitos da crise: o crescimento do mercado interno e a queda das exportações implicaram a transferência da renda de um para outro setor. Essa transferência se fez do setor tradicional para o moderno, ou seja, da área agrícola para a industrial. Tudo isso trouxe conseqüências benéficas para o setor industrial, que, graças à crise, passou a contar com a disponibilidade do mercado interno, então não mais dominado pelo capital estrangeiro, e com a possibilidade de um aproveitamento mais intenso de sua capacidade já instalada e que, até então, vinha operando em regime de sub-aproveitamento, por causa da concorrência das importações (ROMANELLI, 1989, p. 48).

1.3. As Reformas Francisco Campos e Gustavo Capanema

Havia, no entanto, um problema: faltava mão-de-obra qualificada para implementar a expansão do novo mercado industrial emergente. Fazia-se necessário, a partir de então, aumentar a oferta de educação formal a setores mais amplos da população, por meio de uma reorganização do sistema educacional brasileiro. Tal reorganização se deu com a chamada Reforma Francisco Campos, em 1931, responsável pela reestruturação do ensino secundário no Brasil, adequando-o à nova realidade da modernização nacional. Criou-se também em 1931, com a implementação da Reforma Francisco Campos, o Conselho Nacional de Educação. Os pontos fundamentais desta reforma educacional foram o estabelecimento da duração do ensino primário em quatro anos e o aumento da duração do ensino secundário de cinco para sete anos, dividido em dois ciclos: o fundamental, de cinco anos, conferia uma formação geral; o complementar, de dois anos, oferecia opções para formação universitária nas áreas (1) do direito, (2) da medicina, da farmácia e da odontologia e (3) da engenharia ou da arquitetura.

Na verdade, a Reforma Francisco Campos redesenhou a estrutura e a organicidade da educação brasileira, estabelecendo um novo currículo para o ensino secundário. A frequência às aulas era obrigatória. Para ingressar no ensino superior exigia-se a apresentação do certificado de conclusão do curso secundário. Este currículo do ensino secundário, todavia, não levava em consideração a realidade social, econômica e educacional do País: a grande maioria da população ainda vivia na zona rural e a população das cidades era semi-analfabeta, não possuindo sequer o curso primário. Além disso, era um

currículo enciclopédico e elitista: seu sistema de avaliação era extremamente rígido e seletivo, fazendo com que os alunos e alunas mais pobres tivessem grande dificuldade para acompanhar o curso e, por fim, desistissem de concluí-lo, abandonando a escola.

Em 1942, com a aprovação da Lei Orgânica do Ensino Secundário, a Reforma Gustavo Capanema fez apenas uma readequação da Reforma Francisco Campos, estabelecendo um ciclo primário de quatro anos, um ciclo ginásial de quatro anos e um ciclo colegial de três anos (preparatório para o ingresso nas universidades). Esta divisão estrutural no ensino brasileiro permaneceu em vigência até o início da década de 1970, quando foram criados o 1º grau (fusão dos ciclos primário e ginásial) e o 2º grau (ciclo colegial).

Por várias décadas, os parâmetros, as diretrizes e as práticas institucionais estabelecidas durante o governo de Getúlio Vargas tiveram profunda influência sobre as concepções pedagógicas que determinaram o conteúdo da filosofia educacional posta em prática no Brasil. Com programas e projetos inspirados no modelo educacional europeu, o objetivo maior das reformas educacionais de Francisco Campos e de Gustavo Capanema era oferecer ao alunado dos cursos secundários uma formação humanística e científica mais consistente, preparando-o para o ingresso no ensino superior. Os cursos secundários eram, até então, direcionados quase exclusivamente à elite da sociedade brasileira.

Entre os anos de 1930 e 1950, o Brasil viveu um período de profundas transformações nas áreas social, política e econômica, que se refletirão inevitavelmente nos desafios enfrentados pela educação brasileira no período. Como vimos, são implementadas, especificamente na área educacional, importantes reformas. São criados também, nesta mesma área, novos organismos, ministérios e instituições que fizeram do Estado brasileiro o fiador e maior protagonista dos avanços e retrocessos da educação no Brasil. Acreditava-se, neste período, que a educação tinha o poder de remodelar a sociedade por meio da reforma de mentalidades. A educação era entendida como meio privilegiado para transformar primeiramente a vida individual e, num segundo momento, a vida da sociedade brasileira.

Surgiram, também neste período, projetos educacionais de mais variada natureza: (1) projetos que realçavam a importância do ensino religioso e do civismo em contraposição ao ensino agnóstico, laico e democratizante; (2) projetos que propunham o estabelecimento de uma única escola para todas as classes sociais; (3) projetos que fortaleciam a política educacional do governo e priorizavam a educação das elites em detrimento da educação popular; (4) projetos de uniformização e padronização educacional, que não levavam em consideração as diferenças e peculiaridades culturais de cada região geográfica do País (SCHWARTZMAN; BOMENY; COSTA, 1984):

As matrizes paradigmáticas em disputa estavam imbuídas de uma concepção de educação escolar enquanto veículo privilegiado para reformar o indivíduo. A educação escolar enquanto projeto político de formação de mentalidades colocava-se perante problemas sociais condizentes com a industrialização crescente; com o monopólio estatal da escolarização; com a demanda por escolas técnicas e profissionais; com os princípios de laicização do ensino, da escola única e gratuita para todos; enfim, com as formulações da Pedagogia Nova (ARAÚJO, 2007, p. 10).

Essas matrizes paradigmáticas, em especial sob o governo de Getúlio Vargas, tinham por objetivo oferecer educação formal ao povo brasileiro e integrá-lo, na diversidade de suas culturas regionais, aos benefícios sociais da Nação. Esta política educacional foi implementada e contou com o envolvimento e a participação, apesar de alguns desentendimentos e eventuais desencontros de opinião, de alguns dos mais importantes intelectuais brasileiros daquela época – entre eles Carlos Drummond de Andrade, Mário de Andrade, Manuel Bandeira, Lourenço Filho, Heitor Villa-Lobos e Vinicius de Moraes – que, sob a liderança do ministro Gustavo Capanema, entenderam que suas relações com o Ministério da Educação se constituíam numa oportunidade para o resgate de importantes aspectos da cultura brasileira e, também, para “contrabandear” o conteúdo revolucionário de suas obras:

Era sem dúvida no envolvimento dos modernistas com o folclore, as artes, e particularmente com a poesia e as artes plásticas, que residia o ponto de contato entre eles e o Ministério. Para o ministro, importavam os valores estéticos e a proximidade com a cultura; para os intelectuais, o Ministério da Educação abria a possibilidade de espaço para o desenvolvimento de seu trabalho, a partir do qual supunham que poderia ser contrabandeado, por assim dizer, o conteúdo revolucionário mais amplo que acreditavam que suas obras poderiam trazer (SCHWARTZMAN; BOMENY; COSTA, 1984, p. 81).

No que se refere especificamente às reformas educacionais, queremos ressaltar os aspectos positivos da reforma do ensino primário, que foram estudadas durante o governo de Getúlio Vargas e implementadas no ano de 1946, quando ele já não mais estava no poder. Romanelli, por exemplo, enfatiza que a criação do ensino primário supletivo foi de fundamental importância para a diminuição do analfabetismo no Brasil nas décadas de 1940 e 1950 (1999, p. 161). Com o fim do governo ditatorial de Getúlio Vargas, estabeleceu-se no País um clima cultural mais propício à elaboração de reformas educacionais condizentes com a realidade e as necessidades do povo brasileiro. Ideias pedagógicas já preconizadas no *Manifesto dos Pioneiros*, por exemplo, puderam ser resgatadas, estudadas e implementadas. Romanelli ressalta os princípios orientadores para a implementação desta reforma educacional no ensino primário:

[...] desenvolvimento sistemático e graduado adequado aos interesses da infância; do ponto de vista didático, centrar-se nas atividades do próprio educando; apoiar-se nas realidades do ambiente em que se exerça, para que sirva à sua melhor compreensão e mais proveitosa utilização; revelar as tendências e aptidões dos alunos, cooperando para o seu melhor aproveitamento no sentido do bem-estar individual e coletivo; inspirar-se, em todos os momentos, no sentimento de unidade nacional e fraternidade humana; desenvolver o espírito de cooperação e o sentimento de solidariedade social (ROMANELLI, 1999, p. 161).

Infelizmente, porém, entre as intenções da reforma do ensino primário e a realidade educacional do País havia ainda uma distância muito grande. O maior problema era a ausência de professores devidamente habilitados para a docência escolar, embora estivesse aumentando o número de escolas normais no País. Palma Filho (2010, p. 15) cita dados estatísticos relatados por Werebe (1963) que comprovam que o número de professoras leigas no ensino primário, ao invés de diminuir, subiu de 40 para 47% entre os anos de 1940 e 1957. Fernandes (1966), também citado por Palma Filho (2010, p. 15), fornece dados estatísticos mais exatos: “para um total de 183.056 professores, havia 85.684 leigos”.

Se, nesse período, a oferta dos cursos normais estava em expansão, por que o número de professores para o curso primário não aumentava? Palma Filho explica:

Nos anos de 1940 e 1950 houve uma expansão acelerada dos cursos normais, quer funcionando isoladamente, quer abrigados nos Institutos de Educação, particularmente no Estado de São Paulo. Uma das razões desse incremento da matrícula nos cursos de formação de professores decorreu do fato de que, a partir de 1954, esses cursos foram equiparados aos demais cursos de nível médio e o concluinte, portanto, podia prestar exame vestibular para ingresso em qualquer curso superior. Desse modo, o curso se descaracteriza como modalidade profissionalizante, o que de resto iria acontecer também com os demais cursos de formação profissional (2010, pp.16-17).

Romanelli conclui, citando uma frase do educador Florestan Fernandes: “... em suma, a distância em relação ao passado é mais aparente que real, na esfera da educação escolarizada” (ROMANELLI, 1999, p. 163). Ou, como costumava dizer o educador Anísio Teixeira, na educação brasileira sempre houve uma “grande distância entre os valores proclamados e aqueles que eram de fato realizados (PALMA FILHO, 2010, p. 16).

1.4. A industrialização brasileira e a educação

Depois da Segunda Guerra Mundial, o Brasil continuou em rápido e acelerado processo de industrialização. A constante modernização do parque industrial, o crescimento econômico e a urbanização trouxeram consigo mudanças que afetaram profundamente a educação brasileira, aumentando de forma considerável a pressão social e a demanda por novas escolas e universidades:

O governo federal respondeu criando uma rede de universidades federais, pelo menos uma em cada Estado, e os governos estaduais e municipais expandiram seus sistemas escolares de ensino elementar e secundário. O ensino particular também se expandiu, atendendo tanto às elites, com escolas elementares e secundárias seletivas, quanto às classes médias baixas, abrindo alternativas baratas para aqueles que não conseguiam passar nos vestibulares para as universidades públicas ou precisavam combinar estudo com trabalho (BROCK e SCHWARTZMAN, 2005, p. 25).

Porém, a intenção das autoridades governamentais da época era outra. Não havia realmente interesse em facilitar à maioria da população o acesso à universidade, que continuaria sendo privilégio da elite e da classe média alta da sociedade brasileira:

Começaram a apresentar-se mais nitidamente as contradições em que viviam as classes que procuravam a educação escolar: em sua composição entraram mais acentuadamente os interesses das elites dominantes saídas do patriarcalismo rural, com mentalidade arcaica

em relação à educação, mas altamente requintadas em relação aos padrões de consumo. Essas elites, cujos padrões estavam mais próximos dos de consumo das elites dos países industrializados, definiram o grau de modernização econômica ao nível desses padrões e não a um nível compatível com as possibilidades da sociedade brasileira, como um todo. Mas, relativamente à escola, essas mesmas elites não estavam interessadas no trabalho e, muito menos ainda, no trabalho científico (ROMANELLI, 1978, p. 56).

A verdadeira intenção do Estado brasileiro estava direcionada ao oferecimento de uma formação mais prática que preparasse o alunado, prioritariamente, para o desenvolvimento de atividades na agricultura, na indústria e no comércio. O Brasil procurava encontrar caminhos que favorecessem o seu rápido desenvolvimento industrial e, para isso, necessitava de um sistema educacional mais ágil e dinâmico na formação de mão-de-obra qualificada para trabalhar nas indústrias que se multiplicavam nas grandes cidades e nas capitais. Além disso, o setor industrial carecia, também com urgência, do desenvolvimento de novas tecnologias:

O progresso tecnológico gera a acumulação de capital que, por sua vez, implica em modificações estruturais decorrentes de alteração de demanda. Já no processo de desenvolvimento das economias dependentes, a sequência é inversa: são as modificações na composição da demanda que geram a acumulação de capital capaz, por sua vez, de gerar a modernização tecnológica. Portanto, é sempre a composição de demanda que pressiona o processo de industrialização nos países dependentes (FURTADO, 1973, p. 133).

O governo Vargas priorizará os interesses econômicos do País, criando incentivos cada vez maiores para a expansão do seu parque industrial. O modelo industrial modernizador implantado no Brasil neste período foi baseado na importação tecnológica e, portanto, dispensou o apoio da educação na elaboração de pesquisas que talvez possibilitassem a criação de alternativas tecnológicas nacionais autóctones. Nessas condições, acentuou-se ainda mais o grau de dependência externa do País, obrigado a importar máquinas e equipamentos industriais de países tecnologicamente mais avançados.

O momento econômico vivido pelo governo Vargas, especialmente em seu período inicial, era de relativo crescimento, em virtude da acumulação de capital do setor agroexportador e do reinvestimento deste capital acumulado para alavancar o crescimento industrial. Com o estabelecimento de um número cada vez maior de indústrias nas zonas urbanas, a população rural se desloca

do campo para as cidades, aumentando a pressão social pela obtenção de vagas nas escolas, que tiveram que se expandir e se adaptar a esta nova realidade. Ampliou-se assim, de forma bastante significativa, a demanda social por educação:

Esta luta assumiu no terreno educacional características assaz contraditórias, uma vez que o sistema escolar, a contar de então, passou a sofrer, de um lado, a pressão social da educação, cada vez mais crescente e cada vez mais exigente em matéria de democratização do ensino, e, de outro lado, o controle das elites mantidas no poder, que buscavam, por todos os meios disponíveis, conter a pressão popular pela distribuição limitada de escolas e, através da legislação do ensino, manter o seu carácter 'elitizante'. O que se verificou, a partir daí, foi o fato de a expansão do sistema escolar, inevitável, ter-se processado de forma atropelada, improvisada, agindo o Estado mais com vistas ao atendimento das pressões do momento do que propriamente com vistas a uma política nacional de educação. É por isso que cresceu a distribuição de oportunidades educacionais, mas esse crescimento não se fez de forma satisfatória, nem em relação à quantidade, nem em relação à qualidade (ROMANELLI, 1989, p. 61).

O crescimento da demanda social por educação foi o fator determinante para que a classe média e a classe média baixa da população brasileira ingressassem no ensino secundário, ambas em busca de reconhecimento profissional e ascensão social. Foi também a partir desta demanda social que o governo se apercebeu da importância de promover alianças e parcerias com a indústria e com o comércio, oportunizando o surgimento de escolas técnicas industriais e comerciais. Em 1942, o Estado decidiu criar, em convênio com o setor industrial, o SENAI – Serviço Nacional de Aprendizagem Industrial. Em 1946, mesmo após a deposição de Getúlio Vargas, o Estado criou também o SENAC – Serviço Nacional de Aprendizagem do Comércio, em convênio com o setor comercial. A indústria e o comércio acabaram por criar as suas próprias escolas técnicas, voltadas à preparação de mão-de-obra especializada para atuar imediatamente no mercado, colaborando de forma eficaz para aprimorar o desenvolvimento tecnológico do País. Tais escolas, é importante esclarecer, estavam sob a supervisão e orientação educacional do SENAI e do SENAC, sem a ingerência administrativa ou pedagógica do Estado. Até os dias de hoje, o SENAI e o SENAC desenvolvem com sucesso suas atividades educacionais. O ensino agrícola, embora chegasse a ser oficializado e estruturado em 1946, infelizmente nunca se desenvolveu.

Esta situação, gerada pela urgente necessidade de industrialização do Brasil, acabou aprofundando ainda mais as desigualdades sociais e econômicas presentes na realidade brasileira. De um lado, o ensino secundário e o ensino superior, oferecidos à elite e à classe média alta da sociedade brasileira. De outro lado, o ensino profissionalizante, direcionado à camada mais empobrecida da população brasileira, praticamente impedida de chegar à universidade. Desta forma, o sistema educacional, sob o governo de Getúlio Vargas, era altamente discriminatório e excludente, não oferecendo à camada social mais pobre, a grande maioria da população brasileira, reais possibilidades de acesso a uma educação qualitativamente diferenciada:

O sistema que, ao invés de mudar sua estrutura, permaneceu intacto diante da demanda, respondendo às pressões desta apenas com a criação de mais escolas, no velho estilo, acabou criando condições para sua própria ruína. Sem poder conter a demanda, de um lado, e sem poder responder às novas necessidades do desenvolvimento econômico, de outro, o sistema tentou defender-se e sobreviver à custa da seletividade, que era a marginalização de significativa parte da população (ROMANELLI, 1989, p. 102).

Nesse mesmo período, a Igreja Metodista do Brasil procurava estruturar-se após a proclamação de sua autonomia em relação à Igreja Metodista Episcopal do Sul dos Estados Unidos. No entanto, não conseguiu construir um projeto missionário que fosse genuinamente brasileiro e estivesse voltado diretamente para a valorização da cultura e da religiosidade do povo brasileiro. O metodismo continuou “estrangeiro” em seu próprio país:

Quando os nacionais, portanto, assumiram o controle da máquina administrativa no período pós-autonomia, não fomos capazes de superar o impasse que herdamos do passado missionário. Ao invés de construirmos uma nova Igreja (como os presbiterianos independentes procuraram fazer), com uma nova proposta de Missão a partir da encarnação do evangelho na realidade brasileira (a Semana de Arte Moderna de 1922 e o Movimento Tenentista podiam ter sido nossa régua e compasso), preferimos continuar mantendo as mesmas contradições do período pré-autonomia. Reforçamos e aprofundamos nossos conflitos. O Macunaíma metodista deu errado! Não houve vontade política por parte dos líderes brasileiros para enfrentar nossos dilemas numa perspectiva missionária nacional (nem conseguimos eleger, em 1930, o nosso primeiro bispo nacional; fomos buscar o Dr. Tarboux já gozando sua aposentadoria nos Estados Unidos!) (MATTOS, 1985, pp. 297-298).

Quanto às escolas metodistas, a maioria delas continuou sob a direção e administração de missionários norte-americanos e se destacava pela alta qualidade de ensino e por suas excelentes instalações. Diante da

reorganização da educação no Brasil, os missionários que dirigiam nossas escolas passaram a atender prontamente quaisquer novas regulamentações educacionais que fossem estabelecidas pelo governo. Assim, as escolas metodistas integram-se perfeitamente à nova estrutura do sistema educacional brasileiro sob o governo de Getúlio Vargas. Todas as instituições educacionais metodistas eram muito bem conceituadas na sociedade brasileira e figuravam entre os melhores estabelecimentos de ensino nos diversos Estados da Federação. De forma quase generalizada, era grande a procura, por parte da elite e da classe média, para matricular seus filhos nas escolas metodistas.

Embora procurassem demonstrar compromisso com o modelo educacional nacionalista do País, na verdade a maioria das escolas metodistas estava comprometida com o modelo educacional norte-americano que os missionários trouxeram para o Brasil. Era, portanto, um modelo educacional comprometido com o capitalismo.

A realidade social e política do País aparecia em grande confronto com a sua estruturação econômica. Toda a estrutura social brasileira, que contribuía para a definição de uma sociedade capitalista dependente, onde um Estado nacionalista criava condições para a instituição de um capitalismo monopolista (diante da entrada de capital externo), era perfeitamente legitimada pela proposta pedagógica da Escola Metodista, na medida em que reproduzia todos os valores e propósitos do grande centro hegemônico, os Estados Unidos (SCHROEDER, 1982, pp. 297-298).

Schroeder ressalta ainda que as escolas metodistas, neste período, procuravam demonstrar, em especial às autoridades educacionais do governo, que havia uma conexidade de orientação pedagógico-educacional entre as instituições educacionais metodistas no Brasil. O autor assinala também que as escolas metodistas foram diminuindo a sua relação de dependência com a Igreja Metodista, ao mesmo tempo em que se atrelavam de forma dependente à legislação educacional do Estado (1982, p. 62).

1.5. O governo Juscelino Kubitschek e a educação

Na segunda metade da década de 1950, na presidência de Juscelino Kubitschek, o governo empenhou-se em levar o desenvolvimento a todo o território nacional. O Plano de Metas de Juscelino Kubitschek era ousado e buscava o crescimento nacional a todo o custo. Ele queria que o Brasil

crecesse “50 anos em 5”. Nessas condições, questiona-se: Por que o governo Kubitschek, que desenhou para o País um ambicioso Plano de Metas, investiu tão pouco na área da educação, contemplada com apenas 3,4% dos investimentos previstos para o período, tendo por única meta a formação de pessoal tecnicamente qualificado para trabalhar prioritariamente nas grandes indústrias. E a educação? E o ensino primário? E o ensino secundário? E o ensino superior?

A Constituição de 1946 estabelecia os requisitos mínimos para a elaboração de uma *Lei de Diretrizes e Bases para a Educação Nacional* e dava ao Estado poderes para sua votação, aprovação e futura implementação. Clemente Mariani, então ministro da Educação, apresentou ao Congresso Nacional, em novembro de 1948, o anteprojeto da referida lei, alterando algumas regulamentações que haviam sido estabelecidas na gestão de Gustavo Capanema no Ministério da Educação (1934-1945). Capanema era agora deputado federal e agiu politicamente para impedir o prosseguimento das discussões sobre a nova lei, que só voltou a ser discutida praticamente dez anos depois, em 1958.

Até 1958, as discussões sobre as diretrizes educacionais propostas por esta nova lei tiveram como tema principal a questão da centralização ou descentralização do ensino no País. O anteprojeto em questão propunha explicitamente a descentralização. Centralizar ou descentralizar o ensino significava, em outras palavras, redistribuir as competências da União, dos Estados e dos Municípios no sistema escolar brasileiro. Novamente, de um lado estavam os que defendiam a centralização do ensino nas mãos do Estado para preservar a unidade nacional e, do outro lado, os que defendiam a concessão da máxima autonomia possível às instâncias educacionais estaduais e municipais, com interferência e participação cada vez menores do Estado na gestão e administração da educação brasileira. Os educadores ligados à ABE – Associação Brasileira de Educação defenderam vigorosamente as duas propostas, entendendo que ambas não eram necessariamente contraditórias e inconciliáveis. Discursando na Câmara dos Deputados, em 1952, sobre a questão da centralização ou descentralização do ensino no Brasil, assim se posicionou o educador Anísio Teixeira:

[...] a minha sugestão, por isso mesmo, seria a de uma lei federal que fixasse as condições pelas quais a União e os Estados delegassem a função de administrar as escolas, no nível primário, a órgãos locais, na órbita municipal, e às próprias escolas, nos níveis secundário e superior, mediante um sistema de financiamento triplo – da União, dos Estados e dos Municípios – graças ao qual se garantiria à União e os Estados esse controle dos sistemas escolares sem, entretanto, chegar a impedir a experimentação, o crescimento e a liberdade (TEIXEIRA, 1976, p. 217).

A grande questão resumia-se na definição do papel do Estado na educação brasileira. A competência do Estado na área educacional restringia-se à elaboração de leis e diretrizes gerais ou incluía também seu papel como principal condutor e gestor da política educacional da nação? Qual deveria ser o papel dos Estados e Municípios como co-participantes na condução e gestão desta política educacional? Em outras palavras, a educação era ou não era prioridade e dever inalienável do Estado brasileiro?

1.6. O debate sobre a educação e o Manifesto de 1959

Reacendeu-se assim no Brasil, em 1959, o debate sobre a educação como prioridade nacional. Discutia-se a questão da necessidade ou não do monopólio estatal na educação, em meio às pressões e reivindicações das escolas privadas, particulares e confessionais por maior apoio e proteção governamental aos seus investimentos na área educacional. Essas escolas se sentiam preteridas pelo Estado em relação às escolas públicas, que ofereciam ensino gratuito e inviabilizavam a atividade privada ou particular na área educacional:

Houve uma grande luta ideológica, com os educadores, de um lado, afirmando a necessidade de o Estado assumir sua função educadora e garantir a sobrevivência da escola pública, e, de outro, com os educadores dos estabelecimentos particulares opondo-se ao pretense monopólio do Estado. Da luta entre o ensino público e o ensino privado, houve um fortalecimento do primeiro, que começou a ser implantado para atender aos propósitos populistas do Estado. O ensino particular começou a passar por um período de dificuldades, pois a diminuta clientela que tinha condições de matricular-se em suas escolas, pelas altas taxas, começou a procurar as escolas públicas disseminadas nas capitais e no interior do País (SCHROEDER, 1982, pp. 64-65).

Aos grupos políticos e ideológicos que defendiam a escola privada e particular interessava impedir, por todas as formas possíveis, a ação normativa e planificadora do Estado na educação brasileira. Tal ação revelaria, segundo

eles, o caráter intervencionista, monopolizador e, por conseguinte, totalitário da política educacional do Estado brasileiro, contrapondo-se aos princípios basilares da liberdade de ensino no País. Interessava, sobretudo, garantir o atendimento das reivindicações das instituições privadas e particulares de ensino – e, em particular, das escolas confessionais católicas – na obtenção de financiamento governamental para o desenvolvimento de seus projetos educacionais expansionistas.

Este debate se acirrou a tal ponto que o próprio destino da educação pública no País ficou seriamente ameaçado. É dentro desta situação extremamente delicada e conflitiva que um grupo representativo de nossos educadores decide publicar em São Paulo, no dia 1º de julho de 1959, o *Manifesto dos Educadores Democratas em Defesa do Ensino Público (1959) – Mais Uma Vez Convocados – Manifesto ao Povo e ao Governo*, numa clara alusão ao *Manifesto dos Pioneiros da Educação Nova*, lançado em 1932. A grande preocupação dos educadores e educadoras que assinaram o documento era com o destino do ensino básico. Decorridos 25 anos do primeiro *Manifesto*, fazia-se de novo necessário enfatizar o aspecto social da educação, levantando a bandeira da defesa da educação pública – obrigatória, laica e gratuita – como dever do Estado e direito dos cidadãos e cidadãs brasileiros. Este segundo *Manifesto*, ao contrário do primeiro,

[...] deixava um pouco de lado a preocupação em afirmar os princípios da Escola Nova, para, acima de tudo, tratar do aspecto social da educação, dos deveres do Estado Democrático e da imperiosa necessidade de não só cuidar o Estado da sobrevivência da escola pública, como também de efetivamente assegurá-la a todos (ROMANELLI, 1989, p. 179).

O *Manifesto* de 1959, apoiado por lideranças representativas de estudantes, sindicalistas e intelectuais, foi redigido por Fernando de Azevedo, também redator do primeiro *Manifesto* em 1932, e contou com 189 assinaturas, entre as quais a do educador Anísio Teixeira, igualmente signatário do primeiro *Manifesto* em 1932. O *Manifesto* acentuava ainda que, como o anteprojeto da nova *Lei de Diretrizes e Bases para a Educação Nacional* praticamente não fora discutido até 1958, criaram-se as condições para que se desencadeasse uma poderosa ofensiva contra a escola pública em nome da liberdade de ensino. Naquele momento instalou-se, na verdade, um grande debate nacional

de natureza ideológica entre os defensores da escola pública e os defensores da escola privada e particular. A Igreja Católica, defendendo seus interesses, propugnava por maior espaço para a atuação de suas escolas, traduzindo em suas preocupações o acirrado debate entre a escola confessional e a escola laica.

O *Manifesto* levanta a questão do *público* e do *privado* na educação. Como a escola pública estava vinculada ao Estado, a sua expansão representava a progressiva perda do poder e da influência política da Igreja Católica na educação brasileira. Estabeleceu-se, assim, um conflito entre a escola confessional católico-romana e a escola laica. A Igreja Católica, então, partiu para o confronto político aberto, pressionando o Estado, articulando-se junto ao Congresso Nacional e mobilizando a opinião pública da Nação em defesa da escola privada. Os defensores da escola privada e particular, com o apoio estratégico da Igreja Católica, reivindicavam financiamento público para o desenvolvimento de suas atividades educacionais e afirmavam a necessidade de dar às famílias brasileiras a liberdade de opção em relação ao tipo de educação que queriam para seus filhos. A Igreja Católica, corroborando tal ponto de vista, entendia que abrir espaço para a atuação das escolas privadas e particulares na educação brasileira era garantir aos pais o direito “democrático” de escolher se queriam matricular seus filhos na escola pública ou na escola privada, segundo os ditames da histórica tradição cristã do povo brasileiro:

Para insuflar ainda mais os ânimos católicos e de donos e gestores de escolas privadas, a Portaria 1509 da Cofap, órgão de controle de preços do governo, impôs congelamento das mensalidades escolares para 1958 aos valores cobrados em 1957. Restava à Igreja Católica e aos demais donos de escolas privadas agir através da força política e do debate ideológico, sobretudo contra Anísio Teixeira, que, além de suas manifestações desfavoráveis às escolas particulares, ainda, enquanto diretor do INEP – Instituto Nacional de Estudos Pedagógicos, representava o governo, este que permitia o congelamento das mensalidades, atacando diretamente o “caixa” de instituições privadas. O assunto, então, ganhou a imprensa e o debate público (ESQUINSANI, 2008, p. 88).

Para entendermos melhor a dimensão dos conflitos e oportunidades que se apresentavam, naquela época, à sociedade brasileira, é necessário esclarecer que, no final dos anos de 1950, intensifica-se ainda mais o processo

de modernização econômica e cultural do País, com inevitáveis consequências na área educacional. O mundo estava mudando. O Brasil estava mudando e, com ele, a educação estava num dinâmico processo de transformação. Abandona-se a velha e tradicional pedagogia católico-romana e assumem-se os pressupostos pedagógicos da Escola Nova, fortemente influenciados pela ideologia liberal, levando a uma progressiva laicização da educação brasileira, com evidentes prejuízos para a educação confessional católico-romana. O oferecimento de oportunidades educacionais apenas para uma elite privilegiada já não servia mais aos interesses desenvolvimentistas do País, tanto do ponto de vista econômico como do ponto de vista sócio-educacional.

Apenas para que tenhamos uma ideia aproximada da complexidade das disputas, desentendimentos e conflitos inerentes à luta pelo poder no mundo da educação brasileira neste período, é importante ressaltar que, em 1958, os bispos católicos tomaram a iniciativa de redigir um documento no qual acusavam Anísio Teixeira de “comunista” e solicitavam ao Estado que o educador fosse sumariamente demitido de suas funções junto aos órgãos educacionais federais. Na época, Anísio Teixeira trabalhava junto à CAPES – Coordenação do Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior e ao INEP – Instituto Nacional de Estudos Pedagógicos. Em resposta ao documento enviado pela Igreja Católica e expressando sua solidariedade a Anísio Teixeira, 529 cientistas e professores de todo o País enviaram um abaixo-assinado ao governo federal e, assim, evitaram sua demissão.

Este novo *Manifesto* reafirmava, como o anterior, que era dever do Estado garantir a educação de crianças e adolescentes em idade escolar e advogava, em oposição aos interesses das escolas confessionais católico-romanas, a não submissão da educação brasileira a qualquer orientação confessional e a absoluta gratuidade da oferta educacional no País.

Subjacente a este debate, estava o grande problema enfrentado à época pelo governo Juscelino Kubitschek: a falta de recursos financeiros para construir e equipar novas escolas, que deveriam ser incorporadas à rede oficial de ensino. Como não havia dinheiro para viabilizar a construção de mais escolas, o ensino público brasileiro era obrigado a conviver com um

considerável déficit educacional, marginalizando praticamente 50% da população brasileira em idade escolar do acesso à escola integral e gratuita. Essas condições, já em si mesmas extremamente desfavoráveis ao Estado, eram agravadas ainda mais pela necessidade de liberar recursos públicos para subvencionar e financiar investimentos de instituições privadas ou particulares na compra, construção ou reforma das instalações e equipamentos de prédios escolares. Na prática, porém, o problema da falta de acesso da maioria da população brasileira à educação continuou, pois as escolas privadas ou particulares atendiam somente às classes alta, média alta e média da população brasileira, que tinham condições de pagar pelo ensino recebido.

O *Manifesto* denuncia claramente a grave situação da educação brasileira no final dos anos de 1950 e defende a urgente necessidade de disciplinar a liberdade de ensino no País. Defende ainda a necessidade de que o Estado continue como provedor da educação da maioria da população brasileira: os pobres e assalariados que, saindo da zona rural, agora habitavam os centros urbanos. A radicalização da liberdade de ensino poderia trazer gravíssimas consequências à educação brasileira, desorganizando-a completamente. O *Manifesto* reivindica, então, a continuidade da atuação educacional do Estado no ensino público, de acordo com os princípios constitucionais, sem prejuízo da atuação da iniciativa privada e particular na área da educação.

O *Manifesto de 1959* não faz, portanto, a defesa da monopolização da educação pelo Estado, embora critique as escolas privadas e particulares por sua postura meramente mercantilista em relação à educação. Faz, todavia, por uma questão de princípios, a ardorosa e apaixonada defesa da educação pública:

[...] a educação pública é a grande conquista da democracia liberal do século XIX e isso não está sob questão; o Estado moderno chamou a si a iniciativa de criar e manter escolas, em especial a escola primária, destinada a formar o cidadão das comunidades nacionais; a história do ensino nos tempos modernos é a da sua inversão em serviço público; a escola pública (estatal) é a única que está em condições de se subtrair à imposição de qualquer pensamento sectário, político ou religioso. Defende-se uma educação liberal e democrática para o trabalho e o desenvolvimento econômico, para o progresso das ciências e da técnica que residem na base da

civilização industrial. Ao Estado, visando à solidariedade entre as diversas partes da comunidade nacional, compete promover a educação pública *universal, obrigatória e gratuita* em todos os graus e *integral*, para assegurar o maior desenvolvimento das capacidades físicas, morais, intelectuais e artísticas de cada criança, adolescente ou jovem. Uma educação fundada na liberdade, no respeito da pessoa, com uma disciplina consciente que fortaleça o amor à pátria, o sentimento democrático, a responsabilidade profissional e cívica, a amizade e a união entre os povos. Deseja-se a formação de homens harmoniosamente desenvolvidos, do seu país e do seu tempo, capazes e empreendedores (SANFELICE, 2007, pp. 551-552).

O *Manifesto de 1959* tem, em seu conteúdo, aspectos positivos e negativos que merecem ser destacados. Sanfelice sublinha estes diferentes aspectos, perceptíveis no texto:

É progressista ao denunciar o Brasil tradicional, rural, religioso, não-democrático e de baixos índices de escolaridade formal. Uma denúncia coerente, conseqüente, que juntava os sujeitos históricos que se posicionavam em favor da modernização pela via do desenvolvimento urbano-industrial capitalista e o processo civilizatório que ele implica, desde os anos de 1930. É também progressista ao rerepresentar os ideais e valores de certo núcleo do liberalismo clássico, exatamente nos aspectos em que este havia se tornado revolucionário face à antiga sociedade feudal. Contudo, é conservador ao ignorar o conjunto de críticas já disponíveis nos anos de 1950, seja mundialmente ou nos movimentos intelectuais e sociais brasileiros, quanto à lógica exploratória do trabalho e de alienação que aquele projeto de sociedade impõe à maioria dos homens. Mais ainda: é progressista porque, querendo derrotar o passado, colocava-se no nível da temporalidade presente, mas conservador porque buscava cristalizar o presente como se este fosse o ponto de chegada da história (2007, p. 553).

O *Manifesto* defende claramente um projeto de educação que define o papel do Estado e da educação brasileira dentro de um projeto de sociedade que exalta os valores da economia capitalista. Procura a conciliação de interesses que, segundo os educadores que o assinaram, não são necessariamente antagônicos: a liberdade de ensino e a defesa da escola pública. Não é, portanto, um texto revolucionário, embora entre seus signatários estivessem educadores das mais variadas tendências ideológicas, inclusive socialistas:

[...] nenhum de nós deu precedência às suas convicções íntimas sobre o objetivo comum. Limitamo-nos a defender ideias e princípios que deixaram de ser matéria de discussão política nos países adiantados. Tudo se passa como se o Brasil retrocedesse quase dois séculos, em relação à história contemporânea daqueles países, e, como se fôssemos forçados a defender, com unhas e dentes, os valores da Revolução Francesa! É uma situação que seria cômica, não fossem as consequências graves que dela poderão advir. A

nossa posição pessoal pesa-nos como incômoda. Apesar de socialista, somos forçados a fazer a apologia de medidas que nada têm a ver com o socialismo e que são, sob certos aspectos, retrógradas. Coisa análoga ocorre com outros companheiros, por diferentes motivos. Pusemos acima de tudo certas reivindicações, que são essenciais para a ordem democrática no Brasil. Essa ordem constitui um requisito para qualquer desenvolvimento – tecnológico, econômico, político, social etc – da sociedade brasileira. Ela deve ser, por conseguinte, o objetivo central de todos os que pretendam, por uma via ou por outra, enveredar o Brasil na senda da civilização moderna (FERNANDES, 1966, p. 427).

O *Manifesto de 1959*, pois, é fiel aos sonhos e esperanças de seu próprio tempo. Ele faz o elogio, talvez exagerado, das grandes conquistas das sociedades e economias capitalistas ao final dos anos de 1950 e prioriza a educação para o trabalho. Clama também pela reestruturação da educação pública, tendo em vista o objetivo de contribuir positivamente para o progresso científico e tecnológico do País, dando produtividade ao trabalho e dinamizando a economia nacional. O Brasil precisava aprender a caminhar no compasso dos desafios e oportunidades apresentados pelos novos tempos da modernidade, sem retroceder à época medieval. O *Manifesto* não protesta especificamente contra a liberdade de ensino, mas sim contra o financiamento público das escolas privadas ou particulares. Se a escola era privada ou particular, deveria necessariamente ser administrada com recursos próprios, sem buscar a proteção do Estado por meio de verbas ou subvenções. Considerando-se que grande parte das escolas privadas eram, de fato, escolas vinculadas à Igreja Católica – portanto, confessionais – entendemos agora um pouco melhor as razões que determinaram a ferrenha oposição católico-romana à disseminação de escolas públicas pelo País.

1.7. O Manifesto de 1959 e a Campanha em Defesa da Escola Pública

O *Manifesto de 1959* acabou por se transformar no “estopim” de uma grande *Campanha em Defesa da Escola Pública*, mobilização nacional que reuniu educadores, intelectuais, estudantes, sindicalistas, federações espíritas, rotarianos, maçons e parcela representativa do protestantismo brasileiro (especialmente entre os presbiterianos e os metodistas). A grande repercussão e a intensa participação popular na *Campanha* demonstrou que estava ocorrendo uma transformação nas formas de expressão da consciência política e social do povo brasileiro. O cidadão brasileiro comum estava discutindo, de

forma aberta e democrática, os problemas educacionais que afetavam diretamente a sua vida. O objetivo final de *Campanha* era fazer do povo um colaborador efetivo na construção de nossas políticas educacionais. Os grupos e movimentos sociais que se opuseram à aprovação do projeto da nova *Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional* o fizeram porque estavam absolutamente convencidos de que ele não atendia às necessidades da grande maioria do povo brasileiro e tentava viabilizar uma política educacional excludente e discriminatória. Em outras palavras, a nova *Lei* em nada contribuía para o fortalecimento da democracia brasileira. Fernandes explicita os objetivos da *Campanha*:

Em primeiro lugar, o nosso objetivo central é a qualidade e a eficácia do ensino. Se defendemos a Escola Pública, fazemo-lo porque ela oferece condições mais propícias, num país, de produzir “bom ensino” e de proporcioná-lo, sem restrições econômicas, ideológicas, raciais, sociais ou religiosas, a qualquer indivíduo e a todas as camadas da população. [...] Em segundo lugar, pretendemos impedir que o Estado Democrático continue prisioneiro de interesses particularistas na esfera da educação, com perda maior ou menor de sua autonomia para a realização das tarefas educacionais que lhe competem administrativamente e politicamente, e com a devastação improdutivo dos recursos oficiais destinados à educação. [...] Em terceiro lugar, pretendemos esclarecer e alertar as opiniões para que todos os cidadãos patriotas e responsáveis, independentemente do seu saber e prestígio, venham a preocupar-se com os problemas educacionais brasileiros e com sua solução, colocando-se assim em condições de influenciar, pelos mecanismos normais do regime democrático, as decisões e orientações dos partidos e do governo nesse campo (FERNANDES, 1960, p. 186).

Por ocasião desta *Campanha em Defesa da Escola Pública*, estava reunido, de 10 a 20 de julho de 1960, nas dependências do Instituto Granbery, em Juiz de Fora, MG, o 8º Concílio Geral da Igreja Metodista. O Colégio dos Bispos, em sua mensagem ao Concílio, em consonância com o texto do *Manifesto de 1959*, criticou a monopolização do ensino e fez, ao mesmo tempo, a defesa da liberdade de ensino e da escola pública:

[...] Não sustentaremos nenhum monopólio, venha de onde vier, e por meio qualquer que seja. Queremos a liberdade de ter as nossas escolas particulares, se as quisermos manter, como um direito que nos garante a liberdade tão decantada neste nosso País. E sustentaremos a existência da escola pública, também sem monopólio do Estado para o ensino, porque todo monopólio é execrável. A Igreja Metodista sempre advogou a instrução pública livre para todos como vital para os interesses do povo brasileiro. Tal educação tem sido experimentada e justificada por sua contribuição à sociedade. A instrução pública é um dos maiores bastiões de defesa

da liberdade, da democracia e do verdadeiro patriotismo (IGREJA METODISTA DO BRASIL, 1960, pp. 39-40).

Nesta mesma mensagem, o Colégio dos Bispos da Igreja Metodista não poupa críticas ao poder hegemônico da Igreja Católica na educação brasileira e à sua tentativa deliberada de responsabilizar o Estado pelo financiamento do ensino oferecido pelas escolas privadas e particulares, protestando com veemência contra o favorecimento ilícito e discriminatório do governo brasileiro às escolas confessionais católicas:

A reforma do Ensino Médio já apaixonou a opinião pública, que se dividiu em dois grandes partidos indiscriminados entre o povo – pró e contra –, mas destacadamente verificáveis: os que opinam juntamente com os próceres católico-romanos e seus interesses e os que se opõem a eles porque desconfiam de suas intenções, geralmente não manifestas abertamente. Este grupo combate o monopólio estatal do ensino (o que não existe no Brasil) e, reclamando uma participação na receita pública destinada ao ensino, ameaça com o monopólio do ensino particular, não declarado, mas presumível, quando o clero romano, já muito conhecido nas suas investidas contra o erário público, contando com uma natural maioria em todos os setores deliberativos, conseguirá impiedosamente tudo quanto e o máximo que for possível, em detrimento da minoria que já se está acostumando a suportar calada a calamitosa discriminação religiosa, mesmo em flagrante arrepio dos princípios democráticos e constitucionais... Com esse critério e com essa dialética, já sabemos de antemão o destino do Ensino Médio no Brasil e de todo o recurso público para a instrução do povo. Aqui também fica o nosso grito de alerta (IGREJA METODISTA DO BRASIL, 1960, pp. 39).

Também a mocidade metodista não se calou diante da intensa mobilização nacional gerada pela *Campanha Nacional em Defesa da Escola Pública*. Reunidos em Congresso Regional, na cidade de Campinas, SP, em fevereiro de 1961, os jovens metodistas da Quinta Região Eclesiástica, apoiados por lideranças representativas entre os presbiterianos e os espíritas, se posicionaram, de forma até mais explícita que o próprio Colégio dos Bispos, contra o anteprojeto da nova *Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional* e em defesa da escola pública.

1.8. A Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional

Após ampla e acalorada discussão, a *Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional* é finalmente aprovada e promulgada no dia 20 de dezembro de 1961, sob o número 4.024. O texto da nova *Lei* procura conciliar os interesses dos defensores das escolas públicas com os interesses daqueles

que defendiam as escolas privadas e particulares. Segundo seus críticos, a nova *Lei* já nasceu ultrapassada exatamente por isso. Ao invés de propor a superação dos dilemas e contradições que motivaram sua ampla e apaixonada discussão pela sociedade brasileira, tentou preservar e conciliar em seu texto final tais dilemas e contradições. De qualquer forma, apesar de seus críticos, depois de 23 anos de marchas e contramarchas, a nova *Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional* foi saudada pelo educador Anísio Teixeira como uma “meia vitória, mas vitória” (TEIXEIRA, 1976, p. 226), pois dava autonomia, novas atribuições e novas responsabilidades educacionais aos Estados da Federação. Os principais postulados da nova *Lei* foram os seguintes:

- a) garantia às escolas privadas e particulares do direito de serem financiadas pelo Estado em seus projetos educacionais, assim como já o eram as escolas públicas. Além disso, as escolas privadas e particulares obtiveram o direito de representatividade junto aos órgãos federais, estaduais e municipais diretamente responsáveis pela gestão administrativa da educação no País;
- b) o Estado passa a exercer o direito de definir e organizar a implementação de políticas educacionais para o ensino público em todo o País, obrigando-se a suprir suas necessidades estruturais, técnicas e econômico-financeiras;
- c) conforme o Art. 16, que descentraliza as competências para legislar e organizar o ensino no País, os Estados e o Distrito Federal têm agora a competência de reconhecer, inspecionar e autorizar o funcionamento de escolas de Ensino Primário e Ensino Médio privadas, particulares e confessionais;
- d) estabelece-se, portanto, uma nova estrutura administrativa para a educação no País, dando maior liberdade aos Estados para organizar seus sistemas educacionais. À União compete a responsabilidade de gerenciar a política educacional e os projetos de educação nacionais, por meio do Conselho Federal de Educação; aos Estados, de forma análoga, compete a responsabilidade do gerenciamento da política e dos projetos educacionais estaduais;
- e) a nova *Lei* não reconhece os Municípios como um sistema de ensino, vinculando sua estrutura e organização na área educacional aos seus respectivos Estados;

f) o currículo estabelecido na nova *Lei* para as escolas e universidades era bastante flexível, o que abria aos Estados a possibilidade de anexação de outras disciplinas ao currículo mínimo exigido pelo Conselho Federal de Educação;

g) conforme explicita o seu Art. 2º, a nova *Lei* assegura a educação como direito de todos os brasileiros e torna obrigatório e gratuito o Ensino Primário em todo o território nacional, embora contraditoriamente abra exceções à obrigatoriedade do ensino nos casos de pobreza extrema dos pais ou responsáveis, insuficiência de estabelecimentos escolares no município, encerramento do prazo regulamentar para efetuar matrículas ou grave enfermidade e anomalia congênita da criança (Art. 30). Na prática, portanto, o Art. 30 anula a eficácia do Art. 2º.

1.9. As escolas metodistas em busca de novas diretrizes educacionais

Embora o Colégio dos Bispos e a mocidade metodista se tenham posicionado em relação à *Campanha Nacional em Defesa da Escola Pública*, nesta época as escolas metodistas já estavam em decadência e pouco participaram deste debate, limitando-se a reproduzir o modelo proposto pela legislação educacional vigente, em troca dos benefícios estatais que garantiam a sua manutenção. Não havia novas propostas educacionais a oferecer à sociedade brasileira. As escolas metodistas não mais ocupavam uma posição de vanguarda na educação brasileira, mas cultivavam uma relação de dependência e subserviência ao Estado brasileiro, que aperfeiçoava e aprimorava seu sistema educacional.

Também em 1959, os protestantes brasileiros sentem mais fortemente a necessidade de se unirem em torno de projetos de ação missionária comuns às diversas denominações – a Igreja Evangélica Congregacional, a Igreja Presbiteriana do Brasil, a Igreja Presbiteriana Independente, a Igreja Episcopal, a Igreja Luterana e a Igreja Metodista – e decidem redinamizar a CEB – Confederação Evangélica do Brasil, criada em 1934, dando nova dimensão ao seu papel profético e social na transformação da sociedade brasileira e marcando de forma mais significativa a presença do protestantismo no Brasil.

Incentivada e financiada pelo CMI – Conselho Mundial de Igrejas, a CEB criou em sua estrutura organizacional o Departamento de Estudos, ao qual

estava vinculado o Setor de Responsabilidade Social da Igreja, cuja realização mais expressiva e de maior alcance social e político foi a famosa *Conferência do Nordeste*, realizada na cidade de Recife, de 22 a 29 de julho de 1962, presidida pelo Rev. Almir dos Santos, à época o Secretário Geral de Ação Social da Igreja Metodista.

Exatamente neste período, entre o final da década de 1950 e os primeiros anos da década de 1960, começa no Protestantismo Brasileiro – e na Igreja Metodista em particular – uma “onda” conservadora. A cúpula conservadora se opunha a qualquer prática ou manifestação que denotasse rejeição ou protesto ao “modo de ser igreja” – e também ao “modo de ser escola” – que a Igreja Metodista havia aprendido com os missionários norte-americanos. Missão e evangelização eram ainda entendidas a partir de uma leitura quase literal da ética pietista, predominantemente individualista, separando a Igreja do mundo e alienando-a de qualquer preocupação com questões políticas ou sociais, mimetizando o modelo característico da ação evangelística e educacional dos primeiros missionários metodistas no Brasil da segunda metade do século XIX. A pregação do Evangelho tinha objetivos meramente conversionistas e se caracterizava pelo anti-catolicismo velado ou explícito. Nessa época, o Colégio dos Bispos e a cúpula se posicionavam de forma firme e declarada contra qualquer tipo de manifestação pentecostal ou carismática dentro da Igreja Metodista.

Já na segunda metade dos anos de 1960, o Colégio dos Bispos da Igreja Metodista não mais conseguia estabelecer canais de diálogo e entendimento com a mocidade e com a liderança clériga e leiga mais jovem, que possuíam uma visão teológica mais aberta, ecumênica e progressista. Propostas de construção de uma nova sociedade e de uma nova Igreja estavam em ebulição:

Nesse período pipocaram no Brasil muitos movimentos [...] de proposta de uma nova sociedade e de uma nova Igreja. A nossa proposta não era somente política, mas de renovação da Igreja também. Renovação teológica, do ensino da educação cristã, da responsabilidade social da Igreja. Era um movimento de reavivamento das origens do protestantismo. O protestantismo que não se calava frente às injustiças e que sempre se renovava à luz dos contextos novos. Os grandes teólogos eram nossos inspiradores. Havia uma leitura intensa da Bíblia. [...] O movimento começou a se estender por

muitas denominações. Na Igreja Metodista através da turma de seminários, das próprias publicações da Igreja. Eu me lembro da Cruz de Malta. Na Igreja Presbiteriana, o Seminário de Campinas; na Igreja Congregacional e na Igreja Batista... Essa onda renovadora se espalhava, não só no Rio de Janeiro, mas em outros lugares do País (RAMALHO, 2007, p. 145).

O isolacionismo da Igreja Metodista diante dos desafios da realidade brasileira na década de 1960 passou a ser crescentemente questionado por sua mocidade:

Mas, pergunto-me a mim mesmo: “Nossos jovens estão diante de algum desafio?” Se não me engano, o que vemos é o inverso, é uma apatia de nossos jovens diante da situação atual de nosso mundo e de nossa Igreja. Parece que a mocidade metodista não se encontra desafiada pelo caos do nosso mundo presente e pela missão de nós cristãos enviados a este mundo sofredor e angustiado. Você bem sabe que a fé cristã é um contínuo desafio para aqueles que a possuem, mas será o movimento metodista no Brasil um desafio para os seus membros? Nisto tudo vejo a necessidade premente da restauração da Igreja como missão de Deus enviada ao mundo (MATTOS, 1965, p. 21).

Instala-se a partir de então, na segunda metade da década de 1960, uma crise missionária de graves proporções na Igreja Metodista e em suas instituições educacionais. A mocidade e a jovem liderança clériga e leiga confrontam as autoridades maiores da Igreja Metodista. O confronto se radicaliza cada vez mais e culmina com a intervenção do Colégio dos Bispos na Faculdade de Teologia, em 1968, decretando a demissão de todos os seus professores e a expulsão de todos os seus alunos. Diante da crise instalada, os missionários norte-americanos, que ainda atuavam na cúpula da Igreja Metodista e em nossas escolas, decidem retornar aos Estados Unidos, abrindo espaço para a atuação de uma liderança brasileira.

Em meio a este cenário de profundas necessidades e transformações na educação e diante dos novos desafios e oportunidades apresentados pela realidade brasileira, mais e mais se sentia a necessidade da elaboração de orientações e diretrizes que pudessem abrir novas perspectivas de atuação missionária para a educação metodista no Brasil. É este é o tema do quarto capítulo desta Dissertação.

Capítulo 2

A Educação Metodista no Brasil: Pequeno Esboço de uma Aventura Épica

Para que possamos conhecer e compreender o significado da obra educacional dos metodistas em solo brasileiro, é necessário conhecer e compreender, primeiramente, a dinâmica de alguns acontecimentos marcantes da história do Brasil, que acabaram por influir de forma decisiva para a chegada das primeiras missões protestantes às terras brasileiras. Não é nenhum exagero afirmar que o Brasil, especialmente a partir da segunda metade do século XIX, se constituiu em “campo missionário” prioritário para as missões protestantes que aqui aportaram. Na verdade, a semente de todo este projeto de avanço do assim chamado Protestantismo de Missão sobre o Brasil foi lançada por D. João VI, rei de Portugal, ao decidir transferir a capital do reino para o Brasil, vindo a instalar-se na cidade do Rio de Janeiro. Razões políticas imperiosas obrigaram-no a tomar esta decisão, especialmente motivada pela necessidade de evitar a invasão de Portugal pelo exército de Napoleão Bonaparte por meio de uma aliança estratégica com a Inglaterra (que estava, à esta época, justamente em guerra contra a França). Campos (2008, p. 1) nos ajuda a compreender a complexidade da situação política do reino de Portugal neste período:

O cenário era de luta entre franceses e ingleses. Portugal, aliado dos ingleses, estava na corda bamba. Não havia alternativas senão transferir a sede do governo de Lisboa para o Rio de Janeiro. A transferência fez parte de uma série de outras imposições diplomáticas e foi preparada pelo menos um ano antes. Os acordos resultantes dessa capitulação de Portugal aos interesses ingleses garantiram tanto a abertura do mercado econômico como também dos bens simbólicos no Brasil. Retomava-se assim o processo de rompimento do monopólio católico que estava sob controle desde a expulsão dos franceses (século XVI) e holandeses (século XVII).

É, portanto, dentro desse contexto social, político, econômico e religioso que se criam as condições para a chegada dos primeiros missionários – vindos especialmente da Inglaterra, dos Estados Unidos e da Alemanha – ao Brasil. O êxodo missionário começa com a chegada dos luteranos alemães, que se instalaram especialmente no sul do Brasil, na primeira metade do século XIX. Pouco depois, na segunda metade deste século, começariam a chegar os

primeiros missionários presbiterianos, metodistas, batistas, adventistas e congregacionais:

As Igrejas norte-americanas que para cá vieram estavam ligadas, de uma forma ou de outra, aos valores da democracia liberal capitalista e vão relacionar esse projeto político com sua pregação do Evangelho. [...] o Protestantismo que chega ao Brasil não é mais o Protestantismo da Reforma, mas a versão nuançada desenvolvida pelas igrejas norte-americanas, marcada pela cultura daquele povo, depois de mais de três séculos. O mesmo aconteceu com o Protestantismo dos imigrantes, que representa muito mais a cultura religiosa de seus povos do que os conteúdos teológicos dos pais fundadores [...]. A herança da Reforma chega até nós desgastada e diminuída pelo processo de institucionalização experimentado até então. Não recebemos a proposta de Igreja de Lutero e de Calvino [ou, no caso do metodismo brasileiro, de John Wesley, e sim] o modelo eclesástico, formalmente atribuído a eles, mas construído pelos seus intérpretes (DIAS, 2008 , p. 8).

No século XIX, dois tipos de protestantismo adentraram o Brasil: o protestantismo de imigração e o protestantismo de missão.

2.1. O protestantismo de imigração

O protestantismo de imigração chegou ao Brasil por volta de 1824, com a imigração de colonos alemães e suíços de origem luterana ou reformada e ingleses de origem anglicana, além de holandeses e escandinavos luteranos, congregacionais, batistas e menonitas (anabatistas históricos). Todos esses grupos étnicos se aglutinaram no sul e sudeste do Brasil, nas então províncias do Rio de Janeiro, do Espírito Santo e, principalmente, do Rio Grande do Sul. As denominações predominantes entre esses imigrantes protestantes eram luteranas ou reformadas, embora houvesse também um pequeno grupo de católicos. Estes católicos, com o passar do tempo e em decorrência da convivência com uma grande maioria de alemães luteranos, acabaram por aderir ao luteranismo:

Esse tipo de protestantismo sempre esteve ligado à Alemanha sob todos os aspectos e só recentemente passou a conviver com outros tipos de protestantismo, e isto por causa de fatores como a pressão cultural e política exercida sobre os descendentes de alemães durante e após a Segunda Guerra Mundial e as migrações internas provocadas pelo envelhecimento das antigas áreas de colonização e a abertura de frentes pioneiras de agricultura, principalmente na região amazônica. O crescimento e a industrialização das cidades também provocaram intensa migração do rural para o urbano. Estes fatores, no seu conjunto, ao mesmo tempo que desestruturavam guetos étnicos de cultura alemã, puseram-nos em contato mais

próximo da cultura brasileira, assim como com protestantes portadores de outras tradições (MENDONÇA, 1998, pp. 299-300).

Os primeiros imigrantes que aqui chegaram, porém, enfrentaram a discriminação, o preconceito e a perseguição religiosa. Vivendo no Brasil e não sendo católicos, foram obrigados a se isolar em pequenos guetos protestantes localizados. Não tinham direitos civis: não podiam votar ou ser votados, não podiam se casar e não podiam nem morrer, uma vez que lhes era vedado o sepultamento em cemitérios públicos. Não podiam também construir capelas ou locais de culto que tivessem a aparência exterior de templos ou igrejas.

O protestantismo de imigração, ao contrário do protestantismo de missão, se caracteriza por sua ênfase não-proselitista e não-conversionista. Sua inserção na sociedade brasileira atende, basicamente, as necessidades espirituais dos imigrantes europeus não-católicos que, chegando ao Brasil, querem continuar a ser protestantes. Uma das importantes características do protestantismo de imigração, semelhantemente ao protestantismo de missão, é que eles vão estabelecer em solo brasileiro, no atendimento às suas necessidades educacionais, suas próprias escolas.

No protestantismo de imigração, que conta com um número considerável de alemães, predomina a denominação luterana de origem europeia, com uma interessante peculiaridade: há também, entre esses imigrantes, luteranos alemães vindos dos Estados Unidos e ligados ao Sínodo de Missouri. Assim, existem no Brasil duas denominações luteranas que, embora tenham a mesma origem étnico-cultural, chegaram ao Brasil por vias diferentes, uma europeia e outra norte-americana: a IECLB (Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil), com ligações na Alemanha, e a IELB (Igreja Evangélica Luterana do Brasil), ligada ao luteranismo norte-americano. Como se dá a integração desses “dois luteranismos” à sociedade brasileira? É Mendonça quem responde:

A integração dessas igrejas étnicas dá-se através de dois vetores: um centrífugo que indica um avanço na direção da sociedade mais ampla assumindo seus problemas e características e outro centrípeto que canaliza para o eu próprio interior as contradições dessa mesma sociedade traduzidas em forma religiosa como o pietismo, o fundamentalismo e o pentecostalismo. Muito genericamente não seria exagero afirmar que o protestantismo de origem imigratória, que até

poucas décadas atrás conservava seu perfil étnico-cultural original, apresenta agora boa parte das contradições internas dos demais protestantismos brasileiros (MENDONÇA, 1998, p. 300).

