

UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA - CAMPUS II
CENTRO DE HUMANIDADES
CURSO DE BACHARELADO EM HISTÓRIA

JOANILDO ALBUQUERQUE BURITY

PROTESTANTISMO E POLÍTICA EM CAMPINA GRANDE,
1955 - 1964

Monografia como requisito para
obtenção do título de Bacharel
em História.

Orientador:

Professor Mestre Michel Zaidan Filho

Campina Grande-PB

1985



Biblioteca Setorial do CDSA. Dezembro de 2023.

Sumé - PB

D E D I C A T Ó R I A

Aos companheiros de luta por uma sociedade justa, democrática e pluralista, e a todos os que insistem em desvincular a religião do determinismo que a sujeitou à ideologia dominante.

A G R A D E C I M E N T O S

Ao Deus libertador, que me ensinou a andar ombro a ombro com todos os que estão envolvidos na construção de uma sociedade nova;

Ao professor Michel Zaidan Filho, cuja orientação foi importante, principalmente pelos obstáculos que se interpuseram;

À professora Josefa Gomes de Almeida e Silva, cujo paciente companheirismo me foi de extrema valia durante o curso.

S U M Á R I O

Dedicatória e Agradecimentos	05
Sumário	07
INTRODUÇÃO	09
I. O LUGAR DO DISCURSO PROTESTANTE	13
1.1. <u>A conjuntura brasileira dos anos 1955-1964</u>	13
1.2. <u>Os caminhos institucionais do Protestantis-</u> <u>mo (brasileiro) e a questão social</u>	20
1.3. <u>O Posicionamento Social da Igreja Presbite-</u> <u>riana do Brasil</u>	28
1.4. <u>O discurso conservador</u>	35
1.5. <u>O discurso progressista</u>	44
NOTAS	53
II. ECOS E RESPOSTAS DAS COMUNIDADES LOCAIS: CAMPINA GRANDE	58
2.1. <u>O protestantismo em Campina Grande nas déca-</u> <u>das de 50 e 60</u>	58
2.1.1. A Igreja Congregacional	67
2.1.2. A Igreja Presbiteriana	75
2.2. <u>As Vozes em meio ao silêncio</u>	81
2.2.1. Euclides Ribeiro: trajetória de um protestante na Política Partidária.	81
2.2.2. Sosthenis Pedro: política de basti- dores	87
2.3. <u>A ética protestante e a estratégia do silên-</u> <u>cio</u>	89
NOTAS	92
BIBLIOGRAFIA	96

Introdução

O trabalho que ora apresentamos destina-se ao registro de aproveitamento final da disciplina Elaboração de Projeto de Monografia, como requisito para a conclusão do curso de Bacharelado em História da Universidade Federal da Paraíba.

O estudo do protestantismo num trabalho que se pretende ser histórico podéria ser questionado quanto a sua relevância e oportunidade. Queremos explicar-nos. Entendendo que as instituições religiosas - apesar de sua especificidade na estrutura social - são parte integrante da sociedade, desempenhando um papel de relevo em determinados momentos históricos, captar o seu desenvolvimento e importância histórica significa também acrescentar algo mais ao conhecimento que já se tem sobre esta mesma sociedade. Além do mais, tendo em vista que os fenômenos ideológicos são importantíssimos, conquanto possibilitem às pessoas uma representação do real no qual elas se inserem e que é captada a partir de um lugar social (classe social, fração de classe, estamento, corporação, etc.), é fundamental entender o papel que joga a ideologia religiosa no interior destas relações.

Não pretendemos, ingênuamente, descrever o fenômeno religioso em si, sem qualquer relação com a base

econômico-social da sociedade, como se fosse algo fora de la. Mas também não podemos cair na concepção igualmente ingênua de que os fenômenos ideológicos (dos quais o discurso religioso é um) são mero reflexo invertido e deduzível da base material, sem qualquer tipo de autonomia em relação a ela.

Mas não é sobre o protestantismo ou a religião em geral que nos propomos falar. Tentaremos particularizar mais o nosso foco de investigação na relação entre o protestantismo brasileiro e campinense e a realidade econômico-social e política dos anos 1955 a 1964. Por quê? Porque nesse período tem-se, a partir das grandes mudanças pelas quais passa o país e da fermentação teológico-ideológica no interior do protestantismo, a articulação de um discurso específico do protestantismo sobre os problemas sociais advindos do processo de industrialização e urbanização. Em segundo lugar, cabe-nos buscar como este discurso se articula com a discussão política nos vários segmentos, instituições e classes sociais no Brasil no mesmo período, bem como detectar o nível de incidência deste processo em Campina Grande.

Para isso tivemos que nos impor limites que talvez tenham tornado o trabalho geral e tendendo a generalizações a partir de pouca base empírica. Esperamos evitar tal impressão ao afirmarmos que, nossa análise só se propõe a ser representativa para duas denominações protestantes (a Igreja Presbiteriana do Brasil e a Igreja Evangélica Congregacional e Cristã do Brasil).

A escolha das duas igrejas prende-se a dois fatores:

- a) foram as duas primeiras denominações a se organizarem no Brasil, sendo centenárias à época;
- b) eram as duas maiores igrejas da ala não-pentecostal em Campina Grande.

Notar-se-á, também, que a discussão teórica assume um caráter relativamente marginal. Não porque não lhe demos importância. Nosso maior problema foi tentar observar rigidamente os limites de tempo e de extensão do trabalho a que nos submetemos voluntariamente.

Uma palavra deve ser dada a respeito do segundo capítulo. Realmente concordamos com a sua extrema exiguidade, chegando a ser em alguns momentos esquemático. Na verdade, por impedimentos e obstáculos enfrentados por motivos pessoais junto à uma das comunidades protestantes estudadas foi uma das razões para a parca documentação a que tivemos acesso, restringindo-nos a entrevistas e alguns documentos conseguidos através de fontes secundárias. No caso da Igreja Presbiteriana, onde tivemos acesso à documentação, é forçoso reconhecer que a igreja não possuía, à época, nenhum instrumento de pronunciamento escrito (boletins, jornais, etc.) a não ser as atas do Conselho de Oficiais da Igreja. Mas estas, apesar de conter uma substancial demonstração da consciência coletiva do grupo em estudo, não traduzem a concretude das relações cotidianas no seu interior. Acima de tudo, estivemos fortemente pressionados pelo prazo de entrega do texto final, não obstante nos seja inadvertido utilizar isto como qualquer tipo de pretexto. Em último lugar, a análise, no momento mes

mo de sua redação, tendeu, por nossa vontade, a salientar, no conjunto, a contribuição social do protestantismo brasileiro, observando seu nível de incidência em Campina Grande, pelo que não podemos dizer que se trata de um trabalho especificamente sobre Campina Grande, conquanto tal opção tenha prejudicado um pouco o alcance deste.

Finalmente, devemos salientar que o trabalho propõe-se a ser um rompedor de picadas para posteriores pesquisas e análises mais aprofundadas. Portanto, não nos desculpamos pelo sabor de ensaio que, em vários momentos, ele assume. Esperamos, contudo, ter dado uma contribuição modesta, tanto no sentido da história das ideologias (especificamente das religiosas), como na história do protestantismo em uma fase rica de contradições, onde os limites da ética social do mesmo afloram em toda sua ambiguidade e compromissos.

I. O LUGAR DO DISCURSO PROTESTANTE

1.1. A conjuntura brasileira dos anos 1955/1964

O que se pretende, antes de mais nada, com uma análise de conjuntura num trabalho voltado para uma crítica do discurso ideológico de um dos segmentos da sociedade brasileira relativamente autonomizado em relação a ela?

Parece uma pergunta embaraçosa. E seria se, em nosso intento, estivéssemos decididos a realizar uma análise instrumentalizada das condições políticas e econômicas da sociedade a fim de deduzir, a partir daí, o significado e a dimensão própria do discurso social do protestantismo.

Por isso é bom salientar, desde o início, que não podemos colocar o discurso ideológico como que frente ao espelho invertido da base material, lançando-o à "superestrutura" que, deslocada da base, porque seu reflexo invertido, é identificada com a ilusão, a falsidade, a ideologia, no seu sentido pejorativo de justificação do 'status quo'. O discurso é posterior à estrutura material, porque nasce dela, mas, por outro lado, vai à sua frente, orientando-a e determinando-a em certos momentos.

(1).

O período que se abre no Brasil a partir de 1930 é decisivo, no sentido da consolidação do mercado interno em bases especificamente capitalistas, pelo início da montagem de um parque industrial no país e das formas políticas com que se reveste o processo. (2) Contudo, apenas para efeito de nosso corte cronológico, privilegiaremos os desenvolvimentos posteriores à orientação que vai caracterizar a economia brasileira desde então.

Desta forma, iniciaremos a nossa breve exposição a partir do final do governo Vargas (1950-1954), em sua fase "populista", quando a opção por uma orientação nacionalista corresponde a certas demandas do processo de industrialização em curso e das forças políticas que lhe davam sustentação, apesar de não conseguir unificar todo o espectro de forças que se instalava no interior do aparelho de Estado.

Entre 1940 e 1961 a capacidade produtiva industrial aumentou aceleradamente (seis vezes), intensificando-se ainda entre 1955 e 1959, quando quase dobrou. Isso se deu, principalmente, pela pressão da concorrência internacional sobre os produtos de agro-exportação brasileiros, exigindo respostas de outros setores da economia, especificamente a indústria.

A política segundo a qual se aproveitou o mercado interno já sob o controle de produtos importados, para produzir equivalentes nacionais, chamou-se de substituição de importações, assim definida por Maria da Conceição Tavares: "um processo de expansão e diversificação da atividade produtiva interna, sobretudo a industrial, fa

ce às limitações da capacidade para importar..."(3)

Com tal orientação, o período marca, por um lado, a presença cada vez maior do Estado no controle da economia. Intervenção esta que, como nota Ricardo Maranhão, é progressivamente mais política, "seja como planejador, seja como proprietário de meios de produção"(4), indicador da tendência do capitalismo em sua fase monopolista de supervalorizar a atuação do Estado. A diferença notada para o caso brasileiro é que a burguesia industrial, ao invés de dirigir o processo a partir do estado, apela para a iniciativa deste no sentido de beneficiá-la na barganha de empréstimos junto ao capital estrangeiro.

Por outro lado, o aceleramento da diversificação industrial - tomando como exemplo a indústria automobilística, a de construção naval, a de material elétrico pesado e outras indústrias mecânicas de bens de produção, sem falar nas indústrias básicas, como a siderurgia, a do petróleo, a metalúrgica dos não-ferrosos, a de celulose e papel, a química pesada, etc.(5) -, que intensificou o processo de substituição de importações, foi alcançado graças ao crescimento do processo inflacionário(6) e dos desequilíbrios regionais, transferindo para os anos 60 (especialmente 61 a 64) o "estouro da boiada", na medida em que conseguia, neste período, uma larga margem de manobra em relação às classes dominantes e às subalternas em função da pregação "nacionalista" e "desenvolvimentista".

A via de industrialização por substituição de importações, segundo Maria da Conceição Tavares, é assumida pelo fato de o Brasil responder a dois requisitos in

dispensáveis:

- a) uma reserva de mercado suficiente para que as importações pudessem ser substituídas;
- b) um certo nível de diversificação econômica da capacidade produtiva. Além desses fatores, outros, como a coincidência espacial entre os setores dinâmicos do modelo exportador tradicional (Centro-Sul) e do modelo de substituição de importações, a disponibilidade de terras e mão de obra e o "jogo de cintura" político de alternar os interesses do setor agro-exportador com os do setor industrial⁽⁷⁾, sem perder o apoio popular, base de sustentação do ambíguo modelo "populista".

O saldo deste processo de autonomização do Estado, industrialização e gestação de uma crise econômica que explodiria anos mais tarde é, segundo João Manuel Cardoso de Mello e Luiz Gonzaga Belluzzo, que "o capitalismo monopolista de Estado se instaura, no Brasil, ao término do período Juscelino, que marca a última fase da industrialização. Isso porque só então são constituídas integralmente as bases técnicas necessárias para a auto-determinação do capital..."⁽⁸⁾.

Politicamente, todo o período "populista" marca - o que, de resto, não é nenhuma novidade para a história republicana do Brasil - a presença marcante do poder militar, não como "moderador" em momentos de crise, coop

tado pelas elites políticas (Alfred Stepan, ⁽⁹⁾), mas como parte integrante das elites políticas, exercendo influência direta nas decisões políticas do país. O fato de somente em 1964 os militares lançarem-se à tomada do poder deve-se a que, até então foi possível manter-se indiretamente no seu interior, na medida em que não houve um motivo especificamente militar para um golpe (o que ocorre com as sublevações dos sargentos e marinheiros, em 64).

A meteórica passagem de Jânio Quadros pela presidência da República, em 1961, e o governo João Goulart, ambos, debatem-se às voltas com as consequências do modelo desenvolvimentista que submeteu a soberania do país ao capital monopolista e preparou uma espiral inflacionária e uma crise social engendrada pelos limites do "pacto" populista, corrosivas da estabilidade política e de sua base ideológica - o nacionalismo populista - que, necessitando de legitimação das massas, vê-se embaraçosamente cobrado por elas, na medida em que entendem ser a hora de alargar os limites do "pacto" político-social.

As contradições em que se insere o discurso populista, enquanto tenta conciliar um modelo de desenvolvimento econômico dependente a uma ideologia nacionalista de vários matizes, levam-no à encruzilhada dos anos 61 a 64 (o governo João Goulart). O ascenso do movimento operário e sindical, das lutas camponesas, da pressão dos setores nacionalistas por uma política econômica desatrelada do capital monopolista, dentre outros elementos, fazem vir à tona toda a ambiguidade deste período (1954-1964), notadamente no sentido de seu real conteúdo social. ⁽¹⁰⁾

A febre nacionalista, porém, não é privilégio dos conservadores. Praticamente todos os setores das forças políticas em atividade no período estão imbuídos pelo "consenso" produzido pela ideologia dominante. A este respeito vale a pena citar um trecho de Ricardo Maranhão, onde se lê:

"A esquerda nacionalista chegou à periferia do poder no governo João Goulart. Ela só poderia pensar, fortalecendo sua própria ideologia, que o Estado, do qual ela parecia presumes a apoderar-se, seria o realizador das suas propostas. Afinal, ele se fortalecera o suficiente nos últimos anos para aparecer como o motor do progresso industrial; porque não poderia realizar a Justiça social e a independência? Principalmente se estivesse sob seu comando? O 31 de março de 1964 mostraria que suas expectativas e exigências estavam muito além de suas forças. A esquerda não podia ver isso, primeiro porque não tinha compreensão clara da natureza daquele Estado, o que é um fenômeno historicamente determinado, no plano ideológico; mas também porque não tinha uma compreensão clara da correlação de forças, o que provocou sua derrota política" (11).

Do ponto de vista do protestantismo, o que significou tudo isso? Embora não queiramos antecipar os resultados finais do trabalho - isto é, captar como a lógica protestante enxerga o movimento da sociedade, num período historicamente determinado - podemos adiantar algumas questões:

1. É difícil encontrar, na versão conservadora do discurso social protestante, um equacionamento correto dos problemas sociais. Os limites ideológicos a que

está condicionado, só o permite ler a realidade a partir de uma ótica moralista, que atribui causas espirituais a todos os acontecimentos e relações sociais. Não queremos dizer, com isto, que não se pode recortar um discurso social aí, principalmente porque, à medida que caminha a polarização ideológica nos quadros da conjuntura nacional, os limites de classe dos protestantes conservadores teologicamente, dão à lume todo o compromisso ideológico de contestação das aspirações populares; do desprezo pelo movimento de massas; da justificação da desigualdade social a partir de uma concepção funcional das mesmas; de adesão inconteste à cruzada "anti-comunista"; e da "caça às bruxas" no interior do protestantismo no pós-64.

2. A nível não-articulado do discurso, isto é, a nível do "grosso" dos leigos das igrejas, a apatia completa (devidamente estimulada por muitos líderes) diante das questões sociais, políticas e econômicas que atingiam o país, é uma constante. Apenas setores da juventude evangélica organizaram-se no sentido de apoiar os movimentos dos trabalhadores, de realizar projetos assistenciais e defender ferrenhamente as reformas de base, no governo Goulart.