2.2. O protestantismo de missão

O protestantismo de missão acompanha a grande expansão do capitalismo nos Estados Unidos, em especial a partir da segunda metade do século XIX. Nessa época, o protestantismo americano, liderado pelos metodistas, integra-se aos projetos de expansão comercial e colonização da nação para promover empreendimentos missionários de alcance mundial. O acesso às facilidades da navegação a vapor favoreceu a expansão econômica, política e religiosa dos Estados Unidos, que passaram a exportar para o mundo o seu “way of life” e os seus missionários, sob a poderosa influência da ideologia do “destino manifesto”:

Os primeiros missionários norte-americanos a chegar ao Brasil não foram pregadores, mas distribuidores de Bíblias. O primeiro a chegar foi o metodista Daniel Parrish Kidder, em 1837, como representante da Sociedade Bíblica Americana. O segundo foi o presbiteriano James Cooley Fletcher, que aportou no Rio de Janeiro em 1851. Exerceu outras atividades além de distribuir Bíblias. Alguns historiadores consideram Kidder e Fletcher como os verdadeiros pioneiros do protestantismo no Brasil. A partir de meados do século XIX começaram a chegar ao Brasil missionários das diversas denominações norte-americanas como presbiterianos, metodistas, batistas e, nos últimos anos do século, dois missionários episcopais. Desse modo, ao findar o século XIX, já estavam presentes no Brasil as denominações protestantes tradicionais, tanto europeias como norte-americanas (MENDONÇA, 1998, p. 300).

A estratégia missionária das primeiras denominações protestantes que chegaram ao Brasil pode ser resumida no binômio “evangelizar e educar”:

O problema da educação para os missionários tem um sentido mais totalizante: ultrapassa os limites de uma expressão evangélica e engloba-se em uma concepção de vida. Para a tradição do protestantismo americano, religião, democracia política, liberdade individual e responsabilidade são concebidas como parte de um todo, que está envolvido por uma inflexível fé na educação (RAMALHO, 1975, p. 79).

Com a criação de escolas, os missionários protestantes tinham um objetivo estratégico: transformar a sociedade brasileira à luz dos valores republicanos da democracia norte-americana. Alvim deixa claro que estes objetivos estavam também presentes na atuação dos missionários metodistas que aqui chegaram no crepúsculo do século XIX:

Os missionários norte-americanos metodistas, ao virem para o Brasil no final de século passado, criaram escolas não só porque a alfabetização era fundamental à evangelização e catequese, pois permitia a leitura da Bíblia e de outros textos religiosos, mas também porque, e principalmente, a educação ensejava a formação de liderança. Possibilitava a disseminação ideológico-religiosa e aproximava a Igreja Metodista de forças políticas emergentes, numa fase de importantes mudanças sociais, políticas e econômicas (ALVIM, 1993, p. 58).

Seguimos, na análise do protestantismo de missão apresentada a seguir, o texto de H. B. Cavalcanti – devidamente citado nas Referências Bibliográficas – sobre o projeto missionário protestante no Brasil do século XIX, em especial por suas informações históricas sobre o contexto social, político, econômico e religioso do Brasil à época da chegada dos primeiros missionários protestantes.

O projeto evangelizador dos primeiros missionários que acompanharam as denominações protestantes que chegaram ao Brasil, no último quartel do século XIX, era profundamente marcado por uma visão ideológica expansionista e civilizatória. Os Estados Unidos eram apresentados pelos missionários como a mais moderna e evoluída nação do mundo. Seus princípios éticos, morais, políticos e religiosos eram baseados na tolerância, na iniciativa privada, na democracia e na igualdade de direitos. O Brasil, por sua vez, era visto por estes missionários como um país primitivo, culturalmente atrasado, dominado pelas superstições do catolicismo ibérico e carente das bênçãos que só o protestantismo poderia oferecer (BAGBY, 1889; DUNN, 1866; GAMMON, 1910; HARRISON, 1954; MULLINS, 1896; TAYLOR, n.d.).

Neste sentido, os missionários protestantes – alheios a qualquer preocupação quanto a um conhecimento mais aprofundado da Matriz Religiosa Brasileira – entendem que o catolicismo brasileiro é uma religião sincrética, medieval e ultrapassada, que prega ideias baseadas na ignorância popular e na superstição. A Igreja Católica, segundo os missionários protestantes, não tem condições morais ou espirituais para conduzir pastoralmente o povo brasileiro e colaborar para a modernização do País. As procissões, os rituais, as rezas e as festas religiosas católicas são mera demonstração de ignorância religiosa e atraso cultural (BELL, 1965; CRABTREE, 1953; WILLEMS, 1967). Para os missionários protestantes, as críticas dos políticos e intelectuais

brasileiros liberais e republicanos à Igreja Católica só confirmam seu ponto de vista: o catolicismo deve ser tenazmente combatido porque é a raiz de todos os males do povo brasileiro:

Os protestantes começaram o trabalho missionário no Brasil por estarem convencidos de que o Catolicismo seria uma forma corrupta de Cristianismo e que eles teriam para oferecer aos brasileiros a verdadeira forma de religião. Essa visão negativa do Catolicismo continuou a existir no meio protestante até mesmo depois das missões se estabelecerem no País. Como os missionários não tinham condições de entender as diferenças culturais que os confrontavam, a maioria deles acreditava que o atraso visto na cultura brasileira seria culpa do Catolicismo do País, e eles culpavam a Igreja por tudo de errado ou pecaminoso que encontravam na sociedade local. Os apologistas protestantes argumentavam que a Igreja Católica teve mais de trezentos anos para criar uma cultura cristã no Brasil, e os resultados dessa tentativa foram a ignorância religiosa dos brasileiros e o atraso do País. Eles sugeriam que o Protestantismo era a alternativa certa para a salvação dos brasileiros e o progresso do Brasil (WEDEMAN, 1977, p. 151).

Assim, do ponto de vista religioso, o discurso teológico dos missionários protestantes é contracultural, no sentido de se contrapor radicalmente aos valores culturais e religiosos do povo brasileiro. Tal discurso, como é óbvio, só poderia gerar conflitos com o sistema religioso estabelecido.

As missões protestantes, de diversas denominações, chegam ao Brasil-Império durante o reinado de D. Pedro II, que vai de 1825 a 1891. Seu reinado é sustentado por uma economia baseada na exportação do café. O regime monárquico oferece aos brasileiros ampla liberdade política, e os principais partidos políticos do País, o Conservador e o Liberal, são influenciados pelo liberalismo do século XIX.

Neste período, o Brasil experimentará uma “arrancada desenvolvimentista” em suas principais cidades, em especial no eixo Rio-São Paulo, elevando o seu nível de urbanização e vida cosmopolita, o que facilitou enormemente as conexões do Brasil com as culturas norte-americana e europeia. Crescem também, neste período, as exportações de café.

O crescimento das exportações, associado à Guerra do Paraguai, entre os anos de 1865 a 1870, são motivos preponderantes para a aceleração das importações de novas tecnologias em nosso País, com importantes benefícios sociais, entre os quais podemos citar a modernização dos sistemas de

transporte e comunicações. No que se refere ao transporte ferroviário, por exemplo, houve um grande crescimento: o Brasil tinha, em 1874, aproximadamente 1.300 quilômetros de ferrovia; embora as linhas ferroviárias se concentrassem no sul do País, em 1885, poucos anos antes da instauração da Primeira República, o Brasil já conta com quase 10.000 quilômetros de ferrovia, ligando 14 das 20 províncias brasileiras e facilitando o escoamento de nossa produção agrícola para as cidades portuárias (BURNS, 1980, p. 201).

A produção industrial é incrementada e são aprovadas novas leis com o objetivo de facilitar a importação de máquinas e equipamentos. Criam-se novas instituições financeiras e, em 1851, é fundado o Banco do Brasil (BURNS, 1980; POPPINO, 1968; VIOTTI DA COSTA, 1987).

Na área das comunicações, são também implementadas grandes mudanças: num espaço de dez anos, entre 1880 e 1890, os correios aumentam sua distribuição de cartas de cinquenta milhões para duzentos milhões (BELLO, 1966). Em 1861, o Brasil possui dez estações de telégrafo, que chegarão a 171 em 1896. Em 1874, o Brasil moderniza ainda mais sua rede de comunicações com o mundo por meio de um cabo transoceânico que permite conexões com os Estados Unidos e com os principais países europeus industrializados. Na década de 1880, quando Martha Watts e outros missionários metodistas aqui chegaram, as cidades de Campinas, São Paulo, Salvador e Rio de Janeiro já eram servidas por redes telefônicas (BURNS, 1980; VIOTTI DA COSTA, 1987).

A produção industrial é outro importante fator que contribui para o desenvolvimento do País. Em 1875, o Brasil tinha apenas 175 fábricas; em 1890, apenas quinze anos depois, já são 600 fábricas, com uma população de mais de 50.000 operários industriais (VIOTTI DA COSTA, 1987, pp. 166-167). A região centro-sul se afirma como um importante polo agro-exportador e o Brasil se transforma numa opção atraente para os investimentos do mercado capitalista internacional, o que contribui para acelerar ainda mais o processo de sua modernização.

A Guerra Civil nos Estados Unidos provoca a escassez do algodão no mercado internacional. O Brasil entra neste mercado competitivo e começa a exportar algodão para o resto do mundo. Além do algodão, o Brasil produz também borracha, cacau e erva mate, exportando tais produtos para a Europa e para os Estados Unidos. Para que tenhamos uma ideia da importância econômica do Brasil no mercado internacional, é importante salientar que em 1910 o café já era o nosso principal produto de exportação: 77% da produção mundial de café eram provenientes da exportação do café brasileiro para os Estados Unidos e para os países europeus mais industrializados (BURNS, 1980; WAGLEY, 1963). A exportação do café transformou a economia brasileira e povoou suas cidades portuárias:

Os centros de decisão econômica são cada vez mais as cidades portuárias. Fabricantes de café, comerciantes, banqueiros, capitães de indústria, gerentes de companhias de seguro, agentes de importação e burocratas se vêem lado a lado com artesãos, quitandeiros, hoteleiros, advogados, médicos e professores, nesse processo de formação das classes alta e média urbanas. Os seus empregados e escravos – estivadores, domésticas, pedreiros, carregadores de água, costureiras, vendedores, contadores e funcionários tornam a cena urbana ainda mais rica e variada (GRAHAM, 1987, p. 135).

As grandes cidades brasileiras passam também por uma radical transformação. No final do século XIX, todas elas tinham serviços de água, luz, gás, estradas pavimentadas e transporte urbano de boa qualidade (VIOTTI DA COSTA, 1987, p. 166). Nessas grandes cidades brasileiras, a vida cosmopolita se intensifica, ao lado de novas opções e oportunidades culturais que facilitam e incentivam a troca de informações e a circulação de novas ideias (BELLO, 1966; GRAHAM, 1987):

Revistas e jornais, associações culturais e artísticas, hospedarias, teatros, cafés e lojas se multiplicariam ao fim do século, dando um ar cosmopolita a todos os grandes centros urbanos (VIOTTI DA COSTA, 1987, p. 166).

Esta abertura à troca de informações e à circulação de novas ideias traz ao Brasil, em especial a partir da segunda metade dos anos de 1870, algumas novas ideologias, tais como o Iluminismo, o Darwinismo e o Positivismo. A discussão dessas novas ideologias entre setores da elite, da classe média, oficiais do Exército Brasileiro, escritores, jornalistas e intelectuais cria o clima propício para a disseminação e promoção das grandes causas sociais liberais

da época, entre elas a abolição da escravatura, o incentivo à imigração europeia e norte-americana, a separação entre Igreja e Estado e, sobretudo, os ideais republicanos (AZEVEDO, 1950; LUSTOSA, 1991; VIOTTI DA COSTA, 1987).

É este, em resumo, o contexto social, político, econômico e religioso do Brasil nas duas últimas décadas do século XIX:

Quando os missionários chegam ao Brasil, o País desfruta de um contexto social aberto às inovações da época, em certas áreas até progressista e, por que não dizer?, liberal. O País conta com um número grande de centros urbanos, de acesso relativamente fácil através da nova rede ferroviária, e com um sistema de comunicações que garante aos missionários um contato mais estreito com as suas igrejas de origem e uma maior integração dos pontos missionários estabelecidos pelo País. É nesse contexto social que a fé trazida pelos protestantes vai encontrar solo fértil em meio a um pequeno segmento da população brasileira (CAVALCANTI, 2001, p. 69).

A atuação dos missionários protestantes, no Brasil do século XIX, foi ainda mais facilitada devido ao estreecimento das relações entre a Igreja e o Estado. O estabelecimento do padroado, instrumento legal a partir do qual a Coroa Portuguesa passa a administrar os negócios eclesiásticos no Brasil, enfraqueceu muito a Igreja Católica durante a maior parte do século XIX. A chegada dos missionários protestantes coincide com o sensível enfraquecimento da influência moral, espiritual e política da Igreja Católica no Brasil. Nessas condições, o protestantismo missionário encontra maior espaço para a promoção do seu crescimento numérico.

Os missionários, em suas cartas aos Estados Unidos, são praticamente unânimes nas críticas que fazem ao baixo nível moral e intelectual do clero católico e às práticas do catolicismo popular, reveladoras do paganismo e da superstição do povo brasileiro. É claro, nos adverte Cavalcanti (2001, p. 70), que este posicionamento crítico deve ser entendido no contexto histórico das crises enfrentadas na época pelo catolicismo em suas relações com a sociedade brasileira:

O catolicismo da maioria das classes dominantes era igual ao do imperador: um deísmo sincero, apático e formal, onde sobrevivia mais o receio maior de ser taxado de defensor do Syllabus de Pio IX. Na vida familiar, a prática religiosa era poética e tradicional, em muito semelhante ao culto romano dos antepassados. A nível popular, o culto religioso é mesclado de forma vívida com o sincretismo africano.

Nesse contexto, é de se entender que a moral e a disciplina fossem deploráveis. O concubinato dos padres, especialmente nas áreas rurais, é aceito pelos fiéis. Alguns dos clérigos, especialmente os líderes políticos ou aqueles que têm contatos políticos importantes, nem se preocupam em esconder os filhos bastardos. Além disso, políticos leigos e clérigos fazem parte da Maçonaria, apesar da condenação oficial dessa instituição pela Igreja Católica (BELLO, 1966, p. 5).

A controvérsia com D. Pedro II em 1870, relacionada à maçonaria, e sua oposição aos ideais republicanos a partir de 1889 contribuem ainda mais para o enfraquecimento da influência política da Igreja Católica sobre a sociedade brasileira. Os grupos políticos que lutavam pela queda da monarquia e institucionalização da Nova República criticam ferozmente a Igreja Católica, entendendo-a como uma instituição retrógrada e ultrapassada, incapaz de contribuir positivamente para o progresso do País (THORNTON, 1948; TORRES, 1968). Sintomaticamente, um dos primeiros decretos da Nova República será o da separação entre a Igreja e o Estado (AJERO, 1962; DORNAS FILHO, 1938).

É nesse contexto de desmoralização social e política do catolicismo no Brasil que o protestantismo missionário encontrará algum espaço para crescer, preferencialmente nas zonas rurais, ou entre as camadas sociais da classe média e da elite brasileira nas cidades, em conflito ou decepcionadas com a presença e o testemunho pastoral da Igreja Católica em terras brasileiras. Esses novos convertidos ao protestantismo ganham uma nova identidade cristã e desvinculam-se completamente de suas raízes culturais e religiosas católicas. Em outras palavras, viram “protestantes”:

Porque as suas raízes cresceram no solo da piedade católica numa nação nominalmente católica, o Protestantismo brasileiro constantemente sentia a necessidade de definir a sua natureza e missão em contraste com a Igreja dominante. A maioria dos protestantes tinham um débito enorme com a Igreja Católica pela formação religiosa que receberam, débito que eles se negavam a aceitar. Isso se deve à ruptura radical que era exigida do fiel quando da conversão à fé protestante e à polêmica árdua da Igreja Católica contra as novas comunidades religiosas, mensagem que lhe trouxe um novo senso de libertação e sentido de vida. Todos esses fatores contribuíam para que o novo convertido visse a Igreja dos seus antepassados em termos totalmente negativos (PIERSON, 1971, p. 33).

2.3. O protestantismo de missão e a imigração norte-americana

O protestantismo de missão, exatamente por sua natureza missionária, dependeu do fluxo constante e crescente de imigrantes para a sua implantação e posterior estabelecimento definitivo no Brasil. A partir de 1875, torna-se cada vez maior o número de imigrantes europeus e norte-americanos que chegam ao Brasil (BURNS, 1980; DAWSEY and DAWSEY, 1998):

O último quartel do século XIX foi um período de intensa imigração europeia, recebendo o País aproximadamente 40% do volume total de seus imigrantes. Entre 1891 e 1900, a média anual chegou a 112.500. [...] O total de imigrantes recebidos pelo Brasil entre 1820 e 1930 varia, mas um cálculo conservador seria de que o número fosse entre 4,5 e 5 milhões, dos quais 3,5 milhões fixaram residência permanentemente (BURNS, 1980, p. 362).

As demandas e exigências de uma economia essencialmente exportadora, aliadas à falta de trabalhadores nas zonas rurais, requerem um volume cada vez maior de mão-de-obra qualificada:

Paralelamente a todos esses fatos, crescia na década de 1860 um grande interesse pela imigração no Brasil, principalmente por causa da escassez de trabalhadores para a lavoura que, naquele momento, já se extenuava. Era uma situação irreversível: governo e proprietários uniram seus esforços para intensificar a vinda de imigrantes para o trabalho agrícola. Foi nessa década que o Brasil procurou corrigir algumas distorções de natureza religiosa, social e econômica que serviam de barreira à entrada e permanência de imigrantes em território nacional. D. Pedro II incentivou a vinda desses imigrantes oferecendo uma série de vantagens, que iam desde a promessa de boas terras a preços acessíveis à abertura de estradas que permitissem o escoamento das futuras produções agrícolas. Em sua grande maioria, as promessas permaneceram somente no quadro das intenções (CESAR, 2006, p. 120).

O recrutamento de imigrantes, incentivado pela Coroa Portuguesa, começa por volta de 1820 e vai até o final do século XIX (BURNS, 1980). O Brasil, que entendia a política de imigração como essencial para o seu desenvolvimento econômico, paga integralmente a viagem dos imigrantes e, em 1888, recebe 133.000 imigrantes. De 1820 a 1930, o Brasil recebe quase 5.000.000 de europeus e norte-americanos, que se instalam preferencialmente nas colônias do sul do País. Entre os imigrantes europeus há um bom número de católicos, e um número razoável de protestantes luteranos ou reformados, além de menonitas anabatistas; os imigrantes norte-americanos, em menor

número, são protestantes calvinistas ou metodistas, provenientes em sua maioria do sul dos Estados Unidos (BURNS, 1980; CARNEIRO, 1950; LUEBKE, 1987; WILLENS, 1940 e 1972).

Os imigrantes norte-americanos, vindos especialmente do sul dos Estados Unidos, contribuem significativamente para a implantação do protestantismo missionário no Brasil. Decepcionados com os resultados da Guerra Civil, quando foram derrotados, esses norte-americanos imigram para o Brasil almejando reconstruir suas vidas. Aqui esses norte-americanos sulistas estabeleceram alguns núcleos de colonização, localizados em sua maioria nas cidades de Campinas, Piracicaba, Saltinho e Santa Bárbara d'Oeste. Com o grande desenvolvimento desses núcleos de colonização, o governo brasileiro decidiu construir uma ferrovia na região. O próprio D. Pedro II veio a Santa Bárbara d'Oeste para a inauguração de sua estação ferroviária em 1875. Novos colonos norte-americanos foram chegando e, ao longo da ferrovia, foram comprando terras, construindo suas casas e implantando diversos tipos de comércio. Foi assim que se formou a Vila dos Americanos em 1870, onde hoje está localizada a cidade de Americana.

Os imigrantes norte-americanos trazem ao Brasil o seu peculiar estilo de vida e são também profundamente influenciados pela ideologia do “destino manifesto”: *tudo* o que vem dos Estados Unidos é melhor, é mais “moderno”, é mais “chic”, é mais “desenvolvido”. A religião que vem dos Estados Unidos é também a melhor religião (GOLDMAN, 1972; WEAVER, 1952; WILLIAMS, 1972). Aqui eles implantam suas comunidades religiosas e suas escolas, ensinando aos brasileiros seus usos e costumes e a utilização de novas tecnologias, especialmente relacionadas ao cultivo, aragem, plantação e lavragem da terra:

... as inovações tecnológicas trazidas pelos americanos, em especial no ambiente da lavoura, tiveram desde o seu início um significativo impacto no Brasil. Não menos significativa foi a sua influência nos campos da educação e da religião. Na educação, seus administradores e professores foram largamente requisitados pelo próprio governo brasileiro e outras escolas, tendo em vista possuírem métodos considerados modernos e avançados. Da mesma forma, se destacaram as religiões protestantes de missão, originadas com os americanos, e que, dentre outros aspectos, em certo sentido

contribuíram para a difusão de um “modo americano de vida” (MARTINS & CARDOSO, 2005, p. 3).

As novidades locais – a fábrica de arados na cidade, as descaroçadoras de algodão, os vagões transportando melancias para as estações ferroviárias, o pão de milho (*cornbread*), casas com janelas de vidro e chaminés de tijolos etc – passaram a fazer parte do patrimônio regional e, assim como as heranças de imigrantes de outros países, alguns desses elementos foram incorporados à cultura brasileira (DAWSEY & DAWSEY, 2005, p. 142).

Os imigrantes norte-americanos também trouxeram ao Brasil novas culturas agrícolas, além de enriquecerem a nossa flora nativa:

Os imigrantes trouxeram também novas culturas agrícolas e elementos da flora, tais como: o algodão (espécie *upland*), as melancias “cascavel”, espécies de videiras ainda não cultivadas no Brasil e as nozeiras (nozes-pecãs). Atualmente, nas áreas em torno de Americana, Santa Bárbara d’Oeste e Piracicaba, certas evidências da flora, como as nozeiras, ainda marcam a presença dos primeiros americanos. A contribuição mais bem sucedida ao acervo das culturas agrícolas na região foi, sem dúvida, a grande melancia listrada do tipo “cascavel”, cujas primeiras sementes Joe Whitaker trouxe no próprio bolso para o Brasil (MARTINS & CARDOSO, 2005, p. 4).

Mas o fato mais importante, muito pouco ressaltado pelos estudiosos e historiadores, é que esses imigrantes norte-americanos protestantes tomam a iniciativa de dialogar com D. Pedro II, obtendo dele proteção para o livre exercício de suas atividades religiosas. Eles pedem, então, às suas igrejas de origem o envio de clérigos e educadores para pastorear suas pequenas comunidades e dirigir suas escolas. Com este pedido, os imigrantes norte-americanos sulistas foram diretamente responsáveis pelo envio dos primeiros missionários metodistas e presbiterianos ao Brasil:

À proporção que mais protestantes se mudam para o Brasil, o governo relaxa as restrições oficiais de controle das religiões não-católicas. Esse espaço motiva o envio de mais missionários e a expansão de suas áreas de atividade para além das comunidades norte-americanas no sul do País. [...] Esses três fatores – a modernização no reinado de D. Pedro II, a relação entre a Igreja Católica e o Estado e a leva migratória norte-americana – formam o contexto para a inserção da fé protestante no Brasil (CAVALCANTI, 2001, p. 73).

Sobre os imigrantes norte-americanos sulistas, mais uma importante observação: eles são responsáveis pelo ensino da língua portuguesa aos missionários e, na medida de suas possibilidades, são também eles que vão “educar” os missionários para a percepção de aspectos peculiares à cultura e à

religiosidade do povo brasileiro. Os imigrantes norte-americanos colaboraram ainda com os missionários protestantes na elaboração de uma estratégia de avanço e expansão de seu trabalho nas diversas regiões do País (BAGBY, 1889; BELL, 1965; DUNN, 1866; GAMMON, 1910; MULLINS, 1896; TAYLOR, n.d.).

2.4. Os missionários protestantes e o conteúdo de sua pregação

Quanto ao conteúdo da pregação dos primeiros missionários protestantes, que chegaram ao Brasil no decorrer do século XIX, eles se identificam inteiramente com a ideologia do “destino manifesto” e pregam sobre alguns temas fundamentais, entre os quais podemos ressaltar a importância da liberdade religiosa, a absoluta superioridade da economia de mercado capitalista, a importância da educação no processo de formação do caráter individual para o exercício da cidadania e a relevância do conhecimento científico para promover o progresso da civilização.

Quanto ao discurso moral, o fiel protestante é desafiado a viver uma vida ascética e isenta de vícios. A “reta doutrina” da Igreja, fundamentada nos preceitos bíblicos, constrange o crente protestante a separar-se do mundo, pecaminoso por natureza. O crente não fuma, não bebe bebidas alcoólicas e não dança, pois tais práticas identificam formas socialmente aceitáveis de “vício e depravação”. Em compensação, o crente observa rigorosamente, em sua conduta ética, as virtudes consideradas “modernas”: a honra e o respeito devidos aos pais, a fidelidade conjugal, a lisura e honestidade inatacáveis nos negócios e o trabalho árduo para o sustento da família e a formação de uma poupança que possa garantir-lhe tranquilidade financeira no futuro (ALVES, 1970, 1984; FERREIRA, 1959; FRASE, 1981; PIERSON, 1971).

Quanto às escolas fundadas pelos missionários, foram elas muito importantes para que o protestantismo criasse raízes em solo brasileiro. Tais escolas eram prioritariamente direcionadas à elite e à classe média da sociedade brasileira. A intenção original dos missionários era oferecer uma educação moderna e qualitativamente diferenciada aos filhos destas classes sociais, com o objetivo de convertê-los à fé cristã. Houve, no entanto, um

número pouco expressivo de “convertidos”, uma vez que estas classes sociais não estavam interessadas em se “converter” ao protestantismo, mas queriam na verdade apenas usufruir da modernidade dos métodos pedagógicos das escolas protestantes:

De fato, a educação foi o grande ideal das elites brasileiras nas últimas décadas do século XIX e nas primeiras décadas do século XX. O projeto educacional protestante procurou essa fresta para penetrar na sociedade brasileira. Esperavam também converter muitas famílias dessas elites para suas igrejas. Isso, porém, não aconteceu. As elites serviram-se das escolas protestantes, apoiaram suas iniciativas e alguns até mesmo incorporaram ideais do protestantismo norte-americano, porém não foram muitos os que se converteram à nova fé, filiando-se às igrejas evangélicas (CALVANI, 2009, pp. 65-66).

A proposta educacional das escolas protestantes, segundo a orientação pedagógica dos missionários que nelas trabalhavam, era pragmática, fundada nos valores do liberalismo norte-americano e se dirigia prioritariamente à elite e à classe média da sociedade brasileira. Fascinadas com o modelo educacional norte-americano, a elite e as classes médias emergentes queriam ser “modernas”, queriam estar “atualizadas” aos avanços e descobertas de uma nova maneira de “fazer educação”, baseada na liberdade e na livre iniciativa, preparando indivíduos independentes e empreendedores que colaborariam para a transformação da sociedade brasileira segundo o modelo da democracia norte-americana.

Estudando a pregação nas igrejas e a prática pedagógica nas escolas, que caracterizava a ação missionária protestante, Mendonça ressalta o que chamou de “grande contradição”, pois os dois discursos são diametralmente opostos e conflitantes:

Buscava a educação missionária protestante a transferência de uma cultura baseada na liberdade e nas iniciativas individuais que pudesse refletir-se na sociedade através de uma ética adequada à construção do reino de Deus *hic et nunc*. [...] As missões perpetraram a grande contradição: os missionários pregadores anunciavam uma salvação que desvalorizava o mundo presente em favor da bem-aventurança após a morte e os educadores preparavam os indivíduos para a felicidade neste mundo mesmo (MENDONÇA, 1998, p. 302).

Os resultados deste conflito em nada contribuíram para o crescimento numérico do protestantismo missionário no Brasil. A pregação conversionista

não alcançou os resultados esperados, o mesmo acontecendo com a ação educativa:

A pregação conversionista direta não atingiu as elites liberais emergentes e muito menos a burguesia da qual brotava a nobreza do Império, assim como, mais tarde, as lideranças republicanas, mas arrebanhou seus adeptos nas camadas pobres de pequenos proprietários de terra e funcionários subalternos nas cidades; a ação educativa, que pretendia influir na construção de uma sociedade progressista segundo o modelo liberal, embora tenha exercido grande influência na remodelação da educação brasileira, sob o ponto de vista religioso foi praticamente nula. A elite emergente brasileira, liberal e iluminista, nunca esteve interessada na religião em geral e muito menos na protestante (MENDONÇA, 1998, p. 303).

2.5. A educação metodista no Brasil e a ideologia do “destino manifesto”

Os primeiros missionários que nos trouxeram o metodismo tinham um claro projeto civilizatório para o Brasil, consubstanciado na ideologia do “destino manifesto”. Depois da Guerra da Secessão, durante o período de reunificação e pacificação das colônias americanas, disseminou-se cada vez mais fortemente nos Estados Unidos a ideologia do “destino manifesto”. Tal ideologia tem a ver com a autoimagem do povo norte-americano que, assim como o povo de Israel, se considerava especialmente eleito e escolhido por Deus para o cumprimento de uma urgente tarefa missionária: evangelizar, educar e “salvar” os demais povos e nações ao redor do mundo das trevas da ignorância e do paganismo:

[...] o povo americano se vê como um paralelo ao povo de Deus no Antigo Testamento. Como Deus libertou o povo de Israel da sua escravidão no Egito, também os Puritanos se libertaram das restrições e pressões dos ingleses Reis Tiago I e Carlos I. Como Moisés havia conduzido os israelitas através do Mar Vermelho, assim os Puritanos atravessaram o Atlântico na pequena nau, o *Mayflower*. Deus, após libertar o seu povo, fez uma aliança no Sinai; e, antes de pôr o pé em terra seca na América, os Puritanos fizeram também o seu instrumento de governo, que tomou o nome de “*Mayflower Compact*”, ou seja, a “*Aliança do Mayflower*”. [...] Os Puritanos saíram... para construir no “deserto” do continente americano, “uma cidade edificada sobre um monte”... [...] como Josué havia conquistado a Terra Prometida, os americanos viam como seu “Destino Manifesto” conquistar o continente americano de mar a mar e ainda espalhar os benefícios da civilização democrático-cristã por toda a parte, não excluindo a América Latina (REILY, 1981, pp. 202-203).

Neste sentido, os puritanos peregrinos no *Mayflower*, com a pregação de valores bíblicos que se referiam a verdades reveladas por Deus, serão os grandes responsáveis pela disseminação dos valores morais e espirituais

determinantes para a construção do *ethos* da democracia americana. Exatamente por isso, Esclarece Reily, “nunca houve uma separação entre cristianismo e povo americano”: a religião civil caminhava “ao lado da religião eclesiástica” (1981, p. 202 e 204).



Figura 2: “Espírito da fronteira” (1872), pintura de John Gast.

Durante o decorrer do século XIX, o metodismo firmou-se como a maior denominação cristã dos Estados Unidos e se identificou plenamente com a ideologia do “destino manifesto”. Os metodistas norte-americanos estavam absolutamente convencidos da importância de seu testemunho missionário para promover o bem-estar moral e espiritual do povo americano e difundir os princípios éticos do evangelho, colaborando assim para o surgimento de uma civilização cristã modelar: a sociedade americana (MESQUIDA, 1986, p. 102). Cria-se o clima propício, na nação americana, para o renascimento da idéia messiânica de que Deus, assim como no passado da história do povo de Israel, escolhera e chamara um novo povo para “salvar” o mundo (BANDEIRA, 1978, p. 86). Havia, agora, um “novo povo de Deus”, escolhido como seu instrumento para a redenção política, moral e espiritual de todos os povos e nações:

A profunda convicção alimentada pelos americanos de que sua nação tinha sido especialmente escolhida para cumprir uma missão universal foi nutrida e sustentada durante a Guerra Civil e recebeu um novo batismo de poder no período que se seguiu. Muitas forças se combinaram para exaltar o papel do “destino manifesto” na consciência americana. A partir do darwinismo, os americanos tiveram a intuição de que, por um processo de seleção natural, os Estados Unidos haviam se tornado uma nação superior, destinada a governar as nações mais fracas. As filosofias idealistas enfatizavam a capacidade natural do homem e, interpretada a história em termos de progresso, tudo favorecia a ideologia expansionista. Num período em que as nações européias expandiam seus interesses imperialistas pela África, Ásia, América Latina e Oceano Pacífico, os americanos se sentiram comissionados a estender as bênçãos da civilização cristã e o governo democrático (OLMSTEAD, 1961, p. 133).

A ideologia do “destino manifesto”, que já existia embrionariamente na Inglaterra e foi transplantada pelos missionários ingleses para as terras norte-americanas, aliada ao estrondoso crescimento econômico da nação americana neste período, acabou por se transformar em fator determinante para caracterizar a estratégia expansionista e imperialista dos Estados Unidos perante as demais nações do mundo:

Cada vez mais incorporada ao sentimento nacional, esta ideologia passou a abrigar interesses econômicos, políticos, expansionistas e religiosos num mesmo arcabouço. Os fins a serem alcançados em nome da fé cristã justificavam plenamente os meios que seriam utilizados... [...] O povo americano sentia-se responsável por transformar o mundo segundo os padrões da própria sociedade americana... [...] O messianismo nacional originário [...] “atualizou-se, americanizou-se e assumiu o nome de **destino manifesto**” (BANDEIRA, 1998, p. 87), adquirindo assim um tipo de comportamento muito mais político-expansionista do que propriamente religioso (VIEIRA, 2006, pp. 105-106).

No entanto, no decorrer do século XIX, especialmente por meio da Igreja Metodista, o protestantismo foi o grande responsável pela propagação da ideologia do “destino manifesto” entre os americanos:

[...] foi a religião americana ou, melhor dizendo, o protestantismo americano, com sua vasta empresa educacional e religiosa, que preparou e abriu caminho para o seu expansionismo político e econômico [no caso, dos Estados Unidos]. No caso do Brasil, se no campo religioso seu sucesso foi quase nulo, na educação e na cultura em geral, para não dizer no político e econômico, a influência americana não pôde deixar de ser sentida, embora não logo após a implantação do protestantismo, mas ao longo dos cento e tantos anos de sua chegada (MENDONÇA, 1984, p. 57).

Mesquida deixa ainda mais claras, especialmente para os metodistas norte-americanos, as motivações missionárias expansionistas e civilizatórias implícitas na ideologia do “destino manifesto”:

A convicção de que os sinais do Reino de Deus são a liberdade (civil e religiosa), a civilização e o progresso, levava os metodistas a identificarem a nação americana com o povo escolhido por Deus para salvar o mundo. [...] Para os metodistas, as nações mais evoluídas tinham o dever de “civilizar” os povos atrasados do mundo, seja pela conversão dos pagãos, seja pela “recuperação” dos católicos ao “verdadeiro cristianismo”, isto é, ao cristianismo protestante. Cristianizar as nações queria dizer “civilizá-las” de acordo com o modelo ideal: os Estados Unidos da América (MESQUIDA, 1986, p. 105).

Reily comenta, neste mesmo sentido “civilizatório”, a opinião explícita em documentos e artigos de pessoas protestantes que visitaram o Brasil nas primeiras décadas do século XIX:

[...] o que o Brasil precisava era a Bíblia e a civilização protestante. Então ele receberia bênçãos iguais às já gozadas pelos Estados Unidos, Inglaterra, e os países adiantados (protestantes, é claro!) da Europa (REILY, 1981, p. 203).

Foi também com a motivação e o propósito de colaborar com Deus para “fixar os alicerces de uma civilização cristã melhor e mais elevada” (HAMMOND, 1893, p. 1), profundamente influenciados pela ideologia do “destino manifesto”, que os primeiros missionários e as primeiras missionárias metodistas vindos dos Estados Unidos chegaram ao Brasil, nas últimas duas décadas do século XIX. Seu projeto civilizatório incluía, como importante estratégia de avanço missionário, além da fundação de igrejas, a fundação de escolas, o que comprova uma vez mais a dimensão essencialmente educativa do metodismo, tanto na Inglaterra como nos Estados Unidos:

A ideologia do protestantismo liberal confundia-se com a cultura; a expansão do Reino era o *destino manifesto* da nação norte-americana. Reino e cultura foram os objetivos da educação missionária encarnada nos grandes colégios protestantes. [...] Os colégios protestantes pretenderam ser os instrumentos de transplante do espectro social cujo modelo era a sociedade americana, muito próxima da realização do Reino de Deus. Os colégios destinavam-se a ser instrumentos de transplante cultural (MENDONÇA, 1990b, p. 137).

A educação é parte indissociável da Igreja Metodista, desde quando João Wesley iniciou o movimento que viria a resultar na criação da Igreja, no século XVIII. O próprio João Wesley, ao inaugurar a primeira escola metodista, a Kingswood School, na Inglaterra,

lembrou o texto de Provérbios 22.6: *Ensina a criança no caminho em que deve andar e, ainda quando for velho, não se desviará dele*. Esta ênfase tem caracterizado a vida e obra da Igreja [Metodista] e traduziu-se, nos nossos dias, na presença educacional metodista em mais de 60 países, por meio de 700 instituições de ensino. Os missionários norte-americanos(as), responsáveis pelo plantio da semente metodista em solo brasileiro, trouxeram consigo essa filosofia, fazendo com que o mote dos albos do metodismo nacional fosse “ao lado de cada Igreja, uma escola”. A implantação da primeira escola metodista no Brasil, o Colégio Piracicabano, realizada dois dias após a instalação da Igreja Metodista em Piracicaba, figura como exemplo maior dessa prática dos pioneiros (MAIA, 2000 apud MATTOS, 2000, p. 7).

2.6. A paixão pela educação

É importante fazer justiça à paixão pela educação que movia o trabalho muitas vezes sacrificial das primeiras missionárias metodistas que, juntamente com os missionários, chegaram ao Brasil nas duas últimas décadas do século XIX. Transparecia em sua prática pedagógica a coragem e a ousadia das verdadeiras educadoras. Embora a tendência majoritária dos missionários norte-americanos fosse a de se manterem prudentemente à distância das injunções do momento político vivido pela sociedade brasileira, não fazendo abertamente críticas à monarquia institucionalizada em favor do advento da democracia republicana, a educadora Martha Watts, fundadora do Colégio Piracicabano, em carta de abril de 1890, logo após a Proclamação da República, tem clara e inteligente percepção das oportunidades do momento histórico que o Brasil estava vivendo para a implantação do modelo político e educacional do republicanismo norte-americano:

“O Brasil está indo para frente, e devemos seguir com ele, carregando a religião do Evangelho, pois os líderes não percebem a necessidade de eles próprios o buscarem. Eu não escrevi sobre a República, mas digo que a vida tem tido um sentido maior no Brasil desde 15 de novembro de 1889. Desde 7 de janeiro [de 1890] – Dia de Oração pelas Nações – todos os homens são livres para louvar a Deus de acordo com o que ditam suas próprias consciências, neste Brasil beato e dirigido por padres. Glória a Deus nas alturas! (MESQUITA, 2001, p. 90).

Percebe-se, nestas palavras de Martha Watts, o claro compromisso educacional das missionárias e educadoras metodistas com os ideais republicanos. Para elas, o metodismo tinha um importantíssimo papel civilizador a desempenhar na sociedade brasileira. Segundo elas, os princípios educacionais do metodismo eram revolucionários e libertadores, pois

proclamavam que só o poder de Deus seria capaz de regenerar os indivíduos, salvando e fazendo prosperar a nação brasileira à imagem e semelhança do progresso e formidável expansionismo dos Estados Unidos.

Pierre Furter, na Introdução à obra **Hegemonia norte-americana e educação protestante no Brasil** (MESQUIDA, 1994, p. 16), ressalta a vocação educativa do metodismo, fazendo também importantes observações sobre a estratégia de penetração na sociedade brasileira por parte dos missionários norte-americanos primitivos:

Esta denominação terá, primeiro, “uma doutrina que *se ensina*; em seguida, *um método apropriado para ensiná-la* e para orientar nossa conduta”. A teologia que serve de fundamento para essa vocação essencialmente educativa defende a universalidade da graça [de Deus] e a perfeição cristã pela fé e pelas obras. Decorrem daí ideias-força que explicam em grande parte o extraordinário dinamismo criador do movimento; entre elas, a convicção de que sempre é possível mudar o caráter [das pessoas,] por mais perverso que seja. [...] Sua política educativa, como estratégia missionária de penetração na sociedade brasileira, consistirá em formar progressivamente uma nova mentalidade, a começar pelas elites. Assim, os metodistas conseguiram não somente obter a adesão das classes médias em ascensão, mas também influenciar políticos como Rui Barbosa e, mesmo, inspirar a reforma da instrução pública do Estado de São Paulo, no início da década de 1890. Acreditando que “o mundo é minha paróquia” (ideal missionário de John Wesley), o metodismo atribuir-se-á uma vocação civilizadora “em nome de um progresso que libertaria o Brasil da ignorância e da miséria”, fato que, infelizmente, reforçaria a dependência cultural do Brasil em relação ao seu “grande irmão” norte-americano (FURTER apud MESQUIDA, 1986, p. 16).

Mattos (2000, pp. 59 e 11) reafirma, ainda, a dimensão prioritariamente educacional do movimento metodista wesleyano, na Inglaterra do século XVIII:

A teologia da obra educacional metodista no Brasil foi de índole liberal, em que pese a predominância no interior da Igreja [Metodista] de discurso e práticas eclesiais próprias do pietismo norte-americano (que, de fato, nada mais é que o outro lado da moeda liberal). Em seu núcleo central achava-se a convicção própria do liberalismo de que a educação do ser humano para o bem é o caminho para o aperfeiçoamento social e moral da humanidade. A construção de um mundo justo e bom é possível desde que o ser humano receba uma adequada educação. [...] É importante repetir-se novamente a informação já feita em tantas ocasiões e em tantos documentos sobre o reconhecido fato de que o metodismo é um movimento religioso confessional evangélico eminentemente educacional, fruto da visão de João Wesley e dos primeiros metodistas sobre o caráter integral do Evangelho. A dimensão educacional do metodismo foi explicitada a partir da primeira Conferência de Wesley com os seus

colaboradores no ano de 1744. O compromisso com a educação orientou o surgimento do movimento na Inglaterra e levou à expansão do “povo chamado metodista” em regiões missionárias das Américas, da África e da Ásia, sobretudo por meio de missionários [e missionárias] estadunidenses que se espalharam pelo mundo durante o século XIX. Fundaram não só igrejas, mas também escolas.

Mattos esclarece que a Primeira Conferência Metodista foi realizada de 24 a 30 de junho de 1744, na cidade de Londres. Estavam presentes John Wesley, seu irmão Charles Wesley e mais quatro ministros ordenados da Igreja Anglicana que simpatizavam com o movimento metodista; posteriormente, foram também convidados a participar quatro pregadores leigos já pertencentes ao movimento metodista. Mattos nos informa ainda que o conteúdo da agenda desta importante Conferência, que constou de momentos preparatórios de oração e posterior discussão de questões relacionadas a problemas de fé e ordem enfrentados pelo movimento metodista naqueles dias, teve como tema central duas perguntas que revelam uma preocupação eminentemente educacional, direcionada à formação cultural e ao preparo intelectual dos pregadores leigos metodistas: (1) O que ensinar? e (2) Como ensinar? Neste sentido, discutiu-se também a possibilidade de abrir um seminário prioritariamente direcionado à educação filosófico-teológica (!) dos primeiros obreiros metodistas leigos:

Ademais, foi estabelecida a lista de livros que deveriam ser lidos obrigatoriamente pelos pregadores leigos metodistas, entre eles, além do Novo Testamento **em grego** (*grifo meu*), obras clássicas de Virgílio, Horácio, Platão e Homero (MATTOS, 2000, p. 13).

Por que os missionários norte-americanos que trouxeram o metodismo ao Brasil insistiam em afirmar a indissociabilidade do binômio “fé” e “educação”? Por que fundaram “não só igrejas, mas também escolas”? Naturalmente porque tinham uma visão holística da intrínseca relação entre a “fé” e a “educação”. O lema latino *Ite et Docete* (*Ide e Ensina!*), paradigma inspirador da vida e missão do Colégio Piracicabano (a primeira escola metodista fundada no Brasil), deixa claro que a educação ocupa lugar essencial no projeto de evangelização dos missionários metodistas pioneiros no Brasil:

A educação escolar formal, como parte da obra missionária metodista no País, desde o início foi desenvolvida com determinação incansável. Para os pioneiros metodistas no Brasil, a obra

educacional era parte integral da missão metodista e fundamental para o estabelecimento da futura Igreja, pois 'pregai' e 'ensinai' eram os dois lados da mesma moeda. O projeto missionário para promover a libertação do Brasil das trevas da ignorância e sua modernização incluía a disseminação do Evangelho por meio da 'pregação' e da 'educação' segundo os padrões norte-americanos (MATTOS, 2000, p. 61).

Os primeiros missionários metodistas, que aqui chegaram nas duas últimas décadas do século XIX, encontraram a sociedade brasileira ainda sob o regime monárquico. Os “ventos libertadores” das ideias republicanas começavam a soprar com maior força para fecundar a sociedade brasileira, mas inicialmente o choque entre dois modelos de civilização foi inevitável, pois os missionários metodistas pioneiros eram norte-americanos e provinham de uma sociedade cujos valores ideológicos, políticos, educacionais e religiosos estavam fundamentados no ideário republicano, que defendia a total separação entre a Igreja e o Estado. A sociedade brasileira, por sua vez, ainda era monárquica e o catolicismo ibérico que aqui foi implantado era a religião oficial do Estado.

Nesta época, a queda da monarquia já era iminente. A elite política, de tendência marcadamente republicana, ganhava cada vez mais espaço e influência na sociedade brasileira. Por outro lado, o modelo educacional vigente no País, de inspiração jesuítica, era considerado atrasado e ultrapassado. Assim, uniram-se inicialmente os interesses e esforços da elite intelectual e política brasileira, que propugnava pela instauração do regime republicano, aos interesses e esforços dos missionários metodistas pioneiros pela implantação de um novo modelo educacional em nosso País. É importante ressaltar, uma vez mais, que o projeto de evangelização dos missionários metodistas pioneiros no Brasil não era de forma alguma ingênuo e tinha um claro propósito civilizador. Era um projeto de evangelização que incluía conscientemente a educação como estratégia para conquistar o apoio da elite intelectual brasileira – constituída predominantemente por políticos republicanos, maçons, comerciantes e empresários – e, assim, moldar a construção de uma nova sociedade, inspirada no modelo ideal de progresso e civilização dos Estados Unidos:

Missionários metodistas norte-americanos que chegaram ao Brasil a partir do final do século XIX foram portadores de um arrojado projeto

de expansão religiosa, que incluía, de um lado, o trabalho de catequese e de implantação da nova denominação, e do outro, a ênfase na educação que, além de servir como estratégia para facilitar sua inserção, também representava um conteúdo considerado altamente modernizador. A iniciativa educacional logrou imediato apoio dos governantes, das elites políticas de tendência republicana e dos jansenistas de todos os naipes, que viam no novo modelo, de inspiração liberal e iluminista, uma alternativa capaz de contribuir para o avanço do projeto educacional brasileiro (BOAVENTURA, 2001, p. 88).

Na última metade do século XIX, os Estados Unidos se notabilizaram no mundo em função do grande avanço da sociedade americana na área da ciência e da tecnologia. Tecnologias revolucionárias e inovadoras (a estrada de ferro, o manuseio do ferro e do aço, a mecanização da agricultura...), ao lado do desenvolvimento e implementação das grandes invenções (o telefone, o telégrafo, as máquinas de escrever e de somar, a eletricidade...), fizeram dos Estados Unidos a nação mais rica e poderosa do mundo, granjeando a simpatia e a admiração de parcela significativa da elite intelectual e política do Brasil:

Nesse quadro, não é difícil admirar porque uma parte da elite brasileira aproximou-se dos protestantes alinhando-se aos seus ideais. Afinal, esses representavam a promessa de que o Brasil poderia, em pouco tempo, assemelhar-se aos Estados Unidos no que se refere ao progresso tecnológico e industrial. A tão falada “aliança” entre protestantismo e maçonaria no Brasil, durante a segunda metade do século XIX, não aconteceu por afinidades religiosas, mas por interesses políticos e econômicos de ambas as partes. A maçonaria lutava pelo fim da monarquia, o estabelecimento da república, a abertura de mercado e, sem sombra de dúvida, todos os missionários protestantes desejavam o mesmo. Muitos deles eram maçons e grande parte dos brasileiros convertidos ao protestantismo, na época, também se filiaram às lojas. Nelas, além dos assuntos próprios de interesse da maçonaria, podiam-se estabelecer contatos, fazer amizades e discutir estratégias políticas para o futuro do Brasil. Na cosmovisão dos missionários protestantes oriundos dos Estados Unidos, a criação de escolas e colégios era fundamental para conquistar espaço na sociedade brasileira. Além disso, tais educandários deveriam servir também como local de testemunho de uma religiosidade supostamente mais racional e menos supersticiosa, marcada por valores morais também supostamente superiores (CALVANI, 2009, p. 61).

Para os missionários metodistas pioneiros, a evangelização era inseparável da educação (e vice-versa). Para eles, evangelizar e educar ou educar e evangelizar era um projeto de vida. Eles entendiam que evangelização e educação eram os dois lados de uma mesma moeda. A esse respeito, Castro faz algumas afirmações que, naturalmente interpretadas

dentro do espírito de sua própria época, traduzem perfeitamente o entendimento e a compreensão missiológica da relação entre evangelização e educação que caracterizou a atuação pastoral e educacional dos missionários metodistas norte-americanos pioneiros no Brasil:

Evangelização e educação são faces distintas da missão da Igreja. Portanto, é um assunto da esfera missiológica. Apesar de suas diferenciações, há uma imbricação entre elas, pois a educação tem uma dimensão evangelizadora e a evangelização requer também um trabalho educativo. Isso equivale a dizer que são faces interdependentes da Missão com muitas características comuns (CASTRO, 2005, p. 81).

É digno de nota também, ao explicitarmos o sentido da intrínseca relação entre evangelização e educação para os missionários metodistas pioneiros, o caráter não proselitista da educação por eles ministrada:

Os educadores metodistas norte-americanos não tinham como preocupação maior, na sua prática educativa, o recrutamento de adeptos para a denominação. Isso não seria coerente com os princípios do liberalismo. Os colégios não eram, portanto, os lugares onde se verificava a evangelização direta, tarefa atribuída aos pastores nas paróquias. As instituições educativas tinham como finalidade principal a transmissão de uma visão particular de mundo (as ideias, os princípios e o sistema de valores norte-americanos) que, interiorizada pelos estudantes, tornava-os sensíveis aos hábitos e ao modo de vida dos missionários e contribuiria para a conquista da hegemonia cultural. Os missionários tidos como verdadeiros cristãos, seriam, portanto, o modelo a imitar. O Rev. J. W. Tarboux [que viria a ser o primeiro bispo metodista no Brasil], revelou este ponto de vista num relatório enviado ao Comitê de Missões de Nashville: “Não encorajamos nossos alunos a se tornarem metodistas. Exortamo-los a serem cristãos segundo o modelo metodista”. Isto é, segundo o modelo da ideologia hegemônica nos Estados Unidos... Os educadores metodistas queriam criar uma “nova mentalidade nacional” (nova cultura). Para tanto, dedicaram-se particularmente à formação das elites na esperança de conquistar a hegemonia cultural pela “conversão” das classes sociais superiores aos princípios e aos valores do metodismo norte-americano *sem, necessariamente, fazer deles membros da Igreja Metodista* (MESQUIDA, 1986, p. 162, grifo meu).

Quando aqui chegaram, os missionários norte-americanos se defrontaram com a precariedade do sistema educacional brasileiro:

O sucesso que os colégios protestantes obtiveram no Brasil no final do século XIX e início do século XX explica-se pelo fato de que preencheram um vazio na cultura brasileira. A situação educacional no Brasil, desde a expulsão dos jesuítas, era de muita precariedade. Não havia bibliotecas públicas, universidades e o ensino primário era praticamente inexistente fora dos grandes centros urbanos. A educação no Brasil-Império era privilégio de uma pequena elite ligada às oligarquias agrárias que ou enviava os filhos para estudar na

Europa ou contratava professores estrangeiros que gozavam de muito prestígio junto à sociedade (ELIAS, 2005, p. 82).

Nessas condições, não lhes foi muito difícil demonstrar a superioridade do modelo educacional vigente em seu país de origem. A educadora Martha Watts, que permaneceu na direção do Colégio Piracicabano de 1881 a 1895, talvez seja um bom exemplo da modernidade da educação protestante e metodista, em contraposição aos métodos pedagógicos ainda vigentes na sociedade brasileira, tanto nas escolas estatais como nas escolas confessionais católicas, considerados à época anacrônicos e ultrapassados. Sob a firme e competente orientação pedagógica de Martha Watts, o Colégio Piracicabano inovou e fez história na educação brasileira:

Os primeiros anos do Colégio mostraram, de maneira inequívoca, que ele trazia pioneirismo em sua forma de ensinar e que iria conquistar, pouco a pouco, a própria comunidade piracicabana, apesar dos olhares suspeitos, por se tratar de uma iniciativa não-católica [...]. Mas o que teria atraído sobremaneira os piracicabanos? Notícia estampada no jornal “Gazeta de Piracicaba”, de 17 de junho de 1882 – portanto, menos de um ano após o início das atividades do Colégio – informava que haviam sido realizados, na noite anterior, os exames públicos de suas alunas. “Os exercícios de álgebra, aritmética, poesias portuguesas, francesas e inglesas, recitadas por inteligentes meninas, satisfizeram plenamente aos espectadores e deram provas evidentes da habilidade e ilustração das professoras”. Em dezembro, os exames voltaram a se realizar e o mesmo jornal registrava, em sua edição do dia 10, que Martha Watts convidava os pais e família em geral para assistirem aos exames para encerramento das aulas do segundo semestre. O ato seria encerrado com “uma récita, que terá lugar às 7h da tarde”. O que os pais viam era resultado de aulas ministradas em várias disciplinas, com um padrão pedagógico incomum para a época [...]. O Colégio introduziu também o sistema de co-educação, modelo das escolas norte-americanas, oferecendo o ensino tanto a meninas como a garotos, atendidos no sistema de externato, com um curso de cinco anos. O curso primário usava o método intuitivo, com material concreto para o ensino da matemática, com ênfase ao ensino das ciências em todos os cursos (ELIAS, 2001, pp. 60 e 62).

Tomando como exemplo paradigmático o Colégio Piracicabano, Elias (2005, p. 82) ressalta as características peculiares e diferenciadas da sua estrutura física e arquitetônica:

Prédios próprios, com arquitetura que os distinguia pelas salas amplas e construídas especificamente para o ensino. As classes eram mistas. As carteiras de estudante passaram a ser individuais. Havia salas especiais para música, geografia, com imensa quantidade de mapas, cartazes com esqueleto do corpo humano, pesos e medidas para o ensino do sistema métrico, microscópios. E, já no Colégio Piracicabano, as disciplinas eram latim, português, inglês, francês, gramática, caligrafia, aritmética, matemática, álgebra,

geometria, astronomia, cosmografia, geografia, história universal, história do Brasil, história sagrada, literatura, botânica, física, química, zoologia, mineralogia, desenho, música, piano, costura, bordado e ginástica (ELIAS, 2005, p. 82).



Figura 3: **Colégio Piracicabano, Piracicaba.**

Em contraposição, Elias acentua a precariedade e o amadorismo dos prédios e construções onde eram ministradas as aulas nas instituições educacionais públicas ou católicas:

Extremamente precárias, funcionavam em prédios adaptados e, muitas vezes, na residência do professor. As classes – com alunos de diferentes idades e graus de conhecimento e em número excessivo – eram atendidas por apenas um professor, em geral não habilitado a ministrar aulas. O currículo adotado não ia além das primeiras letras, noções de gramática portuguesa, um pouco de aritmética, além de aulas avulsas de francês e latim (ELIAS, 2005, p. 82).

Além de tudo, os missionários metodistas envolvidos na obra educacional trouxeram ao Brasil um novo método pedagógico. Enquanto a educação estatal e católica ainda se baseava no método pedagógico dedutivo e de memorização, os colégios metodistas já estavam um passo à frente e introduziam o método pedagógico indutivo, levando as crianças ao desenvolvimento de suas faculdades mentais e ao aprendizado por meio da observação e da prática *in loco*, com equipamentos e instrumentais científicos de última geração:

A ênfase colocada sobre o estudo das ciências exatas, das artes, das línguas e, sobretudo, das ciências naturais, sem esquecer as

humanidades, assim como o método de ensino adotado, geraram reações de entusiasmo no grupo que confiou na educação metodista: “Miss Watts, ajudada por um corpo docente motivado... fez do Colégio Piracicabano o primeiro da Província de São Paulo”. [...] O Colégio Piracicabano, privilegiando a observação e a prática (método intuitivo) e fazendo com que os objetos, os animais, as coisas exercessem uma ação pedagógica junto aos alunos, transformou os laboratórios e as salas de aula em “salas de jogos”, onde os estudantes aprendiam brincando. A utilização de um método de ensino que privilegiava ao mesmo tempo a experimentação e a razão não somente distinguiu o Colégio Piracicabano dos demais estabelecimentos de ensino da região como provava aos que o apoiavam a superioridade da prática educacional metodista: “[...] neste importante estabelecimento de ensino a pesquisa científica, livre das convenções que caracterizam o ensino moldado pelo da religião oficial, segue o caminho da verdade e da liberdade” (ELIAS, 2005, p. 156).



Figura 4: **Centro Cultural “Martha Watts”, Piracicaba.**

O método pedagógico utilizado, portanto, estabelecia uma clara e significativa distinção e diferença qualitativa entre a educação oferecida nos colégios metodistas e a educação ministrada nos colégios católicos ou públicos. Mesquida denominou esta diferença qualitativa de “pedagogia da diferença”, esclarecendo também que o protestantismo norte-americano, por meio da presença metodista na educação, “insinuava-se na sociedade brasileira, tomando a forma de uma contracultura com relação à cultura dominante informada e difundida pelo catolicismo” (MESQUIDA, 1986, p. 131) procurando mostrar e valorizar sobretudo “a superioridade de suas ideias, de

sua ética e de seu sistema de valores, com relação ao que estava em vigor” (MESQUIDA, 1994, p. 131). A intenção era clara: estabelecer, especialmente nos colégios, centros estratégicos de difusão das novas ideias pedagógicas, diferenciando-as claramente da pedagogia do catolicismo ibérico presente no Brasil:

A “pedagogia da diferença” ganha vida nos centros privilegiados de educação metodistas: os colégios. Estes [colégios] se destacavam do ambiente sociocultural brasileiro não apenas pela arquitetura, pelo mobiliário e pelo equipamento didático, mas, ainda, pela criação de um ambiente interno propício à difusão de uma nova cultura e à introjeção de uma nova mentalidade (MESQUIDA, 1986, p. 131).



Figura 5: Instituto Metodista Bennett, RJ.

A partir da assimilação e aceitação da “pedagogia da diferença”, o Colégio Piracicabano se transformou em modelo a ser seguido pela elite intelectual e republicana que assumia o poder no País e queria implementar, com urgência, uma reforma educacional de base. Tal reforma, com o ousado objetivo de “transformar a sociedade brasileira”, começou no Estado de São Paulo, à época sob o governo de Prudente de Moraes, e depois teve efeito multiplicador sobre os demais Estados brasileiros. Azevedo destaca que “a propagação inicial das ideias pedagógicas norte-americanas no Estado de São Paulo [deveu-se] à influência direta dos pastores e dos educadores protestantes” (MESQUIDA, 1986, p. 173). Ele reconhece também que, na época, “a Igreja Metodista representou o papel mais importante no âmbito das iniciativas pedagógicas e culturais” (MESQUIDA, 1986, p. 173). O próprio Prudente de Moraes admitiu que, para implementar a tão sonhada reforma educacional republicana no Estado de São Paulo, mirou-se nos modelos do sistema pedagógico norte-americano, tão exemplarmente explicitados na prática pedagógica do Colégio Piracicabano.

O Colégio Piracicabano, fundado em 1881 por miss Martha Watts, foi a *celula mater* da reforma da instrução pública [no Estado de] São Paulo. Neste colégio, [o] Dr. Prudente de Moraes pôde avaliar a prática da pedagogia moderna importada dos Estados Unidos, preparando seu espírito para empreender a grande obra que ele pôde começar na qualidade de governador do Estado de São Paulo (MESQUIDA, 1986, p. 173).