3. Um outro segmento, minoritário e de vanguarda, no protestantismo histórico (não-pentecostal), aderiu à avalanche do discurso desenvolvimentista ou às reivindicações dos trabalhadores, dentro da lógica do nacionalismo do período. Não se poderia, inclusive, cobrar dele uma coerência e clareza que pouquíssimos setores da sociedade tinham até então (mesmo assim, uma ínfima minoria da nada majoritária esquerda). Sua atuação política, sal

vo alguns visionários socialistas sem qualquer representação junto às comunidades protestantes, é perfeitamente conforme a consciência coletiva de amplos setores que compunham o mosaico político-social do país.

1.2. Os caminhos institucionais do Protestantismo (brasileiro) e a questão social

O crescimento do Protestantismo brasileiro, conforme se pode observar pelos dados do Quadro 1, intensificou-se sobremaneira a partir da década de 50, até 68, num percentual cumulativo de 480% aproximadamente, para o período. Isto torna-se fundamental em nossa análise na medida em que neste período, como vimos, o Brasil atravessa uma fase extremamente rica em termos do processo de industrialização, atrelada a um modelo capitalista dependente, gerando profundos cortes estruturais a nível da sociedade, desequilíbrios regionais, etc. É, também, o momento de intensificação e articulação explícita do discurso protestante sobre o social.

Tentando explicar, a nível da América Latina, o porquê de tão fantástico crescimento, Israel Belo de Azevedo aponta seis razões:

- a) A presença cada vez maior do domínio imperialista norte-americano nos países latino-americanos, acompanhada de um espírito de "redescoberta do continente como campo de missões" e de grande influxo missionário;
- b) O processo de descolonização em curso na

Ásia, que forçou a que muitos missionários estrangeiros tivessem que deixar os países em que trabalhavam e viessem para a América Latina;

- c) A nova estratégia de evangelização de mas sas trazida pelas missões de fé, além da es trutura administrativa destas, oferecendo maiores e melhores condições aos missioná rios;
 - d) A iniciativa das próprias igrejas latino -americanas, autônoma ou ligadas às socieda des missionárias, que "passaram a desenvol ver um trabalho de identificação do protes tantismo com a realidade dos seus países" , através dos missionários nacionais;
 - e) Uma maior aproximação entre as sociedades bíblicas e as missionárias (apesar de per sistirem os problemas de relacionamento in ter-denominacional);
 - f) A maior susceptibilidade de mudança social e política nas sociedades latino-americanas.
- (12)

Não cabe aqui comentar cada uma dessas afirma ções, mas a terceira delas merece um destaque. A impor tância das missões de fé ⁽¹³⁾ para o crescimento do pro testantismo prende-se a que, sendo representantes de uma visão teológica que atribuía à Igreja a missão única de anunciar o Evangelho ao indivíduo e cuidar de seu bem es

tar espiritual, sem assumir nenhuma responsabilidade pela ordem social, senão no sentido de preservá-la ou, ao menos, tolerá-la, tais missões vão influenciar diretamente na formação da identidade das novas igrejas que surgiram a partir do seu trabalho. As igrejas pentecostais (que não são objeto do nosso estudo) foram as mais beneficiadas com as missões de fé, atingindo logo a condição de serem numericamente superiores às igrejas chamadas históricas. (14)

Como tal tipo de evangelização se compatibiliza com um discurso social, é o que veremos adiante. Por ora importa adiantar que, amadurecendo nessas condições, os pronunciamentos sociais dos protestantes são carregados de uma visão negativa do Estado e da política, dos quais o que unicamente competia pedir era a liberdade religiosa, ao lado de orar pelos dirigentes como desengargo de consciência (atendendo a uma recomendação bíblica mal interpretada).

QUADRO 1 - CRESCIMENTO DO PROTESTANTISMO BRASILEIRO
1916 - 1968

1916	-	60.271; 180.813 (incluindo os imigrantes)
1937	-	545.550
1952	-	847.789
1962	-	4.071.643
1968	-	7.922.802

Fonte: Dados colhidos em AZEVEDO, Israel Belo de. As Cruzadas Inacabadas: Uma Introdução à História da Igreja na América Latina. Rio de Janeiro, Gêmeos, 1980, p. 129.

Quanto à qualidade da teologia produzida, como muito bem afirma Israel Belo de Azevedo, esta tem como característica geral "o seu conservadorismo, triunfando uma tendência para a minimização do estudo teológico e para a supervalorização da fé pessoal, com uma mentalidade de radical separação entre Igreja e mundo, entre fé e política, entre Cristo e cultura..." (15).

Destas colocações podemos extrair alguns questionamentos sobre o espaço institucional em que é produzida a teologia na igreja brasileira. Em primeiro lugar, é forçada falar-se em teologia "brasileira", pois a teologia aqui produzida até os anos 50, em sua esmagadora maioria, é uma variação de temas, quando não mera repetição - da teologia norte-americana, com toda a reinterpretação ideológica produzida por esta a partir da herança histórica do cristianismo protestante. Segundo, a concepção individualista da relação entre o crente e Deus, perpassa toda a consciência social dos protestantes, dando-lhe um caráter facilmente legitimador da ordem vigente, na medida em que não permite, nem estimula, a organização política de seus membros, nem muito menos sua participação na vida secular. Em terceiro lugar, criando um ambiente de total oposição entre o crente e a cultura, a política e a sociedade, o protestantismo brasileiro opta pelo "gueto"; pela organização sectária e pela mentalidade de relacionamento com os não-crentes como uma espécie de "pescaria", onde se busca no "mundo" (categoria bastante recorrente no linguajar protestante) os perdidos e sem Deus.

Esta última questão permite mais um desdobramento. Uma vez que a missão da Igreja é entendida como

retirar as "almas" do mundo corrompido e sem salvação, o homem é violentamente arrancado de sua historicidade e entendido como um ser descarnado, cujos problemas sociais não passam de um corolário de sua corrupção moral e espiritual, automaticamente resolvíveis (ou relegados a segundo plano) a partir da conversão ao protestantismo. Em segundo lugar, a sociedade é definitivamente rejeitada, lugar de provações espirituais e a ser substituída pelo convívio fraterno na igreja local, único espaço verdadeiramente real de realização da dignidade humana. Contudo, como se verá a seguir, não existe, na prática e no discurso social protestante, uma clivagem tão profunda com a sociedade como se esperaria. Os conteúdos ideológicos do pensamento protestante assumem a nitidez devida quando analisados para além das palavras.

Como afirma Rubem Alves⁽¹⁶⁾, no caso do protestantismo, ideologia significa nomes, rótulos, aplicados pelos protestantes a si, a seu mundo, à sua existência pessoal. A ideologia religiosa é a receita pronta na qual se entra e da qual se faz parte, e que organiza simbolicamente o mundo. A adesão a uma religião, em particular, o protestantismo, é uma afirmação da leitura do mundo que ela faz. Na medida em que tal explicação do mundo não é obra da comunidade, mas de um corpo de especialistas que, por sua vez, detem o monopólio do sagrado, a linguagem religiosa assume feições ostensivamente contrárias a qualquer forma de pluralismo e relativismo, criando um dogmatismo inflexível diante de outras leituras, visto que elas significam a possibilidade de destruição ou reinterpretação do "real" aceito pelo crente.⁽¹⁷⁾

É interessante notar como a formulação de Bourdieu para explicar o funcionamento da religião como sistema simbólico estruturado tem forte paralelo no caso do protestantismo, na medida em que este constrói sua explicação do mundo humano "em termos de lógica em estado prático..., e em termos de problemática implícita", isto é, através de questões julgadas indiscutíveis ao lado das que podem/merecem ser colocadas em questão. (18)

A ideologia protestante é semelhante a um jogo, onde as peças, atitudes, tudo tem seu lugar previamente definido e esperado. Não há - nem pode mesmo haver - nada de novo. O importante não é conhecer, mas reconhecer, reencontrar o familiar. A eternização do antigo. (19)

O processo que dá origem a esta estagnação ocorre, grosso modo, da seguinte forma: primeiro, tais rótulos/símbolos, acima mencionados, não estão descolados da realidade. Eles evocam experiências emocionais reais. Entretanto, com o tempo, eles se autonomizam, sobrevivem à morte das experiências que os originaram. E começam a induzir à experiência passada/perdida. O mundo protestante é um mundo previsível, organizado, planejado. "Neste sentido é necessário perceber que o fascínio dos mundos religiosos rigidamente estruturados e simples está em seu poder para transformar o caos em ordem" (20). Talvez por isso o protestante sobreviva às crises de sentido do seu mundo, quando em contato com outras cosmovisões, de vez que a necessidade básica lhe está satisfeita: a ordem do universo. Esta é uma função básica da ideologia: recobrir o real pela "adaptação" a formas diferentes de percebê-lo.

Nesse mundo pré-fabricado, o conhecido pelos protestantes das várias denominações: "Sou forateiro aqui, em terra estranha estou..."⁽²¹⁾ O mapa permanente aponta dois caminhos: o largo (inferno) e o estreito (céu), mediados pela morte (fim do tempo da decisão). Esta é a questão central: como passar do caminho largo (compartilhado por todos, pecadores) ao estreito? Pela conversão da consciência individual, ou seja, pela imitação da ética "celeste". E o principal elemento desta é o encargo de trazer outros ao caminho estreito, cujas consequências já notamos, de relance, anteriormente. Toda a história já está pré-fixada. Por isso, a experiência cotidiana e histórica é educativa. Os eventos seculares são lições. Contudo, não politizam, não organizam, não engajam socialmente. "Cada acontecimento externo uma lição espiritual para a alma. O sentido do político-social é o individual, o sentido do objetivo é o subjetivo"⁽²²⁾.

Os que atentarem contra esta ordem sacral, pretendendo mudanças, serão considerados perigosos, subversivos, hereges. Não por própria convicção, mas por força da ortodoxia, dos que podem utilizar os símbolos religiosos como instrumentos de poder e imporem a única leitura permissível, vale dizer, possível.

Ora, toda essa digressão pelos caminhos e túneis de consciência protestante nos serve para desvendarmos alguns elementos normalmente não ditos explicitamente, mas que nos colocarão em condições de entender o que há por trás das máscaras quando o protestantismo brasileiro aventurar-se pela teologia social.

Na década de 50 os protestantes falam sobre a sociedade. Como não é possível, no âmbito deste trabalho monográfico, indicar todas as procedências dessa atitude, vamos nos ater apenas a um dos discursos, partindo do su posto de que é representativo: o da Igreja Presbiteriana do Brasil. Esta pertencem ao conjunto das denominações históricas, no sentido já explicitado. É aquela onde se deu o embate decisivo entre a versão conservadora e a ver são progressista da ética social protestante.

Uma mesma matriz engendra dois tipos de discurso, articulados a partir da década de 50. Só que por ra zões diferentes. O discurso conservador (chamado por Ru bem Alves de "Protestantismo da Reta Doutrina" em seu li vro Protestantismo e Repressão) surge como uma resposta a dois fatores externos, principalmente:

- a) a realidade econômico-social do Brasil durante a vigência do modelo desenvolvimentista/populista que vai de Getúlio (em sua segunda gestão) a Goulart, geradora de con trastes gritantes, a nível social e espacial regional (pobreza, desigualdade social, in justiça, consciência de subdesenvolvimento, dependência econômica);
- b) o desafio teológico vindo da Europa, através de Karl Barth, Emil Brunner (cujo pensamen to teológico forjou-se na conturbada conjun tura da primeira metade deste século, nota damente na Alemanha) - a chamada "teologia da crise", ou seja, a afirmação de que a re

lação do cristão com a política não podia ser de ajustamento, mas de tensão crítica - da nova descoberta da teologia bíblica, principalmente dos escritos dos profetas (com sua ênfase na denúncia da ordem social vigente e do anúncio da dissolução da mesma, em vista da esperança de um novo mundo: o Reino de Deus); e do movimento ecumênico.

É sob a influência destes fermento teológico , e como resposta à mesma realidade deplorada pelos conservadores, que os liberais⁽²³⁾ respondem ao desafio utilizando-se do instrumental teológico que chegava da Europa e dos Estados Unidos (o "Evangelho Social"). Contudo, sua leitura da tradição protestante e da ética social já não se articula segundo os padrões conhecidos.

O que veremos a seguir é uma pequena demonstração de cada um dos discursos. Tivemos que imprimir um corte radical na exposição, devido ao limite de espaço que nos impomos, e por ter este capítulo a pretensão de servir de suporte ao seguinte, onde procuraremos analisar a experiência concreta de comunidades protestantes.

1.3. O Posicionamento Social da Igreja Presbiteriana do Brasil

Antes de entrarmos no campo geral do discurso protestante, gostaríamos de introduzir uma rápida análise do documento "Pronunciamento Social da Igreja Presbiteriana do Brasil", onde temos um momento privilegiado de encontrar uma síntese coletiva do pensamento de todo um gru

po religioso. O documento, publicado no livro 'Posição Social da Igreja', de Domicio Pereira de Mattos, publicado em 1965, pouco depois dos expurgos que agitarão esta igreja a partir de 1964, é dirigido a todos os membros da Igreja Presbiteriana do Brasil e, principalmente, a seus líderes, é composto de três partes. Na primeira, abordam-se as razões pelas quais a Igreja fala de política e qual sua autoridade para tal. Na segunda, como formulações teológico-doutrinárias, estão alguns elementos que se propõem a orientar as formulações mais especificamente políticas do engajamento cristão na sociedade. Na terceira, encontram-se pistas para uma pastoral política da Igreja, bem como para a sua prática institucional. (24)

Analisando a primeira parte detecta-se um primeiro elemento da concepção protestante de suas relações com a sociedade. Trata-se da razão pela qual a Igreja, enquanto instituição, pronuncia-se sobre questões sociais: "sua vocação profética de proclamações e testemunha do Reino e sua submissão e fidelidade à Palavra de Deus". Inicialmente não há razões diretamente ligadas à sociedade para o compromisso social. O referencial é outro, de ordem teológica. Mas também realiza uma aproximação com a sociedade, a partir de uma visão sacral da mesma.

Desde logo, entretanto, procura-se deixar claro que a autoridade que a Igreja terá em suas análises está diretamente ligada ao engajamento direto, responsável e constante dos cristãos nas várias instâncias e instituições sociais.

Por outro lado, o compromisso social dos cris
tãos é balizado por alguns postulados considerados como
fundamentais à fé cristã, que incluem declarações sobre
Deus, o homem, a sociedade, o Estado e os sistemas ideoló
gicos, políticos, sociais e econômicos. Estes, em número
de dez, podem ser condensados em seis proposições:

- a) Deus é a origem e a essência de todas as
coisas, inclusive da ordem social, e só ne
le o homem se realiza;
- b) Todos os homens são fundamentalmente iguais
em direitos e garantias individuais e cole
tivos;
- c) Embora nenhuma ordem social seja, em si, cris
tã (isto é, ideal), todas elas devem ter ga
rantidas a plena auto-determinação em suas
relações internas e externas, e devem igual
mente garantir a plena liberdade de pensa
mento e expressão, sem discriminações de
qualquer tipo;
- d) O estado é legítimo, enquanto mantenedor da
ordem e preservador da cultura de uma dada
sociedade, representa, por suas institui
ções e decisões a vontade da maioria de seus
membros;
- e) Nenhum sistema teórico de análise da reali
dade é infalível ou possui autoridade final.
Deve ser relativizado diante da sua condi
ção "humana, individual e social" imperfei

ta e somente superável quando da vinda do Reino de Deus;

- f) Todas essas limitações e condições devem estimular os cristãos ao envolvimento social em busca de uma nova humanidade.

Tais elementos, contudo, não permitem uma interpretação minuciosa da realidade social. Não se questiona a ordem concreta - a sociedade capitalista - mas a "sociedade humana" em abstrato; com isso, a questão, por exemplo, da propriedade, das relações econômicas, das classes sociais, e da possibilidade de subversão da ordem vigente não se coloca para a Igreja. Não cabe a ela, como instituição, tomar a iniciativa e organizar a ação. Ela recomenda procedimentos a serem tomados.