Figura 6: Colégio Piracicabano, Piracicaba, 1881.

A afirmação acima transcrita foi feita pelo Dr. João Sampaio, ex-aluno do Colégio Piracicabano e genro de Prudente de Moraes, no ano de 1907. Mesquida informa ainda que o Dr. João Sampaio, advogado e educador, exerceu também o cargo de inspetor de instrução pública no Estado de São Paulo.

A Igreja Metodista, em especial por meio da educação, teve participação fundamental nos mais importantes momentos históricos de transformação da vida política do Brasil no final do século XIX e nas primeiras décadas do século XX. Este período se ofereceu aos missionários metodistas no Brasil como extremamente propício para a disseminação do ideário da religião civil que, nos Estados Unidos, era um dos principais mecanismos para a consolidação do sistema republicano de governo. Os métodos pedagógicos da educação metodista eram modernos e em muito contribuíram para a democratização e a laicização da educação brasileira, incentivando a separação entre a Igreja e o Estado:

Há absoluta identificação do que é feito no Brasil, nas escolas, com o sistema norte-americano de ensino e isto novamente é justificado pelos pressupostos do liberalismo: ensino mais humano, democrático, flexível e pragmático, constante espírito de pesquisa na busca de métodos e técnicas mais eficientes e menos rotineiras e a manutenção de certo pioneirismo que garanta aos alunos posição de destaque na sociedade (MENEGETTI, 1998, p. 153).

De forma análoga, nas Considerações Finais, procuraremos demonstrar que as DEIM – Diretrizes para a Educação na Igreja Metodista propõem também uma “pedagogia da diferença” e que não é possível conciliar os valores educacionais metodistas com os pressupostos mercadológicos da Teologia da Prosperidade.

O tempo passou e a Igreja Metodista, especialmente nas três primeiras décadas do século XX, caminhou pouco a pouco para a sua independência política e a sua autonomia administrativa em relação à Igreja-Mãe nos Estados Unidos, o que aconteceu na data histórica do dia 2 de setembro de 1930.¹ Pelo menos até o final das décadas de 1930 e 1940, houve condições históricas

¹ A Autonomia da Igreja Metodista em 1930 foi apenas formal, pois a proposta aprovada pelo Concílio Geral da Igreja Metodista do Brasil vinculava os destinos do metodismo brasileiro ao Conselho Central da Igreja Metodista Episcopal do Sul, que, na prática, era um órgão com poder decisório superior ao próprio Concílio Geral. Sobre este tema, consultar os artigos **Autonomia, independência ou status quo – o caminho do metodismo brasileiro**, de Cilas Ferraz de Oliveira, e **A autonomia e a cultura brasileira**, de Rui de Souza Josgrillberg, publicados na Revista Caminhando, v. 10, n. 2 [16] – 2º semestre de 2005.

propícias para que o sistema educacional metodista se espelhasse com êxito nas propostas pedagógicas aqui implantadas pelos missionários norte-americanos:

Os missionários metodistas que vieram para o Brasil trouxeram os ideais desenvolvidos pela Igreja Metodista Episcopal do Sul em sua ênfase na missão. [...] E muitos deles dedicaram a vida toda ao trabalho missionário por aqui. Alguns possuíam caráter e personalidade admiráveis. Conseguiram deixar as sementes e as marcas de uma igreja que, mesmo sem assumir um rosto cultural autóctone, criou raízes em nossa terra. R. Bastide, protestante da Igreja Reformada da França, professor de Sociologia na Universidade de São Paulo, compara o protestantismo brasileiro a um produto de importação, como um pinheiro que, mesmo florescendo nos trópicos, conserva o perfil de árvore proveniente de outras regiões do planeta. Ou seja, o protestantismo, e mesmo o metodismo depois da Autonomia, não conseguiram desenvolver um projeto eclesial que tomasse a inculturação como elemento importante de práticas ou de um projeto de igreja (JOSGRILLBERG, 2005, pp. 49-50).

2.7. Os dilemas do sonho americano: evangelizar, educar ou civilizar?

Queremos revisitar agora o passado das instituições metodistas de educação como um “exercício pedagógico” que nos permita fazer uma releitura crítica do que elas foram no final do século XIX e no século XX, do que elas têm sido e do que podem vir a ser já no início da segunda década do século XXI.

A educação metodista, desde os seus primórdios e ao longo do século XX, foi profundamente influenciada pelo liberalismo teológico norte-americano. Neste período, pelo menos até o final da década de 1970, pastores e educadores como W. H. Moore, W. M. Carr, Jalmar Bowden, Paul Eugene Buyers, Charles Wesley Clay, Nathanael Inocência do Nascimento e Benedito de Paula Bittencourt marcaram a história da vida e da missão da Igreja Metodista e de suas instituições educacionais no Brasil.

Os missionários norte-americanos que vieram para o Brasil no final do século XIX e aqui estabeleceram as primeiras instituições educacionais metodistas, foram profundamente influenciados pela ideologia civilizatória do “destino manifesto”, como já ressaltamos. A admissão de tal fato, porém, não obscurece a ímpar contribuição educacional que legaram ao metodismo brasileiro. É certo que estes missionários trouxeram consigo os ideais, sonhos

e utopias da Igreja Metodista Episcopal do Sul dos Estados Unidos. Mas é preciso reconhecer que muitos destes missionários, embora comprometidos com um processo civilizatório para o Brasil, aqui trabalharam com corações abertos, com sinceridade e honestidade de propósitos e, acima de tudo, com compromisso confessional e competência pedagógica. Eram homens e mulheres que uniam o discurso da fé à prática da fé. É preciso dizer também que estes missionários foram muito respeitados, queridos e amados pelo povo metodista no Brasil, nas igrejas locais e nas escolas, pois muitos deles dedicaram toda a sua vida ao trabalho missionário em terras brasileiras. Como esquecer ou olvidar a insigne contribuição que missionários como James William Koger, Martha Hite Watts, Bispo J. W. Tarboux, Bispo Cyrus Basset Dawsey, Sarah Frances Bowden, Charles A. Long, Duncan Alexander Reily e tantos outros legaram ao metodismo brasileiro?

É claro que o momento histórico vivido pelos missionários metodistas norte-americanos era outro e indicava desafios e oportunidades de uma realidade que já não é mais a nossa, mas à qual eles procuraram responder a partir de uma inegável conexão com o sonho de unir *conhecimento e piedade vital*, tão caro ao coração de John Wesley, de Charles Wesley e dos metodistas primitivos.

Inspirados pelos ideais educacionais aprendidos em seu país de origem, os missionários metodistas norte-americanos procuraram, desde o início, priorizar a implantação e o desenvolvimento de cursos superiores nas escolas que iam sendo aqui fundadas e estabelecidas. O sonho maior era a criação da primeira Universidade Metodista do Brasil. Esta pretensão fica muito clara, por exemplo, no Instituto Granbery, em Juiz de Fora, MG, entre os anos de 1890 e 1930, quando foram criadas as Faculdades de Teologia, Farmácia, Odontologia e Direito. Estudos para a criação das Faculdades de Medicina e Veterinária foram iniciados, sendo criada por último a Faculdade de Pedagogia, conforme explicita o Livro de Atas da Diretoria do Granbery em 1890:

“É nosso desejo e nossa esperança que o Colégio Granbery prospere na sua alta missão e, na providência de Deus, que se torne a primeira Universidade Metodista do Brasil. Nos anos vindouros, os moços deste estabelecimento ocuparão os primeiros lugares nas indústrias e

profissões, no Estado, na Igreja de Cristo, nos lares e na vida social do país” (BOAVENTURA, 2002, p. 7).

Posteriormente, este projeto educacional expansionista dos missionários metodistas norte-americanos no Brasil foi interrompido pela eclosão da Primeira Guerra Mundial e, alguns anos mais tarde, pela crise econômica de 1929 nos Estados Unidos, por dificuldades operacionais devido ao caráter estatizante da política educacional do governo Getúlio Vargas e também em decorrência da declaração da Autonomia da Igreja Metodista em 1930, pois a resistência dos metodistas brasileiros aos projetos missionários e educacionais vindos dos Estados Unidos estava se tornando cada vez mais clara e explícita. Em especial os pastores metodistas brasileiros procuravam, de diversas maneiras, demonstrar seu descontentamento com a continuidade da ingerência norte-americana na obra missionária da Igreja Metodista no Brasil, ocupando cada vez mais o seu próprio espaço e reivindicando maior participação na escolha de novos caminhos e alternativas para a dinamização da obra missionária do metodismo brasileiro.

O sonho de uma igreja nacional era acalentado por clérigos e leigos da igreja antes de 1896. Em 1918 organizou-se um grupo – denominado por Otilia Chaves [21] de “Ala da resistência” — constituído principalmente pela primeira turma de diáconos formados no Granbery. Em 1921 realizou-se o I Congresso de Trabalhadores Nacionais. Entretanto, a proposta do estabelecimento de uma igreja autônoma no Brasil veio da conferência geral da IMES em 1930 [22] A autonomia foi outorgada sob a tutela do Conselho Central. A necessidade de manter os recursos possibilitou uma saída negociada, a autonomia no modelo defendido especialmente por Guarracy Silveira. Um projeto de igreja brasileira só veio a realizar-se após o concílio geral de 1970 com a extinção do Conselho Central, a progressiva passagem das instâncias decisórias para as mãos de brasileiros. O projeto missionário nacional se concretizou com a elaboração dos planos quadrienais na década de 70 e a aprovação do Plano para a Vida e Missão da Igreja e as Diretrizes para a Educação na Igreja Metodista no Concílio Geral de 1982 (OLIVEIRA, 2005, pp. 66-67).

Além de todos esses fatores, o Brasil se encontrava num estágio de desenvolvimento que exigia a passagem de uma sociedade tradicionalmente agrícola para uma moderna sociedade industrial, com o inevitável advento da urbanização e das grandes cidades, especialmente no sul e no sudeste, o que fez com que o Estado de São Paulo se transformasse no eixo econômico mais importante do País. É nesse período que a Faculdade de Teologia da Igreja

Metodista, que começou no Instituto Granbery, em Juiz de Fora, foi transferida para São Bernardo do Campo, na Grande São Paulo, em 1938.

Mesmo com o fracasso inicial do projeto de criação da primeira Universidade Metodista,² a influência do modelo educacional liberal do metodismo norte-americano continuou muito grande sobre o metodismo brasileiro pelo menos até a primeira metade dos anos de 1970. Sob o ideário ideológico do liberalismo teológico, os missionários metodistas norte-americanos continuaram o seu trabalho no Brasil, nas igrejas locais e principalmente nas instituições educacionais da Igreja Metodista. Sob a sua liderança e com o apoio econômico-financeiro dos metodistas norte-americanos foram construídos, paulatinamente, os grandes colégios e educandários da Igreja Metodista no Brasil.



Figura 7: Colégio Metodista de Ribeirão Preto, Ribeirão Preto.

Aos poucos, foram sendo formadas novas lideranças, com metodistas brasileiros, para a gestão administrativa e pedagógica das escolas aqui

² Na verdade, o sonho de criação de uma universidade metodista nunca morreu e se fez insistentemente presente em diversos Concílios Gerais da Igreja Metodista entre as décadas de 1940, 1950 e 1960. Examinando os *Anais dos 4º e 5º Concílios Gerais* e as *Atas e Documentos do 6º Concílio Geral da Igreja Metodista*, Mattos relata: “Em 1942, no 4º Concílio Geral, Carlos de Abreu Godinho, na qualidade de presidente do Conselho Superior do Instituto Ana Gonzaga, sugere à Igreja a *fundação* de uma Universidade Evangélica a ser localizada nas terras desse Instituto no Rio de Janeiro. Em abril de 1945 foi criada, pelo Conselho Superior do Instituto Ana Gonzaga, a Comissão Provisória Pró-Universidade Metodista. O 5º Concílio Geral, em 1946, fundou a Universidade Evangélica do Brasil, elegeu o seu primeiro reitor, o Dr. Josué Cardoso d’Afonseca, e a Comissão Organizadora da Universidade Evangélica do Brasil. Posteriormente, no 6º Concílio Geral em 1950, a Comissão Organizadora é substituída por um Conselho de Curadores, que vai praticamente se ocupar muito mais com os problemas legais referentes às terras de Inhoíba destinadas à Universidade do que com as questões da educação propriamente dita. No 9º Concílio Geral, o órgão foi extinto e em seu lugar criou-se a Comissão Geral de Ensino Superior, de cuja atuação não se encontra registro nos anais da Igreja. O 10º Concílio Geral, parecendo ter entendido que cabia ao COGEIME, oficialmente reconhecido então como órgão geral encarregado das questões da educação secular promovida pela Igreja, nem se deu ao trabalho de extinguir a Universidade Evangélica, que nunca chegou a ser (MATTOS, 2000, p. 79).

implantadas, todas elas profundamente influenciadas pela ideologia do liberalismo econômico norte-americano. É importante reconhecer, também, que a construção dos edifícios e dependências da Faculdade de Teologia da Igreja Metodista (no bairro de Rudge Ramos, em São Bernardo do Campo) e das duas principais universidades metodistas no Brasil (a UMESP – Universidade Metodista de São Paulo e a UNIMEP – Universidade Metodista de Piracicaba) foram ambas idealizadas e criadas sob a inspiração e liderança de educadores de índole liberal.



Figura 8: Edifício Alfa da FATEO – Faculdade de Teologia da Igreja Metodista, São Bernardo do Campo

Os missionários metodistas, mulheres e homens, sempre tiveram a preocupação de dar aos prédios destinados à educação uma aparência que poderia ao mesmo tempo distingui-los das outras casas de cultura locais e atrair a clientela potencial. Sua arquitetura reproduzia, nas cidades da Região Sudeste do Brasil (numa época em que o processo de urbanização apenas começava), a fachada e a estrutura das casas *brancas* e *sólidas* dos fazendeiros do Sul dos Estados Unidos, distinguindo-as tanto dos “casebres” construídos pelo Estado, quanto das edificações barrocas das escolas católicas. Eram, na realidade, símbolos da prosperidade e do progresso de um país tido como mais evoluído (MESQUIDA, 1986, pp. 132-133).



Figura 9: Instituto Metodista Granbery, Juiz de Fora.

O perfil liberal dos educadores e educadoras metodistas, norte-americanos ou brasileiros, marcou de forma indelével e duradoura as escolas metodistas brasileiras pelo menos até a primeira metade dos anos de 1970. Este perfil liberal, desde o início, foi marcado por uma clara opção pelo oferecimento de uma educação qualitativamente diferenciada às elites e à classe média da sociedade brasileira. A única exceção digna de nota foram as escolas paroquiais, que desempenharam importante papel educacional na Igreja Metodista, mais especificamente entre os anos de 1884 e 1920, decrescendo progressivamente em importância até a sua completa extinção no final da década de 1960.

As escolas paroquiais surgiram em função da preocupação dos missionários com a alfabetização do povo, pois o analfabetismo poderia se transformar num grande obstáculo ao desenvolvimento da obra missionária do metodismo no Brasil. O metodismo, desde o seu início, exigia dos novos convertidos instrução elementar para ler a Bíblia, o hinário e as demais publicações da igreja. Assim, além da doutrinação religiosa com o objetivo de recrutar novos adeptos para a denominação, a Igreja Metodista passou a oferecer o ensino primário a toda a comunidade:

Desde o início, essas escolas funcionavam de dia e à noite, e estavam abertas a todos os estudantes, sem discriminação de sexo, o que na época era uma inovação corajosa. Os cursos noturnos dirigiam-se especialmente aos jovens e aos adultos que trabalhavam durante o dia, em geral operários. Na medida em que o ensino ministrado nas escolas paroquiais se firmava perante a opinião pública, as autoridades escolares começaram a inspecioná-las regularmente, consagrando-lhes relatórios elogiosos, geralmente publicados pela imprensa, fato que levou os missionários a tomarem medidas para melhorar ainda mais a qualidade de ensino (MESQUIDA, 1986, p. 141).

Tais escolas desenvolviam suas atividades em geral nas dependências das igrejas locais metodistas localizadas nos principais bairros das grandes cidades (como São Paulo e Rio de Janeiro) e nas cidades interioranas com fluxo populacional crescente, em especial nos Estados de Minas Gerais, São Paulo e Rio de Janeiro (Juiz de Fora, Piracicaba e Resende, por exemplo).

A criação e a constante melhoria da qualidade de ensino das escolas paroquiais, contando com o encorajamento e o apoio irrestrito dos pastores metodistas, objetivava promover a alfabetização das classes média e média inferior da sociedade brasileira, educando e formando novas lideranças para atuar na Igreja Metodista e no País. Tais escolas tinham alguma preocupação, embora não suficiente, com a formação educacional da camada mais empobrecida da população brasileira, mas acabaram por incentivar e promover uma “filantropia seletiva” (MESQUIDA, 1986, pp. 139-144), pois se nutriam de princípios educacionais liberais, com clara preocupação pela ascensão social de seus alunos e alunas, que seriam os grandes responsáveis pela disseminação dos “valores superiores” da pedagogia educacional norte-americana, em contraposição à pedagogia jesuítica católico-romana, comprometida com o atraso cultural, a ignorância, a superstição e a idolatria. Além disso, estes mesmos alunos e alunas seriam os principais responsáveis pela demonstração inequívoca da superioridade incontestável dos modelos político (democracia republicana) e econômico (capitalismo liberal) da sociedade norte-americana, contribuindo assim para a transformação da sociedade brasileira à imagem e semelhança destes mesmos valores e opções político-ideológicas.

Este projeto missionário e educacional, apoiado e incentivado pela elite intelectual e política brasileira, republicana e liberal, pela maçonaria e por

ideólogos e educadores positivistas interessados em desafiar e desestabilizar o poder da Igreja Católica Apostólica Romana junto ao Estado, foi realmente inovador e contribuiu decisivamente para a implantação do metodismo no Brasil. Suas propostas pedagógicas eram práticas, democráticas e favoreciam a criação de um saudável ambiente de liberdade entre os alunos e alunas. A educação feminina era valorizada, ao lado da constante capacitação, atualização e especialização de um corpo docente qualitativamente diferenciado. Atividades esportivas e extracurriculares, com intensa participação do alunado, eram desenvolvidas. A orientação religiosa, firme e segura, revelava claro compromisso confessional, embora fosse ministrada sem intenções proselitistas:

A teologia liberal, que permeava a iniciativa missionária e educacional dos metodistas no Brasil, se baseava na convicção de que a educação do indivíduo orientada para o bem é o método mais eficiente para o aperfeiçoamento social e moral da sociedade. A influência desses preceitos era forte, coincidia com os ideais da República recém-estabelecida no país e respondia às aspirações dos imigrantes e das classes sociais emergentes (SCHÜTZER, 2003, p. 72).

Neste período inicial, anterior à proclamação da Autonomia da Igreja Metodista, que inclui as duas últimas décadas do século XIX e as primeiras três décadas do século XX, a Igreja Metodista e suas escolas continuaram atreladas aos princípios e valores característicos do liberalismo teológico norte-americano.

A estrutura educacional do País era extremamente deficiente, o que oportunizava o crescimento e a proliferação de escolas particulares e confessionais. As escolas confessionais protestantes, como as presbiterianas e as metodistas, tinham todas elas um perfil ideológico nitidamente liberal.

O Estado brasileiro, nessas condições, desvalorizava a educação popular em função de seus interesses na instauração de um modelo econômico agro-exportador. Se a prioridade era aumentar a exportação de produtos agrícolas, naturalmente era necessário fixar a maioria do povo brasileiro no campo. O acesso às escolas metodistas, nessa época, era privilégio das camadas médias e da camada alta da sociedade brasileira. Os princípios, os valores e a filosofia educacional das escolas metodistas neste

período revelavam um compromisso, consciente ou inconscientemente, com a legitimação do capitalismo norte-americano enquanto sistema político e econômico. Estes princípios e valores liberais se consubstanciavam numa filosofia educacional que incentivava a liberdade de consciência e o individualismo, exacerbando a competitividade, a concorrência e a eficiência, na busca egoísta da ascensão social e na aceitação do lucro como base das relações econômicas:

O indivíduo é que determina as suas próprias condições econômicas e situação social, onde os destaques na escola e principalmente na vida são obtidos por aqueles que mais se esforçam, os que têm força de vontade e possuem bom caráter. [...] A sociedade se aperfeiçoa à medida em que tem indivíduos livres e úteis, estando a educação a serviço dos privilegiados (RAMALHO, 1985, p. 194).

São estes, pois, os princípios e valores de índole liberal que se transformarão, nas escolas metodistas, em prática educativa. A pedagogia adotada, em contraposição à tradicional rigidez disciplinar da pedagogia jesuítica católico-romana, era inovadora, aberta e flexível, atraindo a atenção e o interesse da elite brasileira. É importante ressaltar, a propósito, que estas propostas pedagógicas inovadoras, característica fundamental da educação metodista neste período, serão posteriormente incorporadas ao sistema educacional brasileiro:

Dentro do princípio liberal de que a sociedade e os indivíduos vivem num constante processo de aperfeiçoamento, a prática pedagógica deve ser a mais aberta e flexível. Todos os colégios se apresentam disponíveis para romper com o dogmatismo, com o espírito de rotina, com técnicas tradicionais, e indicam atitude constante de pesquisa na busca de novos métodos de ensino que possam ser aplicados na sociedade em que estão situados. Não se trata, portanto, de um simples transplante de métodos modernos, mas de uma atitude renovadora dentro das circunstâncias concretas de trabalho (RAMALHO, 1985, p. 151).

Por outro lado, a Igreja Metodista, preocupada com a sua estrutura organizacional e administrativa na busca da concretização de sua Autonomia, também continuava a reproduzir o discurso teológico e pastoral dos missionários norte-americanos, marcadamente individualista, enfatizando em demasia a dimensão pessoal da salvação e esquecendo-se de sua dimensão social. O neopentecostalismo, a propósito, apropria-se dessa dimensão individualista, reinterpretando e valorizando a energia espiritual do indivíduo

que, sob o poder do Espírito Santo, constrói os valores de sua própria espiritualidade sem a necessidade de cultivar vínculos de relacionamento com seus irmãos e irmãs. Sob a orientação teologicamente liberal e individualista dos missionários norte-americanos e ainda vinculados orgânica e administrativamente às decisões da Igreja Metodista Episcopal do Sul nos Estados Unidos, os metodistas brasileiros não exercitaram neste período uma ação evangelística realmente comprometida com as necessidades, aflições, sonhos e esperanças da maioria da sofrida população brasileira, economicamente muito pobre e socialmente marginalizada.

Construindo seu discurso teológico e pastoral em franca oposição à Igreja Católica Apostólica Romana no Brasil e consciente de sua “superioridade” étnica e cultural em relação ao povo brasileiro ignorante, atrasado e supersticioso, o protestantismo de missão, metodistas incluídos, vai negar como más e pecaminosas as manifestações dos valores, do estilo de vida, da cultura e da religiosidade do povo brasileiro (ao contrário dos pentecostais e dos neopentecostais, como já assinalamos). Converter-se ao protestantismo significava, para os “pobres” brasileiros – no sentido literal e no sentido pejorativo – trair suas raízes e negar sua cultura. Festas populares tradicionais e importantes como manifestação cultural do povo brasileiro, tais como as danças folclóricas regionais, as festas juninas e o carnaval, eram criticadas e combatidas pelos missionários norte-americanos como manifestações mundanas e pecaminosas do atraso cultural, da ignorância e da superstição do povo brasileiro, principalmente em virtude de suas ligações emocionais e espirituais com o catolicismo romano.

Outro aspecto insistentemente ressaltado pelos estudiosos de sociologia da religião no Brasil é a crônica inadequação do protestantismo brasileiro a aspectos peculiares e característicos da formação sócio-cultural e religiosa do povo brasileiro. As matrizes sócio-culturais e religiosas do povo brasileiro identificavam-no com as raízes do catolicismo ibérico dos portugueses, em rico e singular sincretismo com as religiões indígenas e africanas que aqui se estabeleceram em função da dominação colonial. Quando chegou ao Brasil, com os missionários norte-americanos, o conteúdo teológico da mensagem proclamada pelos metodistas enfatizava, de forma moralista e conservadora, a

necessidade de dizer “não” a todas essas ricas e belas manifestações da cultura e da religiosidade do povo brasileiro. Em outras palavras, o metodismo foi incapaz de dialogar – numa relação simbiótica inteligente, criativa e reciprocamente proveitosa – com a cultura do povo brasileiro:

Preso a uma concepção ingênua de sociedade, que não levava em conta as interações entre os grupos sociais e as gritantes contradições de classe, o protestantismo de missão, caracteristicamente, não foi capaz de perceber a natureza peculiar e própria da formação sócio-cultural brasileira que a distinguia da sua congênere norte-americana. O ideal societário proclamado por meio de sua mensagem teológico-doutrinária não encontrou ressonância suficiente que lhe proporcionasse o desempenho de um papel transformador significativo no âmbito sócio-cultural e político nacional. Contribuiu para isso, e muito, sua incapacidade de inculturação, revelada no rechaço de tudo aquilo que constituía, na realidade, o *ethos* característico da cultura latino-americana em geral e, em particular, do Brasil, mas que era entendido como conteúdo próprio do catolicismo (DIAS, 2010, p. 52).

O mundo, segundo esta visão, está irremediavelmente perdido. O que importa, para o protestante metodista, é a segurança de sua própria salvação, pois embora “esteja no mundo”, ele “não é do mundo”:

[...] o mundo como tal, e de forma específica o mundo latino-americano com os seus valores, estilo de vida, cultura, passou a ser considerado como mau. Observa-se mesmo que frequentemente esta negação do mundo latino-americano (por sua ligação com o catolicismo) toma a forma inversa, em termos de identificação com os valores importados do mundo anglo-saxônico. O ato de se converter ao protestantismo pode então implicar num desenraizamento pelo qual o homem é forçado a negar a cultura que o formou. Surge então uma antropologia em que as relações do nosso homem com o seu mundo deixam de ser relações essenciais de solidariedade e passam a ser relações acidentais de simples contacto. O protestante está no mundo, mas não se solidariza com ele. Seus olhos estão atentos à sua vida pessoal e à promessa de salvação individual (ALVES, 1982, p. 126).

A influência dos missionários norte-americanos continuou muito forte no metodismo brasileiro até o início dos anos de 1970. Foi somente após o Concílio Geral de 1970, com a extinção do Conselho Central, órgão administrativo vinculado à Igreja Metodista Episcopal do Sul, que as instâncias decisórias foram progressivamente passando às mãos dos metodistas brasileiros. Um projeto missionário efetivamente brasileiro foi se consolidando progressivamente nos anos de 1970, com a aprovação de dois Planos Quadrienais, em 1974 e em 1978, até a aprovação do Plano para a Vida e a Missão da Igreja e das Diretrizes para a Educação na Igreja Metodista, no

Concílio Geral de 1982. Voltaremos à discussão deste tema no quarto capítulo desta Dissertação. No próximo capítulo, examinaremos as tendências teológicas que se manifestaram durante o século XX no protestantismo brasileiro, mais especificamente a partir dos anos de 1940, e verificaremos como estas tendências influenciaram na construção dos conceitos de educação e confessionalidade no interior das Igrejas Protestantes Históricas em nosso País.

Capítulo 3

Tendências Teológicas no Interior do Protestantismo Brasileiro

3.1. O espírito da teologia protestante

Durante o decorrer do século XX, mesmo antes de suas reações mais explícitas e contundentes contra o pentecostalismo (e, depois, contra o neopentecostalismo), o “espírito” da teologia protestante foi tenazmente assediado e atacado pelo fundamentalismo. Falta ao protestantismo, por sua própria natureza, um poder centralizador. Tal característica tem vantagens e desvantagens. A vantagem é que o protestantismo, desafiando todo e qualquer tipo de autoritarismo eclesiástico, explicita com maior liberdade seu pensamento em meio às crises, desafios e oportunidades da história. A desvantagem, exatamente pela ausência de um poder centralizador (ao contrário do catolicismo romano, por exemplo), é a sua fragilidade institucional. Mendonça discute, com argúcia e profundidade, esta característica essencial à preservação do próprio espírito do protestantismo:

[...] o protestantismo, pela sua natureza, sempre esteve entre Cila e Caribdes: ao tentar reforçar suas instituições mata seu pensamento e ao liberar este enfraquece-se como instituição. Especialmente em sua segunda metade, a reflexão teológica mais criativa do protestantismo foi sufocada ou correu à margem das igrejas mais fortes por causa do impacto do fundamentalismo. A estreiteza dogmática do fundamentalismo e sua crítica ferrenha ao “modernismo” talvez seja uma das molas propulsoras dos movimentos religiosos que, conforme muitos afirmam, navegam nas águas da pós-modernidade. Se a pós-modernidade é entendida como libertação de dogmas e tradições, tesses novas religiões nada têm de fundamentalistas, como diversos autores têm afirmado; ao contrário, poderiam ser entendidas como liberais e modernistas em muitos sentidos. Seriam, com muitas razões, uma reação ao fundamentalismo. O protestantismo histórico, ao mesmo tempo que fornece os parâmetros eclesiásticos para o neopentecostalismo, reage contra ele, não com a flexibilidade de pensamento, mas com a rigidez da doutrina como último bastião das instituições. O protestantismo histórico está perdendo a batalha para as novas formas de cristianismo por duas vias: por evasão direta para as novas igrejas ou por perda simbólica no interior dos seus próprios templos. (MENDONÇA, 1997 apud CAMPOS, 1997, pp. 10-11).

É importante acentuar que o primitivo pentecostalismo norte-americano, o pentecostalismo que chegou ao Brasil no início do século XX, o fundamentalismo que chegou ao Brasil para “invadir” as Igrejas Protestantes

Históricas na segunda metade dos anos de 1940³ e também as igrejas neopentecostais (que se formam e se estabelecem no Brasil a partir da segunda metade dos anos de 1970) jamais conseguiram compreender e captar, em toda a riqueza de sua complexidade, a beleza e a profundidade do caráter radical e revolucionário do pensamento teológico protestante, em especial no que se refere ao conceito dos primeiros reformadores sobre a Igreja e sobre o significado espiritual da experiência religiosa.

3.1.1. O testemunho do Espírito e o significado da experiência religiosa

E, por falar em teologia protestante, não é demais ressaltar que John Wesley, neste particular acompanhado convicta e entusiasticamente por seu irmão Charles Wesley,⁴ nunca desdenhou da importância do caráter racional do pensamento teológico anglicano. Tanto isso é verdade que, para ele, a *razão* é um dos pilares fundamentais do nosso conhecimento religioso. Os irmãos Wesley jamais foram adeptos de qualquer postura antiintelectualista que menosprezasse o uso da razão na vivência da experiência religiosa. O que os metodistas primitivos queriam, na verdade, era a volta da “religião do coração”, uma nova espiritualidade que também enfatizasse a importância fundamental da experiência religiosa:

Nas Igrejas da Reforma nós temos uma grande variedade e dentro dessa grande variedade aparece o Metodismo. O elemento específico no Metodismo não está na forma de ser Igreja: a forma de ser Igreja no Metodismo é basicamente a mesma forma da Igreja Anglicana. A forma específica do Metodismo está na insistência de que não é possível falar da fé [e da Igreja, acrescento eu] sem uma profunda experiência espiritual que abre o caminho para a vida de santidade, de santificação (SANTA ANA, 1992, pp. 16.17).

Mas, como John Wesley corretamente compreendeu, esta “profunda experiência espiritual” depende e está necessariamente condicionada ao testemunho interior do Espírito de Deus ao espírito do ser humano:

³ Para uma análise mais crítica e acurada da influência das ideias fundamentalistas nas Igrejas Protestantes Históricas, ler os artigos “O nascimento do ‘racismo’ confessional: raízes do conservadorismo protestante e do fundamentalismo” e “Vocação ao fundamentalismo: introdução ao espírito do protestantismo de missão no Brasil”, respectivamente de autoria de Prócoro Velasques Filho e Antônio Gouvêa Mendonça. In: MENDONÇA, Antônio Gouvêa & FILHO, Prócoro Velasques. **Introdução ao Protestantismo no Brasil**. Edições Loyola, São Paulo, SP, e Programa Ecumênico de Pós-Graduação em Ciências da Religião da UMESp – Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo, SP, 1990, pp. 111 a 143. Ler também o artigo de Zwinglio Mota Dias, **Fundamentalismo: O Delírio dos Amedrontados (Anotações sócio-teológicas sobre uma atitude religiosa)**, publicado na *Revista Tempo e Presença Digital* – Página Principal. INTOLERÂNCIA RELIGIOSA. Ano 3, nº 13, dezembro de 2008.

⁴ Os irmãos John e Charles Wesley foram os principais líderes do movimento metodista, na Inglaterra do século XVIII.

O testemunho do Espírito Santo é experiência tão íntima que não pode ser expressa em palavras. Experimenta-se. E ela é diferente em cada pessoa; depende do caráter, da formação educacional, das idiosincrasias, etc. Esse testemunho do Espírito não se caracteriza principalmente por exteriorizações de entusiasmo que podem ser passageiras ou efêmeras (como seja o caso de falar em línguas, ter visões, fazer milagres, etc.). A presença do Espírito se revela, antes, em expressões de vida ética e em serviço, conforme a indicação do apóstolo Paulo: “Mas o fruto do Espírito é: amor, alegria, paz, longanimidade, benignidade, bondade, fidelidade, mansidão, domínio próprio (Gl 5.22-23)” (BARBIERI, 1983, p. 7).

Conforme John Wesley, pois,

[...] o testemunho do Espírito é uma impressão íntima na alma, pela qual o Espírito de Deus, imediata e diretamente “testifica a meu espírito que sou filho de Deus”, que “Jesus Cristo me amou e a si mesmo se entregou por mim”; que todos os meus pecados são cancelados e eu, eu mesmo, sou reconciliado com Deus (WESLEY, 1997, p. 71).

O autêntico testemunho do Espírito, segundo John Wesley, é fruto da graça de Deus, transformando radicalmente a vida da pessoa cristã, que pode agora vivenciar em seu cotidiano o sincero arrependimento, a plena alegria no Senhor e o intenso desejo de fazer a vontade de Deus. Avesso a qualquer tipo de sectarismo, John Wesley ressalta o vínculo indissolúvel entre a Igreja e a experiência cristã. Para ele,

[...] a Igreja é um organismo vivo de piedade e de boas obras, nunca uma sem a outra, em serviço fiel a Deus e à humanidade. [...] Assim, a eclesiologia fundamental de Wesley não segue os critérios nem da Igreja nacional nem dos sectários; ele pretende um movimento de renovação genuinamente ecumênico, capaz de beneficiar a todos os cristãos. Ele não faz a habitual distinção dos sectários entre os que seguem determinadas doutrinas e práticas e os que não seguem. Todos são bem-vindos. No entanto, distingue entre os que estão sinceramente “no caminho” e os que não estão. A Igreja não existe apenas para os santos, mas para aqueles que crêem que Deus tem sempre mais vida a dar e estão abertos a essa dádiva (RUNYON, 2002, pp. 138-139).

Para uma melhor compreensão do conceito dos primeiros reformadores sobre o significado da experiência religiosa, no âmbito da teologia cristã, Tillich nos esclarece:

A teologia cristã se baseia no evento único Jesus o Cristo. E, apesar do sentido infinito deste evento, permanece só este evento. Como tal, ele é o critério de toda experiência religiosa. Este evento está dado à experiência e não se deriva dela. Portanto, a experiência recebe e não produz. Seu poder produtivo está restrito à transformação do que lhe é dado. Mas essa transformação não é pretendida. O ato de recepção pretende receber e tão-somente receber. Se se pretende

transformação, a recepção se torna falsificação. [...] A experiência religiosa do homem poderia se tornar uma fonte independente da teologia sistemática só se o homem estivesse unido à fonte de toda experiência religiosa: o poder Espiritual nele. Só se o seu espírito e o Espírito Divino nele fossem uma só realidade, sua experiência poderia ter caráter revelatório. Esta unidade está implícita na doutrina moderna do homem. Mas, como os reformadores corretamente sublinharam contra os entusiastas, esta unidade não é um fato. Até mesmo o santo deve ouvir aquilo que o Espírito diz ao seu espírito. Porque também o santo é um pecador. Pode haver revelação através dele, como houve através de profetas e apóstolos. Mas esta revelação chega contra ele e para ele. Ela não provém dele. A compreensão desta situação humana destrói toda teologia que faz da experiência uma fonte independente, em vez de um meio dependente da teologia sistemática (TILLICH, 1984, pp. 46-47).

A crítica teológica dos primeiros reformadores pode, evidentemente, ser feita com propriedade ao pentecostalismo primitivo que se manifestou nos Estados Unidos no final do século XIX e início do século XX, ao pentecostalismo que se instalou no Brasil no início do século XX e, principalmente, ao neopentecostalismo que floresceu no Brasil a partir da segunda metade dos anos de 1970. Esses três grupos são todos originários do pentecostalismo primitivo e advogam que o batismo com o Espírito Santo e a glossolalia (o falar em línguas) são absolutamente necessários como critério e sinal indiscutível de um encontro vital e transformador do cristão e da cristã com Jesus Cristo. Contudo, para John Wesley (assim como para Tillich), embora a experiência tenha uma importância vital, ela não pode ser tomada como uma fonte independente ou como um evento normativo; a experiência, ao contrário, deve estar subordinada ao testemunho bíblico e à tradição teológica da Igreja. A experiência, ao contrário do que pensam os pentecostais e neopentecostais, não é fonte de autoridade. A experiência não é, por si só, a prova da verdade. A reflexão teológica de Wesley, feita em meio às atribuições e desafios do seu ministério pastoral, levou-o à clara percepção de que “a ‘experiência’ é a apropriação da autoridade, mas não a sua fonte; ela não é a prova da verdade, mas a verdade é que é sua prova” (WILLIAMS, 1989, pp. 23-24).

3.1.2. A teologia protestante e a Igreja

Todas essas afirmações nos conduzem de volta a uma compreensão mais abrangente e totalizadora do “espírito” da teologia protestante. A teologia protestante preocupou-se, desde o início, com a resposta a uma questão

fundamental: O que é a Igreja? Para Lutero e Calvino (e também para John Wesley), a Igreja é evento, é acontecimento histórico e, como tal, supera e transcende os limites de sua institucionalização:

A Igreja é, muito mais que uma instituição, um evento, um acontecimento novo que brota no meio da história, como resultado da ação agregadora do Espírito de Deus, de reunir aqueles e aquelas sensibilizados pela proposta de humanização plena de vida, revelada na experiência de Jesus de Nazaré. Trata-se, portanto, de uma comunidade de homens e mulheres que respondem à vocação do Espírito e procuram plasmar suas vidas consoante os valores do Reino anunciado por Jesus (DIAS, 2008, p. 8).

Isso significa que a salvação vem de Deus e não depende da intermediação da Igreja ou, em última análise, de qualquer iniciativa humana:

Deus age no meio da história e a Igreja, a comunidade dos seguidores de Jesus, seria [apenas] uma das conseqüências dessa ação. Ou seja, a Igreja, embora chamada à existência por uma iniciativa divina, acontece no meio da história, é histórica, resultado da interação entre humanos, portanto precária e provisória: *ecclesia reformata et semper reformanda* (DIAS, 2008, p. 9).

É exatamente aqui, na compreensão da natureza essencial da Igreja, que reside o caráter revolucionário da teologia protestante em relação aos pressupostos da teologia do catolicismo medieval, que insistia no entendimento da ação salvífica de Deus no mundo por meio da intermediação da Igreja, entendida como canal indispensável para a salvação humana:

A Igreja Medieval construiu sua concepção de divindade fortemente apoiada na filosofia aristotélica, entendendo Deus como um Ser supremo que ocupava o andar superior, acima de uma grande estrutura hierárquica de seres. Como Criador, este Ser Supremo estabeleceu os lugares específicos para cada coisa e para cada ser numa gradação perene e fixa e cada ordem de coisas e seres trazia dentro de si esta mesma hierarquização. Aplicado à sociedade humana, este esquema de compreensão da realidade estabelecia uma continuidade perene entre o reino divino e tudo o mais compreendido como criação. Quanto mais alta a posição hierárquica, mais próxima do Ser Superior e maior a autoridade e poder de quem a ocupa. Nesta concepção, a Igreja mantinha, por razões óbvias, uma posição privilegiada, pois possuía mais “ser” que as demais ordens. Por outro lado, nessa estrutura não havia lugar para o Deus pessoal de que nos fala a Bíblia, mas apenas para o Deus autoridade suprema que governava a ordem do mundo.

Em sua leitura atenta das Escrituras, Lutero e, depois dele, Calvino vão descobrir que não existe esta continuidade entre o Criador e as diferentes ordens da criação. Deus é o “Totalmente Outro”, que não podemos conhecer, é o “*extra nos*” que, no entanto, toma a iniciativa de vir até nós, revelando-nos sua vontade de nos redimir ao nos permitir o dom da vida. É um Deus que não estabelece intermediários

e que age permanentemente no mundo, no interior da história. [É um Deus] que quer a transformação de sua criação. Ou seja, o Deus que [Lutero e Calvino] encontraram nas páginas da Bíblia era um Deus diferente daquele proclamado pela estrutura eclesiástica que então conheciam. Um Deus pessoal que está sempre criando novas coisas, chamando homens e mulheres para participarem do grande drama da redenção da vida, que é a meta de seu Reino. Um Deus, portanto, voltado para o futuro, agindo livremente no tempo, radicalmente diferente do Deus concebido como prisioneiro dos espaços sagrados e dependente da mediação eclesiástica medieval (DIAS, 2008, p. 9).

Assim, segundo o ideal da Reforma Protestante, a Igreja só é Igreja quando responde fiel, criativa e generosamente aos fantásticos e inesperados caminhos da graça de Deus:

Se Deus atua na história e guia o mundo pelos mais diferentes e inusitados caminhos em direção aos objetivos de seu Reino, a Igreja só cumpre seu papel na medida em que responde com fidelidade a esse processo redentor. Ou seja, quando percebe e persegue as novas possibilidades abertas em diferentes momentos da história para tornar verdadeiramente humana a vida de todos os humanos (DIAS, 2008, pp. 9-10).

O “espírito protestante”, para usar a expressão de Paul Tillich, entende a própria Igreja como uma estrutura institucional provisória, efêmera, passível de ulteriores modificações, aberta à sua contínua transformação. A dinâmica interna deste conceito assustava tanto a Lutero como a Calvino porque, como bem o percebe Tillich, o “espírito protestante” expressa “o protesto Divino e humano contra toda pretensão de absoluto manifestada por uma realidade relativa, mesmo se esta pretensão for levantada por uma igreja protestante”. (TILLICH, 1992, p. 181). Uma das contradições mais fascinantes, inerente ao espírito do genuíno Protestantismo da Reforma, é esta: o Protestantismo é iconoclasta e contém, em si mesmo, o germe de sua própria destruição. Contra qualquer tipo de dogmatismo ou intolerância, é exatamente este o perigo, o risco e a beleza de ser protestante. Lendo atentamente a Bíblia, os reformadores primitivos, no século XVI, chegaram à compreensão de que a Igreja, ao institucionalizar-se na sociedade e na cultura, está inevitavelmente sujeita à pecaminosidade da natureza humana e carrega em si mesma as marcas indelévels da imperfeição e do pecado. Assim, segundo o pensamento da Reforma Protestante, quando a Igreja se organiza e se estrutura institucionalmente nas sociedades humanas, ela deve fazê-lo consciente de que a sua configuração histórica não pode ser sacralizada e/ou fossilizada:

Estas experiências históricas nos revelam que as estruturas eclesiásticas, em todo tempo e em qualquer lugar, asfixiam e escondem o “espírito protestante” na medida em que tomam a si próprias e seu passado como modelo que deve ser repetido e deixam de buscar no meio da história e do futuro que se avizinha os sinais da ação de Deus no mundo. O Protestantismo foi um grito de liberdade no interior da grande catedral medieval que a todos submetia e calava. Um grito que ecoou um outro lançado quinze séculos antes do alto de uma cruz no Calvário [...]. (DIAS, 2008, pp. 10-11).

3.2. O protestantismo brasileiro e o fundamentalismo

A Igreja Metodista no Brasil, juntamente com as demais Igrejas Protestantes Históricas, foi confrontada – especialmente a partir dos anos de 1940, estendendo-se até os dias de hoje – com as ideias teológicas fundamentalistas. De fato, o fundamentalismo foi naqueles anos e ainda o é atualmente (agora, talvez, ao lado do neopentecostalismo) o grande desafio eclesiológico enfrentado pelos protestantes históricos em terras brasileiras. E a crise, a partir do confronto com as ideias teológicas fundamentalistas, teve e tem inevitáveis consequências sobre a filosofia educacional do protestantismo brasileiro de forma geral e, particularmente, sobre a filosofia educacional do metodismo brasileiro.

É importante conhecer e fazer a crítica teológica das ideias fundamentalistas porque tais ideias, especialmente a partir da segunda metade do século XX, foram as principais responsáveis pela descaracterização e reconfiguração do ideário teológico, pastoral e educacional do metodismo brasileiro.

O movimento fundamentalista surgiu nos Estados Unidos, no crepúsculo do século XIX, mais exatamente no ano de 1895, quando um grupo de teólogos conservadores realizou a histórica Conferência de Niágara Falls, explicitando seu veemente protesto contra a crescente aceitação, por parte de um grupo representativo de teólogos de tendência liberal, do método histórico-crítico para a interpretação de textos da Bíblia. Este método, influenciado pelos pressupostos teológicos do liberalismo iluminista, baseia-se no diálogo com a filosofia e as ciências da natureza. Tal diálogo distingue-se pela aceitação das teorias científicas que explicam racionalmente a origem do universo e do gênero humano, como por exemplo a teoria darwiniana da evolução. O método histórico-crítico por sua vez, quando aplicado à leitura do texto bíblico, conduz

a conclusões que contradizem a veracidade literal do testemunho das Escrituras. Questiona-se no Antigo Testamento por exemplo, a partir da releitura proposta por este método, a narrativa histórica tradicional da criação, a autoria mosaica do Pentateuco e as narrativas da abertura do Mar Vermelho e do dilúvio; no Novo Testamento, os exemplos mais significativos talvez sejam a demitologização de eventos sobrenaturais como o nascimento virginal de Jesus Cristo, seus milagres, sua divindade e sua ressurreição.

O século XIX estava terminando. Estávamos às portas do século XX e o fundamentalismo é, em sua origem, um movimento oriundo do protestantismo norte-americano. Nasceu, portanto, nos Estados Unidos e constituiu-se numa reação de teólogos conservadores às novas e “perigosas” ideias sustentadas pela teologia liberal em seu diálogo com a filosofia e com as ciências da natureza, especialmente aquelas consubstanciadas nas teorias evolucionistas de Charles Darwin. Para os fundamentalistas, tais ideias representavam uma ameaça aos fundamentos, postulados e princípios básicos da fé cristã. Assim, a controvérsia dos fundamentalistas se dirige inicialmente, de forma específica, contra os teólogos protestantes liberais, que defendiam a necessidade de que a teologia cristã aprendesse a dialogar com a filosofia e a ciência modernas. Estabeleceu-se, inevitavelmente, um conflito entre essas duas correntes de pensamento no protestantismo norte-americano. Segundo Melander (2000, p. 87-118):

O conflito dentro do protestantismo dos Estados Unidos, que tem sido denominado “a controvérsia liberal-fundamentalista”, começou [na verdade] na década [de] 1870 e alcançou o seu apogeu nos anos de 1920. A principal característica das crenças protestantes liberais era a compreensão positiva a respeito da natureza humana e das possibilidades humanas, advindas do Iluminismo. Os liberais também se caracterizavam pelo otimismo, pelo anti-formalismo (envolvendo o questionamento de credos e instituições religiosas), pela ênfase na ética, pela imanência de Deus, pelo anti-sectarismo e pela vinculação à alta crítica bíblica. Na virada do século, o protestantismo liberal nos Estados Unidos era claramente marcado pelo modernismo, ou seja, por uma posição favorável à cultura secular, e pela ideia de adaptação do cristianismo à sociedade moderna.

Na Conferência de Niágara Falls, em seu documento final, os teólogos conservadores definiram os cinco pontos fundamentais sobre os quais, no confronto com a teologia liberal, não poderia haver qualquer tipo de negociação: 1. a Bíblia, em todos os seus livros, é absolutamente inerrante; 2.

Jesus Cristo é Deus; 3. Jesus Cristo, gerado pelo Espírito Santo, nasceu da virgem Maria; 4. a morte e a ressurreição de Jesus Cristo são a garantia da redenção universal; 5. a proclamação da ressurreição da carne e a certeza da segunda vinda de Cristo são essenciais para a preservação do conteúdo salvífico da mensagem cristã.

É no contexto deste acirrado debate ao mesmo tempo ideológico e teológico que, em 1902, os irmãos Lyman Stewart e Milton Stewart, empresários do setor petrolífero do Estado da Califórnia, nos Estados Unidos, tomam a iniciativa de imprimir 250.000 exemplares de uma série de 12 panfletos, escritos pelos teólogos presbiterianos conservadores de Princeton, sob o título *The Fundamentals*. A coleção, com o mesmo título, foi publicada na íntegra, entre os anos de 1909 e 1915, e três milhões de cópias foram distribuídas gratuitamente ao povo norte-americano. A disseminação e publicidade destes panfletos na mídia transformou um debate teológico interno num conflito aberto entre posições teológicas e político-ideológicas inconciliáveis que está presente nos Estados Unidos até os dias de hoje. Alguns anos mais tarde, por ocasião da realização da Conferência Mundial dos Cristãos Fundamentalistas, em 1919, o título dos panfletos acabou por ser aceito como a denominação oficial do movimento: os fundamentalistas. Em 1925, outro acontecimento deu ainda maior notoriedade às ideias fundamentalistas nos Estados Unidos. A história é contada, em detalhes, por Dias (2008, p. 5):

Trata-se do caso de um jovem professor de Biologia, John Scope, da cidade de Dayton, no Estado do Tennessee, que foi denunciado aos tribunais, por um pastor fundamentalista, por estar ensinando a teoria evolucionista de Charles Darwin. Do ponto de vista jurídico estava em jogo a questão da legalidade do ensino das teorias seculares acerca da origem da espécie humana. O julgamento ganhou as manchetes dos jornais como o “processo do macaco”. Naturalmente, os fundamentalistas apoiaram a exoneração do professor e tiveram, na figura do senador William J. Brian, seu principal advogado de acusação contra os avanços do secularismo, do modernismo e da imoralidade. Por outro lado, o jornal *The New York Times*, acompanhando diariamente o debate jurídico, fez-se porta-voz dos liberais protestantes e do mundo laico norte-americano, estupefatos com a decisão das autoridades do Tennessee de proibirem o ensino do darwinismo nas escolas. John Scope, defendido por uma equipe de advogados, da recém-criada American Civil Liberties Union, chefiados por Clarence Darrow, ganhou a causa em nome da liberdade de expressão e dos direitos individuais garantidos na Primeira Emenda.

Este episódio ocasionou o enfraquecimento do movimento fundamentalista nos Estados Unidos, produzindo divisões especialmente entre os presbiterianos, culminando com a radical reformulação do Seminário Teológico de Princeton, retomado pelos teólogos liberais em 1929. Os professores fundamentalistas, destituídos de seus postos, acabaram por fundar, na Filadélfia, o Seminário Teológico Westminster.

Exatamente no ano desta cisão entre os presbiterianos, havia em Princeton um jovem seminarista que simpatizava com as ideias fundamentalistas. Seu nome era Carl McIntire. Não concordando com as ideias teológicas de seus novos professores, adeptos da teologia liberal, McIntire transferiu-se de imediato para o Seminário Teológico Westminster, onde concluiu seus estudos em 1931. Neste mesmo ano, foi ordenado pastor e chegou a pastorear algumas igrejas. Polemista nato, McIntire insistiu no debate com a teologia liberal e acabou por enfrentar, ao lado de alguns outros colegas pastores, entre os anos de 1935 e 1936, o julgamento de sua denominação. Dividiu a igreja local que pastoreava e, apoiado pelo grupo dissidente, fundou a Igreja Presbiteriana da América, que teve posteriormente seu nome alterado para Igreja Presbiteriana Ortodoxa. Não ficou muito tempo nesta denominação. Insuflando debates internos sobre escatologia, tradicionalismo e usos e costumes (principalmente relacionados ao tabagismo e às bebidas alcoólicas), McIntire logo encontrou motivos para abandonar a nova denominação e fundou, em 1937, a Igreja Presbiteriana Bíblica.

Carl McIntire visitou o Brasil por três vezes, nas décadas de 1940 e 1950. Seu principal objetivo “missionário” foi a divulgação e disseminação das ideias fundamentalistas, especialmente entre as Igrejas Protestantes Históricas. McIntire promoveu, de forma escancaradamente explícita e divisionista, o combate à secularização da fé cristã e ao ecumenismo. Mendonça nos conta parte da história da inserção das ideias fundamentalistas no contexto missionário do protestantismo brasileiro:

Na década de 1940, Carl McIntire esteve no Brasil propagando o fundamentalismo, tendo em vista especialmente uma reação contra o Conselho Mundial de Igrejas, cuja fundação (Amsterdã, 1948) vinha sendo preparada desde 1925. A pregação de McIntire causou brechas e divisões nas Igrejas [Protestantes] brasileiras. Mas, a partir

da década de 1950, o fundamentalismo assumiu estratégias diferenciadas. Surgem seminários e institutos bíblicos, acampamentos para jovens e diversas organizações missionárias com os mais diversos nomes, mas todas intitulando-se “indenominacionais”. Essas organizações paraeclesiais nunca tiveram interesse na formação de igrejas. Seu objetivo sempre foi ideológico, isto é, a inserção e alimentação do fundamentalismo nas igrejas nacionais, numa luta ideológica e política aberta contra o movimento ecumênico. Ultimamente tem impressionado o número de editoras especializadas em lançar literatura fundamentalista em nosso meio. Não é preciso muita sagacidade para perceber a extensão dos resultados do fundamentalismo no protestantismo brasileiro. Antes de mais nada é uma forma de fé cristã inteiramente voltada para o sobrenatural e para o a-histórico. Não há nenhuma abertura para o social, para a Igreja no mundo. É uma fé passiva em busca de sinais. Não favorece nenhuma reflexão teológica. A fé já está cristalizada na reta doutrina. Não favorece projetos nem gera utopias porque a leitura da Bíblia já está feita. É um dogmatismo escolástico, autoritário e ultraconservador. A auto-suficiência dos fundamentalistas em matéria de fé constitui-se numa espécie de racismo confessional. A ausência de amor é uma das primeiras consequências. O fundamentalismo não se difunde eclesialmente, isto é, pelas confissões de fé das igrejas constituídas, mas ideologicamente, através de instituições paraeclesiais preponderantemente estrangeiras. As raras nacionais são imitações que navegam nas mesmas águas (MENDONÇA, 1990a, p. 142).

O fundamentalismo teve uma influência devastadora sobre o protestantismo brasileiro, pelo menos no decorrer dos últimos cinquenta anos. Sua leitura literalista e dogmática da Bíblia fez com que o protestantismo brasileiro se tornasse cada vez mais ortodoxo e conservador em seu discurso teológico e em sua prática pastoral e educacional. Na verdade, o fundamentalismo desfigurou e descaracterizou o protestantismo brasileiro num dos princípios e postulados mais caros à Reforma Protestante: o livre exame das Sagradas Escrituras. O fundamentalismo quer, em última análise, “engessar” a criatividade e a dimensão libertária do pensamento teológico protestante dentro de um sistema hermético e fechado de formulações e regras de fé e prática às quais o crente fiel deve se submeter intelectual e teologicamente, sem questioná-las em nenhum momento. O fundamentalista é uma “ilha” de certezas e respostas definitivas e inquestionáveis em meio a um “mar” de incertezas, perguntas, dúvidas e inquietações. Conforme Mendonça (2005, p. 58),

O fundamentalismo institucionalizou-se como movimento internacional após a Segunda Guerra Mundial com a fundação do Conselho Internacional de Igrejas Cristãs, em 1948, em Amsterdã, sob a liderança do pastor presbiteriano norte-americano Carl McIntire (1906-2002). Voltando-se 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.

Qual era o perfil do Protestantismo de Missão que chegou ao Brasil nas duas últimas décadas do século XIX? Mendonça responde:

[Era] um protestantismo evangelical sob o ponto de vista da teologia e anti-católico sob o aspecto da estratégia. Por isso, é compreensível a evolução desse protestantismo para o fundamentalismo mais radical, denominacionalista e anti-ecumênico (MENDONÇA, 1992, p. 5).

O Protestantismo de Missão que chegou ao Brasil foi, desde o início, profundamente influenciado por ideias e posturas teológicas provenientes dos Estados Unidos. O movimento missionário norte-americano que trouxe o protestantismo ao Brasil deve ser entendido e interpretado sempre a partir do contexto conflitivo da Guerra da Secessão, que decretou a derrota da aristocracia agrária do sul dos Estados Unidos. No caso específico do metodismo brasileiro, talvez possamos dizer que os primeiros missionários que aqui chegaram tinham já um perfil conservador pré-fundamentalista:

O protestantismo de missão no Brasil, segundo uma já recorrente tipologia, foi resultado do investimento missionário das igrejas norte-americanas a partir dos despertamentos religiosos dos séculos XVIII e XIX, principalmente, que deram forma a um protestantismo conservador, anti-moderno por excelência, conversionista e muito propenso às teses fundamentalistas. A eclosão desse movimento nos Estados Unidos como que contaminou as sociedades missionárias, reforçando o elemento conservador e criando espaços para a admissão, pelo menos dissimulada, das propostas fundamentalistas entre nós. Nas décadas de quarenta e cinquenta do século passado, a ofensiva fundamentalista, representada pela presença do pastor Carl McIntire visitando as igrejas brasileiras, estabeleceu um divisor de águas bem claro. A maioria das denominações protestantes brasileiras optou por permanecer sem uma definição clara: não aderiu abertamente às teses fundamentalistas, mas tampouco as renegou claramente (DIAS, 2008, p. 9).

Tal não foi o caso da Igreja Metodista no Brasil. A bem da verdade, é importante dizer aqui que a liderança da Igreja Metodista se posicionou aberta e corajosamente contra as teses e ideias fundamentalistas defendidas ardorosamente, à época, por Carl McIntire. O Rev. Charles Wesley Clay, missionário norte-americano que durante muitos anos exerceu o cargo de Secretário Geral da antiga JUGEC – Junta Geral de Educação Cristã da Igreja Metodista do Brasil, em carta endereçada a todos os pastores metodistas,

datada de 31 de julho de 1958, é enfático e incisivo e não usa meias palavras para condenar o fundamentalismo:

Tem esta carta a finalidade de alertar o colega quanto à realização no país, durante o mês de agosto, de reuniões promovidas pelo Sr. Carl McIntire e o Concílio Internacional de Igrejas Cristãs [...]. Certamente o colega está lembrado de que o Concílio Internacional de Igrejas Cristãs é uma organização que tem atacado severamente a Igreja Metodista e o Conselho Mundial de Igrejas, do qual fazemos parte. Combate, também, a Confederação Evangélica do Brasil, e fomenta discórdia e divisões entre as igrejas evangélicas e entre os crentes. Geralmente a acusação é de que somos modernistas, de termos tendências comunistas, e de querermos nos unir à Igreja Católica Romana para formarmos uma super-igreja. Vasculham livros escritos por metodistas nos EEUU, destacando afirmativas que, isoladas do contexto, expressam heresias que não são aceitas pela Igreja em geral. Semeiam, assim, a dúvida e a desconfiança. Posso afirmar-lhe com segurança que nem nos Estados Unidos nem no Brasil está a Igreja Metodista minada de elementos comunistas ou modernistas ao ponto de constituírem um perigo para a Igreja [...]. Assisti pessoalmente algumas das reuniões [do CIIC, em 1951,] e pude verificar a maneira desleal e ditatorial pela qual realizam suas reuniões e tomam as suas decisões – um pequeno grupo tentando falar em nome de muitos sem que os de opinião contrária tenham oportunidade de se expressar. Fiquei com a impressão de que estavam pregando o ódio e o desentendimento em vez do Evangelho de Cristo (CLAY, 1958).