Isso nos faz pensar nas avaliações feitas por Rubem Alves sobre a ética social do protestantismo conservador (o PRD - Protestantismo da Reta Doutrina), mais especificamente sobre a questão da Igreja "espiritual". Segundo esse modelo, diretamente transplantado pelos missionários do sul dos Estados Unidos que aqui chegam após a Guerra da Secessão (1861-1865). Segundo este modelo, a política e a fé são coisas separadas, se não em essência, pelo menos quanto a quem deve se envolver com ambos. O Estado cuida das coisas materiais; a igreja, das espirituais. As estruturas não contam aqui. Não têm vida. Seu dinamismo, sua qualidade dependem de serem preenchidas com os homens certos, regenerados e transformados. Isto é, transformem-se os homens primeiro. Estes transformarão as estruturas. Isso porque a causa dos problemas sociais, ao

fim e ao cabo, não é política, nem econômica. É moral (25), uma vez que tudo é explicado a partir da relação vertical, espiritual, invisível, entre Deus e o universo/sociedade.

A missão da igreja, ainda segundo tal interpretação, reduzindo-as a administrar o espiritual, é precisamente a primordial. A igreja converte-se, dentro da especificidade de sua participação, vista acima, no fator realmente "revolucionário" da sociedade. (26)

A seguir, transcrevemos do jornal O Brasil Presbiteriano, o trecho de um editorial publicado no mesmo ano da confecção do Pronunciamento Social, e aponta alguns dos limites das posições contidas ali:

"Diretamente a Igreja age para a reabilitação espiritual dos homens e, INDIRETAMENTE para o levantamento do seu nível moral, econômico e social. A Igreja primitiva contribuiu para a abolição da escravatura, mas só o fez indiretamente: deixou que o Evangelho, recebido e vivido, operasse paulatinamente como o fermento na massa. Por isso o Apóstolo das Gentes, longe de vociferar contra aquele sistema, vigorante na sociedade dos seus dias, e sem condená-lo frontalmente, aconselhava: "Servos, obedeci a vossos senhores segundo a carne, com temor e tremor, na sinceridade do vosso coração, como a Cristo" (Efésios 6.5). Jesus, quando exortou que buscássemos em 'primeiro lugar' o reino de Deus e a sua justiça, pois todas as outras coisas, secundariamente (alimentos, vestes, o que pertence à vida corporal) nos seriam acrescentados, situou em dois planos diferentes a vida espiritual e a material. Acautelemo-nos dos ventos de doutrinas estranhas que já sofram fortemente em certos ângulos de nossa Igreja" (27).

Comparando esta citação com o texto do Pronun
ciamento Social podemos observar alguns pontos importan
tes.

Em primeiro lugar, a opção pela missão espiri
tual pode ser visualizada nas recomendações às igrejas
presbiterianas, onde se incentiva o papel educativo, mas
não organizativo da Igreja.

Em segundo lugar, a preocupação social é de
ordem secundária. O proprietário é a transformação espi
ritual dos indivíduos. Nesse sentido, embora isso possa
ser melhor notado no Editorial acima, a própria participa
ção social tem um caráter, no máximo, reformista. A igre
ja Primitiva não contestou a ordem. Paulo não contestou
a ordem. Jesus Cristo não contestou a ordem. Fé e trans
formação social não parecem ser as duas faces da mesma
moeda. Estão em dois planos distintos.

Em terceiro, não se pode deixar de observar a
luta intestina que se travava no seio da Igreja Presbite
riana desde os anos 50. O documento sobre a questão so
cial que ora se analisa, não pode ser explicado sem refe
rência ao pensamento progressista que se articulava nos
espaços institucionais da igreja. Daí se poder entender
as contradições entre o documento e o Editorial acima ,
quando elas surgem, como fruto de uma difícil correlação
de forças desiguais no debate teológico: os que vimos cha
mando de conservadores e os liberais.

Não se pode ocultar que o próprio incentivo à
participação política, entendida como expressão de uma
"cidadania responsável, como testemunhas de Cristo, nos

sindicatos, nos Partidos Políticos, nos Diretórios Acadêmicos, nas Fábricas, nos Escritórios, nas Catedras, nas Eleições e nos Corpos Administrativos, Legislativos e Judiciários do País", demonstra uma ampla visão do escopo que poderia assumir tal engajamento, ainda mais quando reconhece a importância de juntar-se a outros segmentos e pessoas não-cristãos da sociedade (desde que estes sejam "movidos por espírito de temor a Deus e respeito à dignidade do homem") na luta pela humanização da ordem social injusta.

A defesa da família, da integração dos marginalizados à sociedade se faz em meio à luta contra as "forças dissolventes do materialismo e do secularismo", o que reforça o papel de uma educação sólida da juventude, livre da influência maléfica dos "paganismos contemporâneos".

Finalmente, a defesa da dignidade do trabalho - manual e intelectual - leva a Igreja à posição de permanente crítica profética do Estado e de busca de melhor distribuição da renda e da terra no âmbito da propriedade privada. Crítica que, na prática, não tem qualquer conteúdo revolucionário. É uma crítica moral, como vimos insistindo.

Fica, em nosso entender, demonstrada a afirmação de que o discurso religioso, sendo o produto de grupos socialmente condicionados, não pode deixar de representar o produto de uma luta política. No caso do protestantismo brasileiro, cada declaração em termos de questões sociais carrega um elemento de forte ambiguidade: é o discurso possível para um segmento conservador toleran

te e o único permitido para uma vanguarda que gostaria de ter causado uma maior divisão de águas. Isto se dá porque ambas as correntes têm perspectivas de hegemonia em vista que não as leva a negar a instituição, antes de ver esgotadas todas as possibilidades de dar-lhe uma imagem a si semelhante. Desta forma, um elemento interessante do pensamento progressista, por exemplo, é a notável habilidade de se manter e reproduzir em meio a agudas divergências, em vários níveis, com os conservadores, o que é, em grande medida, influência da orientação ecumênica que já atingia vários setores da juventude e dos pastores. Entretanto, não há uma diferença de qualidade nítida entre ambos, o que acentua ainda mais os problemas a enfrentar para não cair no erro de homogeneizá-los.

1.4. O discurso conservador

Como resposta às duas fontes de pressão anteriormente colocadas, o protestantismo falou de ética social. A diferença é que um grupo a afirmou e outro a negou. Este último é precisamente o que chamamos de conservador.

Principalmente a nível ideológico-teológico⁽²⁸⁾, devido ao fato de que o que se coloca de princípio para a mentalidade protestante é a ameaça teológica, o fermento teológico europeu, a releitura dos textos bíblicos (principalmente do Velho Testamento) sob a ótica do compromisso social, e o movimento ecumênico (salientando a unidade orgânica da Igreja e a coincidência entre a expansão imperialista e o avanço missionário - inclusive geograficamen

te - donde a necessidade da Igreja posicionar-se consciente e responsável do ponto de vista político e econômico), esta resposta se articula.

Na origem das posições teológicas assumidas vamos encontrar condicionamentos ideológicos claros. Mas isso sedá, muitas vezes a nível inconsciente, não articulado. Por isso o debate teológico se encarna tanto mais ideológico se torna. É o que veremos no discurso conservador do Protestantismo.

Os motivos teológicos e políticos que forçaram o protestantismo a falar de política e sociedade chocam-se frontalmente com o universo teórico do protestantismo conservador. A nova ética social, que afirmava as origens estruturais dos problemas sociais, dizia que a pobreza, a injustiça e a questão do bem-estar dos explorados e oprimidos são questões prioritárias a resolver em relação à salvação da alma; que a raiz desses problemas é estrutural, não individual (moral); que a Igreja deveria ser um instrumento para a criação de um mundo novo.

Nesse contexto e momento, os conservadores se pronunciaram. E reafirmaram a ortodoxia. Negaram as pretensões de ética social em função de uma ética individual.

O material utilizado para a demonstração dessa corrente de pensamento majoritária na Igreja Protestante no Brasil, mesmo entre 1950 e 1964, provem principalmente dos arraiais presbiterianos. Tendo sido esta a denominação em que a questão social se colocou com mais veemência e onde a luta político-ideológica mais se acirrou, tomamos a liberdade de aceitá-la como paradigma, não sem an

tes afirmar que esta posição não carece de fundamento em pírico se se consultar os pronunciamentos de outras deno minações sobre questões sociais, em livros, editoriais de jornais, revistas de escola dominical, etc. (29)

Um legítimo representante dos conservadores é o Rev. Alcides Nogueira, que escreveu um livro em 1965 (O "Evangelho Social" e a Igreja de Cristo) (30) com óbvias intenções polêmicas com os representantes da ala liberal, ali chamados de "modernistas" (31), "ecumênicos" e "comu nistas". O primeiro dos atacados é o missionário presbi teriano norte-americano Richard Schaul, profundamente in fluenciado pelo "Evangelho social" (que definiremos com maiores detalhes no próximo ponto da exposição) e que dei xou sua marca em toda uma geração de jovens e estudantes de seminários teológicos, além de muitos pastores, duran te sua estada aqui no Brasil na década de 50.

Reconhecendo a legitimidade da preocupação so cial da Igreja, face às injunções do Brasil e do mundo no pós-guerra, e sendo favorável a que os cristãos, "possui dores do 'mesmo sentimento que houve também em Cristo Je sus', devem criar e manter em sua consciência o elevado padrão de solidariedade humana" (32), o autor condiciona tal envolvimento com a prioritária obra de evangelização e conversão individuais.

Os que propunham a necessidade de transforma ção radical da ordem social vigente, são chamados de "sen timentalistas" na seguinte passagem: "Não temos por onde mudar o sentido da obra social, nos termos da inteligên cia bíblica, para sobre fundamento exclusivamente senti

mentalista construir o que se vem denominando de 'evangelho social' (33).

Aliás, o "evangelho social" é acusado de apresentar uma mensagem secularizada do Cristianismo, que colocava em segundo plano a conversão individual a Cristo; de identificar a Igreja com o "mundo descrente", na medida em que aquele valorizava o apoio de indivíduos e grupos são cristãos; de salientar a obra educativa e filantropica acima da evangelística; de propor uma aliança ecmênica com todos os credos religiosos do mundo. (34)

Mas há outros nomes na mira do autor. São todos vistos como pensadores equivocados, modernistas, de tendências esquerdistas e, por isso, denunciáveis. Dentre eles citam-se os Rev. Domicio Pereira de Matos, Lemuel C. Nascimento, Nilo Gimeno Rédua Júnior, Rubem Alves, Aharon Sapsezian, Cyro Cormack, João Dias de Araújo, a maioria professores de seminários da I.P.B.

A acusação teológica e ideológica a estes indivíduos ocupa um terço do livro (35), onde se denuncia a "infiltração socialista, com tendência comunista, no seio da Mocidade Evangélica" (36), formulada em termos de documento apresentado ao Supremo Concílio da Igreja Presbiteriana do Brasil (IPB) em abril de 64, no momento em que se inicia a "caça às bruxas" tanto a nível da sociedade em geral, como no interior das igrejas evangélicas.

Citemos alguns trechos do libelo acusatório de Nogueira:

"Não vemos possibilidades de a Igreja de Cristi

to, em sua, parte atuante que se constitui de uma notável minoria no meio da comunidade cristã, dispor de meios e recursos para saciar os que padecem fome. Olhemos para o caso do Nordeste, onde se condensa a nossa população mais sacrificada. Na região das secas somam-se por uns 8 milhões os que se alimentam insuficientemente em qualidade e quantidade. Ora, nós os evangélicos no Brasil somos uns 5 milhões, contados as crianças, os jovens estudantes e os trabalhadores de salário-mínimo. Descontado o elemento feminino que, em geral, tem ocupação doméstica, ficaremos talvez 2 milhões de homens com atividade remunerada, sobre cujos ombros pesa a responsabilidade de manter os trabalhos das igrejas, sem o que não faremos o serviço de evangelização que nos foi confiado pelo Senhor Jesus" (37).

"A novidade socialista de alimentar primeiro para evangelizar depois não encontra base na Bíblia e nem concordância na experiência da Igreja que, nestes dois mil anos de existência, sempre evangelizou independentemente de fartar as multidões famintas para com isso, abrir a porta do coração do homem sem Cristo" (38)

"O plano inicial de Deus para o homem incluía farta abundância de bens materiais.(...) Lamentável é que o pecado humano haja estragado os planos divinos. Bênçãos tão grandes não poderiam mais ser usufruídas por gente pecadora...

Pretender criar uma igualdade econômica no mundo atual é tentar fugir, sem ter por onde, da dura realidade expressa nas palavras de Cristo: 'Os pobres sempre tendes convosco' João, 12: 8" (39).

Dos trechos acima, é necessário destacar alguns pontos a respeito da concepção de ética e envolvimento social do Rev. Nogueira, que seriam corroborados por muitos outros líderes protestantes, se consultados pronun

ciamentos daqueles, o que evidentemente foge ao âmbito deste trabalho:

- a) A possibilidade de uma ação social é obstaculizada por uma concepção paternalista da questão social, segundo a qual trata-se de arrecadar fundos para distribuir entre os pobres e, assim, minorar seu sofrimento (para isto, realmente, contribuíram certas afirmações ambíguas que defenderam a necessidade de uma melhor distribuição da renda social);
- b) A separação definitiva entre a evangelização (entendida meramente como transmissão oral da mensagem da Bíblia) e suas consequências para a vida material dos homens, a ponto de uma, a prioritária (a evangelização) poder perfeitamente prescindir da outra, secundária e fora do alcance das comunidades evangélicas;
- c) A concepção moral da origem dos problemas sociais, condicionando a pobreza, por exemplo, ao julgamento de Deus sobre os pecadores⁽⁴⁰⁾, e utilizando esta argumentação como empecilho para a não realização da igualdade econômica.

Este último ponto nos leva diretamente ao segundo aspecto do pensamento conservador que gostaríamos de analisar - o da natureza dos problemas sociais.

Falando sobre a pobreza e sua origem, um art
culista do jornal O Brasil Presbiteriano afirmava:

"Por isso já dizia o inspirado Legislador dos hebreus, no Deuteronomio: 'Nunca deixará de haver pobres na terra' (15.11). Ecoaram estas palavras nos lábios de nosso Senhor, certa feita; 'Os pobres sempre os tendes convosco' (Mateus 26.11). Logo, as boas novas que Ele veio proclamar não queriam dizer que a pobreza ia ser banida do mundo. Pelo contrário, sua doutrina foi: 'A vida de um homem não consiste na abundância dos bens que ele possui' (Lucas 12.15). Não porque seja agradável a Deus haver miséria - mas por causa da debilidade ou certas condições mórbidas com as quais o pecado faz que muitos venham ao mundo, e das quais não podem se libertar... Seria o mundo um Paraíso, se todos fôssemos iguais, física, mental e economicamente? Será o mesmo que indagar: o orpo seria corpo se tudo nele fossem olhos? Há de haver, no conjunto dos membros, os menos dignos e os menos decorosos, porém todos úteis à comunidade, no seu lugar e na sua função em harmonia e interdependên - cia..." (41).

O texto, em nome de uma interpretação considerada objetiva, veícula elementos ideológicos claros, ligados a uma concepção reacionária das relações sociais, que se expressa, por exemplo, na seleção de passagens que lhedêem legitimação intelectual. Como pode notar qualquer leitor do texto citado de Deuteronomio, toda a segunda parte do texto foi omitida. E é exatamente esta a que nega as conclusões a que se chega no editorial transcrito. Ali, a realidade da pobreza impele a uma ação efetiva no sentido de abol-i-la ou minimizá-la: "... por isso eu te ordeno: livremente abrirás a tua mão para o teu irmão, pa

ra o necessitado, para o pobre da terra"⁽⁴²⁾. Com isto, porém, se quer tão somente salientar os expedientes ideológicos utilizados pelo discurso reacionário.

Em segundo lugar, a argumentação evolui para negar a necessidade da luta social por uma sociedade nova, ao afirmar que acima desta, ou melhor, contra esta, está o bem-estar espiritual. Por quê? Porque a pobreza, além de ser um mal necessário no sentido moral (é fruto do julgamento, inexorável - pois não há como se libertar dela, por causa do pecado cometido), o é também no sentido funcional (é preciso que haja pobres para que haja diversidade; os pobres são membros menos "dignos" do corpo social).

Ora, aqui já não estamos no âmbito da argumentação filosófica ou teológica, e sim da pura justificação ideológica da existência das desigualdades econômicas e sociais. Daí a visão romantizada da pobreza que tenta disfarçar o compromisso assumido com a manutenção do status quo:

"Ah! Quem me dera ser Jeca-Tatu, de pés no chão, descamisado, trabalhando ao ar livre sob os salustares virgens raios do sol. Quisera ser Jeca-Tatu, cansado do trabalho, 'batendo' com apetite um 'bruto' prato de feijão, com farinha de mandioca, acompanhado algumas vezes de arroz, de carne gorda ou de um 'picado' de moranga, maxixe ou quiabo, 'apertadinho' na gordura!" (43).

Custa-nos crer na ausência de um cinismo próprio de quem nunca experimentou a miséria da pobreza, para caracterizar afirmações semelhantes! Estas, difícil

mente presentes com tal clareza e objetividade no nível articulado, são porém uma possibilidade concreta de desenvolvimento no interior de tal concepção dos problemas sociais.

Um artigo que questiona diretamente as reformas de base propostas pelo governo João Goulart, afirma:

"A base das reformas: onde está a base? Não Há duas respostas: no homem. A gente fica um tanto desiludida e decepcionada... com a Igreja da maioria, [a Igreja Católica] ao verificar que aquilo que se convencionou chamar de o poder espiritual' ... anda agora metendo o bedelho em reformas agrárias, tributária, econômica, administrativa e que mais reformas exista, sem se dar conta de que a esfera deste poder é outra... Estejamos certos. Não haverá reforma de base que se imponha sem que antes seja reformado o homem. E esta reforma, que em nossa terminologia se chama transformação e regeneração, é da esfera específica da fé". (44)

Este texto retoma a discussão já mencionada - que tem por base a velha teoria dos "Dois Gládios" da Idade Média - da Igreja espiritual x Estado temporal, sendo que é no âmbito da primeira que se coloca a questão de fundo dos problemas sociais: a falta de fé e o pecado. A Igreja nada tem diretamente a ver com política, economia, etc. Isso compete ao Estado. Mas como fazer para que o Estado mantenha-se "no seu lugar"? Ocupando-o com homens regenerados. Eis a panacéia: "Coloquem-se nos postos-chaves do país homens deste alto contorno e tudo mudará de figura e de rumo como por encanto" (45).

Assim, no sentido que lhes empresta a ciência,

não se pode falar de problemas sociais, para o pensamento conservador do protestantismo, a nível da Igreja Presbiteriana. Os problemas são de origem espiritual e é nesse sentido que devem ser tratados. Todos aqueles que atribuíam causas ou explicações estruturais a tais questões eram e foram vistos como perigosos desvios da essência da missão da igreja.

Como conclui Bourdieu, "toda prática ou crença dominada está fadada a aparecer como profanadora na medida em que, por sua própria existência e na ausência de qualquer intenção de profanação, constitui uma contestação objetiva do monopólio da gestão do sagrado e, portanto, da legitimidade dos detentores deste monopólio" (46).

1.5. O discurso progressista

Antes de considerar o pensamento que chamamos de progressista no protestantismo brasileiro nas décadas de 50 e 60, é necessário matizá-lo no momento mesmo de sua articulação.

O discurso liberal ou liberalizante em torno das questões sociais no protestantismo pode ser entendido política e teologicamente, ou seja, pode-se encontrar aqueles cuja posição social tem um caráter politicamente liberal, postulando por uma democracia representativa, de cunho social, reformista e marcada por forte crítica ao socialismo (enquanto sistema filosófico que se chocava com seus princípios teológicos). Como também aqueles declaradamente socialistas (com uma aguda crítica do "socialismo real"), que embasavam-se teologicamente em elementos do

liberalismo teológico do final do século XIX e meados do século XX, e já haviam perdido as esperanças de "cristianizar" o capitalismo. Estes são política e numericamente insignificantes no protestantismo.

Neste sentido, não é possível buscar-se um discurso progressista unívoco. Nem tampouco generalizado. O que realmente havia era uma pequena vanguarda de professores de seminário, alguns pastores e vários líderes de comunidade, que, de sua posição de liderança e ocupando o espaço que sua posição lhes permitia em termos de exercício de influência, tentaram fermentar a massa.

É bem verdade que algumas destas pessoas detinham o controle de significativos e representativos setores de suas igrejas, seminários ou, o que é o caso mais destacado, da Confederação Evangélica do Brasil (um órgão interdenominacional ecumênico que, sob influência do Conselho Mundial de Igrejas, criou em 1955, a comissão de Igreja e Sociedade, depois transformada no Setor de Responsabilidade Social da Igreja, em 1960).

Antes de nos perguntarmos sobre o que ocorreu com tais pessoas, é preciso dar-lhes a palavra e ouvir suas posições.

Destacaremos, a seguir, alguns representantes da ala progressista da Igreja Presbiteriana, uma vez que nos foge ao objetivo analisar o pensamento de membros de outras denominações. Não incluímos até então os Congregacionais por absoluta falta de dados em nossas mãos, o que de modo algum implica em sua inexistência.

O Rev. Domício Pereira de Mattos é um dos que

responderá a processos, dos quais não escapará à degola, por suas convicções políticas e teológicas, nada revolucionárias, por sinal. Apesar de ser do ponto de vista teológico, extremamente moderado (seu maior avanço é na aceitação do ecumenismo) e repetir temas e proposições do pensamento conservador, seu liberalismo político fica bem demonstrado pela leitura de seu livro Posição Social da Igreja, que já tivemos oportunidades de citar.

Eis alguns trechos de Editoriais do Brasil Presbiteriano, do qual Domício Pereira foi Redator-responsável, a partir de 1963:

"Quando falamos em reformas, modificações nas estruturas, atualização da mensagem, estamos chamando a atenção da Igreja exatamente para os problemas humanos, que vão se agravando cada dia mais. Esses problemas não serão resolvidos na estratosfera das discussões teológicas, mas no contato com o homem sofredor, na participação do seu problema, em diálogo com ele, falando a sua linguagem... Duvidamos muito que a terminologia teológica ou metafísica atinja esse homem" (47).

"Na parábola dos trabalhadores das diversas horas (S. Mateus 20:1-16) Jesus nos revela o seu conceito a respeito do trabalho. O trabalho deve ser glorificado e é ele que dignifica o homem... O trabalhador deve ser glorificado também. Não é máquina, é personalidade e deve ser tratado com justiça... Jesus glorificou o capital. Não se opôs ao direito de ter o homem a sua propriedade, mas fez sentir que no fundo tudo é de Deus e o homem é administrador... Bendito o dinheiro, quando serve a um coração bem formado, altruísta e não deforma esse coração, antes lhe acresce as possibilidades de fazer o bem" (48).

"Não compete à Igreja fazer - ela mesma -

reformas político-sociais, mas é de sua natureza, faz parte de sua missão, ficar ao lado dos oprimidos, dos injustiçados e dos que, em qualquer (sic) circunstâncias, estejam sendo explorados. Compete à Igreja dar orientação e exercer influência sobre aqueles que tem responsabilidade na política e na administração do país para que realizem tais reformas".(49)

É necessário fazer-se alguns comentários aos textos acima que, contudo, não são totalmente representativos de tudo o que escreveu o autor em questão. Há, por exemplo, toda uma preocupação do autor em delimitar o alcançe do Cristianismo (e sua superioridade) em relação ao comunismo e à democracia liberal; e é interessante o comentário que faz sobre a "limpeza do terreno" que o golpe de 64 realizou no que se refere aos comunistas, deixando caminho livre para o reformismo cristão. Não sabia ele que, em poucos dias seria envolvido entre os "comunistas" e demitido da direção e redação do jornal e da Confederação Evangélica do Brasil.

Em primeiro lugar, o autor deixa claro que envolver-se com os problemas humanos implica, necessariamente, numa práxis. Não há compromisso social que atinja o oprimido com uma rebuscada linguagem filosófico-teológica. É preciso sair às ruas, visitar as favelas, entrar em contato com os "sofredores" em suas categorias cognitivas e suas maneiras de exprimirem-se.

No segundo texto, todo o cuinho reformista do autor aparece de modo cristalino. Exalta-se a dignidade do trabalho e do trabalhador ao mesmo tempo em que contemporiza com a propriedade privada e o capital, atribuindo

-lhes o caráter de dom de Deus (o que reafirma em outros editoriais). Surge uma insinuação a respeito do dinheiro segundo a qual a ação social deveria ser desenvolvida a partir dos que tem posses, os quais, de corações transformados pela fé cristã, abririam as mãos aos desvalidos. Contra esta insinuação levantava-se Alcides Nogueira, em declarações já mencionadas. Não obstante, por mais romântica que possa parecer tal proposta paternalista, ela efetivamente foi entendida como perigosa ameaça à propriedade pelos conservadores.

Por fim, na introdução a um editorial sobre a Reforma Agrária, em Janeiro de 1964, onde defende uma estrutura fundiária baseada na pequena propriedade ou, pelo menos, a partilha dos latifúndios improdutivos, o autor destaca a tese da missão espiritual da igreja relida em função de uma praxis social: faz parte da essência da Igreja postar-se ao lado dos oprimidos, marginalizados, estimulando seus membros a fazerem o mesmo. E irem além, uma vez que à instituição compete tão somente o papel educativo de estímulo à ação.

A Confederação Evangélica do Brasil, através do seu Setor de Responsabilidade Social da Igreja (antes Comissão de Igreja e Sociedade), surgiu sob a influência dos posicionamentos sociais assumidos pelo Conselho Mundial de Igrejas (principalmente em sua segunda assembléia, em Evanston, Estados Unidos, em 1954), realizou, entre 1955 e 1962, quatro reuniões de pastores e líderes a respeito da relação entre Igreja e Sociedade no Brasil.

Essas conferências, que reuniram a nata do pen

samento progressista da Igreja Evangélica brasileira, mostram um processo de politização em curso. Da primeira reunião, realizada em São Paulo em novembro de 1955 - contando com 19 pastores e 21 leigos, representando 12 igrejas - à quarta, conhecida como "Conferência do Nordeste", realizada em Recife, de 22 a 29 de julho de 1962, tendo como tema "Cristo e o Processo Revolucionário Brasileiro" - contando com 167 delegados de 16 estados do país, em nome de 14 denominações (e não mais igrejas locais), nota-se uma grande evolução.

Tomaremos como exemplo a palestra do Rev. João Dias de Araújo, professor do Seminário Presbiteriano do Norte (Recife), na quarta reunião do Setor de Responsabilidade Social da Igreja. A palestra tem como título "A revolução do Reino de Deus". Citaremos alguns trechos a seguir:

"Diferentemente dos seus contemporâneos Jesus afirmou a presença do reino de Deus na terra e não o localizou apenas no futuro...
A vida humana está descentralizada e subdividida. Precisamos voltar à unidade da vida. A vida do homem está dividida em compartimentos: vida secular, vida religiosa, vida pública, vida particular, vida do corpo, vida do espírito, ... etc. Tudo isto estrangula a unidade da vida humana. Na Bíblia não há essas separações. Deus é o começo, o centro e o fim da vida humana... Para Jesus o homem não é produto da sociedade como para os comunistas, nem produto de si mesmo como para os existencia-
listas [s]. O homem não é objeto nem projeto, mas é sujeito, é pessoa criada por Deus...

Como filhos do reino de Deus somos parte da rebelião dos tempos atuais. Devemos estar na vanguarda dos movimentos de transformação do

mundo contemporâneo. O clima revolucionário do século XX é percebido através da revolução marxista-leninista, da revolução racista, da revolução nacionalista, da revolução da auto-determinação, da revolução do proletariado, etc. Dentro desse vulcão em ebulição está operando a revolução do reino de Deus, isto é, a soberania de Deus sobre [a] história dando a diretriz segura para a humanidade no presente e no porvir". (50)

Este excerto da longa palestra veicula elementos importantíssimos para delimitar os parâmetros de uma outra vertente do pensamento progressista - que não é a outra, mas uma das outras.

No que se refere a sua base teológica, há a presença de citações e idéias de teólogos europeus e norte-americanos da ala mais à "esquerda" do pensamento teológico tradicional - como Charles Dodd (congregacional) e Stanley Jones (metodista), respectivamente -. Com eles, uma opção por uma leitura mais "materialista", enquanto contraposta à espiritualizada⁽⁵¹⁾, da escatologia bíblica, aplicando toda a mensagem do Evangelho - inclusive as profecias do Apocalipse - à realidade histórica. Charles Dodd é o grande representante da escola da "escatologia realizada", segundo a qual a vida de Cristo já é a realização do reino de Deus sobre a terra, convidando, dessa forma, os cristãos a se envolverem na humanização da sociedade como serviço a Deus.

Um outro aspecto da compreensão teológica de João Dias de Araújo é a valorização do humano e a ojeriza à divisão entre o sagrado e o profano. Segundo sua concepção, uma vez que a história não está fora da atuação

de Deus, e que a Encarnação (52) é o momento supremo da revelação de Deus e de sua intervenção na história humana, não há razão para considerar profano o lugar onde Deus "armou sua tenda". (53)

Filosoficamente, independentemente da posição que ostenta a respeito, o autor aceita o desafio do marxismo e do existencialismo, procurando respondê-los no nível de sua antropologia. Esta tentativa de resposta é importante, porque leva o autor a matizar seu conceito de humanismo e as consequências do mesmo para uma prática social.

É nessa direção qu se deve entender o último parágrafo da palestra, cuja conclusão é: não se deve deixar de envolver-se no processo revolucionário em curso, pois ele foi desencadeado pelo próprio Deus, a partir do fenômeno Jesus Cristo, Deus-homem: Estão quebradas assim as barreiras do sagrado e do profano, do espiritual e do político: a revolução socialista, a descolonização, a luta contra o racismo, o nacionalismo desenvolvimentista de Juscelino e o reformismo de João Goulart, a situação proletária de que fala Paul Tillich são obra de Deus...

Não é de se esperar, diante da minúscula mostra das linhas gerais do pensamento teológico protestante no interior dos caminhos institucionais rígidos e avessos à novidades que tentamos apresentar, que tais formas de pensamento, por mais infantis ou ideológicas que possam parecer, marcassem uma cisão profunda no interior do protestantismo.

Mas não foram os progressistas que venceram .

Poucos e sem grande influência junto às bases das igrejas (exceto a juventude), foram incapazes de impor sua hegemonia. Sua voz foi calada na enxurrada anti-comunista que varreu o país após 1964. Contudo, suas vozes não desapareceram. Ficaram como que ecoando desde o exílio forçado a que foram submetidas até que, anos mais tarde, ressurgiram com nova força e organização. Mas isto já escapa à alçada deste trabalho monográfico. "esta apenas dizer que o fato de tais pessoas não terem abandonado a instituição tem a ver com o fenômeno chamado por Bourdieu de "efeito de compreensão dupla", segundo o qual os símbolos religiosos tendem a transmitir uma aparência de unidade do sistema na medida em que tendem a assumir sentidos opostos de acordo com as experiências sociais que expressam⁽⁵⁴⁾. Por isso os liberais e os conservadores se "toleram" (mesmo que a hegemonia pertença aos últimos) no que diz respeito à permanência no interior da mesma instituição, ainda que em espaços diversos.

NOTAS

- (1) Sobre a autonomia relativa que o discurso religioso assume frente à realidade material da sociedade, v. BOURDIEU, P. "Gênese e Estrutura do Campo Religioso", in A Economia das Trocas Simbólicas. São Paulo, Perspectiva, 1982, p. 27-28 ; ALVES, Rubem. O Suspiro dos Oprimidos. São Paulo, Paulinas, 1984.
- (2) Que alguns autores denominam "Estado de Compromisso" (Weffort, Bóris Fausto), "Revolução pelo Alto" (Luís Werneck Vianna), "Revolução pelo alto com Estado de Compromisso" (Maria Hermínia Tavares de Almeida), "Contra-revolução para barrar o avanço revolucionário do movimento operário" (Edgard de Decca).
- (3) TAVARES, Maria da Conceição. Da Substituição de Importações ao Capital Financeiro: Ensaio sobre Economia Brasileira. 3ª edição Rio de Janeiro, Zahar, 1974 pag. 74.
- (4) MARANHÃO, Ricardo. "O Estado e a Política 'Populista' no Brasil (1954-1964)", in FAUSTO, Bóris (org.) História Geral da Civilização Brasileira. São Paulo, DIFEL, 1981, tomo III, vol. 3. pg. 260.
- (5) Cf. TAVARES, M. C. op. cit, pg. 72.
- (6) A inflação funcionou como mecanismo de ocultação das tensões, dando a falsa impressão de equilíbrio entre salários e lucros, tendo sido utilizada como fonte de sustentação, até certo ponto (a partir de 1959 a situação se complica), da estabilidade política do governo J scelino, na medida em que garantia o "silêncio" de empresários e trabalhadores.
- (7) O primeiro era beneficiado - isto a partir de 1930 - pelo protecionismo estatal do café e pela manutenção da estrutura fundiária (daí o progressivo descontentamento gerado no campo em meados dos anos 50, como tam

bém, pelo nível de concentração da propriedade, pela liberação de grandes contingentes de mão-de-obra barata para as cidades). O segundo, pela garantia de crédito para os investimentos industriais (principalmente via capital estrangeiro).