Porém, a análise de Dias está correta. Embora houvesse honrosas e significativas exceções entre a liderança metodista clériga e leiga, com o passar dos anos também a Igreja Metodista, assim como as demais Igrejas Protestantes Históricas no Brasil, se deixa penetrar pelas ideias fundamentalistas. A sociedade brasileira experimentava grandes transformações e os protestantes brasileiros, irmanados e fortalecidos pela Confederação Evangélica do Brasil, promoveram em 1962, na cidade de Recife, capital de Pernambuco, a famosa e controversa *Conferência do Nordeste*. Dois anos depois, o Brasil viveria o golpe militar de 1964, que acabou por redefinir, entre outras trágicas consequências, o perfil conservador e fundamentalista do protestantismo brasileiro.

Especialmente a partir da segunda metade do século XX, em meio a outras possibilidades de atuação missionária⁵, o protestantismo brasileiro, em sua grande maioria (aí incluídos metodistas, batistas e presbiterianos), com raras e honrosas exceções, optou por aderir aos pressupostos ideológicos e

⁵ Sobre outras possibilidades de atuação missionária para o protestantismo brasileiro naquela época, ler o excelente artigo *O protestantismo no Brasil e suas encruzilhadas*, já citado, de Antônio Gouvêa Mendonça.

teológicos do fundamentalismo. Alguns sociólogos da religião, estudando e analisando criticamente este período, lamentam esta opção e afirmam que o protestantismo brasileiro, infelizmente, ao deixar-se seduzir pelas ideias fundamentalistas, abdicou de suas utopias mobilizadoras e disse “não” à possibilidade latente de abrir-se ao “novo” e superar suas tendências conservadoras, dando assim uma contribuição mais significativa, diferenciada e culturalmente relevante para a transformação da sociedade brasileira:

O fundamentalismo é uma forma fanática e neurótica de religiosidade, em que a forma específica de teoria e prática religiosas que é abraçada torna-se uma espécie de “último refúgio” do indivíduo contra forças espirituais maléficas que o querem destruir. Estas forças maléficas encarnam-se, ora na ciência moderna, ora no humanismo, ora na reflexão crítica, ora na consciência sócio-política e econômica, ora na arte, ou em qualquer coisa ou ideia com a mínima aparência de novidade, pois o fundamentalismo é sempre “quenofóbico” (do grego *kainos*, isto é, “novo”) (GOUVÊA, 2006, p. 32).

Nas décadas de 1960, 1970 e 1980, o fundamentalismo ampliou ainda mais a sua influência sobre as Igrejas Protestantes Históricas no Brasil. Pregadores e tele-evangelistas como Billy Graham, Rex Humbard, Charles Fuller, Pat Robertson e Jimmy Swagart alcançavam praticamente toda a América Latina com uma mensagem que, em sua essência, anunciava a chegada do reino de Deus aqui e agora. Era “destino manifesto” dos Estados Unidos anunciar e proclamar que, por sua instrumentalidade como povo escolhido por Deus para a pregação do Evangelho a todo o mundo, o reino de Deus havia chegado. Em relação ao fundamentalismo de Carl McIntire, esses pregadores fazem parte de um novo grupo de fundamentalistas: são os fundamentalistas ortodoxos engajados, que aprenderam a fazer uso dos modernos meios de comunicação e, sobretudo, da televisão. A mensagem continuava basicamente a mesma, mas os meios de proclamá-la passaram por um radical processo de atualização:

Os movimentos em questão, relativamente ao fundamentalismo das origens, demonstraram uma grande capacidade na utilização abundante, mesmo exagerada, de todos os meios modernos de mobilização e de agregação de consenso, superando decididamente as fronteiras que, no fundamentalismo das origens, se tinham mantido entre a ação religiosa e a ação política direta. Deste modo vem a criar-se nos movimentos uma estreita relação entre a adesão acrítica e literal ao texto bíblico e o compromisso direto para com a sociedade civil e política, relação que os primeiros teólogos de Niágara Falls não tinham, certamente, agendado. [... Com isso,] a televisão – gerida

pelos pregadores evangélicos qual expressão dos grupos ultraconservadores – torna-se o areópago da crítica pública em nome de Deus e dos valores religiosos, um lugar no qual os fiéis de outros credos se podem reconhecer (PACE e STEFANI, 2002, pp. 35-36).

Devido à poderosa influência do fundamentalismo, surgirão no Brasil, especialmente a partir da segunda metade dos anos de 1950, diversas organizações para-eclesiásticas que se autodenominarão indenominacionais. Nas universidades brasileiras, especialmente naquelas de caráter confessional, surgirá a Cruzada Estudantil e Profissional para Cristo, fundada pelo norte-americano Bill Bright (1921-2003). A Cruzada foi a responsável pela divulgação, nas escolas e universidades brasileiras, de um pequeno livreto, na cor amarela e de formato retangular, que se tornou muito conhecido no meio evangélico brasileiro: *As Quatro Leis Espirituais*. Outro grupo que surgiu nas universidades brasileiras foi a ABU – Aliança Bíblica Universitária. No contexto da educação cristã, com considerável influência sobre juvenis e jovens das Igrejas Protestantes Históricas, tivemos o surgimento dos “Jovens da Verdade”, do movimento “Alvo para a Mocidade e do Acampamento “Palavra da Vida” (esta organização enveredou também para o campo da educação teológica, criando o Instituto Bíblico “Palavra da Vida”). Outro grupo muito conhecido foi “Vencedores por Cristo”, criado em 1968 sob a liderança do missionário norte-americano Jaime Kemp, que tinha por objetivo atrair juvenis e jovens das principais Igrejas Protestantes Históricas por meio da formação de conjuntos musicais que, nas férias, excursionavam pelo Brasil. Todas essas organizações são, na verdade, “braços” do fundamentalismo dentro das igrejas, comunidades locais, escolas e universidades confessionais protestantes no Brasil.

Do ponto de vista político, a maior expressão da direita política e religiosa norte-americana foi o IRD (Institute on Religion and Democracy), fundado em 1981 pelo teólogo católico Michael Novak para combater principalmente o ecumenismo e a Teologia da Libertação, que se alastravam “perigosamente” na América Latina e especificamente no Brasil.

Outra herança deixada pelo fundamentalismo ao protestantismo brasileiro foi o assim chamado movimento evangelical:

O movimento evangélico traz consigo uma linha teológica e estratégica bem definida. Como, portanto, identificar todos os

protestantes brasileiros como evangélicos? Embora as linhas do movimento se ajustem bem ao perfil da média dos protestantes brasileiros, existem muitos que, sendo evangélicos, não são “evangelicais”. Daí a necessidade que muitos expositores do protestantismo têm de introduzir o anglicismo evangelical para distinguir “evangélicos” de evangélicos. Aqueles, tipicamente conservadores, denominacionalistas, anti-ecumênicos e até fundamentalistas, e estes soltos nas mais variadas correntes. Para concluir, podemos dizer que os protestantes brasileiros são evangélicos, mas nem todos são “evangelicais” (MENDONÇA, 1992).

Nas três primeiras décadas do século XX, a Igreja Metodista – ao lado das demais igrejas protestantes brasileiras – organiza movimentos em busca de sua autonomia em relação à Igreja-Mãe nos Estados Unidos. Os grandes colégios metodistas já estavam construídos e os metodistas brasileiros se viram diante do desafio de administrar tais instituições sem contar com recursos econômico-financeiros vindo do exterior. Houve diversos conflitos em busca do poder na cúpula eclesiástica e nas instituições educacionais. O fundamentalismo começou a penetrar nas igrejas protestantes, inicialmente de forma sutil e posteriormente de forma cada vez mais intensa, e logo ganhou como adeptos importantes elementos de sua liderança clériga. Diminuiu sensivelmente o número de escolas protestantes abertas neste período em virtude das ideias teológicas do fundamentalismo, que inibem quaisquer iniciativas sociais ou educacionais devido à proximidade da segunda vinda de Cristo.

O crescimento da influência do fundamentalismo no protestantismo brasileiro, intensificada a partir dos anos 60, foi muito nociva e prejudicial a essas igrejas. Poucas foram as escolas protestantes nascidas nos últimos trinta anos. Embora, em várias cidades, igrejas evangélicas tenham tomado iniciativas para abertura de escolas de ensino fundamental, dificilmente essas se desenvolviam a ponto de alcançar condições para oferecer também ensino médio e superior. Nesse sentido, poderíamos dizer que a obra missionária protestante no Brasil perdeu muitos de seus primeiros ideais. Hoje em dia, a maioria das igrejas evangélicas e protestantes entende a educação como um apêndice da missão ou uma força auxiliar, mas não como um elemento central, capaz de impregnar a sociedade com benefícios perenes (CALVANI, 2009, p. 68).

Ao lado do fundamentalismo, que continua vivo e ativo nas Igrejas Protestantes Históricas e, muito especialmente, na Igreja Metodista, o grande desafio eclesiológico atualmente enfrentado pelo protestantismo brasileiro é o avanço aparentemente irreversível do neopentecostalismo sobre suas igrejas e comunidades locais, gerando divisões e ocasionando o surgimento das

chamadas igrejas carismáticas ou renovadas. Assim como o fundamentalismo, o pentecostalismo e o neopentecostalismo também têm influenciado sobremaneira o protestantismo brasileiro.

Esta constatação deve, necessariamente, levar-nos a uma percepção mais clara e honesta da contribuição do pentecostalismo à sociedade brasileira nos últimos 100 anos. Rolim (1985, p. 62), por exemplo, abre nossos olhos para a percepção de que o pentecostalismo surge no Brasil no exato momento em que as classes populares começam a ter voz e vez no contexto de uma sociedade brasileira que, no início do século XX, passa por um período de transição e está a caminho de uma transformação: as alternativas das classes dominantes para o desenvolvimento do Brasil não podem mais ignorar a existência e as reivindicações das classes populares.

3.3. O protestantismo brasileiro e o pentecostalismo

Aproveitando-se do processo de inadequação do protestantismo missionário e de imigração aos valores culturais e religiosos da sociedade brasileira, a semente do pentecostalismo vai germinar e florescer em solo brasileiro. O pentecostalismo no Brasil, desde os seus primórdios mas especialmente na segunda metade do século XX, teve o indiscutível mérito de integrar criativamente, em sua mensagem de salvação, aspectos e características fundamentais da cultura e da religiosidade do povo brasileiro, aliando-se a ele e propondo uma alternativa viável à desumana e desesperadora situação de anomia social em que se encontrava:

Na segunda metade do século XX vamos observar o movimento pentecostal avançando com ímpeto no interior de uma sociedade brasileira em processo de desenvolvimento sócio-econômico desigual e perverso, que privilegia, via uma modernização seletiva, as velhas estruturas do poder econômico e político, ao mesmo tempo em que sacrifica, pela exclusão econômica e marginalização política, a grande maioria da população do País. Exposta a uma luta desigual e cruel pela sobrevivência, esta população se vê tangida para os centros urbanos em busca de trabalho, onde é tolhida num processo de urbanização caótico e desumano. É entre essa população em permanente aflição, desgarrada de seus valores mais caros, que a mensagem pentecostal vai deitar raízes, oferecendo toda sorte de lenitivos para o sofrimento e estruturas de sentido para os desorientados, mas sem atentar, no entanto, para as causas reais que produzem continuamente o mal-estar social que caracteriza a sociedade como um todo. Por outro lado, esta mensagem, em sua interação com a cultura dos segmentos por ela atingidos, entrou num

processo de adaptação e transformação permanente que, pouco a pouco, foi-lhe escoimando de todos aqueles elementos de difícil ou impossível adaptação. Com isso, podemos nos arriscar a dizer que a religiosidade pentecostal hoje, deitada no “berço esplêndido” da religiosidade tradicional brasileira, acabou por nacionalizar (culturalmente falando), definitivamente, o que restou do Protestantismo em seu choque com a cultura brasileira (DIAS, 2008, pp. 6-7).

Neste mesmo período, coincidindo com o crescimento explosivo do pentecostalismo no Brasil, a Igreja Metodista experimenta amargamente o início da decadência de seu projeto missionário:

As mudanças sócio-econômicas, provocadas pelo processo de rápidas industrialização e urbanização, vivenciadas pela sociedade brasileira a partir do final da Segunda Guerra Mundial, entretanto, acabaram por minar o nosso projeto missionário, pois não sabemos como responder adequadamente às demandas religiosas das enormes massas urbanas de pobres. Esta experiência foi também vivida por outras denominações do protestantismo histórico, não tendo sido um processo limitado aos arraiais metodistas; parece, porém, que sobre nós o impacto foi maior (MATTOS, 2000, p. 27).

O problema eclesiológico, aqui abordado e criticado por Mattos, refere-se à “invasão” neopentecostal da Igreja Metodista no Brasil e os consequentes impasses missiológicos por ela gerados:

A grave consequência de toda esta história é que vivemos uma época de acelerada restauração do clericalismo, onde o laicato cada vez mais se encontra sufocado pelo corpo pastoral, pois a igreja que se quer de dons e ministérios ironicamente se vê invadida cada vez mais por “eclesiologias” dependentes da figura de líderes pastorais carismáticos, autoritários e centralizadores, próprias do movimento neopentecostal. [...] Não posso, porém, render-me a uma situação de “dead lock”, a um “beco sem saída” para nosso presente impasse missionário, pois outras confissões do protestantismo histórico, como os batistas e presbiterianos – para não mencionar os Adventistas – que, sem se renderem totalmente ao neopentecostalismo (como parece ser hoje a tendência de setores cada vez maiores do metodismo brasileiro), têm sido capazes de assumir um razoável consenso sobre seu projeto missionário e implementar programas e estruturas educacionais compatíveis com o projeto para todas as suas organizações e instituições internas (MATTOS, 2000, p. 33 e 37).

A preocupação de Mattos é eminentemente pastoral e se insere no contexto da necessidade urgente de uma clara definição da identidade confessional do metodismo brasileiro em meio à “geléia geral” de ideias, doutrinas e práticas absolutamente estranhas à sua história e à sua herança teológica e educacional:

É, portanto, imprescindível que o consenso eclesial mínimo sobre o projeto missionário metodista possa também definir com clareza a nossa identidade metodista diante da crise geral que ameaça hoje as Igrejas Evangélicas Brasileiras (é importante tomarmos conhecimento do que está acontecendo nos arraiais evangélicos tanto históricos como pentecostais clássicos – na falta de melhor palavra – sobre a questão das identidades protestante, evangélica e pentecostal). Não é possível continuarmos com o grau de dissenso que, hoje, beira a anarquia na vivência denominacional de um número crescente de igrejas, pastores, pastoras e de lideranças leigas nos mais diferentes níveis eclesiásticos, principalmente devido à invasão de nossas comunidades e ministérios por doutrinas e práticas religiosas estranhas à experiência de fé evangélica (MATTOS, 2000, pp. 90-91).

Entretanto, foi inegavelmente o pentecostalismo que, nas primeiras décadas do século XX, abriu caminhos para a comunicação da mensagem do Evangelho às classes populares no Brasil e também na América Latina. Estas classes populares foram ignoradas e marginalizadas social, econômica e culturalmente, tanto pelo catolicismo tradicional quanto pelo protestantismo de imigração e de missão:

Do seu lado, a Igreja Católica dava continuidade à sua aliança com o setor cafeicultor e com as classes médias, de cujo seio tirou sua elite de intelectuais leigos. Mas os setores populares das classes dominadas, que o catolicismo supunha ter sob seu domínio, permaneciam à margem de um trabalho criativo que fosse ao encontro de sua espontaneidade e das raízes da sua fé. Ora, foi precisamente nesta extensa faixa dos econômica e culturalmente desprivilegiados que o pentecostalismo fincou suas bases (ROLIM, 1985, p. 62).

Assim, como observa Rolim (1985, p. 62) com propriedade, “os caminhos abertos pelo pentecostalismo rumaram numa direção muito pouco explorada pelas igrejas de conversão”, dirigindo sua pregação da mensagem do Evangelho preferencialmente aos pobres e marginalizados. O protestantismo, de imigração ou de missão, não foi sensível às necessidades materiais e espirituais das nossas classes populares, consideradas preconceituosamente como ignorantes, supersticiosas, atrasadas e necessitadas de educação e de cultura. Acontece que essa massa de pessoas ignorantes, supersticiosas e atrasadas constituía a imensa e esmagadora maioria do povo brasileiro, abandonado à sua própria sorte e marginalizado pelas denominações do protestantismo histórico, sem qualquer possibilidade de efetiva participação em suas igrejas ou comunidades locais. É neste vácuo, deixado especialmente pelo protestantismo histórico, que o pentecostalismo vai penetrar. Como bem o percebe Bonino (2003, p. 60),

[...] a semente pode ter sido produzida em Los Angeles ou Chicago, mas foi plantada na terra latino-americana, se alimentou dos jogos vitais desta terra e as novas massas populares latino-americanas comprovaram que o sabor dos frutos correspondia às demandas de seu paladar. Francescon, Hoover ou Berg podem ter tido acento estrangeiro, mas a “língua do Espírito” que falavam encontrou um eco nos portuários de Valparaíso, ou nos operários de São Paulo.

A questão aqui levantada por Rolim e Bonino refere-se à matriz cultural e religiosa do povo latino-americano e, no nosso caso, do povo brasileiro. Neste sentido, é importante sublinhar que, transcendendo os pressupostos da teologia pentecostal clássica, a teologia do neopentecostalismo é uma teologia de *afirmação do mundo*, ao contrário da teologia do protestantismo brasileiro. Assim, ela é uma teologia de “aproximação” à matriz cultural e religiosa do povo brasileiro, embora se afirme discursivamente em evidente contraposição às raízes do catolicismo ibérico, das religiões indígenas e das religiões africanas que, numa rica e singular convivência sincrética, estabeleceram os contornos do processo de “cristianização” do Brasil-colônia. Esta questão tem uma evidente conotação antropológica e é, nos dias de hoje, motivo de inquietação entre os teólogos que participam das Igrejas Protestantes Históricas no Brasil, particularmente os metodistas:

Pois estas raízes têm séculos de cultivo e, como toda raiz, atuam inconscientemente no mais profundo da existência individual, criando uma base sobre a qual se estabelecem tipos de “comunhão religiosa social”. É o fenômeno, ainda pouquíssimo estudado, da “matriz religiosa brasileira”, [...] formada pelas múltiplas tradições dos séculos de colonização, das origens do catolicismo ibérico implantado ao tempo da colonização portuguesa até as ricas crenças dos povos indígenas, confrontadas, com todas as contradições possíveis, com o “catolicismo de missão” e, mais tarde, as expressões originais dos africanos escravizados, que se valeram de um encantador processo de resistência, adaptando seus ritos ao do colonizador de modo apenas aparente. Diante deste fenômeno se reconhece que um fenômeno religioso só ganha vigência e autenticidade se se integrar a essa “matriz”. Esta é, evidentemente, questão da maior complexidade, pois embora uma cultura vá depositando ao longo do tempo os componentes que determinarão a identidade cultural de um povo, este processo não é estático, estando aberto a fenômenos novos que emergem da própria realidade ou impactam a cultura vigente vindos de fora (CÉSAR, 2007, pp. 65-66).

No próximo capítulo, veremos em que sentido o conhecimento ou o desconhecimento da Matriz Religiosa Brasileira, em seus importantes desdobramentos eclesiológicos e educacionais, pode interferir – positiva ou

negativamente – no relacionamento da Igreja Metodista, enquanto mantenedora, com as suas instituições educacionais.

Capítulo 4

A Matriz Religiosa Brasileira e Suas Implicações Eclesiológicas e Educacionais

A Matriz Religiosa Brasileira – marcada pela pluralidade de símbolos e rituais e pela visão mágica da realidade – identifica, para Bittencourt, as raízes mais profundas da identidade religiosa do povo brasileiro, que se sedimentaram a partir do rico sincretismo entre três diferentes religiões: o catolicismo ibérico e a magia europeia trazidos ao Brasil pelos colonizadores portugueses, em dinâmica simbiose com as tradições religiosas dos povos indígenas que habitavam as terras brasileiras e também com as tradições religiosas dos povos africanos que aqui foram escravizados. Bittencourt vai ainda mais além, e afirma que a Matriz Religiosa Brasileira foi posteriormente também influenciada pelo espiritismo e pelo catolicismo romanizado. Tal matriz, segundo ele, se expressa mais propriamente no sincretismo característico da religião umbandista (BITTENCOURT, 1994, p. 24).

4.1. O catolicismo ibérico

O catolicismo ibérico se desenvolveu em Portugal e na Espanha no período correspondente ao início da colonização brasileira. Havia, na época, uma aliança entre a Igreja Católica e o rei de Portugal. O rei tinha, por concessão da Igreja, poder absoluto sobre as novas terras conquistadas e nelas era considerado como representante legal e espiritual do Papa.

A Igreja, que acompanhava as caravanas dos primeiros colonizadores portugueses que vieram para o Brasil, estava diretamente vinculada à Coroa Portuguesa. No Brasil colonial, os padres, religiosos e bispos eram todos funcionários da Coroa Portuguesa. Estabeleceu-se, assim, o que ficou conhecido como regime do padroado. E o rei de Portugal era o principal responsável pela “cristianização” do Brasil-colônia. Ao rei de Portugal cabia também a responsabilidade de nomear padres e religiosos para catequizar os indígenas nativos e os negros trazidos da África como escravos, além de garantir o acesso das pessoas que vinham de Portugal aos bens espirituais

oferecidos pela Igreja. Para o rei de Portugal, as palavras “colonizar” e “salvar” eram sinônimas:

Quem pesquisa documentos brasileiros do período português fica impressionado pela segurança que neles transparece a respeito da empresa colonial: ela é uma empresa sagrada. Escreve Dom João III, “rei de Portugal”, ao primeiro governador geral do Brasil, Tomé de Souza: “A principal causa que me levou a povoar o Brasil foi que a gente do Brasil se convertesse à nossa santa fé católica” (HOORNEART, 1991, p. 32).

No desenvolvimento da obra de evangelização da nova colônia, a Coroa Portuguesa organizou e empreendeu uma verdadeira “guerra santa” para converter, a qualquer custo, os povos indígenas e os escravos negros africanos. Era necessário convertê-los e garantir a salvação de suas almas. Não havia espaço, nesta sociedade colonial, para quem não quisesse se converter. Todos eram obrigados a submeter-se à nova religião. O catolicismo ibérico, ao defender a ideologia da “guerra santa”, torna-se cada vez mais guerreiro e intolerante, influenciando e transformando o comportamento e o caráter dos espíritos e orixás das religiões indígena e africana:

Os efeitos do espírito guerreiro católico não demoraram a se manifestar: índios e africanos responderam logo ao desafio da violência sagrada, transformando seus espíritos e orixás em deuses vingativos e violentos. Olho por olho, dente por dente (HOORNEART, 1991, p. 352).

Do ponto de vista histórico, as grandes religiões monoteístas ao redor do mundo viveram no passado, e ainda vivem nos dias de hoje, a tentação da “guerra santa” contra os povos infiéis. No caso do cristianismo, por exemplo, é certo que a “guerra santa” não fazia parte do projeto de evangelização das comunidades cristãs primitivas. Contudo, com a “cristianização” do Império Romano sob Constantino, no final do século VI, mais e mais a religião cristã se deixa contaminar pela ideia de que os povos infiéis deveriam forçosamente “converter-se” à fé verdadeira.

Outra importante herança do catolicismo ibérico ao Brasil foi a implantação das confrarias, um desdobramento do regime de padroado. As confrarias nada mais eram do que associações religiosas que praticavam obras de misericórdia em hospitais, asilos e outras instituições de assistência social. As confrarias eram compostas, em sua grande maioria, por leigos

comprometidos com os ideais do catolicismo lusitano, embora houvesse também a participação de pessoas ligadas a ordens religiosas. As confrarias se organizavam em torno da devoção a um santo comum. Sob a proteção deste santo, os membros da confraria permaneciam unidos na busca de seus ideais e interesses comuns.

O imaginário religioso dos povos europeus, no período medieval, era povoado pela adoração aos santos e pelas imagens iconográficas. O povo, com grande devoção, esperava pelos milagres dos seus santos protetores. A ação dos santos protetores, por sua vez, conferia identidade teológica à ação missionária das confrarias. Bittencourt assinala que o imaginário da religiosidade europeia medieval era povoado tanto pela “existência de paraísos terrestres de paz e prosperidade, como de terras onde viveriam monstros perigosos e criaturas demoníacas” (BITTENCOURT, 2003, p. 47).

A Igreja Medieval exercitava seu poder espiritual atribuindo poderes intercessórios especiais aos santos e ministrando a bênção da graça de Deus por meio de rituais de benzimento e também da expulsão de maus espíritos. Já nessa época era também praticado o exorcismo, com a expulsão de demônios por meio de orações e da invocação do nome de Deus:

Podemos concluir: no período colonial, marcado pela fé na Providência, as imagens dos santos eram realmente imagens do Brasil. Elas nos revelam a verdade a respeito do Brasil. O simbolismo religioso diz respeito a experiências humanas concretas; ele fornece material para interpretar a vida dos antepassados (HOORNEART, 1991, p. 45).

São estas, em resumo, as principais ênfases teológicas e pastorais do catolicismo ibérico, que se vão amalgamar sincreticamente com as religiões indígenas e com as religiões africanas, também presentes no Brasil-colônia, formando um maravilhoso imaginário religioso, povoado por seres sobrenaturais e divindades que lutam entre si, espelhando a riqueza e as contradições das relações sociais no Brasil colonial. É este o substrato sócio-cultural e religioso da Matriz Religiosa Brasileira. São estas as raízes histórico-teológicas do catolicismo ibérico, uma das matrizes que marcam indelevelmente a religiosidade do povo brasileiro até os dias de hoje:

[...] numa visão panorâmica do campo religioso [vemos] alguns traços marcantes, convergências e condutas padronizadas, que nos fazem inferir a presença de um substrato religioso cultural, [...] uma complexa interação de conceitos e ideias religiosas que se amalgamaram num processo multissecular e, em decorrência, de onde nasce a mentalidade religiosa da média dos brasileiros, independentemente da situação de classes na qual se encontrem. Vale dizer que essa mentalidade expande sua base social por meio de processos incontrolláveis, para, num determinado momento histórico, incorporar-se ao inconsciente e ao consciente coletivo (BITTENCOURT apud BONFATTI, 2000, p. 57).

4.2. As religiões indígenas e as religiões africanas

As religiões indígenas e as religiões africanas são marcadas por similitudes notáveis na construção de seus valores teológicos. Em ambas as religiões, a sacralização das forças da natureza é muito importante para a explicação dos mistérios do mundo e do significado da imersão do ser humano neste mundo misterioso. Bittencourt esclarece:

Tanto para os indígenas quanto para os africanos, as forças da natureza eram presididas por espíritos superiores e/ou personagens míticos. [As religiões indígenas e africanas] concebiam o ser humano imerso num mundo sobrecarregado de mistério (2003, p. 50).

Este imaginário simbólico, característico das religiões indígenas e das religiões africanas, naturalmente influenciou os católicos portugueses nos seus esforços de evangelização da colônia brasileira. Neste aspecto, é preciso ressaltar que os esforços evangelísticos da Igreja Católica luso-brasileira em relação aos povos indígenas e aos povos africanos no Brasil se desenvolveram com método e admirável determinação. Indígenas e negros africanos *precisavam* ser catequizados, batizados e salvos. A Igreja Católica não abria mão deste seu projeto civilizatório de evangelização e não media esforços para que tal tarefa fosse realizada com êxito.

É claro, entretanto, que o sincretismo entre as três religiões implicou num contínuo processo de acomodação e mútua assimilação. No caso dos negros, a Igreja Católica acabou por absorver e assimilar importantes elementos característicos do catolicismo praticado pelos negros, como o culto a Nossa Senhora do Rosário (BITTENCOURT, 2003, pp. 60-61). Por outro lado, os negros africanos foram obrigados a aceitar muitos dos santos católicos, combinando-os criativamente com as suas divindades, num admirável

processo sincrético de resistência, o que garantiu a sobrevivência de importantes elementos de sua própria religiosidade. Os negros, mesmo trazendo consigo elementos religiosos de seus ancestrais, foram capazes de conviver sincreticamente com as religiões indígenas e com a religião dos brancos colonizadores. E fizeram isso por meio da justaposição de suas divindades e orixás aos santos da Igreja Católica (BITTENCOURT, 2003, p. 59-60). Os negros africanos, até por uma questão de sobrevivência, descobriram as vantagens de uma “conversão” ao cristianismo do catolicismo ibérico e fizeram de tal conversão um instrumento de ascensão social e obtenção de alguns privilégios e regalias: “[...] cronistas nos informam que, na maioria dos quilombos, eram praticados ritos que mesclavam usos indígenas e africanos com o catolicismo” (BITTENCOURT, 2003, p. 61).

Quanto às religiões indígenas, é importante assinalar que a ação missionária dos jesuítas colonizadores católicos foi ainda mais cruel, destruindo os locais e os símbolos sagrados da fé dos povos indígenas e impedindo a continuidade da representação simbólica dos valores de sua vida espiritual e de sua religiosidade. A catequese das crianças indígenas constitui exemplo gritante da violência e das arbitrariedades cometidas pelo catolicismo ibérico na evangelização do Brasil colonial. As crianças, obrigadas a sair de suas tribos, rompiam com os vínculos afetivos e familiares de sua cultura e modo de vida, e eram isoladas em aldeamentos sob a direção dos jesuítas:

É o método totalitário de sempre, sem o menor respeito pelas culturas dos povos, nem pela autoridade dos pais sobre os filhos, nem muito menos pela personalidade da criança ou pela autonomia política das comunidades indígenas (HOORNEART, 1994, p. 334).

A teologia das religiões indígenas é construída a partir da tríade *saúde, doença e cura*. A religião tem, portanto, para os povos indígenas, uma importante função terapêutica. A terapêutica indígena deve ser entendida e interpretada a partir da cosmovisão das religiões indígenas. Esta cosmovisão afirma a existência de uma *dimensão mágica* na realidade. É esta *dimensão mágica*, presente na vida cotidiana, que permite aos seres humanos, em harmonia com a natureza, a superação de suas doenças e enfermidades em direção à saúde integral.

Esta experiência terapêutica conta com a participação (1) do xamã, ou pajé, líder espiritual que experimenta diferentes “estados espirituais” de natureza psicossomática, (2) da pessoa enferma que deseja a cura e (3) da comunidade que participa solidariamente da cura. Forma-se, assim, uma *comunidade terapêutica*. O xamã, ou pajé, se prepara para a sua atuação espiritual na cura seguindo uma rigorosa dieta alimentar e abstando-se de relações sexuais, jogos, festas e outras atividades sociais. Ele precisa aprender também a introjetar ou retirar o *dori* (objeto mágico causador da enfermidade) e o faz por meio de gestos rituais ou sucção no local afetado pela doença. Outra experiência importante para o xamã, ou pajé, é a sua viagem espiritual ao *nami bodi huaji* (interior da terra) para conversar com o *tocorime* (espírito auxiliar de cura). Neste encontro com o *tocorime*, o pajé recebe as canções de cura que deverá entoar no ritual (ZWETSCH, 2003, p. 49). Zwetsch assim descreve a participação do xamã, ou pajé, e da comunidade indígena no ritual de cura da pessoa enferma:

O ritual não ocorre sem a presença e participação do coro de mulheres. Sem elas não há cura. A pessoa enferma geralmente está deitada em sua rede, que fica dependurada entre dois paus no pátio da aldeia. O pajé (ou pajés, às vezes) sempre usa como estimulante do ritual o tabaco na forma de rapé, que é salivado com uma mistura de cinzas de uma madeira especial. O tabaco exerce um papel importante no transe do pajé por causa de seu efeito entorpecente. Ele é fornecido pelos familiares da pessoa enferma, e também é imprescindível seu uso pelas mulheres, que assim evitam o cansaço e o sono durante a prolongada sessão de cantos e danças (ZWETSCH, 2003, pp.49-50).

Outro aspecto muito importante da cosmovisão religiosa dos povos indígenas é a sua crença na comunicação com os mortos:

[...] no imaginário de muitos povos indígenas, a morte é como um espaço incerto, uma zona de transformação e metamorfose. Os mortos insistem sempre em convocar os vivos para estar junto e caminhar com eles pelas sendas obscuras que os levarão à aldeia definitiva, ideal, lugar onde não haverá mais morte, dor, sofrimento, fome. É uma razão fundamental por que se precisa conjurar seus poderes, sua realidade e pacificá-los. Segundo esta cosmovisão, o canto xamânico e vários ritos fúnebres se apresentam valiosos (ZWETSCH, 2003, pp. 51-52).

Esses rituais fúnebres são muitas vezes realizados por várias semanas, até que os indígenas concluam que o espírito da pessoa falecida foi pacificado e ela já não representa qualquer risco maior para a segurança da comunidade.

A vida da comunidade volta à normalidade, com a mesma alegria de sempre. Quando, porém, o processo de “pacificação” da pessoa falecida se torna excessivamente longo, os indígenas queimam todas as suas roupas, objetos ou pertences pessoais. Neste caso, a família muitas vezes abandona ou queima a casa em que a pessoa falecida viveu (ZWETSCH, 2003, p. 52).

Essas práticas rituais de pajelança, características das religiões indígenas, foram demonizadas pelos jesuítas católicos na época colonial, determinando a progressiva extinção da beleza ritual e litúrgica das religiões dos povos indígenas que habitavam as terras brasileiras. Os xamãs, ou pajés, líderes espirituais que detêm o conhecimento da mitologia e das tradições orais das religiões indígenas, foram identificados pelo clero do catolicismo ibérico como “feiticeiros” ou “inimigos” que deveriam ser vencidos, pelo esforço da catequização, para que a obra de evangelização dos povos indígenas pudesse finalmente prosperar no Brasil colonial (ZWETSCH, 2003, pp. 50 e 52).

Os costumes indígenas foram também identificados como idolatria. Para os jesuítas portugueses, as religiões indígenas não passavam de manifestações simbólicas e rituais demoníacas e idolátricas. Os indígenas eram, para eles, descrentes que precisavam ser convertidos à verdadeira fé.

Um interessante aspecto da evangelização dos catequistas portugueses em relação às religiões indígenas, no período colonial, é que eles adotaram a estratégia de não encetar qualquer tipo de perseguição religiosa a estes povos nativos. Ao contrário, com a chegada dos colonizadores portugueses e a tentativa de imposição aos povos indígenas de uma nova religião, acontece um progressivo processo de acomodação, assimilação e “camuflagem religiosa”:

Com efeito, as formas religiosas e culturais condenadas como idolátricas e/ou demoníacas foram sendo canalizadas para uma religiosidade camuflada – transformada por isso mesmo em instrumento de resistência e de manutenção da identidade ante as violências do opressor – e puderam assim compor um acervo religioso singular. Dito de outro modo, enquanto os indígenas (e africanos) aparentemente aceitavam as práticas sacramentais, mantinham no cotidiano, de maneira velada, condutas transgressoras no que tange às determinações eclesiais. Afinal, em verdade, as partes em conflito não eram apenas dois ‘sistemas’ religiosos, mas sim um amplo embate entre duas multividências, o que comportava várias dimensões (política, econômica, religiosa, estética, etc.) (BITTENCOURT, 2003, pp. 57-58).

Os catequistas católicos portugueses, por sua vez, também acabaram por assimilar sincreticamente símbolos e rituais religiosos característicos dos povos indígenas. Alguns jesuítas, como o padre José de Anchieta, foram particularmente sensíveis a este “novo público” que precisava ser evangelizado:

O novo público e, mais do que público, participante de um novo e singular teatro, requer uma linguagem que não pode ser absolutamente a do colonizador. E há mais: Anchieta inventa um imaginário estranho sincrético, nem só católico, nem puramente tupi-guarani, quando forja figuras míticas chamadas karaibebé, literalmente profetas que voam, nos quais o nativo identificava talvez os anunciadores da Terra sem Mal, e os cristãos reconheciam os anjos mensageiros alados da Bíblia. Ou Tupansy, mãe de Tupã, para dizer um atributo de Nossa Senhora. De mãos dadas caminhavam a cultura-reflexo e a cultura-criação (BOSI, 1992, p. 31).

Mas, apesar de tudo, os povos indígenas, tanto ontem como hoje, lutaram e lutam pela preservação dos belos e perenes valores da profunda e mágica espiritualidade de sua própria religião, fundamental na construção dos valores matriciais da religiosidade do povo brasileiro.

A seguir, analisaremos brevemente as características sincréticas da Matriz Religiosa Brasileira. Com o sincretismo, argumenta Bittencourt, a religiosidade do povo brasileiro à época colonial adquire uma nova “fisionomia cultural” por meio da adição e combinação das marcas das culturas indígena, africana e luso-brasileira, agora incorporadas numa nova e dinâmica vivência cultural. Neste processo sincrético e conflitivo de convivência cultural, os indígenas e africanos souberam preservar, de forma admirável, os valores e a rica espiritualidade de suas religiões:

A resistência cultural dos ameríndios e dos negros mostrou-se particularmente notável justamente no modo como preservaram suas respectivas religiões. A religião é uma manifestação da cultura espiritual, e por isto mesmo persistente e capaz de resistir, mais do que qualquer outra manifestação, à dissolução por vezes imposta pelos conflitos de culturas, como foi o caso da colonização (2003, p. 63).

4.3. O sincretismo da Matriz Religiosa Brasileira

O sincretismo é característica fundamental da Matriz Religiosa Brasileira e esteve presente entre nós desde o início da história do Brasil. Ferreti, em seus estudos, nos oferece a definição etimológica da palavra “sincretismo”:

Etimologicamente, significa atuar como os cretenses, que costumavam estar divididos entre si e que se uniam diante do inimigo comum; significa, portanto, unir elementos ou grupos com ideias opostas (2004, p. 13).

O sincretismo estava também presente em Portugal já muito antes da época da colonização do Brasil. Diversos povos entraram em contato com os portugueses, a começar pelos romanos na Antiguidade e pelos bárbaros na Idade Média. Posteriormente, tanto árabes como judeus marcaram presença em território português até a época dos grandes descobrimentos e da colonização das terras conquistadas.

A sociedade colonial brasileira foi formada a partir da contribuição de diversas culturas e religiões: às religiões africanas se somaram as religiões indígenas que já se encontravam em nosso território e a religião católica dos colonizadores portugueses. Forma-se assim, no período colonial, sob o domínio hegemônico do catolicismo ibérico, uma “nova cristandade”, agora composta de negros, mulatos e índios, que exercitam de forma autônoma sua criatividade religiosa (BITTENCOURT, 2003, p. 53).

Assim, embora o sincretismo seja essencial para a compreensão da natureza ímpar da religiosidade do povo brasileiro, nos círculos acadêmicos ele é ainda um tema bastante controvertido, muitas vezes tratado com desconfiança e preconceito:

Mesmo sendo tema muito abordado e encontrado na realidade, [o sincretismo] é criticado e tratado com preconceito por vários autores; alguns consideram que o conceito deve ser esclarecido. Pode-se tratar de ideias de sincretismo como máscara colonial para escapar à dominação; a hipótese de sincretismo como estratégia de resistência ou, ainda, de sincretismo como justaposição, e outras, têm sido criticadas. O evolucionismo viu o sincretismo como ilusão da catequese e a teoria culturalista estudou o sincretismo como aculturação ou reinterpretação. Outros procuram entender o sincretismo utilizando pares de conceitos opostos como mistura *versus* pureza, embranquecimento *versus* empretecimento, ou caipiridade *versus* africanidade. O tema continua sendo debatido na atualidade e surgem sempre novas visões (FERRETI, 2004, p. 14).

De qualquer forma, a afirmação da natureza sincrética da religiosidade do povo brasileiro é praticamente uma unanimidade entre os teólogos, sociólogos e antropólogos que estudam a questão. Identifica-se claramente, na múltipla diversidade das nossas manifestações religiosas, a mistura, a

combinação, a inclusão, a conciliação, a síntese. Símbolos, rituais, doutrinas e experiências religiosas se misturam numa “geleia geral” e definem o que Bittencourt denominou apropriadamente de *ethos cultural* do povo brasileiro:

[...] as grandes sínteses sincréticas gestadas ao longo dos primeiros séculos da existência do Brasil foram resultantes, em primeira instância, das relações de poder estabelecidas pelo regime colonial, bem como do encontro de culturas; pois se sabe que tal encontro, no caso, propiciado pelo colonialismo, induz as pessoas e os grupos envolvidos a refazerem suas respectivas identidades, uma vez confrontados entre si sistemas simbólicos e religiosos (2003, p. 53).

Combinando-se essas crenças, constitui-se também uma linguagem comum entre as três religiões: o catolicismo ibérico, as religiões indígenas e as religiões africanas. Esta linguagem comum já era, em si mesma, uma manifestação sincrética, fator determinante para a construção da Matriz Religiosa Brasileira.

Esta “linguagem comum” se expressa na crença do catolicismo ibérico, das religiões indígenas e das religiões africanas de que o mundo material tem, em si mesmo, uma dimensão “maravilhosa” e “encantada”, o que possibilita o nosso contato e comunicação com seres espirituais que habitam o “outro mundo”, querem se comunicar conosco e exercem poderosa influência, para o bem ou para o mal, sobre as nossas vidas e sobre a vida do mundo. Estes seres espirituais poderosos se relacionam com os seres humanos para protegê-los e livrá-los de todo o mal. Os seres humanos correspondem à proteção destes seres espirituais sobrenaturais (Deus, deuses, alma, espíritos, santos, demônios, orixás, Espírito Santo...) por meio de promessas que devem cumprir, ofertas que devem doar, ou oferendas que devem fazer. Quando se trata da relação com seres ou entidades de natureza espiritual, não existe, na lógica sincrética da mentalidade religiosa média do povo brasileiro, o “falso” ou o “verdadeiro”. *Todas* essas entidades espirituais merecem consideração e respeito e, por via das dúvidas, devem ser adoradas e veneradas pelo seu poder protetor:

A fé, na matriz religiosa tradicional, implica estabelecer um vínculo – na verdade, um maior número de vínculos possíveis – para assegurar a *proteção*, em troca da lealdade e filiação a essas entidades, acompanhada de oferendas e rituais que expressam sempre a renovação dos vínculos estabelecidos (CAMURÇA, 2009, p. 177).

No século XIX, com a chegada do espiritismo kardecista, completa-se o quadro que, juntamente com o catolicismo romanizado, determinará a consolidação da Matriz Religiosa Brasileira (BITTENCOURT, 2003, p. 51). Estas raízes matriciais sincréticas, no caso da religiosidade do povo brasileiro, devem ser entendidas e interpretadas como a confluência e assimilação recíproca das ideias teológicas do catolicismo popular, do espiritismo kardecista e da umbanda. Alguns antropólogos, como Roberto DaMatta por exemplo, afirmam que os temas teológicos transversais a essas três religiões são, respectivamente, a imortalidade da alma e a reencarnação.

A “convivência sincrética” do catolicismo popular com o espiritismo e a umbanda fez com que o povo brasileiro entendesse como absolutamente normal e plenamente possível a comunicação entre os vivos e os mortos, contrapondo-se neste sentido às ideias teológicas defendidas pelo protestantismo histórico e pelo catolicismo oficial. Assim, se a alma é imortal e existe a possibilidade de que todas as pessoas participem do processo evolutivo da reencarnação, está aberta a possibilidade de comunicação entre o mundo dos vivos e o mundo dos mortos:

Mas na nossa cosmologia fúnebre os mortos não aparecem somente para pedir e demandar. Eles também dão e oferecem, fazendo com que se possam descobrir tesouros ou acertar na loteria. De fato, o comércio entre vivos e mortos é amplo e intenso entre nós, manifestando-se por meio de múltiplos meios e instrumentos. Avisos, presságios, sinais, acidentes, coincidências e, sobretudo, sonhos e mediunidade de certas pessoas, são como lugares pelos quais a comunicação se dá (DaMATTA, 1985, p. 123).

A incompreensão e o preconceito em relação aos valores culturais e teológicos da Matriz Religiosa Brasileira foi, sem dúvida, uma das razões pelas quais o protestantismo histórico encontrou barreiras quase intransponíveis na comunicação do Evangelho ao povo brasileiro: a desmágicação do mundo religioso, característica da pregação protestante, rompe com a possibilidade de manipulação do universo religioso para a descoberta da vontade de Deus e é absolutamente estranha à Matriz Religiosa Brasileira. O protestantismo missionário rejeitou de forma radical as manifestações culturais e religiosas do povo brasileiro e, ao assumir esta postura de enfrentamento cultural e religioso,

ficou reduzido ao papel de uma contracultura à matriz religiosa dominante e numericamente hegemônica:

Tendo sido uma mundividência exógena que tentou enraizar-se na cultura brasileira, como já vimos, o protestantismo missionário adotou uma atitude de total rejeição das manifestações religiosas oriundas da Matriz Religiosa Brasileira. As formas religiosas, a religiosidade e a espiritualidade brasileiras foram, desde logo, rejeitadas pelas missões como fazendo parte do acervo pagão que o catolicismo romano há séculos tolerava e mesmo incorporava. Para os missionários não havia propriamente Cristianismo na terra brasileira, fato que demandava um tipo de evangelismo que não só acrescentava o anúncio do evangelho cristão mas também novos ingredientes culturais, supostamente identificados com o mesmo evangelho, e pertencentes à cultura norte-americana (BITTENCOURT, 2003, p. 88).

Esta perspectiva de ação evangelística e pastoral estava vinculada à ideologia civilizatória do “destino manifesto”, inspiradora das iniciativas missionárias norte-americanas especialmente a partir da segunda metade do século XIX:

Diz respeito à ideia vigente ao longo do século XIX de que a religião (protestantismo) e a civilização estavam unidas na América cristã e que os Estados Unidos foram escolhidos por Deus para propagar a civilização cristã, ou seja, cabia aos americanos a iniciativa da redenção política, moral e religiosa de todos os povos do mundo (BITTENCOURT, 2003, p. 88).

O protestantismo missionário que chegou ao Brasil jamais conseguiu compreender, em toda a sua riqueza e profundidade, as raízes sócio-culturais da Matriz Religiosa Brasileira. Ao contrário, o protestantismo missionário sempre tentou demonizar e destruir os pilares matriciais da religiosidade do povo brasileiro como manifestações supersticiosas de sua falta de cultura e ignorância, associadas ao paganismo e à idolatria provenientes de sua opção majoritária pelo catolicismo romano. Foi esta intencional e deliberada rejeição da Matriz Religiosa Brasileira que fez com que a mensagem pregada pelo protestantismo brasileiro não conseguisse conquistar a mente e o coração do povo brasileiro.

A proposta evangelística do protestantismo missionário era, obviamente, importada. A proposta evangelística do catolicismo ibérico, no Brasil colonial, também era. A diferença entre as duas propostas é simples, mas fundamental: o catolicismo ibérico, pelas razões aqui já expostas, enraizou-se na cultura

brasileira. O protestantismo histórico, muito ao contrário, recusou-se ao diálogo dinâmico e criativo com a cultura brasileira. O protestantismo brasileiro nunca se integrou de forma dialógica, nem com os missionários e nem depois deles, às raízes matriciais peculiares à religiosidade do povo brasileiro.

O protestantismo brasileiro, desde os seus passos iniciais no Brasil, insistiu teimosamente no confronto com os valores matriciais que constituem a religiosidade do povo brasileiro. A insistência neste confronto revela simplesmente a incapacidade do protestantismo brasileiro, isolacionista e anticultural por natureza (MENDONÇA, 1990b, p. 143), em abrir canais que fossem capazes de promover um diálogo fecundante com a realidade cultural brasileira.

Esta incapacidade de dialogar com a cultura brasileira teve como consequência, em primeiro lugar, a inviabilização de um projeto eclesiológico e missionário, a partir dos valores e princípios teológicos da Reforma Protestante e em comunhão com os valores matriciais da religiosidade do povo brasileiro, para o protestantismo no Brasil.

Em segundo lugar, se o protestantismo foi incapaz de dialogar criativamente com os valores da Matriz Religiosa Brasileira ao longo do século XX, naturalmente este “espaço missionário” seria ocupado de alguma forma. Foi o que aconteceu, a partir da segunda metade dos anos de 1950, com o surgimento do pentecostalismo, com todas as suas vertentes denominacionais; posteriormente, já na segunda metade dos anos de 1970, surge também, com força numérica avassaladora, o neopentecostalismo, representado com extraordinária expressividade numérica pela Igreja Universal do Reino de Deus. Tanto o pentecostalismo clássico como o neopentecostalismo revelaram grande sensibilidade missionária na capacidade de assimilação e adaptação aos valores matriciais da cultura e da religiosidade do povo brasileiro.

4.4. O catolicismo popular

Há controvérsias entre os estudiosos e pesquisadores da religião no Brasil sobre a amplitude e originalidade do conceito de catolicismo popular, quando aplicado ao estudo da Matriz Religiosa Brasileira:

Diante do [conceito de catolicismo popular,] existem três atitudes bem distintas: uns negam simplesmente a existência de um catolicismo popular distinto do catolicismo estabelecido ou patriarcal: no Brasil só há um catolicismo que constitui o “cimento da unidade nacional”. Outros aceitam o catolicismo popular mas lhe negam toda originalidade e todo valor: o catolicismo vivido pelo povo é simplesmente a interiorização dos temas apresentados pela religião dominante. A nossa posição é a seguinte: existe um catolicismo popular distinto do catolicismo patriarcal. O povo tem uma cultura própria e podemos mesmo afirmar que o catolicismo popular constitui a cultura mais original e mais rica que o Brasil já produziu durante os quatrocentos e tantos anos de sua história (HOORNEART, 1991, p. 99).

Assim como Mendonça (1998, pp. 299-306) enfatiza a existência de vários tipos de protestantismos no campo religioso protestante no Brasil, Lemos ressalta que a formação do catolicismo brasileiro também é plural e envolve a participação de diferentes grupos sociais, étnicos e culturais. Dentro do macro-catolicismo da Igreja Católica Apostólica Romana no Brasil é possível perceber e identificar a existência de muitos micro-catolicismos. Podemos falar então, por exemplo, de um catolicismo peculiar à burguesia brasileira e outro catolicismo que retrata a visão religiosa dos camponeses e operários brasileiros (LEMOS, 2005, p. 33).

Catolicismo popular define um certo tipo de catolicismo que se desenvolveu no Brasil sem a ingerência e o rígido controle das autoridades eclesiásticas. A peculiaridade do catolicismo popular brasileiro encontra-se no fato de que ele foi formado, ampliado, alimentado e realimentado pela incrível variedade e multiplicidade das tradições peculiares à profunda religiosidade do povo brasileiro. É, pois, um catolicismo com características essencialmente sincréticas:

[...] temos também entidades sobrenaturais que nos protegem. E elas podem ser de duas tradições religiosas aparentemente divergentes. Isso realmente não importa. O que para um norte-americano calvinista, um inglês puritano ou um francês católico seria sinal de superstição e até mesmo de cinismo ou ignorância, para nós é modo de ampliar as nossas possibilidades de proteção. É também, penso, um modo de enfatizar essa enorme e comovente fé que todos nós temos no sentido e na eternidade da vida. Assim, essas experiências religiosas são todas complementares entre si, e nunca mutuamente excludentes. O que uma delas fornece em excesso, a outra nega. E o que uma permite, a outra pode proibir. O que uma intelectualiza, a outra traduz num código de sensual devoção. Aqui também nós, brasileiros, buscamos o ambíguo e a relação entre esse mundo e o outro. O que pode parecer singular no caso brasileiro, então, é que cada uma dessas formas de religiosidade seja suplementar às outras,

mantendo com elas uma relação de plena complementaridade (DaMATTA, 1986, p. 96-97).

Insistindo na afirmação da dimensão sincrética das expressões da religiosidade do catolicismo popular, DaMatta ainda sublinha:

Assim, se no Natal vamos sempre à Missa do Galo, no dia 31 de dezembro vamos todos à praia vestidos de branco, festejar o nosso orixá ou receber os bons fluídos da atmosfera de esperança que lá se forma. Somos todos mentirosos? Claro que não! Somos, isso sim, profundamente religiosos (DaMATTA, 1986, p. 98).

Voltaremos à discussão da natureza sincrética da religiosidade do povo brasileiro no próximo item desta Dissertação, cujo enfoque principal será a análise das relações entre o neopentecostalismo e a Matriz Religiosa Brasileira.

Quanto ao catolicismo popular, que estamos analisando, é importante frisar uma vez mais que ele foi sendo progressivamente construído, em seus valores teológicos fundamentais, pela convergência das religiões indígenas, das religiões africanas e do catolicismo ibérico, no contexto do Brasil colonial. Mais tardiamente, o espiritismo, o catolicismo romanizado e os cristãos-novos de ascendência judaica que chegaram ao Brasil também influenciaram as ideias teológicas, ritos e tradições do nosso catolicismo popular.

No que se refere ao catolicismo tradicional que foi implantado no Brasil desde os primórdios da colonização, o catolicismo ibérico, é importante ressaltar a forte presença e atuação missionária dos clérigos e leigos portugueses na disseminação dos valores teológicos deste catolicismo em solo brasileiro. Sob a influência evangelizadora destes clérigos e leigos portugueses é que se estabelecerá o perfil teológico e pastoral do primitivo catolicismo luso-brasileiro. Este catolicismo tradicional, de características domésticas e familiares, assumiu feições predominantemente leigas devido à ausência do clero, especialmente nas extensas zonas rurais mais distantes das cidades, e exerceu poderosa influência na formação cultural e religiosa da sociedade brasileira:

O caráter social [do catolicismo tradicional], por sua vez, se configura ao imprimir uma sociabilidade entre os colonos que habitavam sítios distantes uns dos outros. A vila, ponto de convergência desta malha de sociabilidade religiosa, tornou-se cenário das devoções sociais

tanto numa vertente festiva (Natal, Festa do Padroeiro e as festas juninas) quanto numa vertente penitencial (Semana Santa), quando organizavam um calendário litúrgico onde se alternavam os ritmos de celebração/expiação (ANTONIAZZI, 1989, pp. 13-35 apud CAMURÇA, 1996, p. 3).

O catolicismo romanizado, que será implantado no Brasil por volta de 1850, três séculos depois do catolicismo ibérico tradicional, tentará “domesticar” as manifestações espontâneas do catolicismo popular e, no caso do catolicismo ibérico tradicional, a intensa participação do laicato nas atividades eclesiais, por meio da crítica teológica às suas raízes e tradições, identificando-as como manifestações do despreparo teológico, da ignorância e da superstição do povo. Exatamente por isso, o catolicismo romanizado defenderá a expressão da fé dentro do templo e sob o controle do clero. De acordo com o catolicismo romanizado, as manifestações extáticas privilegiam apenas o aspecto emocional da fé, em detrimento de seus aspectos cognitivos e racionais. O catolicismo popular e o catolicismo tradicional, ao contrário, privilegiavam a exteriorização extática e emocional da fé e a participação dos leigos nas atividades eclesiais. O catolicismo popular e o catolicismo tradicional tinham, por isso mesmo, maior penetração na sociedade brasileira e, pela relação afetiva e emocional que tinham com a cultura portuguesa, estavam também mais profundamente vinculados à “cultura do povo brasileiro” (AZZI, 1978, p. 9). É por isso que o catolicismo popular e o catolicismo tradicional exerceram maior influência que o catolicismo romanizado na construção do ideário, da simbologia, dos rituais e das tradições populares que acabaram por determinar a híbrida composição da Matriz Religiosa Brasileira.

4.5. O neopentecostalismo e a Matriz Religiosa Brasileira

O conceito de Matriz Religiosa Brasileira foi construído sociologicamente a partir da definição de tipologias que visavam melhor compreender as interações e conflitos entre o protestantismo e o pentecostalismo no Brasil, especialmente a partir da segunda metade dos anos de 1980, com os estudos de Antônio Gouvêa Mendonça sobre o “pentecostalismo clássico” e o “pentecostalismo de cura divina”.

A partir das tipologias propostas por Mendonça, José Bittencourt Filho, já no final da década de 1980, dedicou-se a estudos mais aprofundados sobre o

pentecostalismo no Brasil. Seus estudos levaram-no a propor o conceito de “pentecostalismo autônomo” para designar o surgimento e a proliferação de uma “nova religião”, que nasce e cresce de forma independente, à margem do protestantismo histórico e do pentecostalismo clássico. Para Bittencourt, “pentecostalismo autônomo” e “neopentecostalismo” são palavras sinônimas. Por isso, usaremos a partir de agora a palavra “neopentecostalismo” para nos referirmos ao “pentecostalismo autônomo” analisado por este autor.

A principal característica do neopentecostalismo, segundo Bittencourt, é o seu “total descompromisso com suas origens históricas” e a sua radical “liberdade na formulação de novas propostas doutrinárias, de novas formas organizacionais” (BITTENCOURT, 1996, p. 113). Bittencourt, em seus estudos, aprofundou cada vez mais a crítica ao neopentecostalismo, tanto do ponto de vista teológico como do ponto de vista sociológico, até chegar, em 2003, ao conceito de Matriz Religiosa Brasileira.

São três, segundo Bittencourt (1994, p. 24), os eixos fundamentais que caracterizam o discurso teológico e a prática pastoral do neopentecostalismo: a cura, o exorcismo e a prosperidade. De forma geral, esta tríade é entendida e interpretada pelo fiel neopentecostal como um bem de troca, o que o solidariza com os mecanismos de “recompensa” e “gratificação” da lógica mercadológica do capitalismo neoliberal. O neopentecostalismo se apresenta de forma enfática, na palavra de suas principais lideranças, como uma *solução* para os problemas, tribulações e adversidades existenciais enfrentados pelo povo brasileiro:

No caso da cura, esta satisfaria as necessidades de uma população confrontada com o aumento de doenças e a falta de atendimento médico; o exorcismo serviria para nominar e tornar vulneráveis sentimentos e condições que fazem o cotidiano dessa população (medo, insegurança, perda de referências, orfandade civil); e a oferta de prosperidade atenderia aos anseios de ascensão social. Com essa mensagem, o “pentecostalismo autônomo” conseguiria efetivamente provocar transformações na vida de seus fiéis, oferecendo-lhes um espaço de solidariedade, acolhimento e expressão, devolvendo-lhes um senso de dignidade, ajudando-lhes a racionalizar seus recursos – o que explicaria seu êxito (GIUMBELLI, 2000, p. 95).

O neopentecostalismo se caracteriza essencialmente como uma “religião de massa”, uma espécie de “supermercado da fé”, onde as pessoas são

incessantemente convidadas a adquirir os bens simbólicos da religião “a qualquer hora do dia e da noite” (BITTENCOURT, 1994, pp. 24 e 31). Neste sentido, Paegle acrescenta:

[...] neste supermercado de bens religiosos, os fiéis escolhem os seus produtos de maneira à la carte. Um fiel-cliente quer um pregador incisivo, outro, um animador de auditório, outro, ainda, prefere grupos de coreografias e diferentes estilos musicais, outro, um culto mais tradicional, litúrgico. Nesta individualidade, cada fiel consome uma forma diferente de experiência religiosa em face aos produtos simbólicos religiosos oferecidos. [...] Na prática, isso significa uma religião do self (2008, p. 4).