- (8) MELLO, João Manuel C. de & BELLUZZO, Luiz G. "Reflexões sobre a Crise Atual", in Escrita-Ensaio, 2(1). São Paulo, 1977, p. 18 cit in MARANHÃO, R loc cit, p. 266.
- (9) Os Militares na Política. Rio de Janeiro, Artenova, 1975.
- (10) V. Tb. BANDEIRA, Moniz. O Governo João Goulart: As Lutas Sociais no Brasil (1961-1964). 5ª ed. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1978; SCHILLING, Paulo R. Como se Coloca a Direita no Poder. São Paulo, Global, 1979, os Protagonistas (I)
- (11) MARANHÃO, R. Loc cit, pg. 291.
- (12) AZEVEDO, Israel Belo de. As Cruzadas Inacabadas: introdução à história da Igreja na América Latina. Rio de Janeiro, Ed. Gêmeos, 1980, pg. 133.
- (13) O termo missões de fé deve-se ao fato de que os missionários deveriam depender e esperar somente da parte de Deus - mesmo que pela mão de alguém - a satisfação de suas necessidades. As juntas missionárias não se responsabilizavam pelo asseguramento de tais demandas financeiras, psicológicas, etc., aos missionários.
- (14) As denominações históricas são aquelas que mantêm uma linha diretamente ligada, teológica e historicamente à Reforma do século XVI, e que já estavam institucionalmente alicerçadas no século XIX, antes do avanço missionário.
- (15) AZEVEDO, I. op cit, p. 156
- (16) ALVES, Rubem, A. Dogmatismo e Tolerância. São Paulo Paulinas, 1982, pg. 25-26.
- (17) Pierre Bourdieu escreve sobre o que ele chama de de sapropriação do capital simbólico aos leigos, pelos especialistas: "O campo religioso distingue-se do campo intelectual propriamente dito pois nunca consegue dedicar-se total e exclusivamente a uma produção esotérica, isto é, destinada apenas aos produtores, de

vendo sacrificar-se antes às exigências dos leigos" (pg. 38). Mas o processo de autonomia relativa do campo religioso é acompanhado pela "desapropriação objetiva daqueles que são excluídos e que se transformam por esta razão em leigos" (pg. 39). Essa desapropriação se expressa concretamente, não pela pauperização do saber religioso leigo, mas pela criação de dois tipos de competência religiosa:

a) "O domínio prático de um conjunto de esquemas de pensamento e de ação objetivamente sistemáticos, adquiridos em estado implícito por simples familiarização, e portanto comum a todos os membros do grupo...";

b) "O domínio erudito de um corpus de normas e conhecimentos explícitos", elaborados por um grupo de especialistas; e pela distinção de sistemas simbólicos (por exemplo, os mitos e as ideologias religiosas) (pg.40) A Economia das Trocas Simbólicas. São Paulo, Perspectiva, 1982, 2ª Ed.

(18) Bourdieu, P. op. cit., pg. 46

(19) A religião exerce um efeito de legitimação ou, no dizer de Bourdieu, consagração, do mundo natural e do mundo social, que "consegue submeter o sistema de disposições em relação /a eles/... a uma mudança de natureza" (op. cit., pg. 46), em que o prático e emocional passa a ser sistemático e racional, e a ordem social, transfigurada ou santificada (como o resultado de relações individuais entre os homens e Deus).

(20) ALVES, R. op. cit., pg. 34

(21) Salmos e Hinos. Rio de Janeiro, Igreja Evangélica Fluminense, 1976, nº 303.

(22) ALVES, R. op. cit., pg. 35

(23) O termo não deve ser identificado com seu uso político convencional. No protestantismo, é usado, em tese, para identificar todos aqueles cujas convicções teológicas se formam a partir do movimento da "Alta Crítica" (método erudito de interpretação dos textos bíblicos) e do movimento ecumênico. Na prática, porém, qualquer posição não ortodoxa teológica e politicamente foi identificada a partir do termo "liberal".

- (24) Resumo das Atas do Supremo Concílio, XXV Reunião Ordinária. Rio de Janeiro, Doc. SC 62-200, 1962; in MATTOS, Domicio P. de, Posição Social da Igreja. 2ª ed. Rio de Janeiro, Ed. Praes, 1965, pg. 47-50.
- (25) V. Tb. RAMOS, Jovelino Pereira. "Protestantismo brasileiro: Visão Panorâmica", Revista Paz e Terra 6 (2) abril 1968. Rio de Janeiro, Paz e Terra, pg. 77.
- (26) ALVES, R. Protestantismo e Repressão. São Paulo, Ática, 1979, pg. 224-228.
- (27) Brasil Presbiteriano, set. 1962, pg. 3 (Editorial); in ALVES, R. Protestantismo e Repressão, pg. 225.
- (28) Pode-se indagar sobre porque não partimos para estudar a relação das condições ideológicas em que se produz o discurso religioso e sua matriz econômica. Em primeiro lugar, devemos destacar que não descartamos a importância do estudo das influências econômicas no condicionamento da produção ideológica de um período. Contudo, o escopo deste trabalho e seu objetivo básico não nos permitem delongar-nos neste aspecto. Nossa maior preocupação é captar a lógica própria da mensagem religiosa e seu lugar social de incidência (cf. BOURDIEU, P, op. cit., pg. 36-37).
- (29) V. MATTOS, Domicio P. de op. cit., II e IV Partes.
- (30) NOGUEIRA, Alcides. "O Evangelho Social" e a Igreja de Cristo. Rio de Janeiro, Casa-Publicadora Batista, 1965.
- (31) O modernismo foi um movimento teológico surgido na Europa no século passado, como resposta ao desafio do darwinismo, do socialismo e da ciência em geral, procurando conciliá-los à fé. Foi condenado como hereesia por uma ampla faixa de igrejas protestantes na Europa (menos) e nos Estados Unidos.
- (32) NOGUEIRA, A, op. cit., pg. 29
- (33) Idem, pg. 31.
- (34) Idem, pg. 33-34.
- (35) Idem, pg. 35-94.
- (36) Idem, pg. 63.
- (37) Idem, pg. 37

- (38) Idem, pg. 51.
- (39) Idem, pg. 54-55.
- (40) O texto, no seu contexto, faz uma constatação, não uma projeção.
- (41) Brasil Presbiteriano, set. 1962, pg. 3 (Editorial), in ALVES, R. Protestantismo e Repressão, pg. 219.
- (42) Deuteronomio 15.11
- (43) Brasil Presbiteriano, Março de 1964, pg. 3 in ALVES, R. Protestantismo..., pg. 221.
- (44) Brasil Presbiteriano, 1/15 agosto 1963, pg. 1 in ALVES, R. op. cit., pg. 222-223.
- (45) Idem, maio de 1962, pg. 3 (Editorial), Ibidem, pg. 223.
- (46) BOURDIEU, P. op. cit., pg. 45.
- (47) Brasil Presbiteriano, 16/31 agosto 1963, (Editorial), in MATTOS, Domicio P. de op. cit., pg. 80.
- (48) Idem, maio de 1963, ibidem, pg. 87-88.
- (49) Idem, 1/15 janeiro de 1964, ibidem, pg. 103.
- (50) ARAÚJO, João Dias de. " A Revolução do Reino de Deus". cit in REILLY, Duncan A. História Documental do Protestantismo no Brasil, São Paulo, ASTE, 1984.
- (51) Por espiritualização entende-se a alegorização da experiência cotidiana ou do texto bíblico, obtida pela descontextualização da realidade e temporalidade em que foram produzidos.
- (52) Termo pelo qual, teologicamente, se fala da humanização da divindade no Jesus histórico.
- (53) cp. João 1.14
- (54) Bourdieu, P. op.cit., pg. 50-52.

II. ECOS E RESPOSTAS DAS COMUNIDADES LOCAIS: CAMPINA GRANDE

2.1. O protestantismo em Campina Grande nas décadas de 50 e 60

Costuma-se afirmar, em vários trabalhos sobre o protestantismo brasileiro, ser ele uma religião de classe média, correspondendo ao horizonte ideológico dessa normalmente tão inconstante camada social (termo preferível a "classe"). Gostaríamos de questionar tal colocação en quanto ela veicule uma concepção econômica de classe ou camada sociais. Uma abordagem dos róis de membros das Igrejas Evangélicas campinenses demonstrará ser majoritaria mente compostas por pessoas oriundas de setores margem da sociedade, principalmente no caso das mulheres, que são a maioria da clientela protestante.

QUADRO I - Membros aceitos entre 1955-1964 na Igreja Presbiteriana de Campina Grande - Categorias ro fissionais. (1)

Domésticas	121
Estudantes	61
Comerciantes	14

FONTE - Atas do Conselho da Igreja Presbiteriana de Campina Grande.

(1) Não estão incluídos os menores, que são batizados nes ta igreja.

QUADRO I - Membros aceitos entre 1955-1964 na Igreja Presbiteriana de Campina Grande - Categorias Profissionais.

Construção civil	12 (2)	Sapateiros	3
Operários	9	Militares	3
Comerciários	4	Agricultores	3
Mecânicos	4	Fotógrafos	3
Professores	4	Bancários	2
Empresários	3	Outros	7 (3)
		Sem indicação	53

FONTE - Atas do Conselho da Igreja Presbiteriana de Campina Grande.

(2) Incluídos construtores, pedreiros, serventes, pintores e eletricitas.

(3) Incluídos enfermeiras, auxiliares de escritório, técnicos agrônomos, industriários e modistas.

QUADRO II - Movimento de membros na Igreja Presbiteriana de Campina Grande - 1955-1964

Ano	Novos membros	Saídas	Total de Membros
1955	31 (12,19) (1)	53 (23,30)	260 (80,180)
1956	37 (11,26)	9 (5,4)	288 (86,202)
1957	47 (13,34)	7 (3,4)	328 (96,232)
1958	29 (10,19)	6 (3,3)	348 (103,245)
1959	27 (11,16)	5 (1,4)	370 (113,257)
1960	29 (16,13)	5 (?)	394 (129,265)
1961	69 (24,45)	70 (31,39)	393 (122,271)
1962	45 (21,24)	6 (3,3)	434 (142,292)
1963	52 (28,24)	17 (8,9)	402 (135,267)
1964	27 (10,17)	5 (1,4)	424 (144,280)

FONTE - Atas do Conselho da Igreja Presbiteriana de Campina Grande.

(1) Os números em parênteses equivalem aos sexos masculinos e feminino, respectivamente.

O quadro I diz respeito tão somente aos novos membros no período em estudo. E embora algumas categorias utilizadas sejam ambíguas em termos da preocupação sobre o "pertencimento" de classe social, pode-se afirmar, com relativa segurança, que o "grosso" dos membros da Igreja estava ligado às classes subalternas da sociedade. Contudo, o controle "político" da estrutura eclesiástica, via de regra, estava a cargo de representantes da pequena burguesia local. As mulheres ocupam um lugar de relevo nas atividades religiosas, não obstante ser-lhes obstada a liderança em algumas delas. O quadro II acima dá uma ligeira demonstração da predominância do elemento feminino - em condições de subordinação, é certo - na composição da clientela das igrejas protestantes locais, tomando-se a Igreja Presbiteriana como modelo.

Mas, detectando-se a origem social dos protes-
tantes campinenses, é forçoso perguntarmo-nos sobre a consciência coletiva que caracteriza tais comunidades e pessoas. Ai, então, se encontrará a questão básica a enfrentar: o horizonte ideológico transmitido pelas formulações doutrinárias da maioria dos membros bem como o da gestão religiosa das igrejas, são o das camadas médias urbanas.

Como isso se dá? É preciso entender a composição interna da estrutura eclesiástica protestante a fim de se captar o processo a partir da sua origem.

Do ponto de vista de sua origem, não apenas o protestantismo campinense, como o brasileiro, em geral, está ligado à expansão missionária que acompanha o avanço

imperialista inglês (século passado) e norte-americano (neste século) e que é fruto do avivamento espiritual (na fase de fervor religioso, ocasionada por questões de ordem econômica, social e psicológica da realidade européia e americana) que ali ocorria, restaurando aspectos básicos de coerência entre fé e compromisso prático com a humanidade e posicionamento político-social. A evolução das discussões a este respeito trouxe à luz um debate que polarizou o protestantismo em dois grandes grupos: os defensores do Evangelho Social e os do Evangelho individual. Aqueles preocupavam-se com os aspectos humanos e históricos da missão da Igreja, enquanto estes ressaltavam os aspectos transcendentais e a históricos da mesma missão.

São majoritariamente - no caso de Campina Grande, unicamente os missionários representantes do Evangelho individual - isto é, o mais inteiramente comprometido com o projeto liberal burguês - que chegam ao Brasil e a Campina Grande.

E o que este projeto liberal burguês tem a ver com o protestantismo que aqui se instala? Poderíamos responder que o protestantismo, conforme foi aqui implantado, é a versão religiosa do liberalismo burguês, com uma agravante: foi absorvido por um país culturalmente em descompasso com os fatores econômico-sociais que deram origem àquele, e se configura, desta forma, numa consciência conservadora usando uma terminologia liberal, que fala de liberdade, democracia, livre-arbítrio, livre interpretação ao mesmo tempo em que desenvolve uma série de mecanismos de controle social sobre seus membros, que vão do consen

so à coerção.

A estrutura republicana da Igreja é uma marca explícita das igrejas protestantes locais (como, na maioria dos casos, a nível nacional). Inclusive na Igreja Congregacional onde, por uma deformação devida à exígua relação estrutural mantida com a denominação, apresentava um corpo de "oficiais" (provavelmente o termo é derivado do inglês "officer", "funcionário", "agente de polícia"), que exerciam, de fato, o poder decisório, funcionando a assembléia dos membros da igreja como instância referendária do já discutido e aprovado na reunião dos oficiais.

A Igreja Presbiteriana era a que, definitivamente, assumia tal tipo de estrutura, que, no cotidiano das relações ali mantidas, leva a algumas consequências de relevo se se quer entender por que, mesmo diante da efervescente discussão teórica, política, teológica no restante do país, há uma notável apatia da igreja local quanto a questões político-sociais:

- a) O pastor, exercendo uma função política (no sentido de poder e de influência ideológica) correspondente à de um "presidente da República", possui um 'status' privilegiado, que lhe confere ascendência moral, espiritual e, claro, política, sobre seus membros leigos. Sua palavra é ouvida e aceita como a "mensagem de Deus" para a orientação da vida espiritual (um complexo que vai desde as motivações mais íntimas até à ética pessoal dos indivíduos, posto em relação direta com a

divindade). - Seu exemplo é seguido como o de um "servo de Deus" a quem se deve o respeito que sua posição de acesso frequente e direto a Deus lhe confere. Daí porque suas opiniões a respeito de assuntos seculares, na medida em que vêm recobertas de argumentações teológicas e, principalmente, se consegue justificar sua posição bíblicamente, tem enormes chances de conseguir unificar a posição de sua comunidade em torno da sua própria. Esta possibilidade dá ensejo a eventuais recursos manipulatórios, exercidos, entretanto, normalmente, em casos extremos.

- b) Os membros são consultados, através de assembléias, apenas para as eleições dos oficiais e líderes dos vários departamentos, e para a aprovação de orçamentos e projetos já devidamente confeccionados e alvos de pareceres favoráveis por parte dos examinadores competentes. O voto, tal qual numa concepção estreita do regime republicano, significa um desencargo de consciência em alguns casos, transferindo-se para uns poucos o poder decisório e a iniciativa das atividades religiosas. Cria-se assim uma divisão religiosa do trabalho em que, de um lado estão aqueles investidos do poder religioso, responsáveis pelos destinos da comunidade durante um período definido e que centralizam

em suas mãos o poder de administrar e orientar as atividades religiosas efetuadas pelos membros. Do outro lado (esta divisão é, em certa medida, esquemática e ideal, donde a sua relatividade), estão os leigos, os não especialistas, geralmente divididos entre os ativistas (os "funcionários"), os parcialmente envolvidos pelas atividades religiosas e os que apenas frequentam as reuniões, sem um maior engajamento na vida da comunidade.