O neopentecostalismo incorporou à sua mensagem as características e os aspectos essenciais da Matriz Religiosa Brasileira, sintetizando os símbolos e valores culturais e religiosos que permeiam a sua mentalidade e a sua prática religiosa. Ao se encontrar com a religiosidade característica do povo brasileiro, o neopentecostalismo constrói laços de afinidade com o catolicismo popular, com o espiritismo e com as religiões afro-brasileiras, aprendendo a falar a sua linguagem:

“[...] os traços mais notórios da matriz religiosa são o utilitarismo e o infantilismo. O primeiro considera a religião apenas como instância de proteção sobrenatural e fonte perene de bens simbólicos, obtidos mediante o cumprimento de certas obrigações e deveres. Estabelece uma relação de trocas com a(s) divindade(s) e baseia-se em atos de magia, reconhecidos ou não como tais. O segundo representa a tendência de confinar a religião no escaninho da irracionalidade [...]. Em ambos os casos, a questão ética é absolutamente secundária, restando, quando muito, um moralismo inconsistente e frequentemente ritualístico (BITTENCOURT, 1992, p. 51)

Esta capacidade de assimilação, identificação e adaptação do neopentecostalismo às raízes culturais e religiosas do povo brasileiro explica o estrondoso crescimento numérico, por exemplo, da Igreja Universal do Reino de Deus, a principal representante do neopentecostalismo no Brasil. Por outro lado, Bittencourt chama a nossa atenção para a descaracterização doutrinária e teológica das igrejas neopentecostais ⁶ em relação à tradição protestante, rompendo com suas origens históricas:

Ao despreocupar-se com as “origens históricas”, essas igrejas já teriam automaticamente ficado livres “de qualquer compromisso com

⁶ As igrejas neopentecostais, segundo Bittencourt, são as seguintes: Comunidade Evangélica Sara Nossa Terra (1976), Igreja Universal do Reino de Deus (1977), Comunidade da Graça (1979), Igreja Internacional da Graça de Deus (1980), Cristo Vive (1986), Renascer em Cristo (1986) e Igreja Nacional do Senhor Jesus Cristo (1994). Pode também ser incluída nesta relação a Igreja Mundial do Poder de Deus, fundada mais recentemente (1998).

a Reforma do século XVI”. Agora, ao aceitarem uma série de mediações entre os indivíduos e Deus, recorrem a elementos que são “absolutamente estranhos, quando não proibidos, no protestantismo”. De fato, boa parte do perfil que Bittencourt (1994) elabora do “pentecostalismo autônomo”, adotando como campo de observação a IURD – Igreja Universal do Reino de Deus, pode ser lido nessa chave: um uso da Bíblia que negligencia seu conteúdo, fiéis tratados de uma maneira que lembra as torcidas organizadas e os programas de auditório, ausência de catequese e de formação pastoral, a negação do princípio do sacerdócio universal dos crentes em benefício de um verticalismo e de um autoritarismo (GIUMBELLI, 2000, p. 94).

A Matriz Religiosa Brasileira é marcada, como constatamos neste trabalho, pela pluralidade de símbolos e pela visão mágica da realidade. E o neopentecostalismo se utiliza deste rico universo simbólico, dando-lhe uma ressignificação própria em seus rituais e em seus cultos. A Igreja Universal do Reino de Deus (IURD) e a Igreja Internacional da Graça de Deus (IIGD), por exemplo, se utilizam dos recursos simbólicos matriciais das diferentes tradições religiosas presentes no Brasil (entre elas o catolicismo popular, o espiritismo kardecista e a umbanda), característicos da Matriz Religiosa Brasileira, manipulando-os com o objetivo de aumentar cada vez mais o seu número de fiéis (ou, numa linguagem mais sociológica, seus “clientes” ou “consumidores”):

É a exploração sistemática da polissemia dos símbolos da religiosidade matricial, muito além dos limites demarcados pela ortodoxia pentecostal. Disso decorre uma ampla e diversificada oferta de bens simbólicos, subordinada a preferências e conveniências individuais. Estamos perante um autêntico “supermercado religioso”, no qual bens e objetos são expostos e oferecidos para suscitar e satisfazer os anseios de consumidores (BITTENCOURT, 1999, p. 24).

As igrejas neopentecostais usam de forma indiscriminada, em seus cultos, objetos ungidos que, segundo seus líderes, são dotados de poderes mágicos ou miraculosos na mediação com o sagrado. Estas mediações, de acordo com Bittencourt (1994, p. 32), demonstram uma vez mais a convergência do neopentecostalismo com a Matriz Religiosa Brasileira, visível na sua clara aproximação às crenças e práticas rituais comuns às religiões afro-brasileiras, ao espiritismo kardecista e ao catolicismo popular, mesmo que seja para combatê-las. É importante reafirmar que a Matriz Religiosa Brasileira foi e é cuidadosa e criteriosamente estudada pelo neopentecostalismo como estratégia de avanço missionário, procurando sintonizar-se e adaptar-se às “demandas espirituais da população brasileira de todas as camadas sociais”

(BITTENCOURT, 1994, p. 33). Exatamente por isso, a proposta evangelística do neopentecostalismo é bem sucedida. Mariano acentua, a propósito, a intencionalidade da reapropriação sincrética dos elementos simbólicos da Matriz Religiosa Brasileira por parte do neopentecostalismo:

No afã de tirar proveito evangelístico da mentalidade e do simbolismo religiosos brasileiros, a Universal incentiva relações de troca com Deus, promete bênçãos, milagres, poder e autoridade divinos para combater o mal e “acata” o panteão dos deuses das religiões inimigas ao invocá-los, incorporá-los, humilhá-los e, por fim, exorcizá-los. Com isso, rearticula sincreticamente crenças, ritos e práticas dos adversários. Tal reapropriação sincrética é intencional, estudada, encerra claro propósito proselitista. A liderança da igreja tem plena consciência da eficácia dessa estratégia. [...] A guerra travada dia a dia contra a umbanda, o candomblé, o kardecismo e a Igreja Católica torna seus elementos parte integrante da própria identidade da Universal, a mais combativa das igrejas neopentecostais, e da Internacional da Graça. Essa identidade se estrutura na relação com o outro, seja ela pacífica ou não (MARIANO, 2010, pp. 135-136).

Bittencourt, em estudos realizados a partir de 1995, deixa ainda mais claras as ligações do neopentecostalismo com as “táticas” mercadológicas, na busca – incessante e a qualquer preço – de um significativo crescimento numérico de sua membresia. A rearticulação e reapropriação sincrética das crenças, rituais e traços peculiares à Matriz Religiosa Brasileira, associada à adesão aos pressupostos que regem as leis do mercado capitalista globalizado, distanciam ainda mais o neopentecostalismo da tradição protestante:

Afinal de contas, ainda é possível falar de protestantismo perante os fenômenos religiosos com recorte evangélico que proliferam no campo religioso? Tais fenômenos correspondem aos princípios fundantes e permanentes da Reforma ou, pelo contrário, não passam de messianismos que vicejam à sombra da exclusão sistêmica? (BITTENCOURT, 1993, p. 56).

E a Bíblia? Como é ela utilizada pelo neopentecostalismo? De novo, constata-se um grande distanciamento em relação à tradição protestante, pois a Bíblia é utilizada pelo neopentecostalismo como mero amuleto em atos de exorcismo e outros rituais simbólicos (BITTENCOURT, 1994, p. 32) ou de forma esporádica, “sem nenhum rigor hermenêutico ou exegético” (MENDONÇA, 1992, p. 51). Este aspecto é também ressaltado por Douglas Teixeira Monteiro:

De lugar da mensagem conversão-salvação e, secundariamente, de orientação ética, a Bíblia passa a ser um instrumento de legitimação de poder – especificamente do poder de “operar maravilhas”. Isso para os dirigentes. Para a massa, [...] ela é muito mais símbolo de combate do que livro aberto à inteligência. É talvez a última etapa de uma espécie de idolatria fundamentalista (MONTEIRO, 1979, p. 101).

Mendonça ainda acrescenta que o neopentecostalismo despreza a dimensão comunitária das relações humanas que se estabelecem no contexto eclesial, valorizando e manipulando de acordo com os seus interesses, de forma pragmática e proselitista, elementos constituintes da matriz religiosa do povo brasileiro correspondentes ao seu imaginário social (MENDONÇA, 1994, p. 158).

Assim, o neopentecostalismo como expressão religiosa renega os valores do protestantismo histórico que estavam presentes no próprio pentecostalismo clássico (valorização da Bíblia como Palavra de Deus, centralidade da fé em Jesus Cristo como Senhor e Salvador, a dimensão ética da fé cristã...) e se torna, portanto, cada vez menos protestante. Bittencourt acentua, neste sentido, que a relação do neopentecostalismo com o protestantismo “é mais de ruptura do que de continuidade” (BITTENCOURT, 2003, p. 90). Radicalizando, talvez possamos afirmar que um dos aspectos essenciais que definem o neopentecostalismo é o seu “pseudo-protestantismo” e a sua inegável aproximação às raízes simbólicas e rituais do catolicismo popular, do espiritismo e das religiões afro-brasileiras que caracterizam a Matriz Religiosa Brasileira.

Tudo isso significa que a religiosidade neopentecostal é o reflexo de uma reinterpretação teológica interessada dos símbolos, rituais, valores e crenças característicos da Matriz Religiosa Brasileira. Esta reinterpretação resgata os aspectos mais livres, informais e espontâneos das manifestações religiosas do povo brasileiro, tornando-as menos dogmáticas e libertando-as das amarras da intermediação institucional do catolicismo tradicional, do protestantismo histórico e até mesmo do pentecostalismo clássico.

Em outras palavras, as relações do pentecostalismo e do neopentecostalismo com a Matriz Religiosa Brasileira são, desde o início, construídas a partir de uma tríplice conexão, com elevado grau de semelhança

e dependência. Assim, por exemplo, o pentecostalismo e o neopentecostalismo mantêm com o catolicismo popular brasileiro relações de *oposição, reciprocidade de perspectiva e interação*.

Na relação de *oposição*, o crente é confrontado com o discurso de uma vida nova e desafiado a dar um salto qualitativo na vivência de sua espiritualidade ao revisar e corrigir os equívocos das doutrinas católico-romanas, sem contudo abandonar as raízes de suas experiências religiosas anteriores:

Esta oposição à matriz católica nega símbolos e funções da tradição católica popular. [...] Com efeito, podemos perceber que a relação de oposição se dá dentro de um quadro de significados e estratégias religiosas comuns entre os sujeitos, o que vai resultar no sucesso do anúncio pentecostal (PASSOS, 2005, p. 50 e 77).

A relação de *reciprocidade de perspectiva*, por sua vez, se constrói porque, em virtude da apropriação e reprocessamento de crenças, rituais e símbolos da Religiosidade Matricial do povo brasileiro, existe uma imanência recíproca entre os dois sistemas religiosos. A reinterpretação teológica desses valores matriciais, que não abandonam em hipótese alguma a Matriz Religiosa Brasileira, é feita por meio de uma manipulação cuidadosamente planejada:

No caso do Pentecostalismo Autônomo, diga-se de passagem, efetua-se uma operação sincrética *sui generis* que, à guisa de síntese, vale reiterar: a Matriz Religiosa não seria rejeitada, mas, ao contrário, seria axiologicamente reprocessada; enquanto a Religiosidade Matricial seria doutrinariamente reformatada (BITTENCOURT, 2003, p. 231).

Desta forma, o neopentecostalismo faz intencionalmente a reconstrução da identidade do fiel – que agora descobriu a “verdadeira religião” – em franca oposição ao catolicismo romano:

Nesse sentido, não há como ser um “crente” sem falar mal do catolicismo como um equívoco a ser superado pelo crescimento pentecostal [e neopentecostal]: ser crente é não ser católico e anunciar seu querigma é contrapor-se ao catolicismo. (PASSOS, 2005, p. 50).

Por último, a relação de *interação*, que é construída de forma mais visível e explícita pelos neopentecostais, se manifesta principalmente na organização eclesial hierarquicamente centralizada e na utilização e reinterpretação de festas religiosas, símbolos e gestos litúrgicos (a Semana

Santa, a Páscoa, o Pentecostes, o Natal, a cruz, o óleo, a água, o fogo, os rituais de bênçãos, os vitrais, as torres...) característicos do catolicismo popular brasileiro:

O neopentecostalismo consolida um tipo de pentecostalismo brasileiro no qual encontramos vivas e atuantes as representações e práticas do catolicismo popular, bem como a continuidade da lógica de seu processo de produção religiosa centrada na autonomia dos sujeitos e na mistura dos significados. (PASSOS, 2005, p. 50).

4.6. A Educação Metodista e a Matriz Religiosa Brasileira

A discussão aprofundada de temas relacionados à Matriz Religiosa e à correspondente Religiosidade Matricial do povo brasileiro não está presente nos principais documentos oficiais da Igreja Metodista: o PVMI – Plano para a Vida e a Missão da Igreja e as DEIM – Diretrizes para a Educação na Igreja Metodista. As diversas Pastorais do Colégio Episcopal da Igreja Metodista também ignoram a discussão em torno deste tema.

Embora o PVMI e as DEIM sejam textos temporalmente localizados e influenciados por circunstâncias históricas que já não são mais as nossas, eles continuam a ser um importante marco referencial para nortear a caminhada da Igreja Metodista, tanto na área eclesial como na área educacional. Tais documentos, apesar de não se referirem explicitamente ao tema da Matriz Religiosa Brasileira, trabalham as questões relacionadas à educação a partir de uma perspectiva libertadora. As DEIM, por exemplo, afirmam textualmente que a ação educativa da Igreja Metodista tem como um de seus objetivos o “respeito e a valorização da cultura dos participantes do processo educativo, na medida em que estejam de acordo com os valores do reino de Deus” (BIBLIOTECA VIDA E MISSÃO, 1996, p. 54). Além disso, sublinham as DEIM:

[...] o Reino de Deus alcança qualquer tipo de pessoa, quaisquer que sejam suas ideias, suas condições sociais, culturais, políticas, econômicas ou religiosas. Alcança igualmente a pessoas como um todo: corpo, mente e espírito, com todas as suas exigências (BIBLIOTECA VIDA E MISSÃO, 1996, p. 51).

Castro, já em 2002, chamava a atenção para a necessidade de que surgissem novas diretrizes para a educação na Igreja Metodista, em função das profundas transformações experimentadas à época no Brasil e no mundo,

ressaltando entre elas os “novos-velhos conflitos religiosos” e o “redescobrimto da espiritualidade” (CASTRO, 2002, p. 63).

O novo Plano Nacional Missionário 2012-2016, aprovado no último Concílio Geral da Igreja Metodista, afirma textualmente que é parte indissociável da missão a necessidade de que a Igreja esteja “aberta a expressões culturais autênticas do povo brasileiro” (PNM, 2011, p. 41). Diz ainda o mesmo PNM:

A espiritualidade encarnada só é possível no seguir a Cristo, assumindo a missão no mundo e seu amor salvador por todos os homens e mulheres. Alimenta-se também de Deus Pai, o Criador, requerendo de nós compromisso com a criação, considerando-se aqui a natureza, a sociedade humana e sua cultura (PNM, 2011, p. 42).

Assim sendo, e considerando que a Matriz Religiosa Brasileira, com sua correspondente Religiosidade Matricial, é manifestação cultural autêntica do povo brasileiro, entendemos que a discussão deste tema é extremamente relevante, em especial para os educadores e educadoras metodistas e não metodistas que trabalham nas Instituições Metodistas de Educação e também para as lideranças nacionais e locais da Igreja Metodista no Brasil. É claro que tal tarefa é complexa e desafiadora. Por isso mesmo, analisando a relevância missionária do PVMI e a propósito da discussão sobre a matriz religiosa da cultura brasileira, César questiona: “[...] teriam nossas lideranças nacionais e locais tal compromisso com a confessionalidade a ponto de se verem constrangidas a lidar com esse difícil e complexo processo?” (CÉSAR, 2007, p. 56).

O projeto missionário norte-americano que caracterizou a implantação do protestantismo no Brasil, por razões já explicitadas e discutidas ao longo deste trabalho, não conseguiu integrar-se à cultura e à religiosidade do povo brasileiro. No caso da Igreja Metodista, mesmo depois da Autonomia em 1930, as questões relacionadas à inculturação do metodismo no Brasil não foram consideradas relevantes para a construção de um projeto eclesial autóctone:

Os aspectos culturais brasileiros não foram incorporados no projeto missionário. Um povo que vivia intensamente sua música popular, de instrumentos rítmicos próprios, de características tropicais, de aproximação fácil, com forte tendência a constituir comunidades, etc.,

não teve sua criatividade cultural aproveitada (JOSGRILBERG, 2005, p. 51).

Houve, sem dúvida, tentativas de inculturação do protestantismo histórico, e particularmente do metodismo, ao contexto cultural e religioso do povo brasileiro, especialmente nas três últimas décadas do século XX. O PVMI e as DEIM são, sem dúvida, exemplos desta tentativa de inculturação. Mas, de forma geral, é forçoso reconhecer que o metodismo brasileiro não conseguiu inculturar-se ao ponto de assumir criativamente um diálogo enriquecedor com aspectos peculiares da cultura e da religiosidade do povo brasileiro:

Desse modo, um projeto de Igreja que mantenha suas características de ramo universal da Igreja e que, ao mesmo tempo, assuma características culturais de nossa terra é um projeto que ainda não aconteceu, embora esteja na agenda de muitos planejamentos para a Igreja hoje (JOSGRILBERG, 2005, p. 55).

A construção de um projeto missionário desta natureza pressupõe, necessariamente, uma abertura ecumênica ao diálogo inter-religioso. Ao estudarmos profundamente as características essenciais da Matriz Religiosa Brasileira, talvez seja oportuno redescobrir e atualizar os ensinamentos de John Wesley sobre a importância do diálogo inter-religioso.

Um dos aspectos mais interessantes da visão ecumênica de John Wesley – muito pouco estudado, diga-se de passagem – refere-se à sua capacidade de dialogar com pessoas e/ou grupos sociais adeptos de outras religiões. Ele afirmava a necessidade e a relevância missionária da tolerância e do diálogo inter-religioso para a Igreja do século XVIII.

Em sua obra clássica **A Nova Criação – A Teologia de João Wesley Hoje**, Runyon assinala que “poucos temas são tão importantes para a Igreja e sua missão hoje como este: Como os cristãos devem entender sua relação com pessoas de outras crenças?” (RUNYON, 2002, p. 267). Hoje não existe mais lugar para a intolerância religiosa. Sempre que esta intolerância se manifesta, as consequências previsíveis são inevitavelmente trágicas.

John Wesley sabia muito bem o itinerário da estrada que começa com o dogmatismo e cristaliza-se com a intolerância. Runyon esclarece que John Wesley “vira o zelo religioso levar a fanatismos e discórdias” (2002, p. 267) na

Inglaterra do século XVII. O cristianismo fora desacreditado, àquela época, por muitas pessoas e grupos sociais por sua aparente beligerância no sentido de promover e até incentivar conflitos religiosos. John Wesley rompe com esta visão distorcida do significado do cristianismo. Para ele, “o cristianismo, em sua fé e prática, deveria ser definido pelo amor” (RUNYON, 2002, p. 267).

Na sua relação dialógica com outras religiões, John Wesley acreditava piamente na necessidade urgente de combinar tolerância e convicção. Dialogar com outras religiões – a partir de uma postura inteligente, criativa e teologicamente aberta – já era, mesmo naquela época, uma necessidade imperiosa. John Wesley também entendia assim, pelo menos por quatro principais razões, assim enumeradas por Runyon:

(1) “A tolerância é necessária entre os cristãos, em primeiro lugar, por causa dos limites da linguagem, [...] que é ambígua, finita e, portanto, incapaz de retratar exaustivamente a realidade de Deus” (2002, p. 268);

(2) apesar de suas limitações, “pelo poder do Espírito, a linguagem finita pode comunicar a intenção de Deus à humanidade” (2002, p. 269);

(3) a atividade do Espírito, na graça preveniente e por meio dela, é ampla, geral e irrestrita, alcançando a todas as pessoas, credos e religiões:

Aonde quer que formos e a quem quer que alcancemos com a mensagem do cristianismo, o Espírito já nos terá precedido; podemos estar certos de que não há uma única pessoa em quem o Espírito já não tenha estado em ação (2002, p. 271).

Conforme o pensamento de Wesley, “cada estágio da graça é um estágio de vida” (2002, p. 271). A graça de Deus, portanto, é preveniente porque sempre oferece às pessoas que com ela são confrontadas “algum grau de salvação” (2002, p. 271). Assim, completa Runyon, “a própria ação da graça preveniente é a base para se detectar a ação do Espírito em outras culturas e em outras religiões” (2002, p. 271);

(4) isso não significa, para os adeptos da religião cristã, abrir mão da especificidade da proclamação das boas novas da salvação em Jesus Cristo. Isso também não significa, por outro lado, que as pessoas adeptas de outras

religiões não alcancem, de alguma forma para nós incompreensível, a salvação de Deus. Tudo isso significa que, embora seja possível aos adeptos sinceros de outras religiões experimentar, em algum grau, a graça de serem amados e aceitos por Deus, a teologia wesleyana, em sua amplitude salvífica, nos levará necessariamente ao testemunho de que, em Jesus Cristo, Deus oferece a oportunidade da descoberta do sagrado a partir de uma perspectiva ainda ignorada ou não aceita pelas outras religiões. Para a religião cristã, segundo o pensamento de Wesley, isso significa simplesmente que tais pessoas ou religiões não conhecem ou não querem conhecer, em toda a sua extensão, a amplitude e a profundidade fantasticamente generosas do amor de Deus em Jesus Cristo (cf. Ef 3.14-21).

Em outras palavras, Wesley entendia que a salvação de Deus é fruto de sua graça e misericórdia e não é monopólio da religião cristã. Humanamente falando, a salvação de Deus, em toda a sua extensão e significado, excede a nossa compreensão humana:

Wesley está convencido de que, por meio da revelação em Jesus de Nazaré, Deus abriu o coração divino e partilhou a vida divina destinada a toda a humanidade. [...] O propósito de Cristo não era o de limitar ou restringir o amor de Deus – tendência que Wesley combateu nos predestinacionistas –, mas demonstrar a vida mesma de Deus em uma missão a toda a humanidade. Pode a nossa missão ser menos do que isso? (2002, pp. 272-273).

Finalmente, Runyon cita palavras textuais do próprio John Wesley para explicitar sua compreensão acerca da intrínseca relação entre *convicção* e *tolerância*. Para Wesley, ser cristão é ser tolerante:

Se amardes a Deus, amareis também a vosso irmão; estareis prontos a entregar vossas vidas por eles; e longe de desejardes tirar-lhes a vida ou ferir um só fio de cabelo de suas cabeças. Sede zelosos para com Deus; mas lembrai-vos de que [...] o verdadeiro zelo é somente a chama do amor. [...] Enquanto abominais todo tipo e toda sorte de perseguição, que o vosso coração arda de amor por toda a humanidade, amigos e inimigos, vizinhos e estranhos; cristãos, pagãos, judeus, turcos, papistas, hereges; toda alma que Deus criou (2002, p. 273).

O pensamento teológico de Wesley, com sua fantástica abertura ao macro-ecumenismo, é um desafio e um convite ao diálogo fecundante com outras culturas e outras religiões. Para os metodistas brasileiros e para todos os educadores e educadoras, metodistas ou não, que exercem sua vocação

educacional nas Instituições Metodistas de Educação, a teologia wesleyana pode significar uma provocação a um encontro transformador com os elementos constitutivos da cultura e da sincrética religiosidade do povo brasileiro. A teologia wesleyana pode também ser entendida, de forma mais ampla, como um chamamento a um outro encontro, desta vez entre os valores identitários da confessionalidade metodista e os valores simbólico-religiosos da Matriz Religiosa Brasileira. Estes encontros de inculturação, tanto no âmbito eclesial como no âmbito educacional, ainda não aconteceram. E, quando acontecerem, terão um grande impacto e uma fabulosa dimensão dialógica e educacional, de mútuo aprendizado, para ambas as partes.

O projeto missionário metodista no Brasil, preservando a identidade de suas raízes wesleyanas, deve vivenciar necessariamente um processo de inculturação de sua teologia e de suas práticas educacionais. Esta inculturação deve permitir uma aproximação dialógica e ecumenicamente aberta às crenças, rituais e símbolos da Religiosidade Matricial do povo brasileiro. O metodismo brasileiro precisa, neste sentido, “converter-se” à cultura brasileira, assumindo também como suas as características culturais de nossa terra e de nossa gente, aprendendo a falar a linguagem do povo e integrando-se à Matriz Religiosa Brasileira.

Neste processo de integração, os metodistas brasileiros precisam também questionar-se sobre a relevância e atualidade de seu testemunho cristão para a sociedade brasileira, levando em conta as raízes matriciais da profunda religiosidade do povo brasileiro e procurando restabelecer os laços de uma verdadeira e genuína “comunhão religiosa social” (CÉSAR, 2007, p. 65) com as expressões simbólicas e rituais desta raiz matricial.

Esta integração implica necessariamente numa aproximação do metodismo brasileiro, com suas igrejas locais e instituições educacionais, aos aspectos fundamentais da cultura e da religiosidade do povo brasileiro. Esta aproximação, no entanto, só será possível por meio do diálogo ecumênico. Não existe inculturação sem diálogo ecumênico. O diálogo ecumênico, por sua vez, implica em convivência com as religiões cristãs e não-cristãs que compõem a Matriz Religiosa Brasileira, sincrética por natureza.

Porque é necessário que a riqueza identitária e confessional do metodismo wesleyano seja criativamente confrontada com a riqueza simbólica, cúltica e ritual do catolicismo brasileiro, do espiritismo kardecista e da umbanda, como religiões legítimas dentro da diversidade cultural e religiosa da sociedade brasileira.

Naturalmente, esta postura ecumênica e de respeito à diversidade cultural e religiosa do povo brasileiro contribuirá decisivamente para a superação da discriminação e do preconceito de parcela significativa dos metodistas brasileiros em relação às religiões indígenas e às religiões africanas que, como vimos neste capítulo, têm sido demonizadas pelas igrejas cristãs até os dias de hoje.

É somente a partir da convivência ecumênica que o metodismo brasileiro será capaz de compreender, primeiramente, o significado do caldo religioso singular que acabou por determinar as características sincréticas peculiares à Matriz Religiosa Brasileira e, em segundo lugar, o significado missionário de sua imersão consciente, sem abrir mão de sua identidade confessional e teológica, nos desafios e oportunidades do diálogo inter-religioso.

Nos dias de hoje, o metodismo brasileiro não pode mais continuar relutando em assumir a dimensão wesleyana – e, portanto, radicalmente ecumênica – de seu testemunho cristão. E isso é verdade também em relação às Instituições Metodistas de Educação, que são chamadas a expressar livremente a natureza aberta e ecumênica de sua confessionalidade:

[O conceito de confessionalidade] é circunstancial, e dependente da conjuntura social, cultural, política e histórica. Na escola, a presença confessional competente pode encontrar maneiras próprias e variadas de expressão, em ambiente de diálogo, de democracia, de liberdade e de respeito, e exige testemunho autêntico e coerente com a prática educativa. Confessionalidade é a proclamação da fé, da crença em Deus. Parte essencial do cristão, seu propósito é a construção do Reino de Deus, cujas marcas são: amor, justiça, liberdade, serviço e paz. Seu compromisso é com o homem total e sua realidade, buscando sua valorização e seu desenvolvimento pleno, por meio de uma educação libertadora. Agente da transformação social, dispõe-se a colaborar com outras entidades relacionadas com o processo educativo. Não é proselitista, nem sectária. Ecumênica, aceita o pluralismo de ideias e não teme confrontar sua visão de mundo com outras quaisquer (ALVIM, 1993, p. 65).

A atitude ecumênica, portanto, é uma via de duas mãos, que implica não apenas em falar, mas sobretudo e principalmente em *ouvir* e *aprender* do diálogo com outras religiões. Lopes compartilha desta mesmo ponto de vista e argumenta:

Essa atitude envolve uma vontade de partilhar e ouvir, bem como uma abertura para a possibilidade de mudanças de perspectiva em ambas as partes. Todas as tradições religiosas têm algo a aprender na medida em que elas são capazes de aceitar a especificidade cultural do outro. As heranças religiosas podem ser e são transformadas por tais encontros (LOPES, 2012, p. 232).

No caso do diálogo ecumênico com a Matriz Religiosa Brasileira, o metodismo brasileiro precisa assumir como desafio missionário inadiável a necessidade de encontrar-se e deixar-se transformar pela convivência com a autêntica Religiosidade Matricial do povo brasileiro. Aceitar este desafio implica na abertura ao diálogo fecundante especialmente com o catolicismo, com o espiritismo kardecista, com as religiões indígenas e com as religiões africanas (especificamente a umbanda). Neste sentido, o conhecimento aprofundado das características peculiares à Matriz Religiosa Brasileira é extremamente relevante para a inserção das Instituições Metodistas de Educação na realidade cultural e religiosa do povo brasileiro e deve, necessariamente, permear o conteúdo programático de disciplinas como Ensino Religioso, Filosofia e Ética, Teologia e Cultura e outras disciplinas correlatas, como expressão de uma confessionalidade ecumênica inter e transdisciplinar. Para a Igreja Metodista, em suas relações com as Instituições Metodistas de Educação, permanece o desafio da constante abertura ao diálogo interconfessional e inter-religioso e da fidelidade aos valores ecumênicos de sua confessionalidade. É preciso que a Igreja Metodista, nos contextos eclesial e educacional, redescubra o caráter ecumênico subjacente ao diálogo com a genuína cultura brasileira:

Neste sentido, os temas da inculturação, do diálogo religioso, do testemunho comum, entre outros, representam as dimensões culturais que a globalização levanta como questões para a missão contemporânea da Igreja. A cultura em si expressa não só a infraestrutura social de uma comunidade, mas também a unidade humana que conduz para a significação de valores como amor, solidariedade, bondade, misericórdia, compaixão, etc. Os significados desses valores que constituem a cultura são realizados nos corações e mentes dos seres humanos, cuja busca pela autenticidade é sua missão (LOPES, 2012, p. 233).

Estes valores culturais, profundamente teológicos, são universais e devem ser sinalizados e concretizados não apenas no âmbito da religião cristã, mas também no âmbito das demais religiões não-cristãs, como aprendemos com John Wesley no enfrentamento dos desafios do pluralismo religioso da sua época. Ele nos ensina a desenvolver, no diálogo inter-religioso, um compromisso ético com a prática da tolerância:

Esse coração ardendo de amor, alimentado pelo amor de Deus recebido por meio de Cristo, volta os cristãos ao mundo, não para impor ideias ou a cultura ocidental, mas para partilhar esse amor que recebemos. Este é o evangelho fundamental, e o Espírito acompanhará este testemunho e fará o convencimento. A partir dessa combinação de fatores, portanto, Wesley foi capaz de manter, ao mesmo tempo, um profundo comprometimento com a tolerância e uma convicção radical do poder recriador de Deus voltado ao mundo, mediante o Filho e o Espírito (RUNYON, 2002, p. 273).

Wesley nos ensina, finalmente, que o amor de Deus é inclusivo e totalizador; conseqüentemente, também o amor cristão deve sê-lo. Isso significa que o amor cristão não se limita apenas às pessoas que professam a fé cristã, mas deve também ser dirigido a todas as pessoas, independentemente da religião que professem. Assim, segundo John Wesley, devemos considerar

[...] todo homem como nosso próximo que necessita do nosso auxílio. Renunciemos àquele fanatismo e zelo partidário que limitam nossos corações a uma insensibilidade por toda a raça humana, senão ao pequeno número daqueles cujos sentimentos e práticas são iguais aos nossos, de modo que o nosso amor para com eles é apenas o reflexo do nosso amor por nós mesmos. Com uma honesta abertura de mente, lembremo-nos sempre do parentesco consanguíneo entre homem e homem; e cultivemos aquele feliz e acertado impulso, pelo qual, na constituição original de nossa natureza, Deus fortemente nos uniu uns aos outros (WESLEY, 1977, p. 242).

O cristianismo, e particularmente o metodismo brasileiro, só poderá ser transformado se aceitar o desafio ecumênico do encontro, em verdadeira unidade, com as demais religiões que identificam a autêntica Religiosidade Matricial do povo brasileiro. A bela afirmação de fé constante do texto **Em Tua Graça**, pequeno livro de auxílios litúrgicos e orações publicado pelo CMI – Conselho Mundial de Igrejas por ocasião da realização de sua 9ª Assembleia, em Porto Alegre, RS, no ano de 2006, expressa muito bem a radicalidade deste compromisso:

Nós cremos na Igreja Universal porque ela é um sinal do Reino de Deus, cuja fidelidade é revelada de muitas maneiras, onde as várias cores pintam uma só paisagem, onde as várias línguas entoam um só louvor (**Em Tua Graça**. Livro de Culto e Orações da 9ª Assembleia do CMI – Conselho Mundial de Igrejas. Porto Alegre, RS: 2006, p. 60).

Nos próximos dois capítulos, analisaremos as sementes embrionárias do surgimento de uma nova proposta para a educação metodista no Brasil, especialmente a partir da segunda metade dos anos de 1950 e durante os anos de 1960, até chegarmos aos dois Planos Quadrienais (1974 e 1978), ao PVMI – Plano para a Vida e a Missão da Igreja e às DEIM – Diretrizes para a Educação na Igreja Metodista (ambos aprovados no 13º Concílio Geral da Igreja Metodista, realizado em 1982). Ficará clara, no conteúdo deste capítulo, a total incompatibilidade entre a proposta educacional libertadora das DEIM – que foi sendo progressivamente construída a partir dos Planos Quadrienais de 1974 e 1978 – e qualquer outra proposta educacional que não busque o diálogo, a identificação e a convivência ecumênica com os valores da cultura e da profunda e generosa religiosidade do povo brasileiro, priorizando sobretudo o atendimento de suas mais urgentes necessidades.

Ficará também cada vez mais claro, ao longo dos próximos capítulos, que a grande ameaça neopentecostal à Igreja Metodista no Brasil, que pode vir a afetar sua relação com as Instituições Metodistas de Educação, é a possibilidade de sua capitulação lenta e gradual aos valores neoliberais da economia de mercado capitalista, em flagrante desacordo e contradição com seus documentos missionários mais importantes, o PVMI e as DEIM, e com os pressupostos teológicos de sua filosofia educacional:

Seria o projeto do Reino de Deus de Jesus uma utopia relativa, válida somente para os primeiros tempos da era cristã? O tempo da globalização e da hegemonia das relações de mercado relativizaria, para a geração presente, todo e qualquer horizonte utópico? Este se projetaria apenas para o tempo escatológico de Deus, após a história e nossa morte? Ou ainda haveria sentido para projetos históricos contemporâneos em diálogo com a radicalidade do evangelho? (CÉSAR, 2006, p. 48).

Os próximos capítulos e as Considerações Finais foram elaborados na tentativa de responder a estas incômodas questões.

Capítulo 5

Preparando o caminho...

Para que possamos compreender adequadamente o porquê do surgimento do PVMI e das DEIM como iniciativas missionárias do metodismo brasileiro na década de 1980, é necessário que façamos uma leitura retrospectiva que nos leve a conhecer melhor os sonhos, esperanças e utopias que mobilizaram a Igreja Metodista nos anos de 1960.

No início da década de 1960, a Igreja Metodista redescobre a importância da teologia genuinamente wesleyana. É de 1960, por exemplo, a primeira edição do livro **Coletânea da Teologia de João Wesley**, de Robert W. Burtner e Robert E. Chiles, traduzido pela Junta Geral de Educação Cristã. A ação pastoral e a reflexão teológica buscam a inserção missionária da Igreja Metodista de forma mais significativa e relevante na sociedade brasileira.

O momento nacional era de fortalecimento dos movimentos de trabalhadores rurais e urbanos, assim como de estudantes. O Brasil era marcado por intensas articulações políticas, muitas delas de inspiração socialista ou de ênfases similares. Com isso, crescia o respectivo debate político-ideológico, que influenciava as igrejas e a reflexão teológica. A temática da responsabilidade social da Igreja, a valorização dos elementos da cultura nacional e o despertar de movimentos de renovação eclesial, em especial entre a juventude, faziam com que se fortalecesse o desejo de maior substancialidade teológica, e, para isso, a herança metodista era sobremodo realçada (RIBEIRO; LOPES, 2002, pp. 10-11).

Na segunda metade dos anos de 1960, a Igreja Metodista enfrenta sérios problemas internos, que culminaram com as indefinições políticas e missiológicas do Concílio Geral de 1965, o conflito do Gabinete Episcopal com a liderança da mocidade metodista nos anos subsequentes (1966, 1967 e 1968) e o fechamento da Faculdade de Teologia em 1968, com a exoneração de seus professores e alunos.

Em 1968, como estudaremos mais profundamente no próximo capítulo, a Junta Geral de Ação Social da Igreja Metodista, sob a liderança de seu Secretário Executivo, Rev. João Parahyba Daronch da Silva, publica o texto **Doutrina Social da Igreja Metodista**, propondo uma releitura crítico- profética do Credo Social da Igreja Metodista, aprovado no Concílio Geral de 1965. Esta

releitura propiciou a elaboração, no Concílio Geral de 1970-1971, de um novo texto para o Credo Social da Igreja Metodista, em consonância com as necessidades e aspirações da sociedade brasileira, que clamava por liberdade e justiça social. Este Credo Social está vigente na Igreja Metodista até os dias de hoje.

Os anos de 1970 foram difíceis para a Igreja Metodista, que buscava alternativas para a sua vida e missão em meio aos desafios da sociedade brasileira, ainda sob o jugo opressor do regime militar. Procurando responder especialmente aos desafios que clamavam pela redemocratização do país, a Igreja Metodista levanta sua voz profética aprovando dois Planos Quadrienais, nos Concílios Gerais de 1974 e 1978, importantes documentos precursores dos futuros PVMI e DEIM, que seriam aprovados no Concílio Geral de 1982:

Em busca de uma proposta global para a Igreja que pudesse ao mesmo tempo marcar a identidade metodista em termos nacionais e responder mais adequadamente aos desafios que a sociedade brasileira, em franco processo de redemocratização, apresentava a ela, foram elaborados os Planos Quadrienais (1975-1978 e 1979-1982). O contexto de renovação teológica e pastoral próprio dos anos 1980, especialmente a elaboração do *Plano para a Vida e a Missão*, é fruto, pelo menos em parte, dos esforços em torno da constituição dos Planos acima referidos (RIBEIRO; LOPES, 2002, p. 12, grifos dos autores).

O início dos anos de 1980 foi marcado por um sentimento de grande expectativa e esperança para o povo brasileiro. A sociedade brasileira organizada, lutando contra a ditadura militar, caminhava de forma acelerada para a sua redemocratização, que finalmente se concretizaria em 1985.

Havia um ambiente que favorecia a formulação de propostas de transformação social a partir de um forte questionamento da realidade brasileira marcada pela dominação social [...]. O *Plano para a Vida e a Missão* foi um movimento conciliar que alcançou – não sem conflitos – todas as Regiões Eclesiásticas da Igreja Metodista, setores clérigos e leigos, comunidades locais e instituições, com variação de grau em função de diversos fatores, especialmente a histórica dificuldade da Igreja em articular as suas bases com os demais níveis decisórios. Da mesma forma, a discussão sobre a necessidade de diretrizes para a educação metodista mobilizou vários setores e lideranças da igreja, sempre marcada por diálogos criativos, conflitivos e, por isso, geradores de novas realidades (RIBEIRO; LOPES, 2002, p. 13, grifos dos autores).

Assim, como veremos mais detalhadamente no próximo capítulo, o PVMI e as DEIM são a resposta aos desafios missionários propostos à Igreja

Metodista pela sociedade brasileira naquele período. O PVMI e as DEIM se constituem, sem dúvida, na tentativa mais séria e conseqüente de construção de um projeto missionário wesleyano e unificador para o metodismo brasileiro desde a sua chegada ao País no final do século XIX. Mattos, em 1985, identificava no conteúdo missionário libertador do PVMI e das DEIM uma oportunidade concedida por Deus para a unificação do metodismo brasileiro:

Em última análise, é a falta desse projeto missionário [unificador] que impossibilita a *real* unidade do povo metodista no Brasil. Afinal somos uma colcha de retalhos, onde cada cabeça é uma sentença. A este estado de coisas não podemos defender usando argumentos de diversidade e de pluralismos, pois seria querer-se tapar o sol com peneira, e além disso “a casa dividida não pode subsistir”. Não será o Plano para a Vida e a Missão da Igreja uma oportunidade que Deus nos está oferecendo para, sob a ação do Espírito Santo, os metodistas brasileiros finalmente lograrem elaborar o Projeto Missionário Nacional que nos conduza à verdadeira unidade que Cristo propõe em *João 17*? (MATTOS, 1985, pp. 299-300, grifo do autor).

Já no decorrer da década de 1980, a Igreja Metodista presenciará o início do crescimento vertiginoso do pentecostalismo e do neopentecostalismo, este último especialmente representado pela Igreja Universal do Reino de Deus. Este crescimento neopentecostal explodirá na década de 1990 e terá grande influência sobre a vida e a missão da Igreja Metodista:

O crescimento pentecostal tem exercido uma influência decisiva sobre as igrejas históricas e a Igreja Metodista em particular, inicialmente perplexas diante do fenômeno. Em primeiro lugar, ele toca na ferida que sempre marcou o protestantismo brasileiro – a estagnação e o não crescimento numérico significativo –, provocando como que uma “inveja santa” e uma espécie de motivação para se voltar a perseguir um aumento de fiéis. A influência se concretiza de maneira especial no reforço aos grupos avivalistas, de tendência carismática, que, a partir da similaridade de propostas e posturas com o pentecostalismo, passa a conquistar espaços significativos na vida das igrejas históricas (CASTRO; CUNHA, 2001, p. 56).

No próximo capítulo, diante deste quadro de referências, analisaremos o percurso histórico que conduziu à aprovação do PVMI e das DEIM e, nos capítulos finais, analisaremos as ameaças e perigos da capitulação e dependência da Igreja Metodista aos valores capitalistas da economia de mercado em virtude da influência do neopentecostalismo e das ideias da Teologia da Prosperidade. Veremos, principalmente, como tudo isso pode afetar a relação da Igreja Metodista, enquanto mantenedora, com suas instituições educacionais.

Capítulo 6

...da Nova Proposta para a Educação Metodista no Brasil

6.1. O esvaziamento do projeto educacional metodista

Embora nas quatro primeiras décadas do século XX a educação metodista, fiel às suas origens, ainda se notabilizasse por suas características inovadoras e por sua qualidade de ensino diferenciada, a partir da segunda metade dos anos de 1950 começa o processo de esvaziamento do projeto educacional metodista no Brasil. A Igreja Metodista vai, progressivamente, perdendo o seu protagonismo na área da educação e, cada vez mais, se torna mera repetidora e reprodutora das propostas e projetos educacionais do Estado. Aos poucos, a Igreja Metodista Episcopal do Sul vai deixando a gestão administrativa e pedagógica das escolas nas mãos de educadores e educadoras metodistas brasileiros, diminuindo também sensivelmente suas contribuições para o sustento econômico-financeiro da obra educacional metodista no Brasil. Os metodistas brasileiros são obrigados a encarar, a partir dos anos de 1950, o desafio crescente da gestão administrativa e pedagógica de suas escolas, sem a possibilidade de contar com os recursos humanos e financeiros dos metodistas norte-americanos.

Nessas condições, as escolas metodistas se vêem diante da necessidade de lutar por sua própria sobrevivência, competindo no mercado educacional com outras escolas privadas, confessionais ou públicas, e começam a enfrentar também crises periódicas de ordem financeira e administrativa, com o constante decréscimo de suas matrículas e o fechamento de seus famosos internatos, antes tão procurados pelas classes média e alta da sociedade brasileira:

No Concílio Geral de 1960, além do problema financeiro, pela primeira vez houve notícias sobre a estagnação da matrícula das escolas metodistas, quadro que se manteve inalterado no quinquênio seguinte, quando o crescimento verificado foi somente entre as escolas paroquiais. Era o sinal claro e inconfundível de que muitas das nossas escolas tinham passado a conviver com crises frequentes. A partir daí a história da maioria dos nossos educandários é uma sucessão de momentos de grandes êxitos e períodos de angustiantes crises. A maioria das crises tem sido de ordem administrativa e financeira, mas também têm havido aquelas em que

estas se encontram combinadas com as de ordem política e ideológica. Raras são as instituições que têm usufruído, através de sua história, de estabilidade administrativa, pedagógica e política (MATTOS, 2000, p. 64).

Os primeiros sinais de esgotamento deste projeto missionário e civilizatório, claramente influenciado pelas ideias da teologia liberal, começaram a se manifestar no decorrer da década de 1960. Em julho de 1964, preocupada com as suas escolas, a Igreja Metodista elabora o documento *Esboço de Filosofia de Educação dos Educandários da Igreja Metodista*. Este documento explicita e reproduz, de forma quase literal, os conceitos liberais que haviam orientado a proposta educacional dos missionários norte-americanos que trouxeram o metodismo ao Brasil. O documento, decepcionante em relação à apresentação de uma nova proposta educacional para as escolas metodistas, não reflete de forma alguma o novo momento que a Igreja Metodista já estava vivendo, em especial nas áreas de evangelização e ação social, discutindo sobre a natureza missionária de seu envolvimento com os graves problemas sociais e políticos que afligiam a sociedade brasileira, com o engajamento de sua juventude e parte de sua liderança clériga e leiga (incluindo algumas de suas escolas) nas lutas populares pela transformação das estruturas sociais da realidade brasileira. Praticamente três anos depois, no dia 22 de abril de 1967, é criado o COGEIME – Conselho Geral das Instituições Metodistas de Ensino, constituído nesta mesma data como sociedade civil, em encontro histórico que reuniu Diretores Gerais, Reitores e Presidentes dos Conselhos Diretores de todas as Instituições Metodistas de Educação. Neste encontro, explicitaram-se os principais motivos para a criação do COGEIME:

[...] com a evolução do processo educacional brasileiro e do sistema de legislação federal no mesmo campo, face também à problemática financeira do ensino particular diante das injunções fiscais e trabalhistas, havia necessidade de um organismo que, congregando nossos colégios, por eles falasse diante das autoridades de ensino, defendesse seus interesses e procurasse integração mais efetiva das instituições de ensino da Igreja (Revista EDUCARE nº 9, Campinas, COGEIME, junho de 1980, p. 1).

6.2. A crise do paradigma teológico e educacional

Com a criação do COGEIME, a Igreja Metodista começa a reavaliar seu papel na sociedade brasileira. A sua proposta educacional, até então de índole

liberal, começa a ser seriamente questionada. Em fevereiro de 1968, a Junta Geral de Ação Social da Igreja Metodista, sob a coordenação de seu Secretário Executivo, Rev. João Parahyba Daronch da Silva, publica um pequeno livreto de 47 páginas, intitulado *Doutrina Social da Igreja Metodista*, e faz severas críticas ao conteúdo do Credo Social aprovado pela Igreja Metodista em seu 9º Concílio Geral, em 1965, quando os militares haviam praticamente acabado de assumir o poder no Brasil. Fica clara a crise do paradigma missionário da Igreja Metodista:

Nos anos 60 ocorria na Igreja Metodista a crise do paradigma missionário, até então sob a influência da teologia liberal. A ação missionária era orientada à salvação do indivíduo, ao céu e ao porvir; pouco ocupada do mundo concreto, seus dilemas e precariedades. Tal paradigma caracteriza-se no trinômio “Deus – Igreja – Mundo”. Com sua crise, provocada pela [nova] teologia da missão (orientada à ação no presente), paulatinamente ocorreu a mudança na identidade missionária para “Deus – Mundo – Igreja”. O foco da missão passa a ser o mundo (CARDOSO, 2003, pp. 230-231).

Uma nova teologia da missão estava em construção na Igreja Metodista. O foco das preocupações missionárias da Igreja Metodista deveria ser deslocado para o mundo. Assim, em seu próximo Concílio Geral, realizado em duas fases, nos anos de 1970-1971, a Igreja Metodista aprova um novo, surpreendente e revolucionário texto para o seu Credo Social, desafiando os metodistas brasileiros a uma releitura mais atenta, ousada e corajosa da realidade brasileira. Em meio a todas essas preocupações de natureza missionária, o COGEIME também havia se mobilizado: em 1969, promoveu um encontro com o objetivo precípua de reavaliar o papel das Instituições Metodistas de Educação na sociedade brasileira. Alvim faz referência a este encontro e aos seus desdobramentos educacionais:

O COGEIME (Conselho Geral das Instituições Metodistas de Ensino), criado em 1967, promoveu, dois anos após sua fundação, uma avaliação das escolas metodistas, que serviu de base para os debates havidos no X Concílio Geral da Igreja Metodista do Brasil, realizado em 1970, cujos resultados mais diretos foram as sensíveis modificações introduzidas em seu “Credo Social”. Pela primeira vez, apareceu em importante documento da Igreja menção à autonomia universitária, nos seguintes termos: “A família, a igreja, a universidade, associações com fundamentos próprios, demandam proteção do Estado e não o controle estatal em sua vida interna” (Item 4, letra d) (ALVIM, 1993, pp. 67-68).

O novo Credo Social, de conteúdo libertador, clamava pela participação profética da Igreja Metodista nos problemas econômicos, políticos e sociais então vividos pela sociedade brasileira, principalmente em face da dramática situação de penúria e miséria da grande maioria do povo brasileiro:

O homem do nosso tempo está mergulhado na mentira e torna-se culpado pelo simples fato de viver na sociedade. É claro, argumentam muito, que as pessoas “de bem” não cometem crimes, homicídios. Mas estaremos nós certos ao pensar que não temos nas mãos as “marcas do sangue do nosso irmão que foi assassinado”? Não extraímos nós vantagens de uma ordem político-social e econômica que garante a abundância de poucos e determina a miséria de muitos? Não temos empunhado armas numa guerra injusta? Escandaliza-nos a corrida armamentista, mas o egoísmo e o orgulho, as formas ocultas da violência contra o bem-estar do nosso semelhante, não têm nenhuma relação com os crimes e as tensões internacionais? Acima de tudo, podemos estar sucumbindo diante da pior das tentações, isto é, a da indiferença pelo sofrimento humano e do pecado de que essa indiferença é a causa, e tudo isso numa época em que os homens caem como vítimas de estruturas políticas não ordenadas à finalidade verdadeira (SILVA, 1968, p. 3).

Na sequência do texto, nas páginas seguintes, o documento torna-se ainda mais enfático, ao discutir a intrínseca e “inquebrável” relação que deve existir entre o testemunho cristão e o amor ao próximo diante da realidade brasileira, marcada pela opressão e pela injustiça social:

Podem os cristãos “passar de largo” pelas feridas humanas neste País? A fé cristã, resposta a Deus, implica, por sua natureza, o encontro com o próximo na sua situação histórica. Jesus Cristo já respondeu a pergunta mais importante sobre a questão do “próximo” (Lucas 10.21-37; Mateus 25.31ss)! O próximo aparece em uma situação de pobreza estrutural: é pobre não por mera insuficiência pessoal para sair da pobreza, mas por causa das estruturas sociais dentro das quais existe. Este “próximo” exige do cristão, que toma a sério as implicações de sua fé, uma atuação em sociedade que o liberte dessa pobreza estrutural mediante mudanças, não só de sua situação individual, mas das estruturas que o tornaram pobre! (SILVA, 1968, pp. 46; 4-5).

Assim, a Igreja Metodista começa a formular, de forma mais acentuada e decidida a partir da segunda metade dos anos de 1960, novos paradigmas para a sua reflexão teológica e para a sua política educacional. Uma nova perspectiva missionária estava em construção, levando a Igreja Metodista a repensar seriamente os critérios de sua ação e presença na sociedade brasileira, redescobrimo especialmente a importância do mundo no plano salvífico de Deus:

Nunca será demais recordar que o mundo é criação do “Verbo de Deus” e o alvo concreto do amor que Jesus Cristo revelou (João 1.1-14; 3.16; Gênesis 1 e 2). A importância verdadeira da Igreja não está na própria Igreja. Está na competência do seu serviço ao mundo. Em outras palavras, a importância da Igreja está na importância que o mundo representa para o próprio Deus. A única razão de ser da Igreja é a missão e o propósito de Deus para o mundo. Ela existe em função dessa missão que Deus cumpre dentro do mundo e com o mundo. Assim, a Igreja está completamente condicionada ao fato básico de que Jesus Cristo é que é “a luz do mundo” (SILVA, 1968, p. 46).

Este processo de ressignificação e reinterpretação bíblico-teológica continuou no 10º Concílio Geral da Igreja Metodista, realizado em duas fases, nos anos de 1970 e 1971. Para os metodistas brasileiros, não era mais possível ignorar o mundo e omitir-se do socorro às suas mais urgentes necessidades. Por isso, ao questionar e buscar a superação de seu modelo anterior de evangelização e ação missionária, de índole liberal e excessivamente preocupado com a salvação individual, a Igreja Metodista afirmará, agora de forma mais explícita e incisiva, que a sua missão é “participar da ação de Deus no seu propósito de salvar o mundo” (CÂNONES, 1971, p. 11).

O COGEIME, que havia se organizado como sociedade civil em 1967, encaminha pela primeira vez seu relatório ao Concílio Geral de 1970-71, após ter questionada a legitimidade de sua criação pelo Gabinete Geral da Igreja Metodista. Este mesmo Concílio Geral foi também o responsável pela oficialização da criação do COGEIME, inclusive com a aprovação de seus estatutos, atendendo pedido formalmente encaminhado pelos Diretores Gerais e Presidentes dos Conselhos Diretores das instituições educacionais da Igreja Metodista.

Por iniciativa do próprio COGEIME, o 10º Concílio Geral aprovou um novo documento orientador da filosofia educacional da Igreja Metodista: *Objetivo – Filosofia Educacional das Instituições de Ensino da Igreja Metodista*. Este documento, ainda de índole claramente liberal, não incorpora em seu conteúdo temas que vinham sendo amplamente discutidos na conturbada e conflitiva vivência missionária da Igreja Metodista naquele período histórico, tais como democracia, direitos humanos, participação popular, compromisso com os pobres e oprimidos e justiça social. Mas este documento foi importante

na história da educação metodista no Brasil porque, pela primeira vez, nele encontramos o sinal de que a Igreja Metodista finalmente começa a adquirir nova consciência de seu compromisso com a sociedade brasileira. Esta nova consciência de compromisso e responsabilidade social é traduzida na surpreendente afirmação de que “a Igreja não construiu escolas para se servir delas, mas para com elas se por a serviço da sociedade”.

6.3. Os Planos Quadrienais de 1974 e 1978

Em 1974, por ocasião do 11º Concílio Geral, aprovou-se o primeiro Plano Quadrienal, com o tema “Missão e Ministério”. Neste Plano, a Igreja Metodista reconhece que “não tem dado a devida atenção à sua missão” simplesmente porque “não tem consciência clara de sua missão” (PLANO QUADRIENAL, 1974, pp. 8 e 9). Esta constatação levou a Igreja a reformular uma vez mais a natureza de sua ação missionária, introduzindo o conceito bíblico-teológico de “Reino de Deus” como categoria explicativa da ação salvífica e transformadora de Deus no mundo:

O propósito de Deus é libertar o ser humano de todas as coisas que o escravizam, concedendo-lhe uma nova vida à imagem de Jesus Cristo, através de ação e poder do Espírito Santo, a fim de que, como Igreja, constitua neste mundo e neste momento histórico, sinais concretos do Reino de Deus. A missão da Igreja é participar da ação de Deus nesse seu propósito (PQ, 1974, p. 9).

O Reino de Deus é o alvo último do Deus Trino e significará o surgimento definitivo do mundo novo, da nova vida, do perfeito amor, resultados da ação do Espírito Santo. Por isso, fecundada no presente pelo penhor do Espírito Santo, a Igreja manifesta, nas ambiguidades da história, os sinais deste mundo definitivo, na medida em que ela permanece fiel à sua missão. Resumindo, afirmamos que a missão é de Deus, que salvou e salva o mundo em Jesus Cristo, e a missão é também da Igreja, na medida em que ela participa na totalidade do testemunho dessa ação de Deus no mundo, sempre atualizada pelo Espírito Santo (PQ, 1974, p. 11).

Priorizando a missão da Igreja e o seu compromisso com a radical transformação de suas próprias estruturas internas, os metodistas brasileiros afirmarão, a partir do Concílio Geral de 1974, a imperiosa necessidade de que

[...] tudo na Igreja Metodista (ministérios, instituições educacionais e de serviço, igrejas locais, congregações, sociedades e grupos e o próprio patrimônio) passe a existir em função da missão e do testemunho cristão, em todas as áreas de ação da Igreja [...]. O propósito de Deus é libertar o ser humano de todas as coisas que o escravizam, concedendo-lhe uma nova vida à imagem de Jesus

Cristo, através da ação e poder do Espírito Santo, a fim de que, como igreja, constitua, neste mundo e neste momento histórico, sinais concretos do Reino de Deus. A missão da Igreja é participar da ação de Deus nesse seu propósito (PQ, 1974, p. 8).

Nas duas fases do seu 10º Concílio Geral, em 1970 e 1971, a Igreja Metodista deu seus primeiros passos na direção de sua efetiva autonomia em relação ao metodismo norte-americano. Uma nova teologia, com uma nova filosofia de ação missionária, buscava expressar-se concretamente na vida e missão da Igreja Metodista no Brasil. O Plano Quadrienal aprovado em 1974 marcou efetivamente um “momento novo” para a Igreja Metodista, com o redimensionamento e a reconfiguração bíblico-teológica de sua natureza e consciência missionárias:

Desencadeado o processo, com as modificações estruturais, logo mais a nova filosofia subjacente busca sua expressão, o que vai acontecer em 1974, com a elaboração do primeiro Plano Quadrienal, realmente brasileiro, e que representa uma nova teologia, numa nova visão missionária, chamando por mais renovadas formas institucionais. A missão é a fonte, o reino de Deus é o ponto de chegada, a libertação e o ministério de todos são a dinâmica, o Brasil e a sua cultura são o lugar e a forma da missão libertadora do evangelho de Cristo (OLIVEIRA, 1982, p. 44).

Esta nova postura missiológica – que levava em consideração a necessidade de se estabelecer uma relação dialógica entre a Igreja, o mundo, a cultura e a realidade brasileiras – possibilitou também o questionamento e a releitura crítica da filosofia educacional da Igreja Metodista. As escolas passam a ser entendidas, a partir de então, como agências missionárias disseminadoras de uma filosofia educacional cristã e metodista:

Que uma filosofia cristã de educação seja o critério efetivo e prática de vida e ação da escola, através dos quais se encontre o meio de fazer da escola a agência efetiva da missão, em todas as suas áreas de ação (PQ, 1974, p. 22).

Que se estabeleça uma filosofia educacional, segundo os princípios e tradição metodistas, visando nortear a ação educativa secular da Igreja (PQ, 1974, p. 23).

O Concílio Geral de 1978 reafirmou e aperfeiçoou, por meio da aprovação de um novo Plano Quadrienal, cujo tema foi “Unidos pelo Espírito, Metodistas Evangelizam”, as bases bíblico-teológicas para o exercício da missão da Igreja Metodista e as principais ênfases de sua filosofia educacional, já explicitadas no Plano Quadrienal de 1974:

A missão de Deus no mundo é estabelecer o seu Reino. Participar da implantação do Reino de Deus em nosso mundo, pelo Espírito Santo, constitui-se na tarefa evangelizante da Igreja... O Reino de Deus é o alvo do Deus Trino e significa o surgimento do novo mundo, da nova vida, do perfeito amor, da justiça plena, da autêntica liberdade e da completa paz... Conseqüentemente, o propósito de Deus é libertar o ser humano de todas as coisas que o escravizam, concedendo-lhe uma nova vida à imagem de Jesus Cristo, através da ação e poder do Espírito Santo, a fim de que, como Igreja, constitua neste mundo e neste momento histórico sinais concretos do Reino de Deus (PQ, 1978, p. 10)

De quais ênfases estaríamos precisando, hoje, na vida e trabalho da Igreja Metodista no Brasil? É necessário reafirmar que tudo é e existe para a missão, e que todos estão em missão. É preciso reconhecer que a atuação do Espírito Santo proporciona crescimento e unidade, impelindo a Igreja ao testemunho, serviço e evangelização no mundo, campo no qual a Igreja vive e opera. Deve-se recordar que, como Igreja, não estamos desvinculados de nossas raízes históricas – metodismo – e que somos participantes da problemática social, cultural, política e econômica do mundo de hoje, em especial do país em que vivemos (PQ, 1978, p. 13).

No campo específico da educação secular, o Plano Quadrienal de 1978 reafirmou que as escolas metodistas deviam ser entendidas, prioritariamente, como “agências missionárias”, na perspectiva do compromisso dos metodistas brasileiros com a sinalização dos valores do Reino de Deus, o que na prática significava uma profunda reavaliação da importância do envolvimento da Igreja Metodista com a sociedade brasileira por meio de suas instituições educacionais:

[A educação secular] visa proporcionar ao educando a formação necessária ao desenvolvimento de suas potencialidades como elemento de autorrealização, qualificação para o trabalho e preparo para o exercício consciente da cidadania, à luz do Evangelho de Jesus Cristo (PQ, 1978, p. 31).