- c) A intensidade da vida comunitária no interior de uma igreja protestante é febril, por vezes. Há "trabalhos" (do inglês, "service", neste caso, "ofício religioso") durante toda a semana, que envolvem os crentes de tal modo a se pensar estar vivendo em um mundo paralelo ao real. Há três aspectos neste comunitarismo eclesiástico. Em primeiro lugar, a igreja começa a funcionar como o espaço alternativo à sociedade corrompida, à família não protestante, aos relacionamentos estremecidos por causa da opção religiosa, etc. Esta parece ser uma das razões da pequena ou nenhuma necessidade de interferência na vida social, na medida em que a igreja fornece os elementos de satisfação individual buscados pelos seus membros de origem geralmente humilde, marginalizados pela sociedade. Em segundo lugar, os nume

rosos trabalhos reforçam o complexo de mi noria sentido pelos protestantes em meio a uma comunidade majoritariamente católica e resistente à presença dos protestantes em seu meio (resistência que assume a forma de indiferença ou de discriminação). Na ausência de um discurso apológico dos Estados Unidos como a nação protestante modelo, resposta ao atraso do catolicismo - expediente muito utilizado nas igrejas do Centro-Sul do país e pelos documentos oficiais das denominações protestantes - cultivava-se uma vida em comum tendente a homogeneizar os espaços simbólicos, ideológicos e culturais, acentuando ainda mais o não-pluralismo característico do protestantismo. Finalmente, por uma razão teológica, quanto maior o envolvimento dos membros com a igreja, atualização da "glória celestial" na terra, mais livres estarão das influências corrompedoras do "mundo", o lado negativo da consciência dualista protestante.

Há um outro aspecto, que se pode medir pela opção em favor de uma atitude estacionária diante da realidade, entendida como o somatório de momentos separados e individualizados. Trata-se da qualidade da consciência coletiva do protestantismo. Neste sentido, achamos importante como pista de investigação os estudos realizados pelo sociólogo suíço Christian Lalive D'Epiny sobre o protestantismo chileno, publicados em livro sob o título " O

Refúgio das Massas," em que ele caracteriza a mentalidade (consciência coletiva) do protestantismo naquele país (mas também em toda a América Latina) como rural. Rural não no sentido de que seus membros vivam pensando e falando em assuntos ligados à vida do campo, mas na medida em que reproduz as relações sociais ali travadas e a maneira de relacionar-se com a realidade e a sociedade. D'Epínay relaciona a estrutura eclesiástica latino-americana à estrutura da 'hacienda', onde há uma intensa rede de relações entre os trabalhadores rurais, a nível pessoal mesmo. Todos se conhecem, e muitos estão aparentados de alguma forma entre si. Na Igreja se dá o mesmo. O comunitarismo (acima descrito) existente aí é produzido pela frequência contínua às atividades religiosas. "Como na fazenda há a crença de que todos os problemas são resolvidos, à base, e em decorrência da vida do grupo. Na fazenda o patrão, o coronel, é uma figura paternalista e carismática, mantenedora da ordem e dispensadora de benefícios. Na igreja o pastor teria a mesma importância. É o pai de todos, e o representante especial da divindade." (1) Esta mentalidade rural é perpetuada mesmo nos centros urbanos, através do alheamento a quaisquer dos grandes temas, problemas e questões colocados pela vida urbana. A visão naturalizada da realidade e do 'status'quo', característica da consciência rural (por sua vez impregnada da visão de mundo do catolicismo, oficial ou sincrético), é a tônica desta consciência conservadora e resistente a mudanças. (2)

É neste contexto que se movem as igrejas evangélicas (para usar o auto-conceito delas, por sinal bem ilustrativo do medo aos compromissos que o título "protes

tante" poderia cobrar de si). Notadamente em Campina Grande, para particularizarmos. Das igrejas locais, pretendemos nos deter mais de perto (sem, contudo, podermos aprofundar seu estudo) duas: as Igrejas Congregacional (a mais antiga e maior de todas) e a Presbiteriana (a que, a nível nacional, mais sofreu o fenômeno de fermentação político-ideológica e teológica).

2.1.1. A Igreja Congregacional

A Igreja Evangélica Congregacional de Campina Grande foi a primeira comunidade protestante organizada na cidade (15.11.1920). Tendo sido obra do trabalho missionário de ingleses dentre os quais o Rev. Harry G. Briault (pastor até 1928) e sua esposa D. Frida Briault. Bem conforme as condições sócio-econômicas da região, a igreja se caracteriza por um conservadorismo enorme. Fruto do movimento missionário da linha "verticalista", isto é, que defendia a concepção da igreja "espiritual", sem qualquer envolvimento com a sociedade, tal característica é até compreensível.

Na década de 50 a igreja tem como pastor - desde 1928 - o Rev. João Clímaco Ximenes, um homem de convicções teológicas bastante conformes com a teologia tradicional norte-americana e européia (foi vice-presidente da Aliança Latina Americana de Igrejas Cristãs, órgão de direita, fundado a fim de combater o Conselho Mundial das Igrejas, de orientação ecumênica), jamais estimulou qualquer membro da igreja a nenhum tipo de compromisso social, sendo ferrenhamento contrário à política partidária.

Um jovem participante da igreja à época comen-
tou:

"Na época, aqueles candidatos evangélicos não tinham as condições que eles tem hoje, de irem à igreja, serem apresentados... ir lá à frente no púlpito, falar, orar... O Rev. Ximenes não dava lugar a isso. De maneira nenhuma. Para não haver aquele envolvimento político. [Dizia ele:] 'Não, não pode. Aqui é a casa de Deus; é pra louvar a Deus e fim. Esse negócio de estar apresentando político aqui...' Não, não havia. Mas, realmente, já no final do pastorado a coisa mudou um pouco, porque a igreja começou a sofrer influências também de pessoas novas que iam chegando, mentes diferentes, mais abertas. E, com aquilo, ele foi ficando mais maleável. É tanto que terminou ele próprio se candidatando, provando que realmente tinha mudado totalmente..." (3)

A partir de uma justificativa teológica, portanto, toda uma preocupação em não estimular qualquer tipo de reflexão ou envolvimento social, principalmente se crítico -, é feita. O pastor Ximenes, com toda sua preocupação "a-política" acabava por referendar as grandes linhas de desenvolvimento da política das classes dominantes locais.

Há, entretanto, algumas ressalvas a fazer a respeito do conservadorismo da Igreja Evangélica em Campina Grande. É preciso colocarmos a igreja em seu lugar social e descobriremos as limitações que esta impõe àquela.

Campina Grande, nos anos 50, é uma cidade tipicamente nordestina, no sentido de apresentar as determinações da divisão nacional do trabalho, num momento em

que o processo de urbanização avança de mão dadas com a industrialização que lhe dá origem no Centro-Sul do país, sobredeterminadões pelo modelo econômico dependente e gerador de profundos desequilíbrios regionais, que foi rapidamente indicado no início do capítulo anterior.

A decadência do algodão deixou à cidade uma alternativa que se define aos poucos - o agave. Encontramos, inclusive, um vereador protestante (Euclides Ribeiro), defendendo veementemente na tribuna da Câmara os interesses dos agavicultores. Contudo, os grupos privilegiados com a orientação econômica da cidade não chegaram a experimentar a dissolução das bases econômicas de seu poder. Inclusive as mesmas firmas que trabalhavam no beneficiamento do algodão, continuaram, agora com o agave.

As marcas da vida rural (sítios, currais), a migração de sertanejos a cidade, o papel de centro comercial e os grandes problemas de infra-estrutura básica oferecem um sucintó e genérico quadro da cidade.

A importância de mencionar tais aspectos prende-se à constatação da relação estreita, sociologicamente várias vezes comprovada, entre uma situação de realidade rural, com a presença de pessoas em transição de campo para a cidade, e uma consciência coletiva conservadora. Além disso, segundo se pode constatar consultando o rol de membros da Igreja Congregacional (também da Presbiteriana, que veremos a seguir), grande parte da clientela do protestantismo consiste de migrantes que, em contato com a realidade da cidade (mesmo tendo em vista os limites da urbanização em Campina Grande), encontram no protestantismo

o respaldo psicológico seguro para sua inconsciente e imprevisível adaptação. (4)

Situada num contexto social conservador, "ru - ral", numa região social e economicamente subordinada na divisão nacional do trabalho, destinada a servir como cen - tro de abastecimento de mão de obra para o centro dinâmi - co de reprodução do capital e da industrialização, e como mercado para os produtos dali enviados, não se admira que a igreja sofresse tais influências, ainda mais quando, teo - logicamente, se originava numa concepção de igreja ligada ao movimento de expansão imperialista do final do século passado e início deste século, e que estimulava o silêncio como estratégia.

Resta destacar também o anti-romanismo ferre - nho dos protestantes campinenses. Tendo que enfrentar de início, a oposição aberta da Igreja Católica Romana, oposição materializada em perseguições de toda sorte, os pro - testantes criaram uma forte resistência a tudo que pu - desse ser identificado àquela. Por exemplo, seus compro - missos sociais e políticos são vistos como uma apostasia, um desvio da pureza da Igreja.

Vale para o caso campinense o que afirmou Is - rael Belo de Azevedo: "Cada grupo protestante na América Latina se entendeu como uma seita sistiada, sitiada pela sociedade (por propor valores que não eram aceitos por ela), pelo Estado (por não lhe dar a mesma condição jurí - dica que concedia ao catolicismo), pela Igreja Católica (por lhe observar os passos de sua expansão) e, até mesmo por outros grupos protestantes (quando cada um reivindicava

va posse exclusiva da verdade)"(5).

Embora não se possa falar neste momento da questão da religião oficial católica (o que já não mais existia desde 1889), é interessante observar que a resistência à liberdade religiosa da parte dos católicos, principalmente no Nordeste, avança até meados do século XX. Os relatos rancorosos com que muitos protestantes campinenses se referem ao catolicismo, deixam a impressão de que não haveria nenhuma possibilidade de contemporalizar com ele. Daí o intenso proselitismo feito.

Assim, fechada no interior de si mesma, por um mecanismo de fuga da realidade que a nega para poder sobreviver nela, a igreja reproduz toda a lógica da ideologia protestante, já esboçada no capítulo anterior, e que consiste em atribuir à realidade um caráter de espaço onde os indivíduos estabelecem relações com Deus. Daí, toda a explicação abstrata, alienada, que é dada para os problemas sociais, entendidos como fruto das opções pecaminosas dos homens devidamente recompensadas por Deus.

Lendo-se as atas da igreja, observa-se na esmagadora maioria dos casos um rígido controle moral da vida individual. Disciplinas eclesiásticas, eliminação do rol de membros, exortações e repreensões são encontrados mensalmente nestes documentos. Um autor, bastante entusiasmado dessa linha inquisitorial, apresenta os seguintes relatórios, com base nas consultas feitas aos mesmos livros de atas (que somente nos chegaram às mãos indiretamente, através de fontes secundárias, como as que transcrevemos a seguir):

"As eliminações ocorriam por quebra do 7º mandamento, mais frequentemente. A quebra do 8º mandamento dificilmente ocorria. Casamento misto [isto é, entre protestantes e não-protestantes] dava eliminação. Vida mudança trazia eliminação, bem como abandono completo ao trabalho, uso de bebidas alcóolicas e fumo. Cabelos curtos, pinturas; [no caso de serem mulheres] abandono aos cultos e desentendimentos em famílias, geralmente causavam a disciplina do membro da igreja e conseqüente afastamento da Ceia; noivado misto dava disciplina" (6).

"Em 1956, ele [João Clímaco Ximenes] deu uma palavra sobre a frequência aos cinemas e campos de futebol aos domingos, informando que os presbíteros resolvem submeter à disciplina os que assim estiverem agindo... Um crente foi indicado como associado de um clube e seu contador. Resolveu-se que ele se afastasse da associação, mas que continuasse com a contabilidade do clube, por ser um profissional liberal" (7).

"Em novembro de 1958, o pastor pediu que a igreja concedesse poderes aos oficiais a fim de que, quando fosse provado que alguém estivesse ido ao cinema, futebol, voleibol, caçada, praia aos domingos, cabelo curto para mulheres, fumo e bebidas alcóolicas, pinturas e decotes exagerados, então eles mesmos, os oficiais, escreveriam uma carta, participando ao tal membro a sua suspensão da comunhão, seja ele quem for" (8)

Os termos utilizados, bem como o nível da argumentação são característicos de uma mentalidade inquisitorial que garante a unidade interna do grupo através de operações "cirúrgicas" entre os membros que não se adaptam aos padrões de comportamento. Um outro entrevistado informou-nos que a lógica utilizada contra os recalcitran

tes era a seguinte: procuravam-se os "problemáticos" e os advertiam; se não aceitassem a disciplina da igreja e a "doutrina" (isto é, o aconselhamento) eram convidados a procurar outra comunidade evangélica. Se não aceitassem o convite, eram eliminados do rol de membros.

Ora, tal postura autoritária, onde as opções são sempre excludentes, ou seja, aceita-se a sugestão ou sai-se, cria na mentalidade coletiva do grupo uma propensão às soluções impostas a partir de cima, autoritárias, aceitas a partir de uma lógica que não vê limites ao exercício do poder desde que ele seja considerado legítimo. Não é à toa que a Igreja saudará com efusividade o golpe militar de 31 de março de 1964, visto como a salvação do país das "garras do comunismo ateu".

Analisando o período que vai de 1961 a 1964, diversos entrevistados assumem posições diferentes. Desde um que afirmou não estar absolutamente preocupado com o que acontecesse ou não no país, seu único objetivo era "melhorar a minha vida como crente e arranjar o pão de cada dia", até um outro que disse "... pra mim, tendo um prato de comida na hora, na mesa, e meu colégio pra estudar, o resto... Política era coisa do mundo; então era pra ser um cara desligado disso; era pra servir a Deus e fim...". Em ambos os casos, pessoas de idades e posições sociais diferentes, vê-se uma concordância que, no primeiro caso, um empregado (vendedor ambulante), é demonstrativo de uma consciência alienada; no segundo caso, um estudante, filho de comerciante, há uma acomodação frente à realidade na medida em que esta a beneficia.

A igreja, fiel a sua estratégia absenteísta , não tomou qualquer posição ao longo do período em estudo, nem após o golpe militar, senão no sentido de silenciosamente aprová-lo e deixar aos crentes, individualmente, se posicionassem. Tal posição está de acordo com a concepção a-histórica e burguesa de considerar a sociedade como a soma dos indivíduos, sendo, por conseguinte, eles mesmos os que devem se pronunciar em seu nome, sem envolver a igreja.

Enfim, pode-se, a partir de vários depoimentos tomados no seu conjunto, ter a seguinte posição da Igreja Congregacional de Campina Grande (ressalvado seu estatuto, isto é, o fato de que é chegada pelo consenso entre diversos pareceres individuais, veiculadores, portanto, de condicionamentos ideológicos de classe bem definidos, embora expressos em termos teológicos):

Deus não quer nada de ruim para o homem. Mas este escolhe não aceitar as orientações divinas. Por isso surgem os problemas sociais, como consequência da má relação com Deus. O problema do homem é ele mesmo. Somente se todos chegassem a uma conclusão (isto é, se convertessem ao protestantismo) haveria mudança. Mas como isto é impossível, devido à natureza corrompida do homem e à interferência da Satâna, nunca haverá solução total. Logo, deve-se contentar com as reformas parciais, mesmo quando autoritárias.

Ora, vê-se desse arrazoado que não é possível se ter uma visão clara da sociedade; custa-nos a descobrir até mesmo uma ética social nesse tipo de protestantismo .

Mas há um compromisso ideológico claro pela manutenção da ordem vigente, na medida em que se assume uma visão pessimista da sociedade, que só consegue vê-la em termos de um campo onde se dá a luta decisiva entre as forças "das trevas" e as da "Luz". Uma aplicação deste esquema interpretativo foi a campanha de oração pela derrubada do governo João Goulart, a fim de que fosse afastada a ameaça comunista, cujas perspectivas eram o fim da liberdade religiosa e o ateísmo campeando.

2.1.2. A Igreja Presbiteriana

Enquanto a Igreja Congregacional representa um caso de auto-isolamento da comunidade, tanto em relação à denominação (donde a falta de uma tentativa de comparar seu discurso ao do denominacional, porquanto havia uma certa ojeriza pelo espírito corporativo expresso na organização nacional da Igreja Congregacional), como em relação à sociedade, a Igreja Presbiteriana relaciona-se diretamente com as instâncias superiores da denominação.