Reafirma-se que as escolas metodistas foram aqui estabelecidas com o objetivo de servir à sociedade brasileira e, em especial, os pobres e socialmente marginalizados. Este envolvimento dos metodistas brasileiros com a educação, segundo o Plano Quadrienal de 1978 (que repete quase literalmente o que já afirmava o Plano Quadrienal de 1974), tinha por finalidades:

[...] participar da comunidade; manter permanente o desafio para integração do educando na comunidade da fé; testemunhar a presença da Igreja; colaborar com o Estado e outras agências, observados os princípios cristãos; responder às necessidades através da criação de escolas em áreas geográficas em desenvolvimento e

em áreas carentes; propiciar possibilidades de estudo a alunos carentes; desenvolver o espírito ecumênico (PQ, 1978, p. 31).

Ademais, é importante ressaltar que estes dois Concílios Gerais, em 1974 e em 1978, marcaram o início do processo de gestação e elaboração de uma nova filosofia educacional para a Igreja Metodista no Brasil. Neste sentido, o Concílio Geral de 1978 decidiu fortalecer o COGEIME, atribuindo-lhe o importante papel de estabelecer a filosofia e a política de ação das instituições educacionais da Igreja Metodista (SCHÜTZER, 2003, p. 73). É importante acentuar que o COGEIME, de tendência a princípio liberal e depois progressista, desenvolveu importante papel no sentido de obstaculizar a influência do fundamentalismo – e, mais recentemente, até mesmo do pentecostalismo e do neopentecostalismo – sobre as instituições educacionais da Igreja Metodista.

6.4. A construção de um novo projeto missionário e educacional

Após o Concílio Geral de 1978, acentuou-se ainda mais na Igreja Metodista o debate sobre a necessidade de rediscutir as bases filosófico-teológicas de seu projeto educacional. Foi feita com este objetivo, no ano de 1979, uma pesquisa coordenada pelo Conselho Geral, envolvendo diversas igrejas locais e instituições educacionais metodistas espalhadas pelo Brasil nas diferentes Regiões Eclesiásticas. Depois desta pesquisa, o Conselho Geral convocou o Seminário Nacional para uma Educação Metodista Brasileira, que reuniu as principais lideranças metodistas que já militavam na área da educação. Este Seminário foi realizado em julho de 1980, na cidade do Rio de Janeiro, nas dependências do Instituto Metodista Bennett, e os seus participantes foram os responsáveis pela elaboração do documento *Fundamentos, Diretrizes, Políticas e Objetivos para o Sistema Educacional Metodista*.

Motivado pela celebração dos 50 anos de Autonomia da Igreja Metodista, em 2 de setembro de 1980, o Conselho Geral promoveu a Consulta Nacional “Vida e Missão”. Foi enviado primeiramente um questionário aos pastores e pastoras e lideranças leigas das igrejas locais e das instituições educacionais, mas o retorno não foi satisfatório: as poucas respostas

devolvidas não poderiam representar a opinião da Igreja Metodista como um todo. Por isso, o Conselho Geral decidiu promover esta Consulta Nacional reunindo as lideranças leigas e clérigas dos diversos segmentos da Igreja Metodista num grande encontro, realizado entre os dias 29 de outubro e 2 de novembro de 1981, na antiga Sede Geral da Igreja Metodista, na Chácara Flora, em São Paulo. Os participantes desta Consulta Nacional decidiram elaborar um documento que explicitasse sua preocupação com a educação cristã. Surgiu, assim, o documento *A educação cristã: um posicionamento metodista*.

O Conselho Geral, diante do resultado da Consulta, entendeu que o texto final do documento *Fundamentos, Diretrizes, Políticas e Objetivos para o Sistema Educacional Metodista* deveria contemplar e integrar as três áreas de educação nas quais a Igreja Metodista atua: a educação secular, a educação teológica e a educação cristã. Com este objetivo, em janeiro de 1982, o Conselho Geral promoveu o Seminário “Diretrizes para um Plano Nacional de Educação”, realizado nas dependências do Instituto Metodista de Ensino Superior, em Rudge Ramos, São Bernardo do Campo. Neste encontro, o texto do referido documento foi reexaminado e amplamente discutido, mas não se chegou a um consenso sobre a sua redação final. Os debates foram tão acalorados e tensos que a comissão eleita para redigir o texto final do documento decidiu renunciar. Os participantes do Seminário decidiram, então, nomear entre eles um grupo de trabalho, com representantes das diversas Regiões Eclesiásticas, que teve a responsabilidade de elaborar a redação final do documento. O documento, com a nova redação, foi posteriormente discutido e aprovado pelo 13º Concílio Geral da Igreja Metodista, que se reuniu em Belo Horizonte, no mês de julho de 1982, preservando o mesmo título sugerido pelo grupo de trabalho: *Diretrizes para a Educação na Igreja Metodista*.

6.5. As novas Diretrizes para a Educação na Igreja Metodista

Surgiram assim, oficialmente, as *DEIM – Diretrizes para a Educação na Igreja Metodista*, ainda hoje o documento norteador da filosofia educacional das Instituições Metodistas de Educação. O principal propósito deste documento é o oferecimento, às pessoas e às comunidades, de uma educação

qualitativamente diferenciada, compreendendo a vida e a sociedade a partir do compromisso com uma prática libertadora.

A prática libertadora é a principal ênfase das *Diretrizes* e o seu principal objetivo, de forma análoga, consiste na proposta de um novo projeto educacional para as escolas e universidades metodistas no Brasil, que devem agora comprometer-se com a construção de uma sociedade mais justa e igualitária, onde os direitos humanos são efetivamente respeitados e os pobres, a grande maioria da população brasileira, têm acesso a uma educação de qualidade, rompendo assim as cadeias da ignorância, da pobreza e da miséria. Como desenvolver esta prática educacional libertadora? As *Diretrizes* afirmam, de forma explícita, que a única maneira de exercitar, de forma concreta, esta prática educacional libertadora é buscando uma maior identificação com a cultura brasileira e com as necessidades prementes do povo brasileiro. Só assim as escolas e universidades metodistas podem descobrir a dimensão missionária de sua tarefa educativa e tornar-se efetivamente sinal do reino de Deus na sociedade brasileira.

As *Diretrizes* foram, segundo Mattos,

[...] a tentativa mais séria que a Igreja Metodista fez em sua história para dar sentido à sua obra educacional buscando levar em consideração o melhor da tradição metodista, sem desprezar a necessidade da contextualização de um projeto missionário centrado no conceito Reino de Deus (MATTOS, 2000, p. 90).

Nos dias de hoje, especialmente com o advento do neopentecostalismo e a pregação da Teologia da Prosperidade, questionam-se os fundamentos da ação missionária e educacional da Igreja Metodista. Diante dos apelos de uma “religião de resultados”, que prioriza a competição pela clientela e o crescimento a qualquer preço, quais são os valores inegociáveis propostos pelas *Diretrizes* para as instituições de educação da Igreja Metodista no Brasil? É este o tema do próximo capítulo desta Dissertação.

Capítulo 7

A Teologia da Prosperidade: Uma “Nova Pedagogia” da Fé Cristã

A Teologia da Prosperidade (TP) tem sua origem nos Estados Unidos, entre as décadas de 1930 e 1940 e sua difusão no meio evangélico brasileiro aconteceu mais fortemente a partir da segunda metade da década de 1970, com a eclosão das primeiras igrejas e movimentos neopentecostais. A ênfase fundamental da TP está centralizada no indivíduo. A mensagem “pastoral” da TP fundamenta-se na utilização de mecanismos psicológicos de autoajuda, acrescentando novos elementos à compreensão da fé por parte do cristão, que é agora convidado a ter “mais fé na fé” e acreditar irrestritamente na cura de suas enfermidades e na prosperidade financeira simplesmente por meio da confissão da Palavra em alta voz e no nome de Jesus.

A TP é também conhecida como Confissão Positiva e, por meio de seus pressupostos teológicos, o cristão é levado à compreensão de que, desde que não duvide em nenhum momento do recebimento da bênção, tem pleno direito a reivindicar de Deus que seja ricamente abençoado, usufruindo do bom e do melhor que a vida possa lhe oferecer: saúde, felicidade, ausência de problemas, prosperidade material e financeira e poder para “pisar na cabeça” de Satanás. Chega de falar em justiça social. Chega de criticar a riqueza material. Deus é um Pai rico e quer tornar ricos seus filhos e filhas. Deus protege e abençoa, de forma muito especial, o fiel que paga seus dízimos em dia e é obediente e submisso às orientações de seus pastores, missionários ou bispos.

Segundo a TP, a relação do cristão com Deus baseia-se na reciprocidade: o fiel faz a sua parte, entregando seus dízimos e ofertas para o sustento da igreja local que frequenta e sendo submisso às orientações pastorais de seus líderes espirituais. Em contrapartida, Deus, que é sempre fiel, cumpre suas promessas, agindo poderosamente nas circunstâncias da vida do cristão para livrá-lo de seus problemas e, principalmente, para libertá-lo da pobreza material:

A Teologia da Prosperidade subverte radicalmente o velho ascetismo pentecostal. Promete prosperidade material, poder terreno, redenção

da pobreza nesta vida. Ademais, segundo ela, a pobreza significa falta de fé, algo que desqualifica qualquer postulante à salvação. Seus defensores dizem que Jesus veio ao mundo pregar o Evangelho aos pobres justamente para que eles deixassem de ser pobres. Da mesma forma, Ele veio pregar aos doentes porque desejava curá-los. Deus não é sádico, tem grande prazer no bem-estar físico e na prosperidade material de seus servos. O contrário não tem respaldo nem sentido bíblico. Os reais servos de Deus não são nem nunca serão párias sociais. Durante muito tempo o Diabo obscureceu a visão dos crentes a respeito destas verdades, mas agora, conscientes da ardileza satânica, eles começam a tomar posse das promessas divinas (MARIANO, 2010, p. 159).

Embora diversos estudiosos associem o pentecostalismo às camadas mais pobres da população brasileira, com a pregação neopentecostal da TP surge uma nova visão de mundo e o fiel é estimulado ao inconformismo com a pobreza. O neopentecostalismo

[...] insiste na superação das aflições e sofrimentos neste exato momento – hic et nunc. Que transformações fizeram do pentecostal resignado alguém que diz: “Eu já disse para Deus e o diabo está sabendo disso: eu não aceito a pobreza e a miséria. Eu já determinei para Deus: quero ser próspera e ninguém vai tirar de mim esse direito que eu tenho” (Rádio São Paulo, gravação s/d). Tem se dado o nome de “teologia da prosperidade” a um conjunto de crenças e afirmações, surgidas nos Estados Unidos, que afirma ser legítimo ao crente buscar resultados, ter fortuna favorável, enriquecer, obter o favorecimento divino para a sua vida material ou simplesmente progredir. No Brasil, essa teologia está na base da pregação de várias denominações e seitas, tais como: Igreja Universal do Reino de Deus, Igreja Renascer em Cristo, Igreja Internacional da Graça de Deus, Comunidade Evangélica Sara Nossa Terra e outras (CAMPOS, 1997, p. 363).

Assim, fica claro que o discurso da TP se manifesta, de forma mais explícita e radical, nas assim chamadas igrejas neopentecostais. As igrejas neopentecostais são geralmente constituídas por lideranças e membros provenientes do pentecostalismo clássico, adeptas de uma “renovação espiritual” dentro dos quadros denominacionais a que pertenciam. Os neopentecostais enfatizam exorcismo, a cura divina, os dons espirituais e a revelação da vontade de Deus por meio da palavra de seus líderes maiores. Aceitam os pressupostos teológicos da Teologia da Prosperidade e, com o seu crescimento numérico estrondoso, provocaram cisões nas principais denominações do protestantismo histórico brasileiro: Igreja Metodista, Batista, Presbiteriana, Congregacional e outras (CAMPOS, 1997, p. 50) e até mesmo nas denominações do pentecostalismo clássico (Assembleia de Deus, Igreja do

Evangelho Quadrangular, Igreja “Deus é Amor”, Igreja Pentecostal “O Brasil para Cristo” etc.).

Tal discurso, também presente de forma cada vez mais explícita nas igrejas pentecostais e nas igrejas protestantes históricas, afirma o cuidado e a proteção de Deus ao fiel obediente que segue estritamente os preceitos da sua Palavra e acata com humildade e submissão as determinações de seus líderes espirituais. Como vimos, Deus livra e abençoa ricamente o fiel que se compromete financeiramente com o sustento de sua igreja local. O lema da Igreja Universal do Reino de Deus, por exemplo, é “pare de sofrer”. Sofrer é para aqueles que não crêem no poder da Palavra de Deus. A dor e o sofrimento não mais fazem parte da vida do cristão que aprendeu a “usar a sua fé para se tornar mais do que vencedor” (Romanos 8.37). Todos os que crêem no Senhor Jesus podem usufruir da sua graça e do seu perdão. Este discurso teológico, aparentemente bíblico, alcança indistintamente ricos e pobres:

Para os defensores da Teologia da Prosperidade, a expiação do Cordeiro libertou os homens da escravidão ao Diabo e das maldições da miséria, da enfermidade, nesta vida, e da segunda morte, no além. Os homens, desde então, estão destinados à prosperidade, à saúde, à vitória, à felicidade. Para alcançar tais bênçãos, garantir a salvação e afastar os demônios de sua vida, basta o cristão ter fé incondicional e inabalável em Deus, exigir seus direitos em alta voz e em nome de Jesus, e ser obediente e fiel a Ele no pagamento dos dízimos (MARIANO, 2010, p. 160).

7.1. As origens da Teologia da Prosperidade nos Estados Unidos

Entre as décadas de 1930 e 1940 difundiu-se, nos Estados Unidos, a ideia de que o crente pode reivindicar e conquistar o favor e a bênção de Deus em tudo aquilo que realmente quiser com determinação obstinada. Tal ideia foi primeiramente ensinada pelo pastor norte-americano Essek William Kenyon (1867-1948). Kenyon, escritor e pregador que passou pela Igreja Metodista e depois pela Igreja Batista, tornou-se posteriormente um pregador pentecostal itinerante sem vínculos denominacionais e radialista de grande sucesso. Suas ideias foram bastante influenciadas pelas experiências terapêuticas de controle do corpo pela mente promovidas por Phineas Quimby (1802-1866), a partir de experimentos realizados na Europa pelo austríaco Franz A. Mesmer (1734-1815). Quimby foi quem primeiro formulou e inspirou as ideias filosóficas do

“New Thought” (“Novo Pensamento”), depois de estudar espiritismo, ocultismo, hipnose e parapsicologia. Sob a influência destas mesmas ideias é que surgirão nos Estados Unidos, ainda no final do século XIX, os movimentos do espiritismo, com Alan Kardec, e da Ciência Cristã, fundado por Mary Baker Eddy (1821-1910). Podemos ainda incluir aqui o nome do pastor presbiteriano Norman Vincent Peale (1898-1993), bem conhecido entre nós e autor do famoso best-seller O Poder do Pensamento Positivo. Todos esses movimentos advogam a ideia de que o homem tem à sua disposição poderes mentais e espirituais que podem curá-lo de suas enfermidades e resolver todos os seus problemas.

Kenyon, aprofundando-se no estudo dessas ideias, a elas associa a ideia de que o sacrifício vicário de Jesus Cristo na cruz deve ter consequências práticas na vida do cristão. Tais consequências práticas se manifestam, essencialmente, na força do espírito e da mente sobre a matéria. Segundo Kenyon, as doenças que afligem o ser humano se originam na esfera metafísica e podem ser completamente curadas pela ação da mente sobre o corpo. Em outras palavras, Kenyon afirma que basta usar a minha fé e negar a existência do sofrimento, da enfermidade, da pobreza e do pecado para que tais males simplesmente desapareçam. Esta é a Confissão Negativa. Posso também afirmar e aplicar qualquer promessa bíblica à minha necessidade pessoal e exigir de Deus o seu cumprimento. Esta é a Confissão Positiva.

Discípulo de Kenyon e principal divulgador de suas ideias teológicas, Kenneth Hagin (1917-2003) será por ele influenciado especialmente nas questões relacionadas à cura divina e à Confissão Positiva, movimento de forte apelo popular tanto nos Estados Unidos como no Brasil:

O termo Confissão Positiva refere-se literalmente à crença de que os cristãos detêm poder – prometido nas Escrituras e adquirido pelo sacrifício vicário de Jesus – de trazer à existência, para o bem ou para o mal, o que declaram, decretam, confessam ou determinam com a boca em voz alta... Para Kenyon, Hagin e seus seguidores, o que é falado com fé torna-se divinamente inspirado. Isto é, as palavras proferidas com fé encerram o poder de criar realidades, visto que o mundo espiritual, que determina o que acontece no mundo material, é regido pela palavra. Em suma, as palavras ditas com fé compelem Deus a agir (MARIANO, 2010, pp. 155-156).

Leonildo Silveira Campos nos oferece informações importantes sobre a biografia de Hagin:

[...] Hagin tornou-se adolescente durante um período de escassez e pobreza em sua família, causada pela “grande depressão”. Muito doente, quase morreu aos 16 anos, época em que foi curado graças à descoberta revolucionária da força da “confissão positiva”, isto é, a palavra dita com fé, repetida continuamente, sem dúvida alguma, a despeito de quaisquer evidências contrárias, gera milagres. Hagin diz ter estado várias vezes no céu e no inferno, ter se encontrado e conversado diversas vezes, pessoalmente, com Jesus, recebendo dele, diretamente, os princípios de sua pregação (CAMPOS, 1997, pp. 365-366).

Além de Hagin, que escreveu várias obras que influenciaram e continuam a influenciar o povo evangélico no Brasil, diversos outros pregadores e teleevangelistas norte-americanos se tornaram famosos após a Segunda Guerra Mundial e podem ser considerados os principais “herdeiros” do pensamento filosófico-teológico de Kenyon. Entre os mais conhecidos, podemos citar T.L. Osborn, Jimmy Swaggart, Kenneth Copeland e Benny Hinn.

7.2. A Reforma Protestante, o Capitalismo e a Teologia da Prosperidade

Todos esses pregadores neopentecostais norte-americanos são, via de regra, oriundos das Igrejas Protestantes Históricas. Embora naturalmente não possamos afirmar que a TP já estivesse presente nos primórdios do Protestantismo, alguns estudiosos levantam a hipótese de que algumas de suas ideias centrais podem ser encontradas, ainda que de forma embrionária, na teologia dos principais reformadores, entre eles Martinho Lutero e, principalmente, João Calvino. Afinal, como nos lembra Leonildo Silveira Campos, a Reforma Protestante originou-se de um escândalo envolvendo a relação entre religião e mercado:

Somente no século XVI é que as condições históricas propícias para o surgimento de um sistema de mercado se solidificaram. Mas é bom lembrarmos ter sido a Reforma Protestante desencadeada, entre outras causas, por um escândalo que associava exatamente religião e mercado – a mercantilização de indulgências. Muitos católicos, tal como Lutero, se revoltaram contra esse processo de levantar recursos financeiros, através da entrega ao fiel da garantia futura de perdão de pecados, mediante o pagamento de uma certa quantia em dinheiro (CAMPOS, 1997, p. 172).

A Idade Média presenciou o surgimento e o crescimento das cidades, com o conseqüente incremento acelerado do processo de urbanização. Com a

urbanização, vieram também as feiras livres e os mercados que se multiplicavam especialmente nas cidades. A burguesia se fortalecia cada vez mais como classe social e o primitivo sistema de trocas comerciais foi sendo paulatinamente substituído pelo sistema de mercado, apesar dos protestos dos senhores feudais e da própria Igreja, que condenavam ética e teologicamente o comércio e o lucro:

[...] o próprio reformador Martinho Lutero não escapou de formular juízos contundentes a esse respeito, chegando a considerar o comércio, em seu tratado *Do comércio e da usura*, de 1524, uma forma pouco nobre de se ganhar dinheiro. Para ele, a prática comercial era uma atividade de difícil compatibilização com o direito e a honestidade, valores que deveriam ser exigidos dos cristãos verdadeiros (ALTMANN, 1994, p. 211).

No entanto, o problema maior – que foi atacado por Lutero e acabou resultando na Reforma Protestante – estava dentro da própria Igreja: a corrupção e a mercantilização da fé por parte dos seus clérigos. É dentro deste contexto que a atividade comercial da burguesia nas grandes cidades européias fortalecerá cada vez mais a economia de mercado. Ao contrário de Lutero⁷, crítico da atividade comercial, Calvino será o grande defensor da burguesia e da economia de mercado:

Nesse contexto, se fortalecem o mercado e seus agentes burgueses, que encontrariam em João Calvino (1509-1564) a sustentação teológica para as novas instituições e mentalidades. André Bieler (1970, p. 58) analisa as posições de Calvino, para quem o comércio era um sinal visível da interdependência das criaturas de Deus, uma atividade plena de dignidade, desde que estivesse a serviço da construção de um ambiente de paz e harmonia entre os homens. Com a ampliação do comércio e depois com a industrialização, o Ocidente deixaria para trás o “mercado restrito” e lançaria as bases para o surgimento de um “mercado amplo”, interligado, processo destinado a se globalizar, processo ainda em andamento (CAMPOS, 1970, p. 173).⁸

Em sua obra magna, **As Institutas, ou Tratado da Religião Cristã**, Calvino (1989) defende e justifica teologicamente princípios ético-religiosos que podem ser claramente identificados com o desenvolvimento do capitalismo. Eis

⁷ Entre as famosas 95 teses de Lutero, talvez a única que dê margem a uma interpretação que justifique teologicamente a abundância e a fartura seja a sua 46ª tese, que diz textualmente: “Deve-se ensinar aos cristãos que, *se não tiverem fartura*, fiquem com o necessário para a casa e de maneira nenhuma o esbanjem com indulgências”. Retirando-a de seu contexto maior, podemos interpretar a condicionalidade desta tese como uma justificação da possibilidade de o cristão amealhar mais dinheiro e ter fartura em sua própria casa” (o grifo, *em itálico*, é meu).

⁸ Leonildo Silveira Campos esclarece que, embora a ética calvinista tivesse por pressuposto “uma abstenção consciente da poupança e da renda acumulada, [...] a renda poupada era reinvestida, mecanismo gerador de um *ethos* favorável ao surgimento do capitalismo”.

alguns exemplos da obra de Calvino, selecionados por Silveira em sua tese de doutorado (2007, pp. 27-28), que utilizo na mesma ordem sequencial para nossa análise exegética da TP:

E, por isso, deve-se saber que o que quer que de felicidade que em Cristo se nos promete não consiste em proveitos exteriores, de sorte que levemos uma vida alegre e tranquila, floresçamos em **riquezas**, estejamos livres de todo malefício e refluamos das delícias por que a carne costuma suspirar. [...] Mas, assim como no mundo o estado **próspero** e almejavél de um povo se contém, em parte, na abundância de todos os **bens** e na paz doméstica [...] [Livro II, cap. XV, item 4]. (CALVINO, 1989, p. 264).

Agora, porque nos arma e [nos] equipa de Seu poder, adorna-nos de[Sua] beleza e magnificência, **locupleta**[-nos] de [Suas] **riquezas**, disto se nos provê ubérrima razão de gloriar[-nos] e até se subministra confiança para que pelejemos intrepidamente com o Diabo, o pecado e a morte [Livro II, cap. XV, item 4]. (CALVINO, 1989, p. 264-265).

Impõe-se[-nos] ver agora como nos advenham as **benesses** que o Pai conferiu ao Filho Unigênito, não para [Seu] uso particular, mas para que **enriquecesse** a pobres e indigentes [Livro III, cap. I, item 1]. (CALVINO, 1989, p. 1).

Vês que a nossa justiça está não em nós, mas em Cristo, que entramos na posse desse direito apenas porque somos participantes de Cristo, pois que com Ele possuímos todas as Suas **riquezas** [Livro III, cap. XI, item 23]. (CALVINO, 1989, p. 213-214).

Certamente que **marfim**, e **ouro**, e **riquezas**, são criações boas de Deus permitidas, de fato, destinadas pela providência de Deus aos usos dos homens. Nem foi jamais proibido rir, ou faltar-se, ou **adjungir** novas **propriedades** às antigas e avitas, ou **deleitar-se** em um concerto músico, ou beber vinho. Verdadeiro [é] isto, certamente [Livro III, cap. XIX, item 9]. (CALVINO, 1989, p. 305).

Portanto, pelo benefício da oração isso obtemos: que penetremos até essas **riquezas** que nos não são reservadas junto ao Pai Celeste [Livro III, cap. XX, item 2]. (CALVINO, 1989, p. 315).

Regra quarta da correta oração: fé segura e confiante esperança de que o Senhor, misericordioso, não deixará de atender com magnanimidade e benevolência [Livro III, cap. XX, item 11]. (CALVINO, 1989, p. 326).

Portanto, se queremos orar com proveito, impõe-se-nos agarrar com ambas as mãos esta certeza de obter[mos o] que pedimos, a qual não só de Sua voz [nos] manda o Senhor, mas também, por seu exemplo, nos ensinam todos os santos [Livro III, cap. XX, item 12]. (CALVINO, 1989, p. 329).

Citamos estes poucos exemplos apenas para sublinhar a óbvia correlação, que pode ser feita, entre o discurso teológico calvinista e o discurso teológico da TP. Os termos utilizados por Calvino são também utilizados nos

dias de hoje, até mesmo como justificativa histórica, pelos principais ideólogos e defensores da TP.

Weber, em sua clássica obra *A ética protestante e o espírito do capitalismo*, relaciona os postulados morais e espirituais da ética puritana protestante, profundamente influenciada pelo ideário teológico calvinista, ao espírito e à ética do “lucro”, característica marcante do capitalismo nascente:

A gênese desse tipo de vida remonta também, como tantos outros traços do moderno espírito capitalista, à Idade Média, mas foi só na ética do protestantismo ascético que ele encontrou seus fundamentos morais mais consistentes. Seu significado no desenvolvimento do capitalismo é óbvio: [...] libertava psicologicamente a aquisição de bens das inibições da ética tradicional, rompendo os grilhões da ânsia do lucro, com o que não apenas a legalizou, como também a considerou (no sentido aqui exposto) como diretamente desejada por Deus [...]. Com efeito, quando Deus, em cujas disposições o puritano via todos os acontecimentos da vida, aponta, para um de Seus eleitos, uma oportunidade de lucro, este deve aproveitá-la com um propósito, e, conseqüentemente, o cristão autêntico deve atender a esse chamado, aproveitando a oportunidade que se lhe apresenta. “Se Deus vos aponta um meio pelo qual legalmente obtiverdes mais do que por outro (sem perigo para a vossa alma ou para a de outro), e se o recusardes e escolherdes um caminho menos lucrativo, então estareis recusando um dos fins de vossa vocação, e recusareis a ser o servo de Deus, aceitando suas dádivas e usando-as para Ele, quando Ele assim o quis. Deveis trabalhar para serdes ricos para Deus, e, evidentemente, não para a carne ou para o pecado”. A riqueza, desta forma, é condenável eticamente só na medida que constituir uma tentação para a vadiagem e para o aproveitamento pecaminoso da vida. Sua aquisição é má somente quando é feita com o propósito de uma vida posterior mais feliz e sem preocupações. Mas, como o empreendimento de um dever vocacional, ela não é apenas moralmente permissível, como diretamente recomendada. (WEBER, 1981, pp. 122 e 116).⁹

Para Max Weber, é indubitável a influência moral e ética da teologia calvinista na construção do “homem” capitalista e, em última análise, na construção do capitalismo como sistema econômico:

Criou-se, com base no Calvinismo, um modelo ideal de homem, religioso e trabalhador, para quem o sucesso econômico e a conquista de riquezas eram um sinal da predestinação divina ao Paraíso. Essa ideologia foi muito bem aceita pela burguesia mercantil, na medida em que sua ganância pelo lucro era justificada pela ética religiosa (LIMA, 2011).

⁹ Weber esclarece, nas citações, o seu interesse predominantemente sociológico no exame da moral puritana. Ele afirma, inclusive, que a moral puritana, influenciada pelos valores teológicos calvinistas, entendia “lucro” e “riqueza” como sinais inequívocos da bênção de Deus. Weber quer, na verdade, examinar a moralidade ascética da vida religiosa dos crentes puritanos para entender como tais princípios, como fundamento religioso de sua ética econômica, afetaram sua prática social.

Esta breve exposição revela a possibilidade de subversão e manipulação dos pressupostos éticos, morais e espirituais da teologia calvinista como argumento para justificar teologicamente as afirmações da TP, em especial no que se refere à ética individual e comunitária no uso do dinheiro, baseada em valores nitidamente capitalistas.

7.3. *A Teologia da Prosperidade no Brasil*

A disseminação da mensagem da TP no Brasil começa especialmente a partir da segunda metade dos anos de 1970. Surgem, a partir dessa época, as primeiras igrejas neopentecostais (como, por exemplo, a Igreja Universal do Reino de Deus, a Igreja Internacional da Graça de Deus, a Comunidade Evangélica “Sara Nossa Terra” e a Igreja “Renascer em Cristo”, entre outras), denominações que baseiam sua pregação na TP e espalharam sua mensagem pelo Brasil. Algumas organizações paraeclesiais interdenominacionais, de perfil neopentecostal, também colaboraram de forma muito eficiente para dar à mensagem da TP um impressionante efeito multiplicador, em especial dentro das Igrejas Protestantes Históricas. Entre essas organizações podemos citar, por exemplo, a ADHONEP – Associação dos Homens de Negócio do Evangelho Pleno e a Missão Shekinah.

A TP é uma “religião de resultados” e se constitui, basicamente, num conjunto de crenças e afirmações que trazem para o “hoje” da vida do cristão a realização pessoal, a saúde, o sucesso e a prosperidade:

Tem-se dado o nome de “teologia da prosperidade” a um conjunto de crenças e afirmações, surgidas nos Estados Unidos, que afirma ser legítimo ao crente buscar resultados, ter fortuna favorável, enriquecer, obter o favorecimento divino para a sua vida material ou simplesmente progredir. [...] Enfatiza que a prosperidade é um *direito* de todo cristão fiel. Pois [...] “ser cristão é ser filho de Deus e co-herdeiro de Jesus; dono, por herança, de todas as coisas que existem na face da terra; proprietário de todo o universo”. Portanto, “nada de se contentar com a desgraça ou com a pobreza”. Viver na presença de Deus é ter “uma vida abundante”, enquanto quem experimenta “solidão e mágoas, doenças e sofrimento, pobreza e fracasso, ódio e morte” é porque “vive afastado do seu verdadeiro caminho”. Este é o “propósito de Deus na vida do homem” e quem “vive fora dessa dimensão está fora do propósito divino, e necessita descobri-lo urgentemente”. [...] Garante que “Deus não se contenta com o fato de Seus filhos serem pobres e necessitados”. Eles são “filhos ricos” de um “Pai rico”, porque “o homem foi colocado na Terra para viver em abundância, sobre a fartura e a prosperidade. Adão não tinha

escassez de água, nem alimentos, e nem precisava levar Eva, sua mulher, ao médico. Eles eram perfeitos e gozavam da perfeição de Deus, sem que lhes faltasse absolutamente *nada*” [e, portanto, são convidados a] “assumir um compromisso com Deus” e “participar da *aliança com Deus*”, [retomando] o caminho das origens e [voltando] ao seio da “família da prosperidade”, na qual há uma “vida abundante”, garantida por Deus “através de Jesus Cristo” e que “inclui todas as bênçãos e provisões de que *necessitamos*, ou mesmo que venhamos a *desejar*” (CAMPOS, 1997, p. 363, 367 e 368).¹⁰

É interessante notar o paralelismo entre as formulações teológicas da TP e as ideias filosóficas da *New Age*, mais conhecida entre nós como *Nova Era*. A *Nova Era* é uma das fontes da teologia da prosperidade. Campos (1997, pp. 365-366) nos informa que a ênfase na prosperidade e no controle do corpo pela mente com finalidade terapêutica começou com as experiências de Thomas Quimby (1802-1866), que divulgou nos Estados Unidos as técnicas terapêuticas e conceitos do austríaco Franz A. Mesmer (1734-1815). Surgiu então, o movimento que ficou conhecido por *New Thought* (*Novo Pensamento* ou *Nova Filosofia*). Foi a partir deste movimento que se desenvolveram o espiritismo, na França, com Alan Kardec (1804-1869), e a *Ciência Cristã* de Mary Baker Eddy (1821-1910). Estes dois novos movimentos, por sua vez, afirmam que as forças mentais e espirituais podem e devem ser utilizadas pelo homem para curar suas enfermidades e resolver seus problemas existenciais. Esse W. Kenyon (1807-1848) e Kenneth Hagin (1917-2003), como já ressaltamos, reinterpreta teologicamente tais ideias, ao afirmar que o sacrifício vicário de Jesus Cristo tinha efeitos terapêuticos e curadores sobre a vida das pessoas, desde que elas aprendessem a “usar a palavra da fé”, reivindicando de Deus a cura e ordenando, em nome de Jesus, a ação da mente sobre o corpo para a cura de qualquer enfermidade. As ideias teológicas da Teologia da Prosperidade têm evidente paralelismo com as ideias e conceitos primeiramente defendidos pelos ideólogos da *Nova Era*. Este paralelismo é ressaltado especialmente por Leonildo Silveira Campos:

[...] rejeição ao sofrimento; ênfase numa energia divina que move o mundo e promove mudanças interiores nos que a aceitam como força transformadora; valorização da confissão positiva como maneira de se superarem os problemas humanos; aceitação da prática como eixo determinante da espiritualidade; ideia de que a energia, sinônimo de

¹⁰ As citações “entre aspas” são de Edir Macedo, Bispo e líder maior da Igreja Universal do Reino de Deus. Segundo ele, a expressão “aliança com Deus” denota a ideia teológica de que o homem deve tomar-se parceiro ou sócio de Deus para reconquistar a felicidade do Paraíso. Nessa aliança, nas palavras de Edir Macedo, “o que nos pertence (nossa vida, nossa força, nosso dinheiro) passa a pertencer a Deus e o que é dEle (as bênçãos, a paz, a felicidade, a alegria e tudo de bom) passa a nos pertencer”.

Espírito Santo, paira com seu poder não semente sobre pessoas, mas também sobre instalações físicas do templo, de onde é irradiado através de objetos tais como flores, água, óleo, sal; e, finalmente, privatização da experiência religiosa, por meio da exacerbação do individualismo. Quanto ao sofrimento, tanto [...] [a TP] quanto a Nova Era não somente o recusam como também lhe negam qualquer valor pedagógico. Isso porque, para [...] [a TP], o sofrimento nunca vem de Deus, mas somente do diabo, sendo, portanto, um elemento estranho dentro da energia boa que Deus transmitiu à criação por meio de sua ação criadora e redentora. “Nunca teremos fé suficiente nas promessas de Deus para possuir o que pretendemos enquanto nossos lábios estiverem confessando derrotas [...]. Para o cristão não existe o ‘*não posso*’, nem o ‘*isso é difícil*’. Não, não é não. Você pode todas as coisas se crer assim, ‘*Tudo posso naquele que me fortalece*’. Filipenses 4.13 deve ser o seu lema” (CAMPOS, 1997, p. 366-367).¹¹

É interessante notar, ainda, que a TP baseia seus ensinamentos em textos e versículos bíblicos escolhidos, retirando-os propositalmente de seu contexto histórico, social e religioso original e reinterpretando-s segundo seus pressupostos e afirmações fundamentais. A pregação e a prática do dízimo, por exemplo, é enfatizada como prova de que o fiel está absolutamente convencido de que a sua prosperidade pessoal e familiar é da vontade de Deus. Em contrapartida, o fiel deve aceitar com alegria, generosidade e desprendimento a responsabilidade e o privilégio de consagrar, mensalmente, seus dízimos ao Senhor:

O cristão deve, portanto, *colocar a sua fé em ação* e se tornar um sócio de Deus. Isso é feito quando o adorador se compromete a “devolver” aquilo que é de Deus, ou seja, o dízimo. Deus, em contrapartida, garantirá as bênçãos da cura e o sucesso no empreendimento. Daí a importância da palavra “*determinar*”. Ao fiel cabe transformar o seu desejo em palavras “*determinadas*”, isto é, ditas com fé, sem dúvida alguma, o que as transforma numa vontade divina de que as coisas [realmente] aconteçam conforme o desejo [manifestado]. ... Cumpridas todas as exigências, com muita fé e nenhuma dúvida, o milagre só tem que acontecer. Basta exigir de Deus a realização de tais desejos. Mas e se não der certo? Ainda dentro dessa lógica, a culpa é do fiel, que deve ter tido falta de fé em algum momento do processo (CAMPOS, 1997, p. 368-369).

Mariano, discutindo a questão do dízimo nas igrejas neopentecostais, é ainda mais enfático:

Deus não pode deixar de cumprir suas promessas bíblicas. O Criador não tem escolha senão cumprir o prometido. Presa às promessas que fez, o onipotência divina fica comprometida. Nesta sociedade, a parte que cabe aos homens consiste em pagar o dízimo, ter fé em Deus e em sua Palavra e confessar ou profetizar as bênçãos divinas em sua vida. Enquanto a parte de Deus reside no pronto cumprimento de suas promessas (repreender o “devorador” e conceder bênçãos em

¹¹ As citações entre aspas são, novamente, de Edir Macedo.

abundância), das quais Ele, desde que satisfeitas as condições contratuais, em hipótese alguma pode se furtar. Nessa relação contratual em que Deus tem obrigações a cumprir, o fiel, se tem deveres para com Ele, igualmente tem direitos. Na medida em que tem consciência de seus direitos, o fiel pode exigir de Deus o cumprimento deles (MARIANO, 2010, p. 163).

Ricardo Mariano analisa também a importante questão da inserção e “acomodação” do fiel neopentecostal ao mercado de trabalho capitalista em nosso País:

[...] [Nos cultos neopentecostais,] além de exortados a pagar o dízimo, a dar ofertas com desprendimento e a participar da corrente da prosperidade, os fiéis, ansiosos por enriquecer, são aconselhados a deixar de ser meros empregados. Recebem incentivos para abrir negócios e se tornar patrões, desejo da maioria dos que vendem sua força de trabalho no mercado. Para enriquecer, portanto, não adianta apenas confessar a fé correta e exigir seus direitos. Devem trabalhar, ser astutos e aproveitar as oportunidades. [...] [A TP] baseia-se na defesa da prosperidade como algo legítimo e mesmo desejável ao cristão, no estímulo ao consumo e progresso individual e em acentuado materialismo. Nascida nos EUA, [a TP] não tece uma única crítica sequer ao capitalismo, nem à injustiça e desigualdade sociais, nem aos desequilíbrios econômicos do mundo globalizado. Mais pró-capitalista impossível (MARIANO, 2010, p. 185).

Mariano discute também a controvertida questão da relação da TP com o sistema econômico capitalista. Alguns sociólogos da religião, entre eles David Martin e Peter Berger, chegam a afirmar que as afinidades do puritanismo protestante com o capitalismo agora se manifestam, especialmente na América Latina, sob a nova roupagem do neopentecostalismo. Aprofundando-se na discussão desta questão, Mariano assinala, com razão, que existem diferenças substanciais entre a ética dos puritanos protestantes do século XVII, de tendência marcadamente calvinista, e a ética dos adeptos das religiões neopentecostais. Enquanto a ética dos primeiros se baseava no ascetismo em relação aos prazeres do mundo e na rígida disciplina e dedicação ao trabalho, a ética dos segundos é mundana e consumista, preocupando-se prioritariamente com o enriquecimento e usufruto das benesses que o dinheiro pode oferecer para a satisfação dos desejos da vida do cristão hoje, aqui e agora:

Outro entrave para a tese de Martin é o fato de que nos últimos anos o pentecostalismo brasileiro, mormente a vertente neopentecostal, tem assumido formas cada vez menos ascéticas, afrouxando abertamente suas exigências éticas e disciplinares. Essa religião se mostra em franco processo de acomodação ao, para não dizer de

afirmação do mundo, abraçando seus valores e interesses (MARIANO, 2010, p. 185).

Neste aspecto em particular, a TP, ao propor a negação do ascetismo protestante tradicional, está na verdade descaracterizando e desvalorizando a natureza predominantemente ética do protestantismo original. Foi exatamente a natureza ética do protestantismo das origens que possibilitou sua inserção no mercado de trabalho do sistema capitalista como “motor” de desenvolvimento e prosperidade material.

Além disso, como conclui Jung Mo Sung, a TP neopentecostal – embora possa ser potencialmente reconhecida como uma forma de resistência à exclusão proposta pelo mercado capitalista – é facilmente cooptada pela economia de mercado:

Isso porque [acaba] reproduzindo as mesmas estruturas de pensar e ver a realidade, os marcos categoriais da esperança capitalista. A reconquista da humanidade, via comunidade dos “salvos”, é feita novamente pelos mecanismos de mercado: compra-se a salvação. A pertença a esse povo eleito está profundamente condicionada aos mais diversos tipos de “contribuição” financeira. Além disso, se reproduzem os mecanismos excludentes de mercado: os que não são “consumidores” dessa religião, os que pertencem a outra religião ou Igreja, são excluídos da salvação, não são pessoas. De novo, a realização de sua esperança necessita de exclusão e condenação de outros (SUNG, 1992, p. 106-107).

A TP e o sistema econômico capitalista neoliberal são “irmãos siameses”. O fiel neopentecostal é diariamente incentivado a associar-se, de forma participativa, a práticas sociais e econômicas capitalistas. Existe, portanto, uma associação da espiritualidade proposta pela TP ao “espírito” da economia capitalista, identificando assim, de maneira complementar e sinônima, a sociedade de consumo e os bens da salvação, o capitalismo e o reino de Deus. Mariano sublinha que o fiel neopentecostal

[...] quer enriquecer para consumir e usufruir das suas posses nesse mundo. Sua motivação consumista, notadamente mundana, foge totalmente ao espírito do protestantismo ascético, sobretudo de vertente calvinista. Isso não quer dizer que o neopentecostalismo, ou sua Teologia da Prosperidade, não tenha afinidade com o capitalismo. Ele tem, só que é completamente distinta daquela do puritanismo. Isto é, sua afinidade com o capitalismo nada tem a ver com a crença no trabalho como vocação, nem com o ascetismo intramundano. Embora não conduza à formação de poupança, baseia-se na defesa da prosperidade como algo legítimo e mesmo desejável ao cristão, no estímulo ao consumo e progresso individual e em acentuado materialismo (MARIANO, 2010, p. 185).

As disputas pelo poder estão presentes e se manifestam na vida da igreja e de sua teologia ao longo da história. Isso é também verdade, obviamente, na história da Igreja Metodista e de suas instituições educacionais. Após a aprovação do PVMI – Plano para a Vida e a Missão da Igreja e das DEIM – Diretrizes para a Educação na Igreja Metodista, no Concílio Geral de 1982, a Igreja Metodista testemunhou o crescimento estrondoso, de proporções quase geométricas, do pentecostalismo e do neopentecostalismo no Brasil. Surgem as assim chamadas igrejas pentecostais autônomas, ou neopentecostais, organizadas e dirigidas por líderes carismáticos com grande capacidade de comunicação junto às camadas populares. A ênfase da mensagem pregada por essas igrejas neopentecostais é a cura divina, o exorcismo e a busca da prosperidade material e espiritual. As principais denominações pentecostais no Brasil são a Igreja Universal do Reino de Deus, a Igreja Internacional da Graça de Deus, a Igreja “Renascer em Cristo” e a Comunidade Evangélica “Sara Nossa Terra”, entre outras.

O crescimento das igrejas neopentecostais tem exercido poderosa influência sobre a Igreja Metodista. A questão do crescimento numérico de sua membresia sempre foi uma das maiores preocupações missionárias do metodismo brasileiro. Como as igrejas neopentecostais estão crescendo, e a Igreja Metodista quer crescer, a influência de grupos ou movimentos carismáticos ou avivados se torna cada vez maior nas igrejas locais metodistas espalhadas pelo Brasil a partir da década de 1980 e até os dias de hoje.

As igrejas neopentecostais são as grandes responsáveis pela divulgação e crescente disseminação da Teologia da Prosperidade entre as Igrejas Protestantes Históricas no Brasil. A Teologia da Prosperidade, cujos pressupostos bíblico-teológicos estão perfeitamente afinados com a lógica excludente da economia de mercado, o projeto dominante da nossa sociedade, está presente também na Igreja Metodista, afetando tanto suas igrejas locais como suas instituições educacionais.

Examinaremos, nas Considerações Finais, em que sentido as doutrinas e práticas do neopentecostalismo podem afetar a relação da Igreja Metodista,

enquanto mantenedora, com suas instituições educacionais. Examinaremos também o impacto das decisões dos dois últimos Concílios Gerais, em 2006 e em 2011, e em que sentido tais decisões podem afetar, positiva ou negativamente, a relação da Igreja Metodista com suas instituições educacionais, especialmente após a criação da Rede Metodista de Educação.

Considerações Finais

A Teologia da Prosperidade e as Instituições Metodistas de Educação

A Igreja Metodista realizou, em julho de 2011, o seu 19º Concílio Geral. Uma das mais importantes decisões deste Concílio Geral para a área da educação refere-se à concessão de autonomia gerencial à Rede Metodista de Educação e ao CONSAD – Conselho Superior de Administração das Instituições Metodistas de Educação. A Rede Metodista de Educação e o Colégio Episcopal são os órgãos responsáveis pelo fortalecimento das marcas confessionais da obra educacional metodista no Brasil.

Art. 164. A Rede Metodista de Educação é constituída das Instituições Metodistas de Educação – IME, e tem por objetivo oferecer uma educação de boa qualidade, com as marcas de sua confessionalidade (IGREJA METODISTA, 2012a, p. 95).

Art. 164, § 3º. O Colégio Episcopal e os/as Bispos/as zelam para que se apliquem e se cumpram as Diretrizes para a Educação da Igreja Metodista (DEIM) e do Plano para a Vida e Missão da Igreja (PVMI), respectivamente, nas Instituições da Rede Metodista de Educação (IGREJA METODISTA, 2012a, p. 95).

O CONSAD, vinculado à Rede, é o órgão responsável pela implantação e gerenciamento das diretrizes do Sistema Metodista de Educação e delibera sobre a organização e o funcionamento das Instituições Metodistas de Educação:

Art. 174. São competências do CONSAD:

I - deliberar sobre a organização e o funcionamento do COGEIME e das Instituições Metodistas de Educação da Rede Metodista de Educação, no interregno das reuniões da Assembleia Geral, ou por delegação desta. (IGREJA METODISTA, 2012a, p. 99).

Se ao CONSAD foi concedida autonomia administrativa para deliberar sobre a organização e o funcionamento das instituições metodistas de educação, resta saber se tal atribuição implica na submissão às leis que regulam a economia de mercado ou na fidelidade às orientações evangélicas das DEIM – Diretrizes para a Educação na Igreja Metodista. Em outras palavras, a Igreja Metodista optará por continuar oferecendo à sociedade brasileira uma educação confessional qualitativamente diferenciada, libertando e dignificando o ser humano, ou se renderá aos apelos da sociedade de consumo, banalizando a educação e transformando-a em mera mercadoria?

Os valores da confessionalidade metodista são negociáveis? Pode a Igreja Metodista abrir mão dos valores evangélicos explicitados nas DEIM?

O que significa qualidade de ensino diferenciada, baseada nos valores de uma confessionalidade cristã e metodista? A educação metodista realmente promove o ser humano? As pessoas que estudam numa instituição educacional metodista adquirem paixão pela vida e pelo conhecimento?

Alves nos ajuda a refletir melhor sobre este tema e coloca diante de nós novas perguntas:

Quando a gente fala de qualidade de ensino, o que estamos procurando? Estamos querendo formar profissionais? O que é um profissional? Ele é alguém que tem capacidade para executar determinadas tarefas. Ele é uma ferramenta. O médico, por exemplo, é uma ferramenta de mexer com o corpo. O advogado, de mexer com as leis. Então, há um sentido que eu diria quase que, para mim, pejorativo de você pensar qualidade na qualidade das ferramentas e isso não quer dizer nada na qualidade do ser humano. Ou seja, o curso superior tem alguma coisa a ver com o ser humano? Uma pergunta muito simples, que é a primeira que se faz, é a seguinte: será que os nossos cursos superiores ensinam nas pessoas o gosto pela leitura? Isso faz parte da qualidade humana, o interesse pelo mundo (ALVES, 2011).

Na Igreja Metodista, nos dias de hoje, tem se combatido o pluralismo religioso como perigosa manifestação de descompasso em relação ao discernimento da vontade de Deus. Parece que a pretensão das autoridades maiores da Igreja Metodista é decretar a hegemonia irreversível de um corpo clérigo e laico obrigatoriamente comprometido com princípios teológicos carismático-pentecostais. São possíveis ainda, no atual perfil missionário adotado pelo metodismo brasileiro, expressões de vivência genuína da fé protestante e metodista não necessariamente comprometidas com o modelo carismático, pentecostal ou neopentecostal? Nessas condições, as questões levantadas por César são relevantes e extremamente atuais:

É possível, ainda hoje, caminhar-se na direção de uma gestão pluralista da Igreja nacional, que acolha não apenas as manifestações dos metodistas que se inspiram na fidelidade a Deus e sua palavra, em diálogo com o PVMI, isto é, com a tradição wesleyana, como, também, a organização de comunidades com este perfil, tudo isso ao lado do corpo eclesial hegemônico? Em um tempo de fundamentalismo radicalistas, no mundo em geral e na Igreja Metodista atual, ainda há espaço para o exercício de tolerância autêntica para com o radicalmente diferente? (CESAR, 2007, pp. 67-68).

A Teologia da Prosperidade possui tremenda força ideológica para motivar e justificar teologicamente a inserção de pessoas e grupos sociais ou religiosos na economia de mercado capitalista. A disseminação dos “valores” dessa teologia tem provocado divisionismo e fragmentação dentro da Igreja Metodista. “A atual fragmentação da política institucional da Igreja Metodista, portanto, dificulta o estabelecimento de filosofias, políticas, objetivos e diretrizes para qualquer área de ação da igreja” (MATTOS, 2000, p. 91).

Do ponto de vista eclesiológico, esta fragmentação se manifesta primeiramente na rejeição deliberada aos pressupostos e princípios missiológicos expressos no PVM por parte da grande maioria das igrejas locais metodistas espalhadas pelo Brasil. César identifica pelo menos cinco eixos que demonstram, de forma palpável, esta rejeição: (1) a hipervalorização da “espiritualidade do louvor”, que inibe e impede a percepção do culto como encontro do ser humano com Deus; (2) ministério pastoral e ministérios locais voltados “para dentro” das próprias comunidades, sem abertura para o testemunho cristão na sociedade e no mundo; (3) centralização do poder decisório nas mãos do pastor ou pastora (clericalização); (4) ênfase exacerbada no crescimento numérico; (5) rejeição explícita à característica ecumênica do metodismo histórico (2007, pp. 61-63):

O novo modo de ser Igreja, para o PVM, supõe uma organização ministerial... com o foco no mundo, nas necessidades e oportunidades percebidas na sociedade. O foco não é tanto a “edificação da Igreja” quanto a construção do Reino de Deus no mundo, a partir da atuação do Espírito, por meio de nossos talentos. A motivação é menos o crescimento da instituição quanto o amor dado de graça, independentemente de eventual retorno para a instituição. Pode-se afirmar que o amor que objetiva o crescimento da organização seja “amor sedutor”. O retorno, desejado e esperado, é aquele que Deus operará, tanto em termos da edificação de seu Reino quanto de edificação de sua Igreja. É neste sentido que o PVM se compromete com o crescimento da Igreja (CÉSAR, 2007, p. 62).

Outro grande problema, enfrentado igualmente pela Igreja Metodista e pelas demais denominações protestantes no Brasil, diz respeito à descaracterização do denominacionalismo e da confessionalidade:

O discurso vigente é o de que o evangelho tem valor em si, sendo a fidelidade bíblica inquestionavelmente superior a releituras realizadas no interior de tradições confessionais. O Senhor da Bíblia é maior do que aquele percebido com as cores de uma confissão. Assim, na prática, a recuperação da releitura wesleyana como fonte de

revitalização da comunidade, ainda que fosse percebida pelos que sobre ela se debruçavam como incrivelmente universal e fabulosamente atual, foi recebida como estreitamento da fé, como “doutrina” a ser descartada diante do apelo maior do próprio evangelho (CÉSAR, 2007, p. 65).

Criam-se, assim, as condições ideais para que doutrinas e teologias estranhas ao metodismo penetrem nos arraiais metodistas, questionando e validade e a eficácia espiritual de doutrinas bíblicas e práticas pastorais tipicamente wesleyanas – como o batismo infantil, por exemplo. Não é difícil encontrar entre os pastores e pastoras metodistas brasileiros, nos dias de hoje, quem se recuse terminantemente à prática do batismo infantil. Abrem-se então as portas da Igreja Metodista para a penetração de diferentes movimentos e correntes teológicas absolutamente estranhos ao espírito do metodismo wesleyano, pregando por exemplo a Teologia da Prosperidade ou a Batalha Espiritual:

O sucesso dessas formas religiosas estaria certamente garantido pela perfeita integração com a conjuntura da sociedade neoliberal. Numa lógica de exclusão, prega-se que os que almejam ser incluídos poderiam abraçar as promessas de prosperidade material (Vida na Bênção), sendo fiéis a Deus material e espiritualmente. Nesse caso, os vencedores da grande competição social por um espaço no sistema seriam os escolhidos de Deus e a acumulação de bens materiais interpretada como as bênçãos para os “filhos do Rei” (ou “Príncipes”). Na mesma direção, prega-se que é necessário varrer o mal que impede que a sociedade alcance as bênçãos da prosperidade; por isso, os “filhos do Rei” devem invocar todo o poder que lhes é de direito para estabelecer uma guerra contra as “potestades do mal”, representadas no Brasil principalmente pela Igreja Católica, os cultos afro-brasileiros e os promotores da Nova Era (CUNHA, 2001, pp. 56-57).

Essas correntes teológicas têm modificado sensivelmente o perfil das igrejas protestantes brasileiras, e particularmente da Igreja Metodista, introduzindo novas práticas eclesiais fundamentadas na ideologia liberal do mercado capitalista, valorizando por exemplo a “religião de resultados” e a eficiência pastoral. Há, inclusive, casos cada vez mais numerosos – alguns deles na própria Igreja Metodista – de pastores ganhando seus salários de acordo com a “produção” da igreja local:

Na Igreja, um trabalho eficiente passa a ser aquele que apresenta resultados, ou seja, que gere crescimento do número dos membros ou da riqueza da igreja ou dos membros. Surge a figura do pastor profissional, que se especializa em ministérios específicos, deixando para auxiliares “as coisas menores”, como a visitação ou mesmo o tradicional aperto de mão no final dos cultos. Os resultados desse

trabalho pastoral são demonstrados por meio das cifras, dos números e do *status* social que se alcança. Passam a vigorar os projetos de aquisição de patrimônio, informatização, compra de espaço na mídia (CUNHA, 2001, p. 59).

A adesão aos pressupostos mercadológicos desta “religião de resultados”, que incentiva o individualismo e destrói os alicerces da vida comunitária, se contrapõe frontalmente às orientações pastorais de John Wesley, que instava os participantes do movimento metodista a valorizar as comunidades de apoio, contribuindo para a formação de pequenos grupos para oração, estudo bíblico, testemunho e vivência da fé, com expressões concretas de amor cristão, apoio mútuo e solidariedade:

Em face do grande desafio missionário colocado à Igreja Metodista brasileira pelo presente contexto nacional, incluindo o perturbador desafio das novas igrejas pentecostais, parece que sua prioridade mais importante deveria ser a atualização da mensagem original do metodismo primitivo sobre santidade de coração e vida no mundo cotidiano, pessoal e social, com sua ênfase na centralidade da corresponsabilidade pelo exercício do discipulado cristão perante Deus, a Igreja e a comunidade (MATTOS, 2003, p. 159).

Diversos grupos evangélicos, especialmente neopentecostais, intensificam cada vez mais sua presença e atuação pastoral na mídia. Seu discurso religioso faz indiscriminadamente a oferta dos bens simbólicos da religião, alcançando também as diversas igrejas protestantes e a Igreja Metodista. O objetivo desses grupos é pedagógico: eles querem *ensinar* como se cultua a Deus, como se deve ler a Bíblia, como se deve ministrar a Palavra de Deus aos fiéis, qual a interpretação correta das doutrinas bíblicas, como compreender a realidade da vida e atualizar a vivência da fé cristã para os dias de hoje. Estes grupos neopentecostais aprendem a linguagem da urbanidade e os modos de expressão cultural das grandes cidades, baseados no *show business*, reproduzindo-os em seus cultos e rituais. É assim que o culto neopentecostal e, por assimilação, o culto protestante e o culto metodista se transformam, progressivamente, num grande espetáculo:

A cultura da imagem se associa, nestes novos tempos, ao cultivo, de modo excessivo, da subjetividade, com ascendência das emoções, à qual se confere novo valor, de tudo o que traz prazer à complexa e material sensualidade humana. Neste contexto, o culto protestante, extremamente centralizado no exercício da palavra, se deixa impregnar por este fenômeno da pós-modernidade, dando lugar aos sentidos e à sensualidade, transformando-se, pouco a pouco, em um show a ser visto, programado para transformar-se em uma interação

coletiva. Pouco a pouco este fenômeno se padroniza, criando os antídotos que o vacinam contra outras influências (CÉSAR, 2007, p. 66).

O culto passa a falar por si mesmo; não precisa de palavras. O show impõe técnicas: rechaça o improviso e a espontaneidade. É um modelo assimilado pelas igrejas evangélicas por não questionar aspectos da tradição que deram forma à sua identidade: os conteúdos reforçam o dualismo igreja-mundo, o sectarismo, o anti-ecumenismo, o clericalismo e o anti-intelectualismo. Não prega mudanças substanciais nem na Igreja nem na sociedade: sugere uma alteração estética (CUNHA, 2001, p. 61).

Creemos que estes breves exemplos são suficientes para demonstrar que há realmente fortes indícios de que a Teologia da Prosperidade está ganhando adeptos e penetrando nas Igrejas Protestantes Históricas brasileiras e, particularmente, na Igreja Metodista.

Do ponto de vista educacional, é preciso dizer que a implementação dos projetos pedagógicos das Instituições Metodistas de Educação pressupõe necessariamente uma ação ecumênica, “como expressão natural de um projeto missionário que aceita o desafio de participar na construção do Reino de Deus na ampla sociedade humana” (CÉSAR, 2007, p. 60). Participar na construção do reino de Deus na sociedade brasileira significa admitir que os frutos deste mesmo reino se manifestam necessariamente no contexto da sociedade brasileira, com todas as suas necessidades e possibilidades, atingindo de forma transformadora os seres humanos, o meio ambiente e a natureza. Neste sentido amplamente ecumênico, o esforço missionário da Igreja Metodista é análogo ao esforço missionário de suas escolas e universidades no Brasil:

Portanto, é essa realidade humana que dá a agenda para o esforço missionário da Igreja. A estratégia deste processo missionário se expressa em tentativas de exercer um genuíno amor ao próximo, cuja resposta é sua felicidade. É aqui que reside a prioridade da causa do pobre. Este eixo se traduz por “Igreja a serviço do mundo”. Naturalmente, não foi esta a percepção geral da recente ênfase conciliar: “Missão: Igreja Missionária a serviço do Povo” (CÉSAR, 2007, p. 60).

O PNM – Plano Nacional Missionário 2012-2016, aprovado pela Igreja Metodista em seu último Concílio Geral, reafirma as ênfases e diretrizes de ação missionária e educacionais fundamentais do PVMI e das DEIM, inclusive desafiando seu corpo clérigo e leigo a lutar contra as forças do mercado

capitalista globalizado e dos grupos religiosos que procuram o sucesso a qualquer preço:

O momento atual está profundamente permeado pelas forças do mercado, em especial o globalizado. O individualismo justifica a indiferença. A busca do lucro a qualquer preço passa a ser parte fundamental da ideologia dos grupos religiosos de “sucesso”. A exclusão social das multidões, sem acesso ao mercado, ao lado da valorização do sucesso pessoal de quem sabe competir ou gozar as vantagens do oportunismo, agravam a violência social. O quadro religioso se tornou confuso com a emergência dos novos critérios, distantes dos valores éticos fundados na valorização da vida, da solidariedade e do amor (IGREJA METODISTA, 2012b, pp. 8 e 9).

Na crítica à “religião de mercado”, o PNM é ainda mais enfático:

O religioso virou produto do mercado, pois a lógica que move a sociedade é a do consumo. Líderes religiosos de toda ordem abusam do messianismo, da magia, do misticismo, afetando mesmo a verdadeira natureza da Igreja e o sentido da fé. A sociedade contemporânea parece ter se incompatibilizado com o caminho da cruz. Proliferam “igrejas supermercados”, nas quais as pessoas entram, apanham o produto de que necessitam, pagam a vão embora; ou “igrejas rodoviárias”, onde muitos chegam e outros tantos saem, desaparecendo assim o sentido de comunidade de fé (IGREJA METODISTA, 2012b, p. 9).

Mesmo assim, podemos notar com preocupação que, no caso da Igreja Metodista no Brasil, é visível o progressivo processo de desvirtuamento destes documentos oficiais, o que pode vir a afetar perigosamente a filosofia educacional diferenciada das Instituições Metodistas de Educação.

A grande maioria das Instituições Metodistas de Educação enfrenta, nos dias de hoje, séria crise financeira, gerada pela brutal queda de suas receitas operacionais. Esta crise é decorrente da transformação da educação numa mercadoria lucrativa, especialmente após as reformas implementadas na educação superior a partir da década de 1990, com a entrada no mercado de diversas redes educacionais de perfil empresarial, que visam apenas o lucro e têm um grande poder de captação de receitas, ao contrário das instituições educacionais confessionais:

O rápido crescimento desse segmento, com uma nova tipologia, que passou a se chamar setor privado na educação superior, acirrou a concorrência, antes quase inexistente, entre as instituições de ensino superior (IES). O setor passou a focar o gerenciamento de resultados, ficando a atuação governamental restrita ao campo da avaliação, como alternativa de regulação do novo setor. Este se configurou rapidamente, graças a um processo relativamente facilitado de

autorização de funcionamento de *campi* e cursos (TAVARES, 2009, p. 222)

Nessas condições, o grande desafio para as Instituições Metodistas de Educação, mesmo nos dias de hoje, é gerar recursos e bom resultado financeiro para readquirir competitividade no mercado educacional, reinvestindo tais recursos em sua própria otimização no mercado da educação. E tudo isso sem abrir mão de seus valores confessionais:

A partir do princípio da encarnação, que requer envolvimento real e efetivo com a realidade dada, princípio que também pode expressar-se na máxima “estar no mundo”, envolver-se responsabilmente com o mundo dado, sem “ser do mundo”, na medida em que a fidelidade é posta na “cidadania do Reino de Jesus de Nazaré”, há que se relacionar, responsável e criticamente, com os condicionantes do mercado, as ditas “leis do mercado”. Este relacionamento efetivo, não obstante, não significa plena adesão, pois a referência maior do projeto educacional que se funda no evangelho do Reino é o compromisso, este sim fundamental, de transformação da sociedade na perspectiva da utopia do Reino (CÉSAR, 2006, p. 50).

As instituições educacionais confessionais, tanto na época de Fernando Henrique Cardoso como na época de Luiz Inácio Lula da Silva na Presidência da República, foram abandonadas pelas políticas públicas do governo federal e não estão incluídas nas leis que regem o atual mercado globalizado. A boa notícia é que este quadro desanimador parece estar mudando. Neste ano de 2012, foi aprovada a Medida Provisória 559, já assinada pela presidente Dilma Roussef, concedendo às instituições educacionais com dívidas tributárias a oportunidade de parcelá-las por meio da concessão de bolsas de estudo. Este será, de fato, um grande benefício para as instituições educacionais confessionais, e particularmente para as Instituições Metodistas de Educação.

Enfrentamos, atualmente, uma crise de gestão nas Instituições Metodistas de Educação. E isso, naturalmente, afeta a relação da Igreja Metodista, enquanto mantenedora, com suas instituições educacionais. A grande maioria delas tem inserção significativa na sociedade brasileira, qualidade de ensino diferenciada e relevância social e comunitária. O desafio é a construção de um modelo de gestão que, ao mesmo tempo, afirme os valores que definem sua identidade confessional e devolva às Instituições Metodistas de Educação o equilíbrio econômico-financeiro de que necessitam para cumprir com excelência sua missão educacional:

[A viabilização econômico-financeira das escolas e universidades confessionais] passa pelo caminho da edificação de paradigmas de governança que respeitem sua condição histórica, sem transposição de modelos que aviltem sua condição própria, mas que considerem seus objetivos, eventualmente antagônicos, mas presentes em sua trajetória. Sua existência e sua relevância no presente e no futuro dependem da competência de seus agentes em realizar essa obra e de a sociedade reconhecer seu lugar e seu papel na educação superior brasileira (TAVARES, 2009, p. 237).

A Igreja Metodista no Brasil, enquanto mantenedora, em suas relações com as Instituições Metodistas de Educação, talvez deva reler com mais cuidado e atenção as recomendações pastorais dos missionários metodistas pioneiros. São ilustrativos os posicionamentos de dois dos mais conhecidos e admirados missionários e educadores metodistas que trabalharam entre nós desde as primeiras décadas do século XX, na contramão da tendência elitista da maioria das escolas metodistas daquela época. O Rev. John William Tarboux, o primeiro bispo da Igreja Metodista – eleito no primeiro Concílio Geral pós-autonomia, em 1930 – foi, em anos anteriores, reitor do Instituto Granbery, em Juiz de Fora. Ele sempre enfatizou em seus pronunciamentos, dentro do que chamou de “espírito granberyense”, o caráter não mercantilista e não proselitista da educação oferecida por aquela instituição. O Rev. Walter Harvey Moore (que também foi reitor do Granbery), por exemplo, citado por Novaes Netto, entendia – já na segunda metade da década de 1920 – que as instituições educacionais metodistas, exatamente por serem confessionais, não deveriam se submeter à lógica da acumulação, característica do mercado capitalista:

...as taxas de ensino não podem ser aumentadas – solução que muitos recomendariam – porque o ensino deve ser oferecido a preço módico, acessível à classe pobre. [...] O Granbery não existe para ganhar dinheiro e este é um fato que alguns estranham. Há pouco tempo um pai ficou de todo surpreendido quando o escritor destas linhas, por acaso, disse-lhe que O Granbery não ganhava dinheiro. *Ele achava que o Colégio devia dar bastante lucro, mas não é assim.* [...] É verdade que O Granbery é rico, até muito rico, mas não em dinheiro, nem nas cousas materiais. É rico na estima dos milhares de alunos que já estudaram no estabelecimento. É rico também no bom nome que tem e na esperança de ser ainda mais útil, no futuro, à mocidade brasileira que vai passar por suas portas sagradas. *Mais vale a riqueza que o Granbery tem do que centenas de contos de réis* (NOVAES NETTO, 2002, pp. 45-46 – Os grifos são de Novaes Netto).

Dentro dessa mesma lógica, Martins esclarece que a submissão ou não à lógica da acumulação capitalista é uma questão de opção institucional:

Na determinação da distinção entre instituição pública e privada, o fundamental [...] não é a questão da propriedade jurídica, mas o fato de as unidades de ensino determinarem-se ou não como empresas capitalistas, ou seja, regerem-se ou não pela lógica da acumulação do capital. Desta forma, todas as instituições de ensino de propriedade estatal, e algumas de direito privado que não estão voltadas à obtenção de lucro, pertencem ao setor público. Deve-se registrar que a rentabilidade destas instituições, quando existente, deve-se à necessidade de reprodução ampliada das mesmas como empreendimento não capitalista. O setor privado, por outro lado, abrange as instituições que organizam suas unidades de ensino, pesquisa e extensão cultural com a finalidade de obtenção de lucro e de acumulação de capital (MARTINS, 1981, pp. 79-80).

Do ponto de vista eclesial, nos dias de hoje, influenciados principalmente pelas comunidades neopentecostais, os metodistas brasileiros parecem excessivamente preocupados com o crescimento numérico de suas igrejas locais. César identifica aqui um sério problema eclesiológico, pois hoje os metodistas brasileiros parecem desconhecer a verdadeira natureza da missão da Igreja:

Apesar das definições conciliares para Missão, o conceito e a prática efetiva se reduziram à “missão é crescimento numérico”... A Igreja Metodista adotará como seu o modelo de “evangelização” orientado para algum nível de massificação e crescimento com aspirações visíveis por “acúmulo de poder”? Pois estão claras as manifestações recentes de inconformismo com o crescimento alcançado nos últimos trinta anos, período no qual seu corpo nacional quase triplicou. Pois este crescimento é tido como medíocre comparado ao “crescimento dos outros”. Temos ainda condições de optar por uma vocação de fidelidade wesleyana, alimentada por uma catequese numericamente limitada, sem sermos dominados pela ânsia de um crescimento a qualquer preço, em face de um nosso incômodo em assistir à fabulosa evolução do grupo tido como “evangélico” e cujo modelo de eclesialidade vem se ajustando às injunções da pós-modernidade e à realidade do mercado globalizado? (CÉSAR, 2007, pp. 63 e 67).

A decisão pela multiplicação de Regiões Eclesiásticas, acolhida pelo último Concílio Geral como alvissareira novidade missionária, na verdade pode revelar uma inconfessável e sórdida luta pelo poder na Igreja Metodista, pois muitos pastores e pastoras almejam “abrilhantar” suas carreiras pastorais galgando degraus que os levem a níveis hierárquicos mais elevados. César, já em 1980, num retrato sem retoques, sublinha que a Igreja Metodista, ao longo de sua história missionária no Brasil, “sempre se deixou atrair pelo poder” (ALVIM, 1993, p. 58).

Diante das decisões e encaminhamentos do último Concílio Geral da Igreja Metodista, o futuro das instituições metodistas de educação é uma das

mais sérias preocupações que afligem educadores e educadoras, metodistas e não metodistas, que nelas trabalham e nelas exercitam sua vocação docente. Tal preocupação se justifica porque lideranças representativas da Igreja Metodista, presentes ao seu conclave maior, insistem em afirmar que a Igreja já gastou demasiado tempo na tentativa de administrar e sanar crises em suas instituições educacionais. Segundo essas lideranças, a Igreja Metodista deve agora preocupar-se prioritariamente com a missão evangelizadora de suas igrejas locais.

Este debate não é novo e se articula em torno do tema da confessionalidade, procurando responder a duas questões fundamentais: *Primeira questão*: Qual é a missão da Igreja Metodista? *Segunda questão*: Qual é a missão de uma escola ou universidade metodista e, portanto, confessional? Já em 1992, quando da edição da primeira Revista do COGEIME, cujo tema coincidentemente era *Educação e Confessionalidade*, Santa Ana fazia a mesma pergunta:

O que é mais importante para a Igreja Metodista no Brasil? É a evangelização do povo ou o serviço ao povo através da educação? Eu estou fazendo muito claramente distinção sobre as duas coisas porque acho que, na prática das Igrejas e dos Colégios Metodistas, essas duas coisas são bastante separadas (SANTA ANA, 1992, p. 17).

Nesta mesma Revista do COGEIME, Mattos tinha preocupações muito similares:

[...] A Igreja Metodista tem de respeitar a chamada escola confessional como uma instituição que é diferente dela mesma, que tem fundamentos que lhe são próprios. Para isso, a Igreja precisa criar as condições políticas, pedagógicas e administrativas para que suas escolas, comprometidas com a construção de uma sociedade efetivamente democrática e justa, possam cumprir com os objetivos e as finalidades preconizados nas *Diretrizes para a Educação*, isto é, produzir e reproduzir o saber humano para as novas gerações dentro de um ambiente de liberdade, de respeito mútuo, de criatividade e de participação, onde as opções quanto ao projeto docente e administrativo sejam feitas com a participação da Igreja, e até mesmo estimuladas e promovidas por ela, a partir da realidade da própria escola e não a partir da Igreja (MATTOS, 1992, p. 59).

As questões levantadas por Mattos em 1992 continuam surpreendentemente atuais. A constatação de que o projeto evangelístico das igrejas locais metodistas não pode ser confundido com a confessionalidade de

suas escolas e universidades me parece óbvia. Uma é a linguagem da igreja local. Outra é a linguagem da escola ou universidade. Onde situar, então, a confessionalidade das instituições metodistas de educação? César arriscou uma resposta:

Se a escola não existe para e nem pode promover a evangelização da Igreja, ela pode e deve contribuir para a concreta sinalização, na ampla sociedade e história humana, do Reino de Deus anunciado pelo Senhor Jesus. Missão como sinalização na sociedade do Reino de Deus é o círculo mais abrangente do conceito de missão. É nessa abrangência missionária que se situa a confessionalidade da escola da Igreja (CÉSAR, 1997, p.11).

Os desafios eclesiológicos que hoje enfrentamos na Igreja Metodista colocam em xeque estas afirmações. Lideranças metodistas representativas, como já afirmei acima, insistem numa intencional má compreensão da separação dos universos “igreja local” e “escola”, tentando fazer da “escola” uma agência de promoção da evangelização que acontece no contexto eclesial. Além disso, tais lideranças parecem ser incapazes de compreender que o Reino de Deus é maior que a Igreja Metodista, o que nos coloca diante de um novo desafio: a missão como sinal do reino de Deus na sociedade,

[...] associada a um projeto educacional de natureza secular e não eclesial, é percebida pelos que têm se dedicado à questão como superando, necessariamente, a dimensão denominacional para situar-se na dimensão ecumênica (CÉSAR, 1997, p.11).

Desde a decisão do 18º Concílio Geral, que retirou da Igreja Metodista a possibilidade de participação em organismos ecumênicos onde a Igreja Católica Apostólica Romana e outras religiões não cristãs estivessem representadas, a questão do ecumenismo tem sido motivo de acalorados debates e discussões para o “povo chamado metodista” em terras brasileiras. Ademais, é importante assinalar também que, como nos ensinaram os primeiros missionários que trouxeram o metodismo ao Brasil, a educação, embora seja fundamentada em princípios e valores cristãos, deve ter caráter não proselitista. Josgrilberg, já em 1992, discutia o assunto com propriedade e sabedoria:

Por outro lado, devemos reconhecer a confessionalidade e a evangelização como parte essencial do ser cristão. Elas não podem ser excluídas, qualquer que seja o contexto, ainda que assumam diferentes formas. Não podem portanto ser excluídas do contexto educacional, formal ou informal. A confessionalidade pode assumir

um caráter também denominacional, desde que não se sobreponha à confissão do Reino e de Jesus Cristo como grandezas muito maiores que a forma denominacional de ser cristão. Não podemos entender a denominação como uma forma exclusiva de ser cristão, mas como uma das encarnações possíveis de ser cristão. Se a confessionalidade for tomada em sentido denominacionista, como acontece, por exemplo, no caso do proselitismo religioso, a confessionalidade não pode ter lugar na escola, como lugar de formação de opinião, de personalidade livre, de produção e de transmissão do conhecimento (JOSGRILBERG, 1992, p. 92).

Todas essas afirmações pressupõem a desejável e necessária conexão entre a escola e a cultura. Está igualmente pressuposto, no contexto da escola confessional, o diálogo mutuamente enriquecedor entre a fé e a cultura:

A confessionalidade em nossas instituições metodistas é a confissão nas possibilidades do Reino de Deus. A dimensão ecumênica dessa confissão, que anima os educadores metodistas e cristãos no interior de nossas escolas, vai além da própria dimensão da fé religiosa para situar-se no âmbito da fé antropológica, aquela que anima os educadores não necessariamente cristãos e que orientam suas energias a favor da justiça ou do projeto da felicidade humana. Essa ampla confissão, que possibilita uma experiência autenticamente ecumênica, permite, ao mesmo tempo, programar um projeto educacional não dogmático ou sectário, antes, pelo contrário, científico e crítico. Para os cristãos em geral e metodistas em particular esse é o espaço da interconexão entre a fé e a cultura. Nele é possível um autêntico testemunho cristão, ainda que esse testemunho não aponte diretamente para a evangelização (CÉSAR, 1997, pp. 12 e 13).

A escola ou universidade confessional não pode prescindir da contribuição da teologia. Na verdade, a escola confessional não pode existir sem a reflexão teológica. Em outras palavras, a escola confessional não pode subsistir sem a existência de um corpo docente teológica e pedagogicamente diferenciado e competente para sustentar, no interior da vida institucional, o diálogo interdisciplinar sobre a relevância da implementação de um discurso e de uma prática pedagógica fundamentados numa filosofia educacional cristã:

A elaboração teológica no interior da instituição confessional precisa dar conta, entre outras coisas, de uma necessidade básica para a instituição: a sustentação de uma filosofia cristã que permita o diálogo, a partir dos marcos da fé e da busca de sentido, com as ciências, com a produção científica e com o próprio projeto pedagógico da instituição. [...] [Existe, portanto, a] necessidade de se prover a escola confessional de competentes educadores relacionados à confissão para estabelecerem uma relação orgânica entre as legítimas demandas da sociedade, tanto circunstanciais como mais permanentes, e os fundamentos da fé, gerando, ao mesmo tempo, [um] processo de “reconstrução coletiva”. Aqui se torna indispensável a institucionalização, no nível maior da Igreja, de um processo teológico permanente que gere, ao mesmo tempo,

radicalidade crítica e reciclagem permanente. Já constatamos que a escola confessional se alimentará de filosofia educacional inspirada na teologia, o discurso sobre a fé, e na própria fé (CÉSAR, 1997, pp. 15, 20 e 21).

O que define a especificidade da escola ou universidade de caráter confessional é exatamente a sua natureza secular, ecumênica, democrática, sempre aberta ao diálogo com a diversidade cultural:

De fato, “devemos partir do princípio fundamental de que a escola é uma instituição civil e secular que forma cidadãos para a sociedade”. Esse fato tem consequências: “é impossível pensar-se em censura religiosa na produção do saber na universidade”. Por outro lado, a origem da construção do saber é a própria realidade humana. Assim há que se prever, na escola confessional, o necessário espaço para o uso da liberdade na produção do saber. “Formar profissionais é enfrentar o mercado. Produzir ciência é interferir no processo de organização da sociedade. Nesse sentido, nossa escola é pública, mesmo sendo de natureza privada. Não se podem abandonar os critérios seculares de competência científica e pedagógica. Será o próprio projeto pedagógico da instituição, fundado na confessionalidade, que criará “possibilidade de se conferir orientação e rumos a nossos projetos educacionais, desde que comecemos a identificar e respeitar o espaço autônomo e próprio do processo pedagógico e de produção do saber”. É no “dia-logos”, nas “interpretações” (“dia”) de “discursos” distintos, que se fundam em lógicas específicas, que alcançaremos a organicidade operativa, ao mesmo tempo ética e científica, da escola confessional (CÉSAR, 1997, pp. 102, 105 e 106).

O que identifica a escola confessional é exatamente o seu esforço deliberado e intencional para sinalizar, a partir da fé, os critérios básicos para a construção do sentido da existência humana. Tal esforço pressupõe, naturalmente, o diálogo interdisciplinar entre fé e ciência, teologia e educação:

Em nível propriamente científico, a fé – para dialogar com a ciência – precisa da *Teologia*. Ela, por sua vez, pode encontrar na *Filosofia* uma linguagem que a ajude a se confrontar com as ciências e um instrumento para fazer emergir, nas próprias ciências, as questões fundamentais. Finalmente, ainda antes da mediação filosófica, as *ciências* mesmas podem e devem realizar um trabalho interdisciplinar sobre a questão do sentido da ciência e de sua relação com a fé (ANTONIAZZI, 1992, p. 98).

Em outras palavras, para usar uma terminologia teológica, a confessionalidade institucional cristã, por exemplo, implica na procura de uma resposta à pergunta fundamental: Se Deus tem um projeto salvífico para a vida humana e para a sua criação, qual é a natureza essencial deste projeto? Se a instauração definitiva do reino de Deus é o Seu projeto para a humanidade e

para a criação, o que significa sinalizar estes valores no contexto de uma escola ou universidade confessional? É exatamente na tentativa de responder a estas questões de natureza teológica que ganha significado e profunda relevância o papel desempenhado pelas pastorais escolares e universitárias:

A presença atuante de pastorais escolares [e universitárias] é requisito obrigatório para a administração da escola confessional, bem como o cultivo dos símbolos da fé, apresentados em perspectiva ecumênica... Nesse contexto há que se priorizar a construção de capelas, a distribuição pelo “campus” de símbolos da Igreja, o cultivo regular do culto, em perspectiva ecumênica, em todos os espaços possíveis. Mas há que se ter claro que esta presença do simbólico da fé não pode ser a principal característica da escola confessional. Esta característica precisa ser objetiva no projeto pedagógico da instituição (CÉSAR, 1997, p. 19).

No caso das escolas e universidades metodistas no Brasil, responder a estas perguntas significa também elaborar uma reflexão que leve em consideração as raízes históricas de sua herança teológica wesleyana. E aqui começam, para os metodistas brasileiros, os grandes problemas. Porque, especialmente após o advento do neopentecostalismo, na segunda metade dos anos de 1970, a Igreja Metodista experimentou, de forma cada vez mais aguda, uma grande dificuldade para definir eclesiologicamente os contornos de uma identidade genuinamente wesleyana e, portanto, metodista:

O problema, nesse ponto, é a ambiguidade ou fragmentação dos marcos teológicos no interior da própria Igreja evangelizadora. Como insiste o Prof. Rui Josgrilberg em um outro artigo, a Igreja Metodista vive hoje uma crise de docência por não conseguir articular, como comunidade conciliar, uma Teologia Fundamental de natureza wesleyana. Não se trata de um esforço extemporâneo de dogmatização. Nosso problema como Igreja, que se reflete nas instituições educacionais, é a dramática existência de “credos particulares” que se multiplicam de modo assistêmico e se desenvolvem sem articulação com o credo eclesial da tradição (CÉSAR, 1997, pp. 14-15).¹²

Nos dias de hoje, entre os pastores e pastoras metodistas e os membros leigos nas igrejas locais espalhadas pelo Brasil, não se consegue mais articular um discurso teológico e uma prática pastoral minimamente consensual que identifique, de forma inequívoca, como pensa e age “o povo chamado metodista” em terras brasileiras. Se a própria Igreja Metodista não sabe mais quais são os marcos demarcatórios de sua teologia, tal fato se refletirá

¹² O artigo citado, de autoria do Prof. Rui de Souza Josgrilberg, é **O que é filosofia cristã e confessionalidade no metodismo** e foi publicado na já mencionada *Revista do COGEIME*, ano 1, n. 1, 1992, p. 86.

inevitavelmente na indefinição das instituições metodistas em relação aos pressupostos básicos e fundamentais de sua confessionalidade.

Atualmente, o grande desafio da Igreja Metodista no Brasil é o da implementação de uma filosofia de educação de inspiração genuinamente cristã, metodista e wesleyana para suas escolas e universidades. Temos nas DEIM – Diretrizes para a Educação na Igreja Metodista o documento oficial que deve nortear nossos esforços nesta direção. No entanto, assim como acontece com o PVMI – Plano para a Vida e a Missão da Igreja nas igrejas locais metodistas espalhadas pelo Brasil, as DEIM são solenemente ignoradas em muitas das instâncias decisórias das escolas e universidades metodistas brasileiras. Na verdade, a Igreja Metodista, ao lado de outras denominações do protestantismo histórico, vive hoje uma profunda crise de identidade:

Na verdade, cada instituição – geral, regional ou local –, considerou as Diretrizes da maneira como bem entendeu. É certo que houve alguns esforços gerais e regionais para uma ação generalizada; mas, na prática concreta do dia-a-dia das escolas da Igreja, não é muito fácil perceber-se o oferecimento de uma educação metodista diferenciada das demais escolas particulares, quer sejam confessionais, comunitárias ou privadas. Bastaria se analisar se os projetos pedagógicos e administrativos vigentes de nossos educandários para verificar que um número considerável de seus dirigentes obedece a outros referenciais e paradigmas do que àqueles esboçados nas Diretrizes Metodistas (MATTOS, 2000, pp. 74-75).

Josgrilberg aponta outras razões para esta crise:

Uma das profundas razões dessa crise está para nós na falta de uma Teologia Fundamental [para os metodistas brasileiros] e na fragilidade [da Eclesiologia metodista no Brasil]. Com isso vivemos um processo incontrolável de fragmentação de sua Teologia. Podemos apontar dois pólos dessa fragmentação: um é a tentativa dos grupos neopentecostais de fundamentar uma teologia em torno basicamente de experiências religiosas e da ação do Espírito, o que particulariza e cria ilhas teóricas insuficientes quando se vê o todo; outro pólo dessa fragmentação é a hermenêutica da Teologia levada a um [tal] extremo que se perde de vista, em função dos [novos] lugares hermenêuticos, a base comum e os critérios de uma Teologia mais objetiva e em condições de ser assumida pela Igreja como um todo. (JOSGRILBERG, 1992, p. 85).

Falta à Igreja Metodista, nos dias de hoje, uma teologia comum que seja vivenciada e praticada por sua membresia clériga e leiga como um todo. Esta teologia comum é fundamental para a construção de uma filosofia cristã e

metodista em suas instituições educacionais. A Igreja Metodista precisa retornar ética e corajosamente às suas raízes wesleyanas:

A confessionalidade na Instituição de Ensino requer uma Igreja que tenha a largueza de espírito como a de [John] Wesley: os olhos devem ser estendidos ao mundo, à nação, à sociedade, às entidades civis e oficiais; se a Igreja não tiver essa amplitude de vista, ela pode exigir que uma instituição de ensino, que por definição engloba a comunidade e o mundo, se apegue. Por isso há necessidade de que a Igreja se envolva com o processo de educar, junto com tantas outras entidades, e tenha uma visão ampla de missão. Há uma circularidade aqui entre comunidade, escola e Igreja, que precisa ser respeitada sem que uma venha a fazer violência sobre a outra (JOSGRILBERG, 1992, p. 84).

Este retorno da Igreja Metodista no Brasil às suas raízes wesleyanas significa o redimensionamento da natureza eminentemente ética de seu projeto educacional em função da globalização, que nos dias de hoje afeta a vida humana em todos os sentidos. Por causa da globalização e das injustiças sociais por ela geradas, caminhamos inexoravelmente para a construção de um novo tipo de sociedade:

[...] seja por sucessivas evoluções e ajustes do sistema ou por crises mais radicais – e talvez mais violentas – caminhamos para mudanças que necessariamente gerarão novas condições de vida, de organização social e, por conseguinte, mutação das condições que sustentam a base ética da sociedade (BONINO, 1999, p. 87).

É neste contexto, levando também em consideração a influência cada vez mais poderosa das igrejas e movimentos neopentecostais sobre a Igreja Metodista no Brasil, que fazemos a pergunta pela natureza ética de seu projeto educacional. Tal pergunta nos remete às origens do movimento metodista, com John Wesley, na Inglaterra do século XVIII. Como sabemos, a gênese do movimento metodista coincide com o surgimento e a explosão da Revolução Industrial, com todas as suas consequências: o crescimento da economia capitalista e a pauperização dos camponeses, obrigados ao êxodo do campo para a cidade em função da crescente política de privatizar terras que antes pertenciam ao Estado. Esta situação acaba por provocar a aglomeração da massa camponesa nas cidades, vivendo na miséria e na pobreza, longe do *locus* rural onde tinham sua vida ordenada e estruturada:

A privatização das terras estatais provoca a migração dos camponeses para as cidades, que se aglomeram e passam a viver em condições subumanas e com muito pouco espaço físico e as

consequentes problemáticas material (aglomeração e pobreza) e moral (anomia e desestruturação) [...] (BONINO, 1999, p. 88).

John Wesley denuncia, em muitos de seus escritos, a extrema pobreza e as péssimas condições de sobrevivência desta classe de camponeses. Ele se propôs a refletir teologicamente sobre esta urgente e desesperadora questão social e, como teólogo eclético e ecumênico, articulou sua reflexão a partir das contribuições anglicanas, luteranas, calvinistas e até mesmo católico-romanas. De tudo o que leu e estudou nestas fontes, John Wesley fez uma seleção e um resgate, ao mesmo tempo includente e excludente, em função de seu propósito maior:

Wesley, e isto me parece crucial, procura isso tudo com uma liberdade e latitude extraordinárias. Sua teologia poderia igualmente articular-se desde uma base anglicana, luterana, calvinista e ainda, segundo alguns, católica. Porém, quaisquer dessas articulações teriam que levar em consideração a presença de cada uma das outras. O que [John Wesley] exclui e o que resgata dessas fontes se define em função do [seu] propósito: gerar, a partir da fé, uma compreensão da vida que responda à necessidade religiosa e ética do povo. [...] Se há uma identidade metodista não é senão a capacidade de descobrir, amalgamar e articular eficazmente a riqueza da tradição e a prática da fé da comunidade cristã no tempo e no espaço (BONINO, 1999, pp. 89-90).

Mas este amálgama e esta articulação, na tentativa de unir de forma orgânica a tradição da Igreja e a prática da fé nos pequenos grupos ou nas comunidades cristãs, tinha para John Wesley um sólido fundamento ético:

Ele desenvolveu uma aproximação **metódica** à vida cristã. Era um homem **em movimento**, sempre envolvido em mudar sua vida e a dos outros. Teve uma **missão na vida**, a saber, compartilhar as boas novas com todos. E, no âmago de tudo em que ele acreditou e que tentou realizar, estava a centralidade do conceito de **amor** como a **motivação para esta missão** (MACQUIBAN, 1998, p. 125, grifos do autor).

Assim, fica claro que John Wesley, desde o início de seu ministério, entendeu-se como portador da “boa notícia” do Evangelho em especial às pessoas e grupos sociais mais humildes, social e economicamente marginalizados e explorados na Inglaterra do século XVIII. Sua prática pastoral é, neste sentido, uma clara denúncia do descaso, da indiferença e da omissão da Igreja Anglicana de sua época para com os pobres e desvalidos.

John Wesley logo percebeu que só poderia alcançar a grande massa dos trabalhadores ingleses, marcada pela pobreza material e pela opressão, por meio da educação. Ele começou, então, a fazer o que a Igreja Anglicana não estava fazendo: fundou, em 1739, na cidade de Bristol, a Kingswood School, uma escola especialmente destinada aos filhos e filhas dos trabalhadores nas minas de carvão daquela cidade e arredores.

Sob a liderança de John Wesley, que entendia o *conhecimento* e a *piedade vital* como dois conceitos indissociáveis, o metodismo foi um movimento predominantemente educacional, que se propôs a transmitir e difundir uma nova visão de mundo, uma nova ética, uma nova moralidade, uma nova espiritualidade, uma nova filosofia de vida. Para Wesley, a educação, iluminada pelos valores do Evangelho, era um processo permanente e contínuo, que afetava de forma radical e transformadora a disposição mental e a vida das pessoas e da humanidade:

Portanto, John Wesley dispôs-se a comunicar “the truth for plain people” (WESLEY, 1958-1959, Volume 5, p. 1), percebendo a aprendizagem como um processo de educação permanente e contínuo. A rigor, não poderia ser diferente, pois a doutrina da Santificação Cristã, sobre a qual se fundava a educação defendida por Wesley, aponta para a ideia de uma evolução constante na direção da perfeição cristã e da salvação. Assim, a educação se constituía em um processo contínuo de formação do indivíduo, tendo como objetivo imediato reformar “the temper and the life of the mankind” (WESLEY, 1931, Volume 6, p. 61) (MESQUIDA, 2005, p. 3).¹³

Se todas essas afirmações definem nossa identidade confessional enquanto metodistas, a pergunta que se impõe é esta: nos dias de hoje e neste momento histórico, qual a relevância da contribuição educacional, iluminada pela ética wesleyana do amor, das escolas e universidades metodistas no Brasil? A pergunta é relevante porque John Wesley entende que a ética do amor deve necessariamente permear os esforços humanos para promover a vida, a justiça, a paz, a liberdade e a solidariedade, tanto no nível pessoal como no nível social. É claro que esta postura ética, a partir do amor, traz em si mesmas consequências comprometedoras para a *práxis* pedagógica das instituições metodistas de educação. E a consequência mais importante talvez

¹³ A melhor tradução das palavras utilizadas por Wesley talvez seja, respectivamente, “a verdade para as pessoas simples (humildes, pobres)” e “[reformar] o temperamento e a vida da humanidade”.

seja a de transcender o fenômeno mundial da globalização como perverso mecanismo de exclusão social gerado pelo mercado (aliás, é importante sublinhar aqui que o neopentecostalismo procura justificar teologicamente a economia de mercado capitalista, na contra-mão das ênfases teológicas do metodismo histórico):

A partir de nossa herança wesleyana comum, como instituição associada ao movimento metodista mundial, deveria ser natural assumirmos, como parte integrante de nossos projetos educacionais, um compromisso amplo com a paz, a justiça, a liberdade e a solidariedade. Nossa grande questão é a de como articularemos estes valores éticos a nossas concretas ações educacionais, de modo a fazer diferença quanto ao “tipo” humano que contribuimos para formar. A articulação destes valores com ações pedagógicas concretas nos coloca além do fenômeno da globalização. Não se trata de negar o processo de globalização ou de não reconhecer suas dimensões positivas. Trata-se de estar localizado mais além deste fenômeno (CÉSAR, 2001, p. 16).

Tudo isso significa, em outras palavras, que as instituições metodistas de educação, no Brasil de hoje, se querem ser fiéis à sua bela herança e tradição teológica wesleyana, devem assumir radicalmente uma postura pedagógico-educacional de afirmação da vida para todas as pessoas:

Se afirmamos a Deus como Pai de Jesus Cristo e, conseqüentemente, nosso Pai, há que se incluir nesta família toda a humanidade, de tal modo a podermos incluir, sempre que possível, os mais sofridos dos humanos em nossas preocupações e ações. Não aceitaremos como inevitável e legítima a exclusão social da massa de nossos irmãos. Para nós, esta afirmação traduz “a dimensão fundamental da espiritualidade” que, pelas conclusões da Conferência de Paris, é dimensão necessária para se transcender as “meras considerações econômicas”. Se, por outro lado, mesmo àquelas e àqueles que não possam afirmar a fé no Deus Pai de toda a humanidade, afirmarmos nossa convicção na democracia, há que se radicalizar nessa convicção, de modo a aceitarmos a inclusão social como direito de todos (CÉSAR, 2001, p. 17).

Aqui encontramos, a propósito, a primeira importante contradição de princípios entre a postura ética wesleyana na educação e as afirmações da TP. Ao invés de propor a inclusão social como direito de todas as pessoas, a TP, embora dirija sua mensagem aos excluídos, capitula e se submete à lógica ideológica do mercado, que privilegia alguns em detrimento de muitos. Segundo Campos, a TP

prega uma religião apropriada para excluídos e inseguros. Com a mundialização do mercado, uma realidade fica evidente: não há lugar para todos nesse espaço excludente. Alguns ficam excluídos a priori

e outros, embora incluídos, correm periodicamente o risco da exclusão. O medo da exclusão e a revolta pela exclusão são o combustível mais apropriado para aglutinar pessoas ao redor de uma pregação cujo eixo é a promessa de uma reversão divina dessa situação. Há bens simbólicos para quem não tem acesso aos bens reais, produzidos pela economia de mercado. A lógica que preside essa situação, mesmo havendo revolta contra ela, ainda é a lógica do mercado, combinada com a antiga crença no *do ut des* [ou, traduzindo, “dou para que dê”]: dou a Deus o meu dízimo, mas quero de volta as bênçãos do sucesso, da prosperidade econômica ilimitada e da saúde perfeita, por exemplo] (CAMPOS, 1997, p. 372, grifos do autor).

A postura ética fundada nos princípios teológicos wesleyanos afirmará também a necessidade de que a educação seja instrumento para a promoção da justiça, da liberdade, da solidariedade e da paz. Estes são valores humanos universais absolutamente estranhos à ética social proposta pela TP. Tais valores são reinterpretados, relativizados e deturpados pela TP que, ao contrário, prega a mensagem do conformismo social às leis do mercado aos revoltados e desenganados de toda sorte, mobilizando-os a partir da pregação de uma mensagem cujo conteúdo é ilusório mas lhes devolve o sentido da vida, a fé, a esperança e a coragem de lutar, propondo uma solução muitas vezes paliativa, porém imediata, aos seus problemas, necessidades e aflições mais urgentes. Assim, as igrejas neopentecostais se oferecem ao povo brasileiro como um “canal livre” para a expressão de seus temores, dissabores e descontentamentos (mas também de suas alegrias, vitórias e esperanças), conquistando assim sua lealdade, cumplicidade e simpatia:

O “desenganado” é alguém que perdeu todas as expectativas de resolução de seus problemas e se sente numa situação sem saída. Perdeu, portanto, a crença e o sentido que o ajudava a encarar a dificuldade com um ânimo forte. O “desenganado” está “no fundo do poço” e a saída dessa situação é um salto para fora da vida ou o salto da fé. Ele é tanto um “desenganado” da medicina oficial como das instituições encarregadas de oferecer sentido à vida, tais como igrejas, seitas, centros espíritas, terreiros de umbanda ou outras agências socialmente encarregadas de produzir sentido para a existência. Para eles, a pregação de que “Deus é o Deus dos impossíveis” abre novas portas. Mas até que ponto não se trata de substituir uma situação de desengano por um outro tipo de engano? Essas pessoas recebem, [por meio da mensagem pregada pela TP], uma teodicéia plausível com ênfase presentista, que mantém o caráter reivindicatório, extirpando-se o aspecto revolucionário da teodicéia marxista e a denúncia dos poderes concretos que impedem a concretização histórica dessa esperança. Evidentemente, essa alquimia ideológica se dá por meio da simbolização e transferência das entidades opressoras para um nível transcendental. A opressão é demoníaca e a [sua] superação se dá por meio do exorcismo e da inserção numa sociedade afluyente, de consumo dirigido. Deus não é

radicalmente transcendental, pois está entre os homens, fazendo hoje o que sempre fez – milagres (CAMPOS, 1997, p. 373).

Outro aspecto fundamental na postura ética da educação metodista fundada nos valores wesleyanos tem a ver com alterações importantes nos currículos e nos cursos oferecidos pelas escolas e universidades metodistas no Brasil:

Os currículos e nossos cursos abrir-se-ão aos múltiplos campos das ciências sociais visando a ensinar percepção científica sobre os diferentes modos de organização dos povos, o modo como se dá o relacionamento político e econômico entre povos e nações, os efeitos dos processos sócio-econômicos sobre o meio ambiente, o fluxo de bens entre as nações, suas consequências sobre as culturas originais e sua evolução. Cidadãos globalizados devem poder enxergar, com perspectiva ética, os jogos de poder e suas consequências sobre os povos e o meio ambiente. Há que se iniciar o processo de se fazer ciência com perspectiva ética, novidade [alvissareira que pode caracterizar] o século XXI. [...] Há que se ter claro serem estes valores éticos distintos dos valores que regem hoje a sociedade globalizada [muitos deles explícitos nas formulações teológicas do neopentecostalismo]. A competitividade tende a conspirar contra a solidariedade e a liberdade. A exclusão social, [por sua vez, tende a conspirar] contra a justiça e as reais possibilidades de paz (CÉSAR, 2001, pp. 20-21).

A TP, ao contrário, apregoa aos quatro ventos seu compromisso com uma postura ética individualista, anti-solidária, excludente e injusta, perfeitamente ajustada às injunções mercadológicas do capitalismo globalizado. A TP

prega o advento de uma utopia terrena, inserida no interior de uma sociedade centrada num mercado excludente e pouco interessado na inclusão dos “sobrantes”. Não se trata, pois, de uma teologia alienadora, no sentido tradicional e marxista do termo. Ela fala aos seus ouvintes coisas concretas e não foge de temas como a doença, o insucesso e a fraqueza, como fazem algumas outras religiões. Diz o que eles querem ouvir e lhes “vende” a promessa de uma bênção que, se houver, é crédito para a Igreja e, se nada acontecer, é porque não houve fé suficiente para alavancá-la, por parte do aflito. Ao transcender as promessas, ao mesmo tempo que historiciza os sucessos e fracassos, [a TP] divulga e adapta às condições brasileiras uma teologia própria para os novos tempos, perfeitamente articulada com os valores do mercado – uma teologia que aponta para o sucesso terreno (CAMPOS, 1997, p. 374, grifos do autor).

A postura ética e o compromisso social de uma pedagogia confessional metodista centrada nos valores teológicos wesleyanos, muito ao contrário dos valores éticos excludentes apregoados pela TP,

[...] serão visivelmente includentes, não se tolerando as discriminações hoje evidentes, como gênero, raça, expressões religiosas, orientação sexual, portadores de deficiências, mas indo além para incluir a *tolerância cultural*, que tenta superar as experiências de supremacia nacional, e a *acolhida da causa do pobre*, em dimensão estrutural e global e em dimensões individuais (CÉSAR, 2001, p. 19).

Para a TP, assumir tais valores é absolutamente impensável. A ética da *inclusão radical*, que deve permear a prática educacional das escolas e universidades metodistas, não é de forma alguma contemplada nos princípios ético-religiosos da TP, que prega de forma escancarada e explícita mensagens que procuram justificar teologicamente a exclusão social, a discriminação e o preconceito. A utopia da TP não está centralizada no advento escatológico do reino de Deus, mas na ideologia do sucesso imediato no contexto de uma sociedade mercadológica e consumista. A TP,

[...] reinterpretando ensinamentos e mandamentos do Evangelho, encaixou-se como uma luva tanto para a demanda imediatista de resolução ritual de problemas financeiros e de satisfação de desejos de consumo dos fiéis mais pobres, a grande maioria, como para a demanda (infinitamente menor) dos que almejavam legitimar seu modo de vida, sua fortuna e felicidade. Esses, agora, podiam se escudar nas novas concepções bíblicas da Teologia da Prosperidade em vez de terem de recorrer, para seu tormento, à teologia (Mateus 19.24; Marcos 10.25 e Lucas 18.25) que discorria a respeito da impossibilidade do rico entrar no reino dos céus tal como a do camelo atravessar o buraco de uma agulha. Com promessas de que o mundo seria *locus* de felicidade, prosperidade e abundância de vida para os cristãos, herdeiros das promessas divinas, a Teologia da Prosperidade veio coroar e impulsionar a incipiente tendência de acomodação ao mundo de várias igrejas pentecostais [e, especialmente, de inúmeras igrejas neopentecostais,] aos valores e interesses do “mundo”, isto é, à sociedade de consumo (MARIANO, 2010, p. 149).

A questão da sustentabilidade, que não é de forma alguma contemplada entre as preocupações da teologia neopentecostal, deve ser item prioritário na agenda ética das escolas e universidades metodistas no Brasil de hoje:

Muitos cientistas questionam hoje procedimentos técnico-industriais predatórios, construindo alternativas interessantes de sustentabilidade, integrando o conceito de “qualidade de vida para todos”, ou o conceito radical de democracia... Assim, entidades que adotam a Agenda 21 tornam viável e possível a justiça, liberdade, solidariedade e paz na sociedade. Deveriam ser parceiros privilegiados de nossas instituições educacionais como “espelho” de caminhos possíveis ou como presença que contribui para o realinhamento ético de nossas escolas. [...] Parece claro, pelo menos para muitos cientistas, e bastante óbvio para nossos olhos de educadores dos países ditos emergentes, que o aprofundamento do

fenômeno da globalização significará mais concentração de poder, mais exclusão social, menos justiça, menos liberdade, menos solidariedade e, conseqüentemente, menos paz. Embora a tarefa pareça difícil, seria oportuno tentarmos estimular nossos cientistas [...] a incluir questões éticas no interior de todos os temas que investigam (CÉSAR, 2001, p. 20-21).

Todas essas questões importantes e essenciais, que estabelecem o diferencial de uma pedagogia centrada nos pressupostos éticos da teologia wesleyana, são solenemente ignoradas pela TP. Não fazem parte das prioridades de sua agenda de interesses. O interesse maior da TP é, ao contrário, a imersão nas benesses da sociedade de consumo capitalista. A TP

serve perfeitamente aos interesses de um [neo]pentecostalismo de acomodação a um novo estágio sócio-econômico da sociedade ocidental. Isto porque é uma teologia que não se rege pelos ditames da fuga e sim por uma imersão na sociedade em sua dimensão econômica. Talvez essa teologia represente um novo “caminho coerente pelo qual a tensão entre economia e religião pode escapar”, deixando mais uma vez claro que não são “as ideias, mas os interesses material e ideal” que “governam diretamente a conduta do homem”, como afirmou Max Weber (CAMPOS, 1997, p. 375, grifos do autor).¹⁴

No alvorecer do século XXI, a Conferência Mundial sobre Educação Superior, realizada em Paris no ano de 1998, divulgou um documento intitulado *Declaração Mundial sobre Educação Superior: Visão e Ação*. Este documento propõe uma visão retrospectiva dos avanços e retrocessos da educação superior no século XX:

A segunda metade deste século passará para a história da educação superior como o período de sua “expansão” mais espetacular: o número de matrículas de estudantes em escala mundial multiplicou-se mais de seis vezes, de 13 milhões em 1960 para 82 milhões em 1995. Mas este é também o período no qual ocorreu uma disparidade ainda maior – que já era enorme – entre os países industrialmente desenvolvidos, “os países em desenvolvimento e especialmente os mais pobres”, no que diz respeito a acesso e a recursos para o ensino superior e a pesquisa. Também foi o período de maior estratificação sócio-econômica e aumento das diferenças de oportunidades educacionais dentro dos próprios países, inclusive em algumas nações mais ricas e desenvolvidas (Conferência Mundial sobre Educação Superior, 1998, p. 12).

¹⁴ A citação de Max Weber encontra-se na obra **Ensaio de Sociologia** (Rio de Janeiro, Zahar Editores, 1982, pp. 319-320) e explica como o “interesse racional nas compensações materiais e ideais” pode ser justificado moral e religiosamente, ou, melhor, teologicamente: “O senso de dignidade das camadas socialmente recalcadas... é visto negativamente [e] se alimenta mais facilmente da crença de que uma ‘missão’ especial lhes foi confiada; seu valor é garantido ou constituído de um *imperativo ético*, ou pela sua própria *realização* funcional. Transferem, então, esse valor para algo que está além delas, para uma “tarefa” que lhes foi atribuída por Deus. Uma das fontes do poder ideal das profecias éticas entre as camadas socialmente desfavorecidas está nesse fato. O ressentimento não foi necessário como alavanca; o interesse racional nas compensações materiais e ideais, como tal, foi perfeitamente suficiente”.

Estas preocupações remetem as instituições metodistas de educação brasileiras, que já estão vivendo a segunda década do século XXI, a novas questões de natureza ética relacionadas ao exercício pleno da cidadania, que devem agora reorientar e redinamizar seus projetos educacionais. Assim como John Wesley, que se preocupou em oferecer melhores condições de vida e educação aos mineiros e trabalhadores empobrecidos na Inglaterra do século XVIII, as escolas e universidades metodistas são hoje desafiadas a redescobrir a “causa do pobre”:

A “causa do pobre” nas instituições educacionais de tradição wesleyana evidentemente não pode traduzir-se em programa específico independente dos fins da educação. Além do mais, a “causa do pobre” sempre estará longe de ser a primeira razão da instituição educacional, dado seu compromisso com os segmentos da sociedade com os quais se relaciona diretamente e para os quais a escola dirige sua produção de saber e sua ação formadora. Apesar deste fato, é preciso nunca se perder a dimensão de que a “causa do pobre” precisa ser a causa da sociedade como um todo, se ela se pretende democrática. Neste contexto, a escola precisa desenvolver ação sensibilizadora com seus clientes, de modo criativo e significativo, bem como conferir direção efetivamente social à produção de saber e à ação formadora. Como a escola mantém relação direta com as elites da sociedade, ela tem o dever de se transformar em agência mediadora entre estas elites e a “causa do pobre”. [...] As instituições educacionais aqui concernidas poderiam contribuir para alteração nos critérios e indicadores que medem o desenvolvimento econômico da sociedade. Ao lado dos critérios que medem a riqueza, como os índices do Produto Interno Bruto (PIB), renda per capita, etc., adotar, divulgar e popularizar critérios e indicadores que meçam benefícios que atinjam ou deixem de atingir a população como um todo, tais como indicadores de qualidade de vida, como o Índice de Desenvolvimento Humano (IDH), por exemplo. É preciso um novo olhar sobre o mundo, para se dar visibilidade aos que estão desaparecendo de nossas estatísticas econômicas (CESAR, 2001, pp. 23-24).

Essas preocupações – de natureza social, política, econômica e teológica – não fazem parte do discurso e da prática pastoral da TP. A ética proposta pela TP é marcadamente individualista. O que importa, em última análise, é “subir na vida”. O mercado globalizado excludente e a ordem social, política e econômica não são de forma alguma criticados, mas assumidos como o “*way of life*” ideal para o cristão:

Portanto, a categoria mais fundamental da filosofia e teologia implícitas no discurso e prática da [TP] é a *posse*. E seja bem claro que posse, nesse caso, não significa posse mística ou transe, mas a detenção de bens em vista da sua fruição. Estes bens são geralmente descritos como elementos indispensáveis para aquilo que se pode qualificar de uma vida digna e feliz: saúde, prosperidade e

amor. A mola das assembleias e da vida do fiel em geral é a ideia da posse. Os fiéis devem *tomar posse* daquilo que é necessário para uma vida feliz. É implícita neste imperativo a concepção segundo a qual a vida humana conforme a vontade de Deus, a vida humana autêntica, é aquela em que os homens possuem e desfrutam dos bens do mundo. Prosperidade, saúde e amor inerem essencialmente à existência humana, enquanto são sinais da realização do destino que Deus deu ao homem; só em gozo destes bens o homem vive segundo o desejo do Criador (GOMES, 1994, p. 230-231).

Fica claro, no discurso neopentecostal, que a busca de santidade e obediência à vontade de Deus tem sempre uma conotação individualista, desvinculada da vida e da fecunda reciprocidade de relações humanas marcadas pelo acolhimento e pela fraternidade. Estão ausentes a graça de Deus, o amor cristão e a solidariedade, princípios ético-teológicos essenciais à compreensão da dimensão pedagógica e educativa da teologia wesleyana. Além de tudo, a TP inviabiliza a aplicação das DEIM – Diretrizes para a Educação na Igreja Metodista nas instituições educacionais metodistas brasileiras ao priorizar o sucesso, o dinheiro e a prosperidade econômico-financeira, em detrimento da santificação pessoal e social e do serviço solidário de acolhimento ao próximo em suas necessidades básicas, características essenciais do testemunho wesleyano na área da educação desde os tempos do metodismo primitivo. Hoje, na segunda década do século XXI, as instituições metodistas de educação, contrapondo-se crítica e profeticamente à visão utilitarista e mercantilista proposta pela teologia neopentecostal, são chamadas a redescobrir e redimensionar a natureza ética de seu testemunho confessional e cristão:

Neste “novo mundo” possível, as relações humanas seriam avaliadas pelo crivo da ética, do direito coletivo à vida, em contraposição à cidadania estreita dos direitos individuais reivindicados por pessoas que se enclausuram em sua individualidade solitária. Diante dos quatro bilhões de não-cidadãos [existentes em nosso planeta], há que se reaprender a recolocar-se a questão da fé, fé no futuro, para além das limitações do presente. Esta [fé] certamente poderá ser componente de nossos projetos educacionais visando à responsabilidade humana neste século XXI [que já vive sua segunda década]. [Uma fé corajosa e conscientemente exercitada] a serviço da vida, da justiça, da liberdade, da solidariedade e da paz (CESAR, 2001, p. 25).

Resta saber, finalmente, se a Igreja Metodista em terras brasileiras, nos dias de hoje, continua disposta a assumir, em toda a sua radicalidade, o conteúdo libertador do PVMI – Plano para a Vida e a Missão da Igreja e das

DEIM – Diretrizes para a Educação na Igreja Metodista. Foi com a intenção de trazer à tona aspectos fundamentais para o debate e a reflexão em torno desta temática, importantíssima para o discernimento dos atuais desafios para a vida e a missão da Igreja Metodista e de suas instituições educacionais, que elaboramos os capítulos constantes desta Dissertação, tentando descobrir as possíveis analogias e contradições entre a “visão de mundo” do metodismo e a “visão de mundo” do neopentecostalismo e suas possíveis consequências para a vida e a missão do metodismo no Brasil. Procuramos analisar tais questões mencionando elementos importantes da eclesiologia metodista (na administração, na liturgia, na ameaça à identidade, nas igrejas locais...) e, especialmente, ressaltando alguns aspectos fundamentais de sua confessionalidade e de sua filosofia educacional. Foram analisadas também as concepções identitárias características do mercado globalizado, relacionando-as à construção da identidade neopentecostal e examinando, por último, a influência desta identidade neopentecostal no processo de esvaziamento e transformação da identidade do metodismo brasileiro e de sua filosofia educacional.

Referências Bibliográficas

AJERO, Inácio. O Catolicismo Brasileiro à Luz da História. **Revista Vozes**, São Paulo, SP, n. 56, ed. Vozes, 1962, pp. 721-735.

ALTMANN, Walter. **Lutero e a libertação**. São Leopoldo, RS: Sinodal, 1994.

ALVES, Rubem. Protestantism in Latin America: Its Ideological Function and Utopian Possibilities. **The Ecumenical Review**, n. 22, v. 1, p. 15, 1970.

_____. **Protestantismo e Repressão**. São Paulo, SP: Editora Ática, 1979.

_____. **Dogmatismo e Tolerância**. São Paulo, SP: Edições Paulinas, 1982.

_____. **Da esperança**. Campinas, SP: Papyrus, 1987.

_____. **Crônicas do Cotidiano**. Entrevistadora: Mariana Branco. 27 set. 2011. Disponível em:
<<http://www.profissaomestre.com.br/view/action/mostrarEntrevista.php?cod=85>>. Acesso em: 14 abr. 2012.

ANTONIAZZI, Alberto. O Catolicismo no Brasil. In: LANDIN, Leilah. (Org.). Sinais dos tempos – tradições religiosas no Brasil. **Cadernos do ISER**, n. 22. Rio de Janeiro, RJ: ISER, 1989, pp. 13-35.

ANTONIAZZI, Alberto [et. al.]. **Nem anjos nem demônios: interpretações sociológicas do pentecostalismo**. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 1994.

ALVIM, Gustavo Jacques Dias. **Autonomia Universitária e Confessionalidade**. 2. ed. Piracicaba, SP: Editora Unimep, 1995.

ANTONIAZZI, Alberto. A “confessionalidade” na Universidade Católica. **Revista de Educação do COGEIME**, Piracicaba, SP, ano 1, n. 1, 1992.

ARAÚJO, Marta Maria de. Plasticidade do Plano de Reconstrução Nacional de Anísio Teixeira. **Revista Educativa**, Goiânia, GO, v. 10, n. 1, p. 9-27, jan./jun. de 2007.

ARIAS, Mortimer. De Lutero a Wesley e de Wesley a Nós. **Revista Caminhando** – Revista da Faculdade de Teologia da Igreja Metodista, São Bernardo do Campo, SP, ano 8, n. 12, 2. sem. 2003.

ASSMANN, Hugo. **A Igreja Eletrônica e seu Impacto na América Latina**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1986.

AZEVEDO, Fernando de. **Brazilian Culture: An Introduction to the Study of Culture in Brazil**. New York: MacMillan, 1950.

AZEVEDO, Thales de. Problemas Metodológicos da Sociologia do Catolicismo no Brasil. **Revista do Museu Paulista**, São Paulo, SP, n. 14, pp. 345-376, 1963.

BAGBY, William B. *Brazil and the Brazilians*. Baltimore: Maryland Baptist Mission Rooms, 1889.

BANDEIRA, Moniz. **Presença dos Estados Unidos no Brasil**. Rio de Janeiro, RJ: Editora Civilização Brasileira, 1978.

_____. **Relações Brasil-EUA no contexto da globalização: I – Presença dos EUA no Brasil**. 2. ed. São Paulo, SP: SENAC-SP, 1998.

BARBIERI, Sante Uberto. **Estranha Estirpe de Audazes**. São Paulo, SP: Imprensa Metodista, 1982.

_____. **Aspectos do Metodismo Histórico**. Piracicaba, SP: Editora Unimep, 1983.

BARBOSA, José Carlos. **Adoro a Sabedoria de Deus. Itinerário de John Wesley, o Cavaleiro do Senhor**. Piracicaba, SP: Editora Unimep, 2002.

_____. **Salvar e Educar: o Metodismo no Brasil do Século XIX**. Piracicaba, SP: CEPEME, 2005.

_____. O Caminho Para a Cabeça Precisa Ser Aberto Pelo Coração. **Revista Caminhando** – Revista da Faculdade de Teologia da Igreja Metodista, São Bernardo do Campo, SP, ano 8, n. 12, 2. sem. 2003.

BARTHES, Roland. **A Antiga Retórica**. In: **Aventura Semiológica**. São Paulo, SP: Martins Fontes, 2001.

BASTOS, Levy da Costa. Para Além de Aldersgate: Considerações Para Uma Teologia da Experiência em John Wesley. **Revista Caminhando** – Revista da Faculdade de Teologia da Igreja Metodista, São Bernardo do Campo, SP, ano 8, n. 12, 2. sem. 2003.

BELL, Lester. **Which Way in Brazil?** Nashville: Convention Press, 1965.

BELLO, José Maria. **A History of Modern Brazil**. Stanford: Stanford University Press, 1966.

BERGER, Peter. **O Dossel Sagrado**. São Paulo, SP, Paulus, 1985.

BIBLIOTECA “VIDA E MISSÃO”. São Paulo, SP: Imprensa Metodista e Editora Cedro, 1996-2007.

BIELER, André. **O humanismo social de Calvino**. São Paulo, SP: Oikoumene, 1970.

BITTENCOURT FILHO, José. **Matriz religiosa brasileira – Religiosidade e mudança social**. São Paulo, SP: Edições Koinonia; Petrópolis, RJ: Vozes, 2003.

_____. Remédio Amargo. In: ANTONIAZZI, Alberto et. al. **Nem anjos nem demônios: interpretações sociológicas do pentecostalismo**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1994.

_____. Abordagem fenomenológica. In: ROLIM, BITTENCOURT e HORTAL. **Novos movimentos religiosos na Igreja e na sociedade**. São Paulo, SP: AM Edições, 1996.

_____. Matriz religiosa brasileira – notas ecumênicas. **Tempo e Presença**, Rio de Janeiro, RJ, v. 264, p. 27, 1992.

_____. Crescimento dos evangélicos. Notas a propósito do CIN-1992. **Tempo e Presença**, Rio de Janeiro, RJ, v. 269, pp. 54-56, 1993.

BOAVENTURA, Elias. Confessionalidade Metodista. **Revista de Educação do COGEIME**, São Paulo, SP, ano 1, n. 1, 1992.

_____. O Projeto Granbery da Universidade Metodista: "o sonho que se tornou pesadelo". In: Resumo dos trabalhos e comunicações da 18ª Reunião Anual da ANPED, Caxambu: ANPED, 1995.

_____. Historiografia da História da Educação Metodista no Brasil. **Revista de Educação do COGEIME**, São Paulo, SP, ano 10, n. 19, 2001.

BONFATTI, Paulo. **A expressão popular do Sagrado: Uma análise psicoantropológica da Igreja Universal do Reino de Deus**. São Paulo, SP: Edições Paulinas, 2000.

BONINO, José Miguez. Prefácio. In: D'EPINAY, Christian Lalive. **O refúgio das massas**. Rio de Janeiro, RJ: Editora Paz e Terra, 1970.

_____. **Metodismo: Releitura Latino-Americana**. Piracicaba, SP: Editora Unimep; São Bernardo do Campo, SP: Faculdade de Teologia da Igreja Metodista, 1983.

_____. [et. al.]. **Luta pela Vida e Evangelização: A Tradição Metodista na Teologia Latino-Americana**. São Paulo, SP: Edições Paulinas, 1985.

_____. Desafio da formação ética para as Instituições Metodistas em relação ao próximo milênio. **Revista de Educação do COGEIME**, São Paulo, SP, ano 8, nº 15, 1999.

_____. **Hacia una Eclesiologia Evangelizadora: Una Perspectiva Wesleyana.** São Bernardo do Campo, SP: Editeo, 2003.

_____. **Rostos do Protestantismo Latino-Americano.** São Leopoldo, RS: Editora Sinodal, 2003.

BOSI, Alfredo. **Dialética da colonização.** São Paulo, SP: Companhia das Letras, 1992.

BOURDIEU, Pierre. **A Economia das Trocas Simbólicas.** São Paulo, SP: Perspectiva, 1987.