O regime republicano adotado pelos presbiterianos facilita os mecanismos de controle institucional, impossível no caso da estrutura pequeno-burguesa individualista do congregacionalismo, onde cada comunidade é autônoma em relação a qualquer outra, pelo menos em tese. É nesse sentido que os presbiterianos são mais de perto tocados pelo que ocorre a nível nacional na Igreja.

É bom frisar, entretanto, que, devido às condicionantes locais da realidade vivida pela igreja em Campina Grande, o que aqui chega tem o caráter de relatório

sobre acontecimentos que estão longe de um dimensionamento correto por parte da igreja, uma vez que não é possível, até onde nos permite a documentação (o que implica em não podermos fechar questão a respeito), detectar-se qualquer sinal de fermentação teológica ou ideológica na igreja, em Campina Grande.

É como se, de longe, se ouvisse o eco de uma batalha que não se entende muito bem porque existe.

Os movimentos de reflexão teológica inspirada na teologia política européia e no evangelho social norte-americano, foram movimentos tipicamente de classe média, motivados por uma conjuntura de instabilidade social (apesar do equilíbrio aparente do governo Juscelino Kubitschek, no qual surgem), gerada por uma base estrutural marcada pela urbanização acelerada, no Centro-Sul, e pelo processo de industrialização que lhe dá impulso. São movimentos de intelectuais. Sua repercussão é mínima, no sentido de aceitação; e imediata, no sentido de sua rejeição.

A Igreja Presbiteriana de Campina Grande, com um forte contingente de migrantes rurais, principalmente de sertão paraibano, não possui intelectuais com uma formação teológica ou política, nem uma juventude comprometida com mudanças sociais. Talvez porque esta realidade não dizia respeito às condições concretas que se encontravam aqui.

Uma leitura atenta das atas do Conselho da Igreja - composto pelo pastor (presidente), presbíteros e diaconos (9) - leva-nos a estabelecer fortes comparações com

a Igreja Congregacional. Toda uma preocupação pelo controle minucioso da vida moral de cada membro é observada, reunião após outra. Freqüentemente, há pessoas - muitas das quais jovens - chamadas à reunião do Conselho, para responder a acusações várias. Porquanto a comunidade era numericamente reduzida, estavam dadas as condições para o exercício de tais mecanismos de interferência a fim de assegurar a coesão do grupo.

Os motivos já são conhecidos: participação em atividades recreativas ou cerimônias festivas aos domingos, a dança, a ingestão de bebidas alcóolicas e de fumo, o casamento misto, a ida ao cinema... Mas há outros, como adultério, a frequência a cerimônias católicas, a participação em troças carnavalescas, problemas doutrinários, etc. Para tais atitudes, consideradas infrações do código interno da comunidade, há um tratamento inflexível, em termos de disciplina, ainda que muitos disciplinados procurem novamente a igreja para a reconciliação.

Embora não houvesse um movimento de juventude ao nível do que abalava os alicerces da ordem religiosa interna⁽¹⁰⁾ no Centro-Sul do país, as decisões tomadas pelo Supremo Concílio da Igreja Presbiteriana do Brasil, eram aplicadas sem adaptações aqui. Por exemplo, a ata do dia 13..09.60⁽¹¹⁾ informa que a partir de então, com base em deliberação do Supremo Concílio, as diretorias da mocidade seriam indicadas pelo Conselho, e não mais eleitas em assembléia. Além disso, continuaria havendo um representante do Conselho junto aos moços. A decisão do Supremo Concílio era resultado da repressão aos movimentos de juventude que fervilhavam nos anos 50, vulneráveis ao apare

lhamento teológico e político pelos setores progressistas no interior da instituição. Tentava-se, desse modo, acen-
tuar o controle sobre os espaços onde a crise se intensi-
ficava.

Apesar desta decisão ter sido revogada em 1962, a partir de reação esboçada pela mocidade, não accitando os indicados⁽¹²⁾, é importante notar como a inflexibilida-
de do modelo não se dá sequer ao cuidado de observar se há razões para tais procedimentos.

Ora, firmada num contexto unitarista, mantido pelo consenso ou pela coersão (disciplina, eliminação) , pelos quais se anulam as vozes discordantes, a Igreja não parece enxergar nada a seu redor. Procura-se, durante to-
do o ano de 1964, por exemplo, um só pronunciamento da Igreja sobre a situação do país, mas não se encontra. O silêncio, do ponto de vista da documentação oficial da igreja, é inegável. Silêncio de aprovação, entretanto , que aplaudiu nos limites de sua estrutura repressiva, a solução autoritária oferecida pelos militares.

Questiona-se, portanto, até que ponto a igreja presbiteriana sofreu a influência do que ocorria a nível nacional, principalmente em São Paulo e Rio de Janeiro. Parece-nos que, isolada pelos limites locais e pela dis-
tância do foco de tensões, ela passa incólume pela crise institucional da denominação procurando resguardar-se de-
la através da não-polemização pública a respeito daquela. Não é à toa que, perguntados sobre a situação interna da igreja, muitos respondam: "A igreja estava indo muito bem. Muita paz, muita evangelização, bom relacionamento inter-

-denominacional" . Que mais se poderia querer? Acontece que, longe de qualquer conotação positiva, tal situação tende a criar uma forte resistência ao engajamento no cotidiano das mudanças sociais, conquanto forma uma visão míope que não consegue romper os muros da linguagem religiosa e da instituição. religiosa.

Do ponto de vista do discurso do protestantismo para "fora" de si mesmo, quando tal ocorre, pode-se notar dois elementos:

- a) A polêmica anti-romanista: gerada pela reação do catolicismo, que ainda se considerava na prática religião oficial (mesmo quando isso já não mais existia por décadas a fio, juridicamente), à pregação protestante. Tal polêmica vai muito além da mera oposição e tornar-se uma atitude cognitiva, metodológica, de leitura do real. Se o protestantismo clássico já efetuara a separação entre indivíduo e estruturas sociais, o protestantismo brasileiro, ao invés de entendê-la dialeticamente, o faz em termos dualistas. O Brasil é produto do catolicismo, daí seu atraso, suas superstições, seu verniz autoritário. Não pode ser contemporizado. Tem que ser rejeitado. A cultura brasileira é corrompida. As instituições levam a marca do retrógrado catolicismo.

Desse modo, não há como valorizar qualquer aspecto da realidade social, econômica,

cultural e política brasileiras. Há uma oposição definitiva entre o projeto protestante e o católico, acentuada por seu interrelacionamento conflitivo. Onde o único remédio é transformar a consciência. E esta, transformada, isola-se para sempre para regiões metafísicas da existência, enquanto materialmente o indivíduo continua preso à realidade. "Busca-se então salvar a alma, já que o mundo está perdido"⁽¹³⁾. O indivíduo não transforma o mundo, rejeita-o. "Daí a formulação típica da eclesiologia dominante: a igreja, como comunidade, não participa das transformações sociais"⁽¹⁴⁾;

- b) Curiosamente, porém, a ambigüidade do discurso produz uma posição sobre a solução para os problemas sociais. É uma panacéia, que poderia ser resumida em "Converta-se o indivíduo e a sociedade se transformará". Não no sentido de que os crentes se envolvam em projetos de transformação da sociedade (isto pode, eventualmente, acontecer, mas não é a regra), mas porque há um elemento utópico, segundo o qual quando todos foram protestantes, não haverá mais males a corrigir. Afinal, o problema do homem só é um: espiritual.

Com isso posto, concordamos com Paul Tillich, teólogo alemão radicado no Estados Unidos, quando coloca:

"A situação proletária⁽¹⁵⁾, na medida em que ela representa o destino das massas, é impenetrável no Protestantismo que, na sua mensagem, se dirige à personalidade individual com a necessidade de uma decisão religiosa, abandonando-a depois aos seus próprios recursos nas esferas políticas e sociais..."⁽¹⁶⁾.

Além da oposição mundo-igreja, cultura-fé, indivíduo-sociedade, está a consideração do mundo como campo de provas, uma espécie de escola do sofrimento. A questão central, porém, não é QUE os homens estão sofrendo, mas COMO reagem ao sofrimento. Ou seja, quanto mais convicção de que a realidade é cruenta, mas vale a pena sofrer, porque há uma recompensa no céu, maior a segurança que o crente terá de que é importante não reagir, pois isso poderá significar a perda das condições que facilitariam a recompensa ou estar se colocando contra a "vontade de Deus".

A crítica às estruturas se liga à aceitação passiva das mesmas como ordenadas pelo próprio Deus. Ou seja, o mundo, por mais secularizado e inóspito à dignidade da vida humana que esteja, não pode ser negado e reconstruído, sob pena de se estar lutando contra Deus. O que faz o protestante desenvolver um excessivo legalismo, uma "ética de funcionário" invertida⁽¹⁷⁾, pois não serve para transformar o mundo, mas para se submeter a ele.

2.2. As vozes em meio ao silêncio

2.2.1. Euclides Ribeiro: trajetória de um protestante na política partidária

Mesmo contra todas as dificuldades institucionais e ideológicas em se envolver com alguma prática social a partir do protestantismo, houve pessoas que tiveram a coragem bastante para romper o silêncio das igrejas campinenses e lançar-se à política partidária. Este é o caso de Euclides Cavalcanti Ribeiro, membro da Igreja Congregacional.

Não se trata, diante desta iniciativa, de tomar o exemplo apologéticamente. Há muitos limites na participação política, de ordem social (origem social, de classe) e ideológica (consciência política, base teológica), de quem quer que seja. Aqui não é diferente. Cumpre apenas tentar demonstrar até que ponto as atitudes assumidas por um protestante na vida política dizem respeito ao protestantismo ou à ideologia dominante da sociedade.

A escolha do partido (Partido Social Progressista) denuncia os limites de classe, pequeno-burgueses, de Euclides Ribeiro..Coordenado nacionalmente por Adhemar de Barros e a nível estadual por Elpídio de Almeida, o PSP é um partido típico do populismo na sua versão mais conservadora, sem apelo junto às massas operárias, com uma clientela interiorana e situada normalmente nos bairros mais centrais e antigos (isso especificamente no caso de São Paulo). Adhemar possui uma imagem patriarcal que apela para os sentimentos de segurança das massas que lhe dão apoio. Francisco Weffort, analisando o típico "adhemarista", afirma que ele tem em vista um tipo de Estado assistencialista, patriarcal, acessível em caso de necessidades, sem o concurso da burocracia impessoal. (18) Além dis

so está a expectativa de que o Estado assumira a causa dos "desafortunados", do povo (termo repetido até o desgaste pela retórica populista).

Eleito vereador para a legislatura 1955-1959, Euclides Ribeiro define, desde o início, o âmbito de sua atuação - a defesa do campo e suas atividades econômicas. Seu pronunciamento é registrado da seguinte maneira nas atas da Câmara Municipal de Campina Grande: "O vereador Euclides Ribeiro continua seu discurso, dizendo que temos pela frente um hábito criminoso de tudo se fazer pela cidade, abandonando-se o campo. Mas sua passagem nesta Câmara ficará assinalada, justamente, pelo combate sem tréguas e sem quartel, em prol do homem do campo, essa pária que é lembrado apenas no dia de pagamento dos impostos". (19).

Essa preocupação pelas atividades agrícolas, notadamente numa fase de decadência da grande fonte de riqueza da cidade - o algodão - é reafirmada várias vezes ao longo de seu mandato. Euclides é um ferrenho defensor do sisal, como alternativa econômica à crise do algodão. Tendo ocupado a tribuna várias vezes e apresentado diversos requerimentos nesse sentido. Sua preocupação em levantar dados estatísticos e técnicos a respeito, lhe vale o reconhecimento dos demais vereadores, que avaliam seu discurso como renovador, conquanto trouxera para discussão um estudo objetivo da pecuária e da pequena produção na Paraíba, quando a praxe da Câmara eram os ataques pessoais e as questões políticas mais gerais (nacionais e internacionais).

Em 1957, Euclides Ribeiro faz requerimento, a ser enviado ao Presidente da República, ao Ministro da Fazenda e ao Banco do Brasil em defesa dos interesses do agave paraibano, onde fica clara sua posição em relação à proteção estatal da pequena produção.⁽²⁰⁾ Sua luta é para que o preço mínimo do agave e seu financiamento sejam determinados a partir de consultas feitas aos produtores, ao invés do preço atual, que havia sido definido por "técnicos de gabinetes que desconhecem a realidade nordestina"⁽²¹⁾.

Como vereador eleito Euclides nunca se considerou candidato dos evangélicos. É possível ver duas razões para isto. A nível explícito, ele afirma ter sido eleito pelo povo e ser, assim, representante do povo, e não de interesses "particulares". Em segundo lugar, conhecido e favorável à ética protestante, segundo a qual a Igreja não intervém em assuntos políticos ("A César o que é de César e a Deus o que é de Deus"), ele é coerente com seus princípios, o que não impede que faça vários requerimentos em benefício dos evangélicos.⁽²²⁾

Os posicionamentos sobre política nacional incluem principalmente a luta em defesa do petróleo nacional. Imbuído das ilusões nacionalistas do período 1954 a 1964, carregadas da ambiguidade que já comentamos no capítulo anterior, Euclides Ribeiro é um entusiasta da Petrobrás, tendo sido um dos organizadores da liga Nacionalista de Defesa do Petróleo em Campina Grande. Eis alguns de seus pronunciamentos:

"... nosso Brazil, que está progredindo na sua

te está, na medida em que aquela transfere-lhe o arbítrio de decidir-se politicamente no interior do espaço ideológico-teológico criado por ela.

Finalmente, gostaríamos de comentar os pronunciamentos sobre política externa, a partir de dois trechos, citados a seguir:

Falando sobre "o acordo realizado pelo Governo Federal com os Estados Unidos da América do Norte par instalação de uma base de foguetes teleguiados na Ilha Brasileira de Fernando Noronha e diz que, diante da inevitabilidade de uma guerra deveríamos manter a neutralidade brasileira. E enquanto isto, fazemos cessão da ilha, que fica entre duas potências, fazendo-nos assim, vulneráveis quanto, digo quando exista a luta. Que esta medida do governo brasileiro se constitui uma espinha de garganta e por isto mesmo jamais seremos uma nação autônoma. Que por este motivo deseja que se registre o seu protesto, protesto este que seria feito de igual modo se o acordo tivesse sido feito com outra nação qualquer" (27)

"O vereador Euclides Ribeiro... discursa longamente, analisando as relações da política econômica do Brasil no plano internacional, dizendo que é necessário que se dê um grito de alerta quando a campanha de reatamento das relações com a União Soviética tomar impulso. Esclarecendo que nada tem a ver com a ideologia dos povos soviéticos, diz que não podemos viver separados desses povos, porque precisamos mercados para as nossas exportações, bem como praças para as nossas importações. que por isto apresenta requerimento no sentido desta Casa fazer sentir aos exmos. Presidente da República e ao Ministro das Relações Exteriores, a necessidade de reatamento das nossas relações com a União Soviética" (28).

Reproduzindo o trivial em termos do discurso

produção de petróleo, ... se continuarmos as sim, muito em breve nós passaremos de importado a exportado, situação que devemos ao sau-doso ilustre Getúlio Vargas" (23).

"Em seguida o orador discursa sobre o nacionalismo, dizendo que este movimento é decorrência da necessidade de defendermos as reservas do solo Pátrio, não permitindo que essas riqueas venham a cair nas mãos dos trustes internacionais. Que o movimento é legítimo, e o defenderemos primeiro com o nosso voto e depois com o nosso sangue" (24)

"Passa o orador a discursar sobre a exploração do petróleo nacional, dizendo que um dia o petróleo jorrará na Paraíba, mostrando aos descrentes, aos traidores e aos vendidos que o Brasil possui em quantidade petróleo para explorar e que será, no futuro, a nação mais poderosa do mundo, com uma completa emancipação política e econômica" (25).

Esses pronunciamentos traduzem o caráter nacionalista do discurso político de Euclides Ribeiro, de inspiração nitidamente pequeno-burguesa: defesa intransigente da Nação (isto é, dos interesses específicos do "projeto" pequeno-burguês para a sociedade), ataque ao capital monopolista (que impede os sonhos de uma pequena e média burguesia industrial e comercial se concretizarem), um romantismo que visa a transpor para um futuro próximo as possibilidades não realizadas de ascensão social e independência econômica do país. (26)

Vê-se, portanto, que a determinação ideológica fundamental da sociedade no período perpassa toda a consciência política do protestante convicto, fazendo com que ele assumia posições ideológicas na certeza de estar inteiramente de acordo com a ortodoxa religiosa. E efetivamente

nacionalista, que identificava o imperialismo como o gran de inimigo da independência econômica e política da Nação, o primeiro trecho contém um ponto importante: a questão da Guerra Fria. Com ele a desilusão do protestante em relação à "nação protestante" - os Estados Unidos - e sua política de dependência para os países subdesenvolvidos. Há uma certa demonstração de consciência de subdesenvolvimento na tentativa de resguardar a neutralidade, como que dizendo: "Aqui não. Somos dependentes, mas não somos subservientes". O que não significa, politicamente, muita coisa.

Resta destacar que o discurso político de Euclides Ribeiro, dando mostras de uma certa abertura ideológica (o que seria difícil, em nosso entender, sustentar, entre 1961 e 1964) ao mundo socialista, sob o pretexto de que o que importa são as relações comerciais e, não a questão ideológica - que é legítima, uma vez que representa o direito à auto-determinação dos povos - no que aparenta não compactuar com a polarização ideológica do anti-comunnismo, é atípico para o protestantismo campinense. Este valorizou, nos limites de sua consciência coletiva, a luta encarniçada pela "descoberta dos Fantasmas comunistas!"

2.2.2. Sosthenis Pedro: política de bastidores

Ao contrário de Euclides Ribeiro, o vereador Sosthenis Pedro, membro da Igreja Presbiteriana, eleito para a legislatura 1959-1963, não é encontrado fazendo pronunciamentos de qualquer ordem, senão em casos esporádicos, mais a título de comentários sobre outras interven

ções.

Membro do Partido Social Democrático (PSD), sustentação política do governo Kubitschek-Goulart ao lado do PTB ⁽²⁹⁾, a atuação de Sosthenis é tipicamente de bastidores. Ocupou vários cargos de importância, seja como vice-presidente da Câmara em 1959, seja como Presidente da Comissão de Educação e Cultura e da de Obras Públicas, dentre outras. Manteve, porém, distância da tribuna durante toda a legislatura, intervindo em momentos triviais.

Do pouco que pudemos colher de sua participa - ção na Câmara Municipal, é possível destacar:

- a) Sua defesa do reconhecimento da República Popular da China, criada após a revolução socialista de orientação maísta ⁽³⁰⁾, sem qualquer argumentação registrada em ata.
- b) Vários projetos e requerimentos beneficiando as igrejas evangélicas.
- c) A acusação formal de praticar uma política empreguista, utilizando-se das atribuições que o cargo de Vice-Presidente lhe garantia, com fins "eleitoreiros". Dentre os nomea - dos figuram nomes de pessoas ligadas à igre - ja evangélicas.

Não podemos nos aventurar pela análise da gestão de Sosthenis Pedro. Não temos subsídios nos livros de atas para tanto. Seria necessário consultar companheiros de bancada e outros vereadores do mesmo período, que, infelizmente, não nos foi possível, devido a questões de

2.3. A ética protestante e a estratégia do silêncio

Este tópico de caráter "conclusivo", tem como objetivo levantar algumas questões que nos ficaram ao longo de trabalho sem resposta, podendo ser aproveitadas na abertura de novas pistas de investigação e análise.

1. Tomando por base Georges Duby, em seu artigo "História Social e Ideologias das Sociedades"⁽³¹⁾ - que, de resto, nos fornecerá a base para os questionamentos a seguir - perguntamo-nos pelo projeto histórico que porventura pudesse ter o protestantismo campinense nas décadas de 50 e 60. Segundo Duby, o projeto que as ideologias tem para a sociedade está ligado a tres fatores, que indicam como elas modificam-se na definição daquele.

Primeiro, pela relação estreita que tem, como representações, com as relações vividas pelos seus adeptos, que estão em contínua movimentação.

Segundo, seja impelidas pelo crescimento da oposição de outras ideologias, pelo aceleramento da evolução econômica ou demográfica, sejam pelas mudanças políticas que esta última produz, as ideologias tendem a se adaptar, se tornam flexíveis, mascarando-se para sobreviverem.

Terceiro, pela influência ou dominação de uma cultura estrangeira, ocorrem modificações no discurso ideológico.

Nesse sentido, perguntamo-nos onde se coloca a dimensão prática do discurso social do protestantismo campinense, na medida em que ele assume a estratégia do silêncio.

cio para sobreviver ante às pressões oriundas das profundas modificações econômicas e sociais e políticas ocorrendo no país. Enquanto o país agita-se e fermenta, o protestantismo local - perdendo a relação com a própria efervescência do protestantismo no centro-sul do país - fecha-se dentro de si, cultivando o bem-estar espiritual de seus membros, e desestimulando-os a exercer uma cidadania responsável, restringindo-se aos deveres estritos do regime republicano.

2. Um outro nível de questionamento está relacionado à presença de material sobre ética social, extremamente escasso, várias vezes lacunar. Pode-se perigosamente concluir pela inexistência de qualquer discurso a respeito. Esta é uma tentação que se sofre, e é preciso dar a maior atenção às lacunas de informação, pois o silêncio não significa necessariamente ausência - o exemplo de Euclides Ribeiro e Sosthenis Pedro são um indicativo disto, mesmo considerando-se seu caráter oficialmente não representativo. Na análise dos sistemas ideológicos (teológicos) deve-se cuidar de detectar "o que as expressões da ideologia dominante podem revelar das ideologias concorrentes que ela afronta e que frequentemente não podem ser percebidas senão através dela, por causa da sinuosidade de suas linhas de defesa e de ataque" (32). Desconfiamos de como, num período crítico, de mudanças a nível econômico e político, quando práticas e crenças latentes vem à luz, pela polêmica e pela repressão dos conflitos com a ideologia dominante, foi possível haver tanta harmonia como é afirmado pelos que são entrevistados a respeito.

3. Uma outra questão importante é a de que existe sempre "um enorme intervalo entre o intitulado oficial de um movimento político ou religioso e a atmosfera que nele reina; essa atmosfera é vivida pelos participantes sem ser conhecida... e nunca deixa vestígio escrito" (Paul Veyne, 33). Isso alerta para a relatividade das declarações de princípio e para o limite do papel de uma ideologia sobre o movimento da história (na medida em que ela, na verdade, convence os convencidos, pois corresponde a seus interesses e não aos de outras ideologias adversárias).

Enfim, a importância dada à análise institucional, como primeiro momento de nossa observação, deve ser relativizada porquanto ela representa normalmente o fim do processo que vê surgir um dado discurso ou prática social.

A ética protestante parece estar, em Campina Grande, e em outros bastiões conservadores pelo Brasil afora, através de seu silêncio tendencioso e comprometido com a cobertura do real, tranquilizando e justificando a conduta das pessoas em nome de uma expectativa futura e fora da história. Mas, será apenas isto?

NOTAS

- (1) RAMOS, Jovelino Pereira. "Protestantismo Brasileiro: Visão Panorâmica", in Revista Paz e Terra, 6 (2) , abril 1968: Rio de Janeiro, Paz e Terra, p. 79
- (2) Cf. BOURDIEU, P. op. cit. (p 70-72) que, a respeito de como a Igreja contribui para manter a ordem política, destaca duas maneiras:
 - a) inculcando padrões de pensamento e ação destinados a "naturalizar" (legitimar) a ordem política;
 - b) utilizando sua autoridade religiosa para calar as propostas heréticas ou proféticas. "A contribuição mais específica da Igreja (e, geralmente, da religião) para a manutenção da ordem simbólica reside menos na transmissão para uma ordem mística do que em uma transmutação para a ordem lógica a que ela sujeita a ordem política exclusivamente através da unificação das diferentes ordens" (p.71).
- (3) Depoimento prestado por Gilberto Lauro Sales de Lima au autor em entrevista gravada, em 19.11.85.
- (4) A ideologia de base dualista protestante, oferecendo uma visão bem localizada do que é possível, permitido, certo; e do que é impossível, intocável, errado, possibilita assim mecanismos de escape/alienação da realidade, funcionando como catalizadora e estabilizadora da consciência em transição para a urbanização uma vez que se apresenta como uma explicação global do mundo (portanto, unilateral e deformante) que tem apelo prático a seus adeptos.
- (5) AZEVEDO, Israel Belo de. op. cit., p 147
- (6) SOUZA, Claudenor Gomes de . João Clímaco Ximenes: Sua Vida, Sua Obra Campina Grande, Ed. do autor, s.d pg. 87

- (7) Idem, p. 91
- (8) Idem, p. 94
- (9) Presbiteros são aqueles que, na hierarquia do trabalho religioso, são encarregados de responder pela parte doutrinária da igreja. Os diáconos estão mais diretamente ligados à obra assistencial, principalmente interna, levada a efeito pela igreja. Do ponto de vista dos leigos, ambas as categorias são objeto de temor, devido ao caráter repressivo que geralmente exercem junto à comunidade.
- (10) V. RELLY, Duncan Alexander. História Documental do Protestantismo no Brasil. São Paulo, ASTE, 1984, p. 293-294.
- (11) Livro de Atas do Conselho da Igreja Presbiteriana de Campina Grande, ata nº 342, 13.09.60.
- (12) Idem, ata nº 404, 18.12.62
- (13) ALVES, Rubem A. Dogmatismo e Tolerância, p. 126
- (14) Ibidem
- (15) Isto é, a tendência contemporânea de pensar o indivíduo do ponto de vista de sua solidariedade com as massas, parte delas e somente realizado nelas.
- (16) TILLICH, Paul The Protestant -ra, p. 161, in ALVES, R. op. cit, p.
- (17) Cf. WEBER, Max. A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo. 3 ed. São Paulo, Livraria Pioneira 1983
- (18) WELFFORT, Francisco C. O Populismo na Política Brasileira. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1978, p. 30-33
- (19) Atas da Câmara Municipal de Campina Grande, 5ª Sessão. 1ª Reunião Ordinária, 3ª Legislatura 07.12.55
- (20) Os pontos do requerimento são:
- a) Decretação imediata do preço mínimo, com vigência nos exercícios deste e do ano vindouro;
 - b) Concessão imediata de praça no Lóide Brasileiro a cujo transporte estão vinculados, para cerca de seis mil toneladas /de/ fibra de agave, representativas do estoque de janeiro último;
 - c) providenciar sobre a vinda, já autorizada, do

Lóide Nicarágua, com reserva mínima de cem mil pés de praça ao nosso mercado exportador de si sal;

- d) Ordenar a vinda do Lóide Brasileiro, em lastro e não com espaço restrito de duzentos mil pés cúbicos,, o que só permitiria a ínfima exportação de mil quatrocentas toneladas;
 - e) manter a praça mínima de duzentos pés cúbicos no Lóide Colômbia, em março; e
 - f) restaurar o crédito exportação por tonelagem e não por metro cúbico, como previra nova tabela de fretas de modo a se criarem, no momento, condições de igualdade para os exportadores, porquanto a tabela prevista supõe, para conferir vantagem a utilização de prensas hidráulicas, de alto custo, e alta densidade, só possuídas aqui, e que significam 80% da exportação nacional, pelos exportadores e estrangeiros" - Atas da Câmara..., 5ª Sessão, 7ª Reunião Extra-Ordinária, 3ª. Legislatura 04.02.57.
- (21) Atas da Câmara, 09.12.55; 08.03.56; 01.07.57; 25.06.25.06.57.
 - (22) Atas da Câmara, 1ª Sessão, 11ª Reunião Extra-Ordinária, 3ª Legislatura. 01.07.57
 - (23) Idem, 7ª Reunião Extra-Ordinária, 3ª Legislatura, 11.02.57.
 - (24) Idem, 13ª Sessão, 11ª. Reunião Extra-Ordinária, 3ª Legislatura, 12.08.57
 - (25) Idem, 15ª Sessão, 11ª Reunião Extra-Ordinária, 3ª Legislatura 22.08.57
 - (26) cp. SCHILLING, Paulo R. Como se Coloca a Direita no Poder. São Paulo, Global, 1979, cap VII ("O Duplo Caráter da Pequena Burguesia)
 - (27) Atas da Câmara, 1ª Sessão 7ª Reunião Extra-Ordinária 3ª Legislatura 24.01.57.
 - (28) Idem, 8ª Sessão 14ª Reunião-Extra-Ordinária, 3ª Legislatura 28.11.57
 - (29) V. BENEVIDES, Maria Victoria de Mesquita. O Governo Kubitschek: Desenvolvimento Econômico e Estabilidade

Política (1956-1961). 2ª ed. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1976, cp. II, III

- (30) Atas da Câmara, 10ª Sessão, 28ª Reunião Extra-Ordinária, 3ª Legislatura, 12.08.59.
- (31) in LE GOFF, Jacques e NORA, Pierre (org.) História: Novos Problemas. 2ª ed. Rio de Janeiro, Francisco Alves, 1979.
- (32) Idem, p. 137
- (33) Idem, p. 139

B I B L I O G R A F I A

- ALVES, Rubem A. O Enigma da Religião. 2ª ed. Petrópolis, Vozes, 1979.
- ALVES, Rubem A. Protestantismo e Repressão. São Paulo, Ática, 1979.
- ALVES, Rubem A. Doqmatismo e Tolerância. São Paulo, Paulinas, 1982.
- ALVES, Rubem A. O Suspiro dos Oprimidos. São Paulo, Paulinas, 1984.
- ALVES, Rubem A. et alli. Tendências da Teologia no Brasil. São Paulo, ASTE, 1977.
- ALVES, Rubem A. et alli Fé Cristã e Ideologia. São Bernardo/Piracicaba, Imprensa Metodista/Ed.t da UNIMEP, 1981.
- ALVES, Rubem A. "... como o carvalho e o serebinto..." ; in Tempo e Presença, 192, (6); Rio de Janeiro, CEDI, junho/julho 1984.
- Atas da Câmara Municipal de Campina Grande, 1955-1963
- Atas do Conselho da Igreja Presbiteriana de Campina Grande, 1955-1964.
- BANDEIRA, Moniz. O Governo João Goulart: As Lutas Sociais no Brasil, 1961-1964. 5ª ed. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1978.
- BENEVIDES, Maria Victoria de Mesquita. O Governo Kubitschek: Desenvolvimento Econômico e Estabilidade Política,

1956-1961. 2ª ed. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1976.

BOURDIEU, Pierre. A Economia das Trocas Simbólicas. 2ª São Paulo, Perspectiva, 1982.

CAMARGO, Cândido Procópio F. de. Católicos, Protestantes, Espíritas. Petrópolis, Vozes, 1973.

CÉSAR, Salustiano Pereira. O Congregacionalismo no Brasil: Fatos e Feitos Históricos. Rio de Janeiro, Ordem dos Ministros Evangélicos do Brasil, 1983.

CÉSAR, Waldo A. Para Uma Sociologia do Protestantismo Brasileiro. Petrópolis, Vozes, 1973

CHAUI, Marilena. O Que É Ideologia. 10ª ed. São Paulo, Brasiliense, 1982.

D'EPINAY, Christian Lalive. O Refúgio das Massas. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1970.

DIAS, Zuínglio Mota. "Evangelho e Ideologia: Uma Mistura Não-Premeditada". O Caso do Protestantismo Brasileiro" in; Tempo e Presença, 169 (3); Rio de Janeiro, jul 1981

DUBY, Georges. "História Social e Ideologia das Sociedades"; in LE GOFF, Jacques e NORA, Pierre. História: Novos Problemas. 2ª ed. Rio de Janeiro, Francisco Alves, 1979.

FRESTON, Paul. Aspects of the Relationship Between Protestantism and society in Brazil. Liverpool, 1981 (dissertação datilografada)

LEONARD, Émile-G. O Protestantismo Brasileiro. 2ª ed., Rio de Janeiro/São Paulo, JUPER/ASTE, 1981.

LESSA, Carlos. 15 Anos de Política Econômica 4ª edição São Paulo, Brasilienses, 1983

MARANHÃO, Ricardo. "O Estado e a Política 'Populista' no Brasil, 1954-1964"; in FAUSTO, Bóris (org.) História Geral da Civilização Brasileira. São Paulo, DIFEL, 1981 t. III v. 3.