_____. **A Produção da Crença. Contribuição para uma economia dos bens simbólicos.** São Paulo, SP: Zouk, 2002.

BRETON, Philippe. **A Argumentação na Comunicação.** Bauru, SP: EDUSC, 2003.

BROCK, Colin e SCHWARTZMAN, Simon (Organizadores e Editores). **Os desafios da educação no Brasil.** Rio de Janeiro, RJ: Nova Fronteira, 2005.

BURNS, E. Bradford. **A History of Brazil.** 20. ed. New York: Columbia University Press, 1980.

BURTNER, Robert W. e CHILES, Robert E. **Coletânea da Teologia de João Wesley.** São Paulo, SP: Imprensa Metodista, 1960.

BUYERS, Paul Eugene. **João Wesley: Avivador do Cristianismo na Inglaterra.** São Paulo, SP: Imprensa Metodista; São Paulo, SP: Junta Geral de Educação Cristã, 1944.

_____. **História do Metodismo.** São Paulo, SP: Imprensa Metodista, 1945.

_____. **Autobiografia.** São Paulo, SP: Imprensa Metodista, 1952.

CALVANI, Carlos Eduardo B. A Educação no Projeto Missionário do Protestantismo no Brasil. **Pistis & Práxis: Teologia Pastoral.** Revista da PUC-PR – Pontifícia Universidade Católica do Paraná, Curitiba, PR, v. 1, n. 1, jan./jun. 2009.

CALVINO, João. **As Institutas, ou Tratado da Religião Cristã.** Tradução de Waldir C. Luz. 4 volumes. São Paulo, SP: Casa Editora Presbiteriana, 1989. Título original: *Institutio Religiosa Christianae.*

CAMARGO, Gonzalo Báez. **Gênio e Espírito do Metodismo Wesleyano.** São Paulo, SP: Imprensa Metodista, 1985.

_____. **O Desafio de João Wesley aos Metodistas de Hoje.** São Paulo, SP: Setor Episcopal da Terceira Região Eclesiástica e IMS – Instituto Metodista de Ensino Superior, 1986.

CAMERON, R. M. **Methodism and Society in Historical Perspective.** Nashville: Abingdon Press, 1911.

CAMPOS, Leonildo Silveira. **Teatro, Templo e Mercado: Organização e Marketing de um Empreendimento Neo-Pentecostal.** Petrópolis, RJ: Vozes; São Paulo, SP: Simpósio; São Bernardo do Campo, SP: UMESP, 1997.

CAMPOS, Leonildo Silveira. A identidade protestante e a hegemonia pentecostal no cenário religioso brasileiro. **Revista Tempo e Presença Digital**, ano 2, n. 6, jan. 2008.

CAMURÇA, Marcelo Ayres. Panorama Religioso do Catolicismo e do Protestantismo no Brasil. **Revista Magis – Cadernos de Fé e Cultura**, n. 14, p. 3, 1996.

_____. **Entre sincretismos e “guerras santas”:** **dinâmicas e linhas de força do campo religioso brasileiro.** *Revista da USP.* São Paulo, SP: nº 81, pp. 173-185, março/maio de 2009.

CARDOSO, Luís de Souza. Apontamentos sobre pastoral e capelania em escolas metodistas **Revista de Educação do COGEIME**, São Paulo, SP, ano 10, n. 21, 2002.

_____. Civilizar ou Educar Para a Liberdade? A Proposta Educacional do Metodismo Brasileiro. **Revista Caminhando** – Revista da Faculdade de Teologia da Igreja Metodista, São Bernardo do Campo, SP, ano 8, n. 12, 2. sem. 2003.

CARNEIRO, José Fernando. **Imigração e Colonização no Brasil.** Rio de Janeiro, RJ: Universidade do Brasil, 1950.

CASALI, Alípio. **Elite Intelectual e Restauração da Igreja.** Petrópolis, RJ: Vozes, 1995.

CASTRO, Clovis Pinto de. Viver na Dimensão do Cuidado: A Relação Entre Santidade Social e a Vocação Pública do Metodismo. **Revista Caminhando** – Revista da Faculdade de Teologia da Igreja Metodista, São Bernardo do Campo, SP, ano 8, n. 12, 2. sem. 2003.

CASTRO, Clovis Pinto de; CUNHA, Magali do Nascimento. **Forjando uma nova Igreja: Dons e Ministérios em debate.** São Bernardo do Campo, SP: Editeo, 2001.

CAVALCANTI, H.B. O Projeto Missionário Protestante no Brasil do Século XIX: Comparando a Experiência Presbiteriana e Batista. *REVER – Revista de Estudos da Religião* – PUC/SP, São Paulo, SP, n. 4, 2001, pp. 61-93.

CENTRO CULTURAL "MARTHA WATTS". Altura: 10,19 cm. Largura: 15,01 cm. Formato JPG. Disponível em: <<http://ct2turismo.blogspot.com.br/>>. Acesso em: 25 abr. 2012.

CÉSAR, Ely Eser Barreto. **Bases Teológicas para a Educação Propiciada pela Igreja Metodista**. Piracicaba, SP: UNIMEP – Universidade Metodista de Piracicaba, junho de 1980 (texto mimeografado).

_____. Confessionalidade – Uma Questão Docente. **Revista de Educação do COGEIME**, São Paulo, SP, ano 2, n. 2, 1993.

_____. Educação e Confessionalidade. **Revista de Educação do COGEIME**, São Paulo, SP, ano 6, n. 11, 1997.

_____. Projeto educacional percebido por uma perspectiva crítico-profética. **Revista de Educação do COGEIME**, São Paulo, SP, ano 8, n. 15, 1999.

_____. A dimensão humana na Pedagogia do século XXI: Perspectivas bíblico-teológicas. **Revista de Educação do COGEIME**, São Paulo, SP, ano 9, n. 17, 2000.

_____. Educação visando a responsabilidade humana no século XXI. **Revista de Educação COGEIME**, São Paulo, SP, ano 10, n. 19, dez. 2001.

_____. O projeto de escola metodista confessional sob a luz da espiritualidade wesleyana. **Revista de Educação do COGEIME**, São Paulo, SP, ano 12, n. 22, 2003.

_____. Educação no contexto da missão eclesial. **Revista da ABIEE – Associação Brasileira de Instituições Educacionais Evangélicas**, São Paulo, SP, n. 1, 2003.

_____. A visão educacional originada do PVM e das DEIM. **Revista de Educação do COGEIME**, São Paulo, SP, ano 12, n. 23, 2003.

_____. Igreja evangelizando a Escola? Escola educando a Igreja? **Revista de Educação do COGEIME**, São Paulo, SP, ano 14, n. 27, 2005

_____. A educação metodista considerada em seu papel transformador – uma perspectiva bíblica. **Revista de Educação do COGEIME**, São Paulo, SP, ano 15, n. 29, 2006.

_____. Por que o Plano para a Vida e a Missão falhou? **Revista Caminhando**, São Bernardo do Campo, SP, Imprensa Metodista e Editeo/UMESP, v. 12, n. 20, jul./dez. 2007.

CHAVES, Odilon Massolar. O Metodismo em Terra Latino-Americana. **Revista Caminhando** – Revista da Faculdade de Teologia da Igreja Metodista, São Bernardo do Campo, SP, ano 2, n. 1, jan./fev./mar. 1984.

CHAVES, Otília de Oliveira. **O Itinerário de Uma Vida**. São Bernardo do Campo, SP: Imprensa Metodista, 1977.

CLAY, Charles Wesley. **Carta aos Pastores Metodistas**. Carta. São Paulo, SP, 31 jul. 1958.

COLEÇÃO “DONS E MINISTÉRIOS”. Programa Agentes da Missão, Volumes 1 a 9. Piracicaba, SP: Editora Agentes da Missão, 1985-1995.

COLÉGIO EPISCOPAL DA IGREJA METODISTA. **Carta Pastoral: Pastoral Sobre a Doutrina do Espírito Santo e o Movimento Carismático**. Série “Documentos” – 2. 1. ed. São Bernardo do Campo, SP: Departamento Editorial da Imprensa Metodista, abr. 1980.

_____. **Carta Pastoral: Dons e Ministérios**. 1. ed. São Bernardo do Campo, SP: Departamento Editorial da Imprensa Metodista, 1988.

_____. **Carta Pastoral: Servos, Servas. Santos, Santas. Solidários, Solidárias**. 1. ed. São Bernardo do Campo, SP: Imprensa Metodista e IMS – Instituto Metodista de Ensino Superior, agosto de 1989.

_____. **Carta Pastoral: Orientações Pastorais Sobre o Uso dos Dons do Espírito e Outras Práticas**. São Paulo, SP: Sede Geral da Igreja Metodista, set. 1989.

_____. **Igreja: Comunidade Missionária a Serviço do Povo**. São Paulo, SP: Sede Geral da Igreja Metodista, 12 jul. 1991.

_____. **Plano Nacional Missionário 2012-2016**. São Paulo, SP: Sede Nacional da Igreja Metodista, 09 set. 2011.

COLÉGIO METODISTA DE RIBEIRÃO PRETO. Altura: 7,69 cm. Largura: 10,46 cm. Formato JPG. Disponível em: <<http://www.colegiometodista.edu.br/exalunos/index.php/>>. Acesso em: 25 abr. 2012.

COLÉGIO PIRACICABANO. Altura: 8,48 cm. Largura: 11,48 cm. Formato JPG. Disponível em: <<http://www.piracicabano.com.br/>>. Acesso em: 16 maio 2012.

COLÉGIO PIRACICABANO EM 1881. Altura: 8,38 cm. Largura: 13 cm. Formato JPG. Disponível em: <<http://www.ihgp.org.br/acervodigital/index.php?pag=galeria>>. Acesso em: 26 abr. 2012.

COMISSÃO MISTA CATÓLICA-LUTERANA INTERNACIONAL. Martinho Lutero: Testemunha de Cristo. **Revista Caminhando** – Revista da Faculdade

de Teologia da Igreja Metodista, São Bernardo do Campo, SP, ano 2, n. 2, 1984.

CONFERÊNCIA MUNDIAL SOBRE EDUCAÇÃO SUPERIOR. Piracicaba, SP: Editora Unimep, 1998.

CUNHA, Magali do Nascimento. Demandas pedagógicas no contexto das igrejas evangélicas no Brasil em tempos de cultura *gospel*. **Revista de Educação do COGEIME**, São Paulo, SP, ano 16, n. 31, 2007.

COSTA, Nelson de Godoy: **César Dacorso Filho: Príncipe da Igreja Metodista do Brasil**. São Bernardo do Campo, SP: Imprensa Metodista, 1967.
DIAS, Zwinglio Mota. A Larva e a Borboleta (Notas sobre as [im]possibilidades do Protestantismo no interior da cultura brasileira). **Tempo e Presença Digital**, Rio de Janeiro, RJ, ano 2, n. 6, jan. 2008.

CUNHA, Magali do Nascimento. Tempo de nostalgia ou de recriar utopias? Um olhar sobre os anos de 1980 20 anos depois. In: RIBEIRO, Cláudio de Oliveira; LOPES, Nicanor. (Orgs.). **Vinte anos depois: A Vida e a Missão da Igreja em foco**. São Bernardo do Campo, SP: Editel, 2002, pp. 21- 48.

DaMATTA, Roberto. **A casa e a rua: espaço, cidadania, mulher e morte no Brasil**. São Paulo, SP: Brasiliense, 1985.

_____. **O que faz o Brasil, Brasil?** Rio de Janeiro, RJ: Rocco, 1986.

DAWSEY, Cyrus B.; DAWSEY, James M. (Eds.). **The Confederados: Old South Immigrants in Brazil**. Tuscaloosa: University of Alabama Press, 1998.

DAWSEY, John C.; DAWSEY, Cyrus B.; DAWSEY, James M. (Orgs.). **Americans, imigrantes do velho sul no Brasil**. Piracicaba, SP: Editora UNIMEP, 2005.

DIAS, Zwinglio Mota. Fundamentalismo: o delírio dos amedrontados (Anotações sócio-teológicas sobre uma atitude religiosa). **Tempo e Presença Digital**, Rio de Janeiro, RJ, ano 3, n. 13, dez. 2008.

_____. Notas sobre a expansão e as metamorfoses do protestantismo na América Latina. **NUMEN** – Revista de Estudos e Pesquisa da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, v. 3, n. 2, 2010.

DORNAS FILHO, João. **O Padroado e a Igreja Brasileira**. São Paulo, SP: Companhia Editora Nacional, 1938.

DREHER, Martin N. Notas para uma história da educação confessional protestante. **Revista da ABIEE** – Associação Brasileira de Instituições Educacionais Evangélicas, São Paulo, SP, n. 1, 2003.

DUNN, Ballard S. **Brazil, the Home for Southerners**. New Orleans: Bloomfield and Steel, 1866.

DUQUE, José (ed.). **La Tradición Protestante em la Teologia Latino-Americana. Primer Intento: Lectura de la Tradición Metodista**. San José: D.E.I., 1983.

EDIFÍCIO ALFA DA FATEO – FACULDADE DE TEOLOGIA DA IGREJA METODISTA. Altura: 7,36 cm. Largura: 11,15 cm. Formato JPG. Disponível em: <<http://www.metodista.br/fateo/infraestrutura/infra-estrutura>>. Acesso em: 16 maio 2012.

ELIAS, Beatriz Vicentini. **...Vieram e Ensinaram (Colégio Piracicabano, 120 Anos)**. Piracicaba, SP: Editora Unimep, 2001.

_____. **Inovação americana na educação do Brasil**, São Paulo, SP, n. 23, set. 2005.

_____. **Além das Crises, Esperança. Almir Maia: A Educação como Compromisso**. 2ª edição. Porto Alegre: Editora Equilíbrio, abril de 2009.

ENSLEY, Francis Gerald. **João Wesley, o Evangelista**. São Paulo, SP: Junta Geral de Educação Cristã e Imprensa Metodista, 1960.

ESQUINSANI, Rosimar Serena Siqueira. A recepção regional ao debate que precedeu a LDB 4.024/1961. **Revista HISTEDBR (“História, Sociedade e Educação no Brasil”) On Line**, Campinas, SP, Faculdade de Educação da UNICAMP – Universidade Estadual de Campinas, n. 32, dez. 2008.

FARRIS, James. John Wesley e a Teologia Prática. **Revista Caminhando** – Revista da Faculdade de Teologia da Igreja Metodista, São Bernardo do Campo, SP, ano 9, n. 14, 2. sem. 2004.

FERNANDES, Florestan. Objetivos da Campanha em Defesa da Escola Pública. In: BARROS, Roque Spencer Maciel de. **Diretrizes e Bases da Educação**. São Paulo, SP: Pioneira, 1960.

_____. **Educação e Sociedade no Brasil**. São Paulo, SP: Dominus, 1966.

FERREIRA, Júlio Andrade. História da Igreja Presbiteriana do Brasil. 2 volumes. São Paulo, SP: Casa Editora Presbiteriana, 1959.

FERRETI, Sérgio Figueiredo. Sincretismo, religião e culturas populares. **Caminhos**, v. 2, n. 1, pp. 13-30, jan./jun. 2004.

FILHO, Edemir Antunes. O Uso da Prédica no Protestantismo. **Revista Caminhando** – Revista da Faculdade de Teologia da Igreja Metodista, São Bernardo do Campo, SP, ano 9, n. 14, 2. sem. 2004.

- FITCHETT, W.H. **Wesley e seu Século (dois volumes). Um Estudo de Forças Espirituais.** São Paulo, SP: Imprensa Metodista, 1927.
- FOSTER, Richard J. **Celebração da Disciplina.** São Paulo, SP: Vida, 2001. Título original: *Celebration of Discipline: the path of spiritual growth.*
- FRANCO, M.S.D.C. **Homens livres na ordem escravocrata.** São Paulo, SP: Instituto de Estudos Brasileiros da USP – Universidade de São Paulo, 1969.
- FRASE, Ronald G. The Subversion of Missionary Intentions by Cultural Values: The Brazilian Case. **Review of Religious Research**, n. 23, pp. 180-194, 1981.
- FURTADO, Celso. **Formação Econômica do Brasil.** Rio de Janeiro, RJ: Companhia Editora Nacional, 1973.
- FURTER, Pierre. Introdução. In: MESQUIDA, Peri. **Hegemonia Norte-Americana e Educação.** Juiz de Fora: EDUFJF; São Bernardo do Campo, SP: Editeo, 1994.
- GADOTTI, Moacir. **Paulo Freire, Uma Bibliografia.** São Paulo, SP: Cortez; Instituto Paulo Freire: Brasília; UNESCO, 1996.
- GAMMON, Samuel R. **The Evangelical Invasion of Brazil.** Richmond: Presbyterian Committee of Publication, 1910.
- GAST, John. Espírito da Fronteira. Pintura. 1872. In: DUARTE, Luiz Fernando Dias. Religião e nação nos EUA. **Ciência Hoje UOL**, 03 fev. 2012. Disponível em: <<http://cienciahoje.uol.com.br/colunas/sentidos-do-mundo/religiao-e-nacao-nos-eua>>. Acesso em: 8 mai. 2012.
- GIUMBELLI, Emerson. A Vontade do Saber: Terminologias e Classificações sobre o Protestantismo Brasileiro. **Revista Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, RJ, n. 21, v. 1, pp. 87-119, 2000.
- GOLDMAN, Frank P. **Os Pioneiros Americanos no Brasil.** São Paulo, SP: Livraria Pioneira, 1972.
- GOMES, Wilson. Nem Anjos nem Demônios: O estranho caso das novas seitas populares no Brasil da crise. In: ANTONIAZZI, Alberto (org.) **Nem Anjos nem Demônios: Interpretações Sociológicas do Pentecostalismo.** Petrópolis, RJ: Vozes, 1994.
- GONDIM, Ricardo. **O Evangelho da Nova Era.** São Paulo, SP: Abba, 1993.
- GONZÁLEZ, Justo L. **Wesley para a América Latina Hoje.** 2ª edição. São Bernardo do Campo, SP: Editeo, 2005.
- GOUVÊA, Ricardo Quadros. **A Piedade Pervertida.** São Paulo, SP: Grapho Editores, 2006.

G. LÉONARD, Emile. **O Protestantismo Brasileiro. Estudo de Eclesiologia e História Social.** ASTE, São Paulo, SP: 1963.

GRAHAM, Richard. **Britain and the Onset of Modernization in Brazil, 1850-1914.** Cambridge: Cambridge University Press, 1968.

_____. 1850-1870. In: BETHELL, Leslie. (Ed.). **Brazil: Empire and Republic, 1822-1930.** Cambridge: Cambridge University Press, 1987, pp. 113-160.

HAGIN, Kenneth Erwin. Having Faith in your faith. In: **The Word of Faith.** Tulsa, OK, EUA, v. 13, n. 12, dec. 1980.

_____. **Redimidos da miséria, da enfermidade e da morte.** 2. ed. Rio de Janeiro, RJ: Graça Editorial, 1990. Título original: Redeemed From Poverty, Sickness & Spiritual Death.

_____. **Understanding the anointing.** Tulsa, OK, USA: Kenneth Hagin Ministries, 1987.

HAHN, Carl Joseph. **História do Culto Protestante no Brasil.** ASTE, São Paulo, SP: 1989.

H AidAR, Maria de Lourdes Mariotto. **O Ensino Secundário no Brasil Império.** 2ª edição, São Paulo, SP: EDUSP – Editora da Universidade de São Paulo, 2008.

HARPER, Steve. **A Vida Devocional na Tradição Wesleyana.** São Paulo, SP: Imprensa Metodista, 1992.

HATZENRATER, Richard P. **Wesley e o Povo Chamado Metodista.** São Bernardo do Campo, SP, Editeo; Rio de Janeiro, RJ, Pastoral Bennett, 1996.

HAUCK, João Fagundes et al. **História da Igreja no Brasil – Segunda época – Século XIX.** Petrópolis, RJ: Vozes, 1985.

HEITZENRATER, Richard P. Santidade e ignorância esplêndida: Wesley e a educação. **Revista de Educação do COGEIME,** São Paulo, SP, ano 12, n. 22, 2003.

HERNANDES, Estevam. **O Caminho da Oração: A Oração que Jesus Ensinou.** São Paulo, SP: Editora Renascer, s/d.

_____. **Desafiando o Impossível.** São Paulo, SP: Editora Renascer, s/d.

_____. **Conferência Apostólica Internacional 2003: O Mover Apostólico.** São Paulo, SP: Editora Renascer, 2003.

_____. **A Fumaça do Inferno**. São Paulo, SP: Editora Renascer, s/d.

HIGUET, Etienne A. A Sociologia do Movimento de Jesus e a Figura de Cristo no Novo Testamento. **Revista Caminhando** – Revista da Faculdade de Teologia da Igreja Metodista, São Bernardo do Campo, SP, ano 2, n. 1, jan./fev./mar. 1984.

HINN, Benny. **Rise and be healed**. Orlando, Florida, USA: Celebration Publishers Inc., 1991.

_____. The joy of answered prayer. **Benny Hinn Ministries**, Irving, TX. Disponível em: <<http://www.bennyhinn.org/resources/joyofansweredprayer.cfm>>. Acesso em: 06 nov. 2011.

HINSON, William J. **A Dinâmica do Pensamento de Wesley. Quatro Estudos Sobre a Teologia de João Wesley**. São Bernardo do Campo, SP: Faculdade de Teologia da Igreja Metodista e Imprensa Metodista, s/d.

HOCH, Lothar Carlos. O caráter comunitário da escola confessional. **Revista da ABIEE** – Associação Brasileira de Instituições Educacionais Evangélicas, São Paulo, SP, n. 1, 2003.

HOLANDA, Sérgio Buarque de. **Raízes do Brasil**. Rio de Janeiro, RJ: José Olympio Editora, 1969.

HOORNEART, Eduardo. **Formação do catolicismo brasileiro – 1500-1800**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1991.

_____. **História do Cristianismo na América Latina e no Caribe**. São Paulo, SP: Paulus, 1994.

LEMOS, Carolina Teles. **Religião, Gênero e Sexualidade**. Goiânia, GO: UCG, 2005.

IGREJA METODISTA DO BRASIL. **Atas, Registros e Documentos do 8º Concílio Geral da Igreja Metodista**. São Paulo, SP: Imprensa Metodista, 1960.

IGREJA METODISTA. **Cânones da Igreja Metodista 2012**. São Paulo, SP: Colégio Episcopal da Igreja Metodista, 2012a.

IGREJA METODISTA. **Plano Nacional Missionário 2012-2016**. Colégio Episcopal da Igreja Metodista, 2012b.

INSTITUTO METODISTA BENNETT. Altura: 16,53 cm. Largura: 13,03 cm. Formato JPG. Publicação eletrônica [mensagem pessoal]. Mensagem recebida por <prpcw@ig.com.br> em 22 maio 2012.

INSTITUTO METODISTA GRANBERY. Altura: 9,33 cm. Largura: 13,49 cm. Formato JPG. Disponível em: <<http://album.granbery.edu.br/>>. Acesso em: 25 abr. 2012.

IPA – INSTITUTO PORTO ALEGRE DA IGREJA METODISTA. Altura: 7,42 cm. Largura: 11,18 cm. Formato JPG. Disponível em: <<http://www.cogeime.org.br/?p=1095>>. Acesso em: 19 maio 2012.

JONES, E. STANLEY. **Enfermidades, Curas e o Espírito Santo**. São Bernardo do Campo, SP: Setor Gráfico do IMS, maio de 1989.

JOSGRILLBERG, Rui de Souza. Confessionalidade e Educação: Uma Visão Ecumênica. **Revista de Educação do COGEIME**, Piracicaba, SP, ano 1, n. 1, 1992.

_____. O que é filosofia cristã e confessionalidade no metodismo. **Revista de Educação do COGEIME**, Piracicaba, SP, ano 1, n. 1, 1992.

_____. A Motivação Originária da Teologia Wesleyana: O Caminho da Salvação. **Revista Caminhando** – Revista da Faculdade de Teologia da Igreja Metodista, São Bernardo do Campo, SP, ano 8, n. 12, 2. sem. 2003.

_____. Estruturas existenciais da confessionalidade na educação. **Revista da ABIEE** – Associação Brasileira de Instituições Educacionais Evangélicas, São Paulo, SP, n. 1, 2003.

_____. Notas para uma filosofia de educação de inspiração wesleyana. **Revista de Educação do COGEIME**, São Paulo, SP, ano 12, n. 23, 2003.

_____. As Pregações de Wesley Sobre o Sermão do Monte. **Revista Caminhando** – Revista da Faculdade de Teologia da Igreja Metodista, São Bernardo do Campo, SP, ano 9, n. 14, 2. sem. 2004.

_____. A autonomia e a cultura brasileira. **Caminhando** – Revista da Faculdade de Teologia da Igreja Metodista, São Bernardo do Campo, SP, v. 10, n. 2 [16], 2º sem. 2005.

_____. Una interpretación teológica de la acción educativa. **Revista de Educação do COGEIME**, São Paulo, SP, ano 15, n. 29, 2006.

JOY, James Richard. **O Despertamento Religioso de João Wesley**. São Paulo, SP: Junta Geral de Educação Cristã e Imprensa Metodista, 1963.

KEMPIS, Tomás de. **Imitação de Cristo**. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 1982.

KENNEDY, James Lillbourne. **Cincoenta Anos de Metodismo no Brasil**. São Paulo, SP: Imprensa Metodista, 1928.

KLAIBER, W. & MARQUARDT, M. **Viver a Graça de Deus – Um Compêndio de Teologia Metodista**. São Bernardo do Campo, SP: Editeo, 1999.

LEITE, Nelson Luiz Campos (Coordenador do Grupo de Trabalho). Teologia em Perspectiva Wesleyana: Marcas Metodistas – Edição Especial, a pedido do Colégio Episcopal da Igreja Metodista. **Revista Caminhando** – Revista da Faculdade de Teologia da Igreja Metodista, São Bernardo do Campo, SP, ano 4, n. 6, 1993.

LELIÉVRE, Mateo. **João Wesley: Sua Vida e Obra**. São Paulo, SP: Vida, 1997.

LIMA, Dawson Campos de. A Reforma Protestante e a reação católica. **Jesussite**, 28 fev. 2003. Disponível em: <<http://jesussite.com.br/acervo.asp?Id=482>>. Acesso em: 08 nov. 2011.

LOCKMANN, Paulo Tarso de Oliveira. Wesley e os Pobres. **Revista Caminhando** – Revista da Faculdade de Teologia da Igreja Metodista, São Bernardo do Campo, SP, ano 8, n. 12, 2. sem. 2003.

LONG, Eula Kennedy. **Do Meu Velho Baú Metodista**. São Paulo, SP: Junta Geral de Educação Cristã e Imprensa Metodista, 1968.

LOPES, Nicanor. Impulsos Missionários Atuais da Herança Wesleyana. **Revista Caminhando** n. 12, 2. sem. 2003.

_____. **Responsabilidade Social, Pregação e Educação: Tensões Missiológicas no Projeto Missionário da Igreja Metodista em Terras Brasileiras**. São Bernardo do Campo, SP, SP: Tese de Doutorado (Faculdade de Humanidades e Direito – Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião). UMESP – Universidade Metodista de São Paulo, SP, março de 2012.

LUCCOK, Halford E. **Linha de Esplendor sem Fim**. São Paulo, SP: Imprensa Metodista, s/d.

LUEBKE, Frederick C. **Germans in Brazil**. Baton Rouge: Louisiana State University Press, 1987.

LUSTOSA, Oscar de Figueiredo. **A Igreja Católica no Brasil República**. São Paulo, SP: Edições Paulinas, 1991.

LUTERO, Martinho. As 95 teses de frei Martinho Lutero contra o comércio das indulgências. **Igreja Evangélica Luterana do Brasil**, Porto Alegre. Disponível em: <http://www.ielb.org.br/old/recursos/rec_docs/95teses.doc>. Acesso em: 06 nov. 2011.

MACEDO, Edir. **Vida com Abundância**. 13. Ed. Rio de Janeiro, RJ: Editora Gráfica Universal, 1992.

- _____. **O Perfeito Sacrifício: o significado do dízimo e das ofertas.** Rio de Janeiro, RJ: Editora Gráfica Universal, 1996.
- _____. **Orixás, Caboclos e Guias – Deuses ou Demônios?** Rio de Janeiro, RJ: Editora Gráfica Universal, 2002.
- _____. **A Fé de Abraão.** Rio de Janeiro, RJ: Editora Gráfica Universal, 2003.
- _____. **O Poder Sobrenatural da Fé.** Rio de Janeiro, RJ: Editora Gráfica Universal, 2002.
- _____. **Plano de Poder – Deus, os Cristãos e a Política.** Rio de Janeiro, RJ: Editora Thomas Nelson, 2008.
- _____. **O Perdão.** Rio de Janeiro, RJ: Editora Gráfica Universal, 2002.
- _____. **Aliança com Deus.** Rio de Janeiro, RJ: Universal Produções, 1997.
- _____. **Libertação da Teologia.** Rio de Janeiro, RJ: Editora Gráfica Universal, 2002.
- MACQUIBAN, Tim. A Oxford de John Wesley: Metodismo e Educação. **Revista de Educação do COGEIME**, Piracicaba, SP, ano 7, n. 13, 1998.
- MADDOX, Randy L. **Responsible Grace: John Wesley's Practical Theology.** Nashville: Abingdon Press, 1990.
- _____. (ed.). **Aldersgate Reconsidered.** Nashville: Abingdon Press, 1990.
- MADURO, Otto. **Religião e Luta de Classes.** Petrópolis, RJ: Vozes, 1983.
- MAIA, Almir de Souza. Apresentação. In: MATTOS, Paulo Ayres. **Mais de um Século de Educação Metodista.** COGEIME – Conselho Geral das Instituições Metodistas de Ensino. Piracicaba, SP: Terra Comunicação, 2000.
- MANNHEIM, Karl. **Ideologia e Utopia.** 3. ed. Rio de Janeiro, RJ: Zahar, 1976.
- MARANHÃO FILHO, Eduardo Meinberg de Albuquerque. O discurso religioso na modernidade líquida: polissemia e autoritarismo no pentecostalismo brasileiro contemporâneo. **Protestantismo em Revista**, São Leopoldo, RS, v. 19, maio/ago. 2009, pp. 69-76.
- MARIANO, Ricardo. **Neopentecostais. Sociologia do novo pentecostalismo no Brasil.** 3. ed. São Paulo, SP: Loyola, 2010.

MARTINO, Luís Mauro Sá. **Mídia e poder simbólico: um ensaio sobre comunicação e campo religioso**. São Paulo, SP: Paulus, 2003.

MARTINS, Carlos Benedito. **Ensino pago: um retrato sem retoques**. São Paulo, SP: Editora Cortez, 1981.

MARTINS, Luiz Cândido; CARDOSO, Luis de Souza. A Dimensão Civilizatória da Presença dos Americanos no Brasil: Tecnologia, Educação e Religião. In: IX SIMPÓSIO INTERNACIONAL PROCESSO CIVILIZADOR – TECNOLOGIA E CIVILIZAÇÃO, de 24 a 26 de novembro de 2005. **Anais...** Ponta Grossa: UTFPR, 2005.

MATTOS, Paulo Ayres. A Mística que deve retornar. **Cruz de Malta** – Revista das Sociedades Metodistas de Jovens, São Paulo, SP, ano XXXVIII, n. 8, 2. mai./jun. 1965.

_____. **Pastoral Metodista: Ontem, Hoje, Amanhã**. São Bernardo do Campo, SP: Faculdade de Teologia da Igreja Metodista e Instituto Metodista de Ensino Superior, 1987.

_____. Confessionalidade, Educação e Escola: Um Enfoque Histórico. **Revista de Educação do COGEIME**, São Paulo, SP, ano 1, n. 1, 1992.

_____. **Mais de um Século de Educação Metodista. Tentativa de um Sumário Histórico-Teológico de uma Aventura Educacional**. Publicação do COGEIME – Conselho Geral das Instituições Metodistas de Ensino, com a participação da Coordenação Nacional de Ação Docente da Igreja Metodista. São Paulo, SP: Terra Comunicação, outubro de 2000.

_____. A obra educacional da Igreja Metodista no Brasil: um sumário histórico-teológico. **Revista de Educação do COGEIME**, São Paulo, SP, ano 9, n. 16, 2000.

_____. A discussão ecumênica sobre Evangelho e cultura: suas consequências para o diálogo inter-religioso. **Revista de Educação do COGEIME**, São Paulo, SP, ano 11, n. 20, 2002.

_____. Wesley e os encontros de *pequenos grupos*. **Revista Caminhando** – Revista da Faculdade de Teologia da Igreja Metodista, São Bernardo do Campo, SP, ano 8, n. 12, 2. sem. 2003.

MATTOSO, K. M. D. **Família e sociedade na Bahia do século XIX**. *Baianada*, 6. São Paulo, SP: Corrupio, 1988.

MELANDER, Verônica. Os limites da categoria “fundamentalismo” para o estudo de religião e política na Guatemala. **Ciências Sociais y Religion/Ciências Sociais e Religião**, Porto Alegre, ano 2, n. 2, pp. 87-118, set. 2000.

MELO, Andréa Pereira de; CASTRO, Clovis Pinto de; RAMOS, Luiz Carlos; CUNHA, Magali do Nascimento. Teologia Prática e Linguagem (Por Uma Análise do Discurso Evangélico no Brasil Contemporâneo). **Revista Caminhando** – Revista da Faculdade de Teologia da Igreja Metodista, São Bernardo do Campo, SP, ano 9, n. 14, 2. sem. 2004.

MENDONÇA, Antônio Gouvêa. **O Celeste Porvir: A Inserção do Protestantismo no Brasil**. São Paulo, SP: Edições Paulinas, 1984.

_____. Quem é evangélico no Brasil? **Contexto Pastoral**, Campinas / Rio de Janeiro, RJ, CEBEP – Centro Evangélico Brasileiro de Estudos Pastorais/CEDI – Centro Ecumênico de Divulgação e Informação, Suplemento Debate, v. 2, n. 8, mai./jun. 1992, p. 5.

_____. Prefácio. In: CAMPOS, Leonildo Silveira. **Teatro, Templo e Mercado: Organização e Marketing de um Empreendimento Neo-Pentecostal**. Petrópolis, RJ: Vozes; São Paulo, SP: Simpósio; São Bernardo do Campo, SP: UMESP, 1997.

_____. Educação, confessionalidade e ecumenicidade: a questão da cultura. **Revista da ABIEE** – Associação Brasileira de Instituições Educacionais Evangélicas, São Paulo, SP, n. 1, 2003.

_____. O Protestantismo no Brasil e suas encruzilhadas. **Revista da USP**, São Paulo, SP, nº 67, p. 58, set./nov. 2005.

MENDONÇA, Antônio Gouvêa e FILHO, Prócoro Velasques. **Protestantes, Pentecostais & Ecumênicos**. São Paulo, SP: Loyola, 1990a.

MENDONÇA, Antônio Gouvêa e FILHO, Prócoro Velasques. **Introdução ao Protestantismo no Brasil**. São Paulo, SP: Ed. Loyola; São Bernardo do Campo, SP, SP: Programa Ecumênico de Pós-Graduação em Ciências da Religião da UMESP – Universidade Metodista de São Paulo, SP, 1990b.

_____. Sindicato de mágicos: pentecostalismo e cura divina (desafio histórico para as igrejas). **Estudos de Religião** - Instituto Metodista de Ensino Superior, São Bernardo do Campo, SP, v. 6, n. 8, pp. 49-59, 1992.

_____. O neopentecostalismo. **Estudos de Religião** - Instituto Metodista de Ensino Superior, São Bernardo do Campo, SP, v. 9, n. 9, pp. 147-59, 1994.

_____. Gênese e estrutura atual dos protestantismos brasileiros num campo religioso em vias de desordenação. **Revista Lusotopie**, Bordeaux, pp. 299-306, 1998.

MENEGHETTI, Rosa Gitana Krob. A proposta educacional metodista no Brasil. **Comunicações** – Revista do Programa de Pós-Graduação em Educação da Unimep, Piracicaba, SP, ano 5, n. 2., 1998.

MESQUIDA, Peri. Metodismo e Educação no Brasil: Formar Elites e Civilizar a Nação. **Revista de Educação do COGEIME**, São Paulo, SP, ano 2, n. 2, 1993.

_____. **Hegemonia Norte-Americana e Educação**. Juiz de Fora: EDUFJF; São Bernardo do Campo, SP: Editeo, 1994.

MESQUIDA, Peri e TAVARES, Luciana. Mulheres Missionárias Metodistas e a Educação no Brasil, de 1880 a 1920: A Educação da Elite Republicana. **Revista “Diálogo Educacional”** – PUC-PR – Pontifícia Universidade Católica do Paraná, p. 3, Curitiba, PR, vol. 5, n. 14, jan./abr. 2005.

MESQUITA, Zuleica de Castro Coimbra. Metodismo e educação missionária no Brasil: uma jornada em busca das fontes orais. **Revista de Educação do COGEIME**, São Paulo, SP, ano 8, n. 15, 1999.

MESQUITA, Zuleica (org.). **Evangelizar e Civilizar. Cartas de Martha Watts, 1881-1908**. Piracicaba, SP, Editora Unimep, 2001.

MONTEIRO, Duglas Teixeira. Igrejas, seitas e agências – aspectos de um ecumenismo popular. In: VALLE, E. e QUEIROZ, J.J. (Orgs.). **A cultura do povo**. São Paulo, SP: Cortez, 1979.

MONTEIRO, Simeí de Barros. **O Cântico da Vida: Análise de Conceitos Fundamentais Expressos nos Cânticos das Igrejas Evangélicas no Brasil**. ASTE/Ciências da Religião, São Bernardo do Campo, SP: 1991.

MORAES, Stanley da Silva. Uma Igreja que tem coragem de definir sua identidade. **Revista de Educação do COGEIME**, São Paulo, SP, ano 12, n. 23, 2003.

MULLINS, E. Y. Views of Brazil. **The Foreign Mission Journal**, v. 47, n. 2, Jun. 1896, p. 61.

NASCIMENTO, Amós. Reflexões preliminares sobre educação e confissão. **Revista da ABIEE** – Associação Brasileira de Instituições Educacionais Evangélicas, São Paulo, SP, n. 1, 2003.

NEGRÃO, Lísias N. **Mercadolicismo – Mercado na Religião e Religião no Mercado**. Estudos de Religião, São Bernardo do Campo, SP, UMESP, Número 18, junho de 2000.

NETTO, Cecílio Elias. **Ousadia na Educação: A Formação da Unimep**. Piracicaba, SP: Editora Unimep, 1994.

NOVAES NETTO, Arsênio Firmino de. Da tensão entre missão e “negócio”: compatibilidade possível? **Revista de Educação do COGEIME**, São Paulo, SP, ano 11, n. 21, 2002.

_____. **Irineu Guimarães: A Prática Socialista de um Educador Cristão**. São Paulo, SP: Yangraf Gráfica e Editora Ltda., 2004.

OLIVEIRA, Cilas Ferraz de. **Revista Caminhando** - Revista da Faculdade de Teologia da Igreja Metodista, São Bernardo do Campo, SP, v. 10, n. 2 [16], 2. sem. 2005.

_____. A defesa de um metodismo democrático. **Revista de Educação do COGEIME**, São Paulo, SP, ano 16, n. 31, 2007.

OLIVEIRA, Clory Trindade de. Estrutura Organizacional e Administrativa do Metodismo (1965-1982). **Revista Caminhando** – Revista da Faculdade de Teologia da Igreja Metodista, São Bernardo do Campo, SP, ano 1, n. 1, jul. 1982.

_____. Circunstâncias Históricas que Motivaram a Desunião. **Revista Caminhando** – Revista da Faculdade de Teologia da Igreja Metodista, São Bernardo do Campo, SP, ano 2, n. 2, 1984.

_____. Aspectos da filosofia educacional de John Wesley. **Revista de Educação do COGEIME**, São Paulo, SP, ano 12, n. 22, 2003.

_____. A trajetória da educação metodista – PVM e DEIM: 20 anos de história. **Revista de Educação do COGEIME**, São Paulo, SP, ano 12, n. 23, 2003.

OLIVEIRA, Paulo Cezar Nunes de. **O uso dos símbolos do catolicismo popular tradicional pela IURD**. Dissertação de Mestrado. Universidade Católica de Goiás, Departamento de Filosofia e Teologia, 2006.

OLMSTEAD, Clifton E. **Religion in America, past and present**. New Jersey: Prentice Hall, 1961.

OS NOVOS PASTORES. **Revista “Veja”**, São Paulo, SP, Ed. 1964, Ano 39, n. 27, 12 jul. 2006.

OUTLER, Albert. **John Wesley**. New York: Oxford University Press, 1980.

PACE E. e STEFANI, P. **Fundamentalismo Religioso Contemporâneo**. São Paulo, SP: Paulus, 2002.

PAEGLE, Eduardo Guilherme de Moura. A religião fast-food. **Diário Catarinense**. Florianópolis, SC: 02 fev. 2008, Caderno de Cultura, p. 4.

PALMA FILHO, João Cardoso. **A Educação Brasileira no Período de 1930 a 1960: a Era Vargas**. Apostila de História da Educação da UNESP – Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”. São Paulo, SP: UNESP, 2010, pp. 1-19.

PASSOS, João Décio. A matriz católico-popular do pentecostalismo. In: PASSOS, João Décio. (Org.). **Movimentos do Espírito: matrizes, afinidades e territórios pentecostais**. São Paulo, SP: Edições Paulinas, 2005.

PEREIRA, Josias. A Função Terapêutica na e da Comunidade Cristã. **Revista Caminhando** – Revista da Faculdade de Teologia da Igreja Metodista, São Bernardo do Campo, SP, ano 3, n. 5, 1992.

PEREIRA, Nancy Cardoso. Fragmentos e Cacos de Experiência: Relações Sociais de Poder e Gênero na Teologia Wesleyana. **Revista Caminhando** – Revista da Faculdade de Teologia da Igreja Metodista, São Bernardo do Campo, SP, ano 8, n. 12, 2. sem. 2003.

PIERSON, Paul E. **A Younger Church in Search of Maturity**. New Jersey: Princeton Theological Seminary, 1971.

POPPINO, Rollie E. **Brazil: The Land and People**. New York: Oxford University Press, 1968.

PRANDI, Reginaldo. **Os candomblés de São Paulo**. São Paulo, SP: Hucitec-Edusp, 1991.

_____. **Religião paga, conversão e serviço**. Novos Estudos Cebrap, São Paulo, SP, nº 45, 1996.

RACK, Henry D. **Reasonable Enthusiast: John Wesley and the Rise of Methodism**. London: Epworth Press, 2002.

RAMALHO, Jether Pereira. **Colégios protestantes no Brasil: uma interpretação sociológica da prática educativa dos colégios protestantes no Brasil no período de 1870 a 1940**. Rio de Janeiro, RJ: Editora Zahar, 1975.

_____. **Prática Educativa e Sociedade**. Rio de Janeiro, RJ: Editora Zahar, 1976.

RAMOS, Luiz Carlos. A Prática Homilética de John Wesley (E Possíveis Aproximações Latino-Americanas). **Revista Caminhando** – Revista da Faculdade de Teologia da Igreja Metodista, São Bernardo do Campo, SP, ano 9, n. 13, 2. sem. 2004.

REBLIN, Iuri. Poder & Intrigas, uma novela teológica: considerações acerca das disputas de poder no campo religioso à luz do pensamento de Pierre Bourdieu e de Rubem Alves. **Protestantismo em Revista**, São Leopoldo, v. 14, set./dez. 2007.

REILY, Duncan Alexander. **Metodismo Brasileiro e Wesleyano – Reflexões Históricas sobre a Autonomia**. São Paulo, SP: Imprensa Metodista, 1981.

_____. Os Ministérios Femininos no Metodismo Antigo. **Revista Caminhando** – Revista da Faculdade de Teologia da Igreja Metodista, São Bernardo do Campo, SP, ano 1, n. 1, jul. 1982.

_____. Martinho Lutero e os Wesley. **Revista Caminhando** – Revista da Faculdade de Teologia da Igreja Metodista, São Bernardo do Campo, SP, ano 2, n. 1, jan./fev./mar. 1984.

_____. Martinho Lutero: Ser Humano. **Revista Caminhando** – Revista da Faculdade de Teologia da Igreja Metodista, São Bernardo do Campo, SP, ano 2, n. 2, 1984.

_____. **História Documental do Protestantismo no Brasil**. São Paulo, SP: ASTE, 1984.

_____. **Estudos Doutrinários do Metodismo (Série “Em Marcha”, v. II)**. São Paulo, SP: Imprensa Metodista, 1988.

_____. **Momentos Decisivos do Metodismo**. São Paulo, SP: Imprensa Metodista, 1991.

_____. **Missão, Organização e Agentes do Metodismo**. Biblioteca “Vida e Missão”. São Paulo, SP: Imprensa Metodista, 1997.

_____. **Fundamentos Doutrinários do Metodismo Brasileiro**. São Paulo, SP: Exodus Editora, 1997.

_____. **Wesley e sua Bíblia**. São Bernardo do Campo, SP: Editeo. 1997.

RENDERS, Helmut. Papel Social e Subjetivação no Metodismo Nascente. **Revista Caminhando** – Revista da Faculdade de Teologia da Igreja Metodista, São Bernardo do Campo, SP, ano 9, n. 13, 1. sem. 2004.

REVISTA “EDUCARE”, n. 9, Campinas, SP: COGEIME, jun. 1980.

RICHERS, Rarniar. **O que é Marketing?** Coleção Primeiros Passos, v. 27, São Paulo, SP: Brasiliense, 1994.

RIBEIRO, Cláudio de Oliveira. Teoria e Prática: Como os Estudos Wesleyanos Podem Contribuir Para Que as Igrejas Caminhem na Missão? **Revista Caminhando** – Revista da Faculdade de Teologia da Igreja Metodista, São Bernardo do Campo, SP, ano 8, n. 12, 2. sem. 2003.

_____. Por Uma Eclesiologia Metodista Brasileira. **Revista Caminhando** – Revista da Faculdade de Teologia da Igreja Metodista, São Bernardo do Campo, SP, ano 9, n. 13, 1. sem. 2004.

RIBEIRO, Cláudio de Oliveira; LOPES, Nicanor. (Orgs.). **Vinte anos depois: A Vida e a Missão da Igreja em foco.** São Bernardo do Campo, SP: Editel, 2002.

RIBEIRO, Margarida. Trazer à Memória Metodista o Ecumenismo. **Revista Caminhando** – Revista da Faculdade de Teologia da Igreja Metodista, São Bernardo do Campo, SP, ano 8, n. 12, 2. sem. 2003.

RIBEIRO, Claudio de Oliveira et al (orgs.). **Teologia e Prática na Tradição Wesleyana: uma leitura a partir da América Latina e Caribe.** São Bernardo do Campo, SP, SP, Editeo, 2005.

RODOVALHO , Robson Lemos. **Igreja Vencedora.** Rio de Janeiro, RJ: Editora Koinonia, 1990.

_____. **Regendo a História da Nossa Geração.** Rio de Janeiro, RJ: Editora Koinonia, 1990.

_____. **Quebrando as Maldições Hereditárias.** Rio de Janeiro, RJ: Reino Editorial, 1991.

_____. **Construindo Sistemas que Vencem.** Rio de Janeiro, RJ: Editora Sara Brasil, 2000.

_____. **Destruindo Gigantes.** Rio de Janeiro, RJ: Reino Editorial, 2000.

_____. **Deus ou Darwin.** Rio de Janeiro, RJ: Editora Sara Brasil, 2000.

_____. **Bíblia, Verdade ou Ficção?** Rio de Janeiro, RJ: Reino Editorial, 2001.

_____. **Por Trás das Bênçãos e Maldições.** Rio de Janeiro, RJ: Editora Sara Brasil, 2002.

_____. **A Nova Ordem Mundial.** Rio de Janeiro, RJ: Editora Sara Brasil, 2003.

_____. **Formando Líderes Vencedores.** Rio de Janeiro, RJ: Editora Sara Brasil, 2003.

_____. **O Bom Samaritano.** Rio de Janeiro, RJ: Editora Sara Brasil, 2003.

_____. **Anatomia de um Milagre.** Rio de Janeiro, RJ: Reino Editorial, 2004.

_____. **Construindo uma Nação de Vencedores.** Rio de Janeiro, RJ: Editora Sara Brasil, 2004.

_____. **Liderança de Sucesso**. Rio de Janeiro, RJ: Editora Sara Brasil, 2004.

_____. **Propósito, Domínio, Liderança, Influência: Você Nasceu Para Reinar**. Rio de Janeiro, RJ: Reino Editorial, 2004.

_____. **Brasil, Antes que Seja Tarde**. Rio de Janeiro, RJ: Editora Sara Brasil, 2006.

_____. **Maximizando seu Potencial**. Rio de Janeiro, RJ: Editora Sara Brasil, 2006.

_____. **Menos Trabalho, Mais Resultado**. Rio de Janeiro, RJ: Editora Sara Brasil, 2006.

ROLIM, Francisco Cartaxo. **Pentecostais no Brasil. Uma interpretação sócio-religiosa**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1985.

ROMANELLI, Otaíza de Oliveira. **História da Educação no Brasil (1930-1973)**. 23. ed.. Petrópolis, RJ: Vozes, 1999.

RUNYON, T. **A Nova Criação – A Teologia de João Wesley Hoje**. São Bernardo do Campo, SP: Editeo, 2002.

SALVADOR, José Gonçalves. **Arminianismo e Metodismo**. São Paulo, SP: Imprensa Metodista, s/d.

_____. **História do Metodismo no Brasil (Volume 1: Dos Primórdios até a Proclamação da República (1835 a 1890))**. São Paulo, SP: Imprensa Metodista, 1982.

SANFELICE, José Luís. O Manifesto dos Educadores (1959) à luz da história. **Revista “Educação & Sociedade”**, Campinas, SP, UNICAMP – Universidade Estadual de Campinas, vol. 28, n. 99, mai./ago. 2007.

SANTA ANA, Júlio de. Lutero e os Movimentos Sociais na Alemanha Durante o Período de 1517-1525. **Revista Caminhando** – Revista da Faculdade de Teologia da Igreja Metodista, São Bernardo do Campo, SP, ano 2, n. 2, 1984.

_____. Confessionalidade e Educação: Uma Visão Ecumênica. **Revista de Educação do COGEIME**, São Paulo, SP, ano 1, n. 1, 1992.

SAVIANI, Dermeval. **História das Ideias Pedagógicas no Brasil**. 2ª edição, revista e ampliada. Campinas, SP: Autores Associados, 2008.

SCHROEDER, Edni Oscar. **Análise da Proposta Educacional das Escolas Metodistas**. Dissertação de Mestrado. Rio de Janeiro, RJ: Fundação Getúlio

Vargas (Instituto de Estudos Avançados em Educação – Departamento de Administração de Sistemas Educacionais), dezembro de 1982.

SCHUTZ, Paulo Pena. Diretrizes para a Educação na Igreja Metodista. **Revista Caminhando** – Revista da Faculdade de Teologia da Igreja Metodista, São Bernardo do Campo, SP, ano 2, n. 1, jan./fev./mar. 1984.

SCHÜTZER, Darlene Barbosa. Missão na escola – as pastorais. **Revista de Educação do COGEIME**, São Paulo, SP, ano 12, n. 23, 2003.

SCHWANTES, Milton. Bíblia e Lutero. **Revista Caminhando** – Revista da Faculdade de Teologia da Igreja Metodista, São Bernardo do Campo, SP, ano 2, n. 2, 1984.

SCHWARTZMAN, Simon; BOMENY, Helena Maria Bousquet; COSTA, Vanda Maria Ribeiro. **Tempos de Capanema**. Rio de Janeiro, RJ: Paz e Terra; São Paulo, SP: Editora da USP – Universidade de São Paulo, 1984.

SILVEIRA, Marcelo. **O Discurso da Teologia da Prosperidade em Igrejas Evangélicas Pentecostais. Estudo da Retórica e da Argumentação no Culto Religioso**. 2007. Tese (Doutorado em Filologia e Língua Portuguesa) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, SP.

SIMEONE, Maria Inês. A Participação das Mulheres no Movimento Metodista Nascente. **Revista Caminhando** – Revista da Faculdade de Teologia da Igreja Metodista, São Bernardo do Campo, SP, ano 8, n. 12, 2. sem. 2003.

SIQUEIRA, Tércio Machado. Habacuque 2.4b e a Doutrina da Justificação pela Fé. **Revista Caminhando** – Revista da Faculdade de Teologia da Igreja Metodista, São Bernardo do Campo, SP, ano 2, n. 2, 1984.

_____. Wesley e a Bíblia. **Revista Caminhando** – Revista da Faculdade de Teologia da Igreja Metodista, São Bernardo do Campo, SP, ano 3, n. 5, 1992.

SILVA, João Parahyba Daronch da. **Doutrina Social da Igreja Metodista do Brasil**. São Paulo, SP: Imprensa Metodista, fevereiro de 1968.

SOARES. R.R. **As Bênçãos que Enriquecem**. Rio de Janeiro, RJ: Editora Graça, 1985.

_____. **Como Tomar Posse da bênção**. Rio de Janeiro, RJ: Graça Editorial, 1997.

_____. **Sete Virtudes do Vencedor**. Rio de Janeiro, RJ: Graça Editorial, 1993.

_____. **Vencer – O que, Onde e Como?** Rio de Janeiro, RJ: Igreja Internacional da Graça de Deus, 2000.

- _____. **Medo – Feche Esta Porta.** Rio de Janeiro, RJ: Graça Editorial, 2000.
- _____. **Exija seus Direitos.** Rio de Janeiro, RJ: Graça Editorial, 2000.
- _____. **Evangélico: “Exija Seus Direitos”.** Rio de Janeiro, RJ: Graça Editorial, 2000.
- _____. **Espiritismo: A Magia do Engano.** Rio de Janeiro, RJ: Graça Editorial, 2000.
- _____. **Os Estágios da Bênção.** Rio de Janeiro, RJ: Graça Editorial, 2000.
- _____. **Os Segredos para a Vitória.** Rio de Janeiro, RJ: Graça Editorial, 2000.
- _____. **Grudar-se em Jesus para Vencer.** Rio de Janeiro, RJ: Graça Editorial, s/d.
- _____. **O Direito de Desfrutar Saúde.** Rio de Janeiro, RJ: Graça Editorial, s/d.
- SOUZA, José Carlos de et. al.. **Leituras da Bíblia – Wesley.** São Paulo, SP: Publicação conjunta do CEDI – Centro Ecumênico de Documentação e Informação e da Editeo – Editora da Faculdade de Teologia da Igreja Metodista, 1991.
- _____. **Teologia em Perspectiva Wesleyana.** São Bernardo do Campo, SP: Editeo, 2005.
- SOUZA, José Carlos de. Fazendo Teologia Numa Perspectiva Wesleyana. **Revista Caminhando** – Revista da Faculdade de Teologia da Igreja Metodista, São Bernardo do Campo, SP, ano 8, n. 12, 2. sem. 2003.
- STOCKES, Mack B. **As Crenças Fundamentais dos Metodistas.** São Paulo, SP: Imprensa Metodista, 1992.
- _____. **O Espírito Santo na Tradição Wesleyana.** São Paulo, SP: Imprensa Metodista, 1995.
- STOCKWELL, B. Foster. **La Teología de Juan Wesley e la Nuestra.** Buenos Aires: La Aurora, 1962.
- SUNG, Jung Mo. **Deus numa economia sem coração.** São Paulo, SP: Paulus, 1992.

_____. Economia global e os desafios para as instituições educacionais confessionais evangélicas. **Revista da ABIEE** – Associação Brasileira de Instituições Educacionais Evangélicas, São Paulo, SP, n. 1, 2003.

TAVARES, Sergio Marcus Nogueira. Governança em universidades confessionais no Brasil: modelo em construção. **Revista Educação & Linguagem**. São Paulo, SP, v. 12, n. 19, pp. 219-238, jan.-jun. 2009.

TAYLOR, Zachary C. **The Rise and Progress of Baptist Missions in Brazil: An Autobiography**. Unpublished Manuscript. Richmond: Foreign Mission Board Archives, [19??].

TEIXEIRA, Anísio. **Educação no Brasil**. 2ª edição. São Paulo, SP: Companhia Editora Nacional, 1976.

TILLICH, Paul. **Teologia Sistemática**. São Paulo, SP: Edições Paulinas; São Leopoldo, RS: Editora Sinodal, 1984.

THORNTON, Mary C. **The Church and Freemasonry in Brazil, 1872-1875**. Westport: Greenwood Press, 1948.

TORRES, João Camilo de Oliveira. **História das Ideias Religiosas no Brasil**. São Paulo, SP: Editorial Grijalbo, 1968.

TROELTSCH, Ernst. **The Social Teaching of the Christian Churches (2 volumes)**. New York: Harper & Brothers, 1970.

VIEIRA, Cesar Romero Amaral. Contribuição protestante à reforma da educação pública paulista. **Comunicações**, Piracicaba, SP, v. 1, n. 1, p. 255-273, 2002.

_____. **Protestantismo e Educação: A Presença Liberal Norte-Americana na Reforma Caetano de Campos – 1890**. Piracicaba, SP: Tese de Doutorado (Faculdade de Ciências Humanas – Programa de Pós-Graduação em Educação). UNIMEP – Universidade Metodista de Piracicaba, SP, 2006.

VIOTTI DA COSTA, Emilia. 1870-1889. In: BETHELL, Leslie (Ed.). **Brazil: Empire and Republic, 1822-1930**. Cambridge: Cambridge University Press, 1987, pp. 161-213.

ZWETSCH, Roberto E. Saúde holística e métodos indígenas de cura em perspectiva teológica. **Estudos Teológicos**, v. 43, n. 2, pp. 44-59. São Leopoldo, RS: Editora Sinodal, 2003.

WAGLEY, Charles. **An Introduction to Brazil**. New York: Columbia University Press, 1963.

WEAVER, Blanche. Confederate Emigration to Brazil. **Journal of Southern History**, n. 18, pp. 446-468, 1952.

WEDEMAN, Walter. **A History of Protestant Missions to Brazil, 1850-1914**. Ph.D. Dissertation. Louisville: Southern Baptist Theological Seminary, 1977.

WEBER, Max. **A ética protestante e o espírito do capitalismo**. São Paulo, SP: Pioneira, 1981.

WEREBE, Maria José Garcia. **Grandezas e misérias do ensino brasileiro**. São Paulo, SP: Difusão Europeia do Livro, 1963.

WESLEY, John. **The Letters of John Wesley**. London: The Epworth Press, 1931.

_____. **Sermões (volumes 1 e 2)**. Tradução de Nicodemus Nunes. São Paulo, SP: Imprensa Metodista, 1954.

_____. **Trechos do Diário de João Wesley**. Tradução de Paul Eugene Buyers. São Paulo, SP: Imprensa Metodista, 1965.

_____. **Explanatory Notes Upon the New Testament**. London: Epworth Press, 1977.

_____. **Sermões (volumes 1 a 5)**. Tradução de Duncan Alexander Reily e colaboração de Israel Belo de Azevedo. São Paulo, SP: Imprensa Metodista e Editora Cedro, 1994-2000.

WILLEMS, Emilio. Assimilation of German Immigrants in Brazil. **Sociology and Social Research**, n. 25, pp. 125-132, 1940.

_____. **Followers of the New Faith**. Nashville: Vanderbilt University Press, 1967.

_____. Immigrants and Their Assimilation in Brazil. In: LYNN, T.; MARCHANT'S, A. **Brazil: Portrait of Half a Continent**. Westport: Greenwood, 1972.

WILLIAMS, Colin W. **La Teologia de Juan Wesley**. Costa Rica: Sebila, 1989.

WILLIAMS, Mary W. **Dom Pedro the Magnanimous, Second Emperor of Brazil**. Chapel Hill: University or North Carolina Press, 1937.

WREGGE, Raquel. **As mensagens das igrejas neopentecostais e suas consequências para a educação**. Jundiaí, SP: Paco Editorial, 2010.

YRIGOYEN JR., Charles. **John Wesley: La Santidad de Corazón y Vida**. New York: Junta de Ministerios Globales de La Iglesia Metodista Unida (División de Mujeres), 1996 [Guia de Estudios preparado por Ruth A. Daugherty].