

# BOLETIM TEOLÓGICO 8

Auspiciado pela Fraternidade Teológica Latino-Americana  
Caixa Postal 220 - 93.001 - São Leopoldo - RS - Brasil

## APRESENTAÇÃO

A política responde à essência da fé cristã...

Ao tornar-nos cidadãos do Reino de Deus não deixamos de ser cidadãos da terra... Isto implica levar a semente do Evangelho às próprias estruturas da sociedade e procurar transformá-las no poder do Senhor para sua glória e o bem comum. Cabe recordar que este bem comum é o objetivo geral da política.

Pablo Alberto Deiros



Pedidos com:  
Fraternidade Teológica Latino-Americana  
Caixa postal 220  
93 001 São Leopoldo - RS Brasil

Diretoria da FTL-Brasil:

Key Yuassa - Presidente  
Joás Dias de Araújo - Vice-Presidente  
Silas A. Pintor - Tesoureiro  
Éber F. S. Lima - Vice-Tesoureiro  
Dilmar Devantier - Secretário  
Marlo R. Fluck - Vice-Secretário  
Júlio P. T. Zabatiero - Sec. Geral

Boletim Teológico é uma publicação da Fraternidade Teológica Latino-Americana, setor Brasil (FTL-B). É um boletim de reflexão e análise teológicas, sem fins lucrativos. Seu objetivo é a divulgação do Evangelho. Os artigos publicados são de responsabilidade dos respectivos autores e não necessariamente refletem a opinião dos editores. A reimpressão total ou parcial dos artigos inéditos aqui publicados está autorizada, desde que mencionada a fonte.

# BOLETIM TEOLÓGICO

Órgão quadrimestral editado pela  
Fraternidade Teológica Latino-Americana  
Setor Brasil

Ano 3 (abril de 1989) nº 8

## INDICE

APRESENTAÇÃO .....	3
HISTÓRIA DA SALVAÇÃO E HISTÓRIA POLÍTICA UNIVERSAL NA TEOLOGIA DO ANTIGO TESTAMENTO .....	5
SACERDÓCIO, REALEZA E PROFECIA .....	29
O EXERCÍCIO DO PODER NA SOCIEDADE BRASILEIRA .....	43
DECLARAÇÃO DO II ENCONTRO NACIONAL DE CANDIDATOS E POLÍTICOS EVANGÉLICOS .....	56
REVERENDO EDUARDO CARLOS PEREIRA - NOTAS HISTÓRICAS E TEOLÓGICAS .....	61
RESENHA BIBLIOGRÁFICA - A POLÍTICA DE JESUS .....	85

## APRESENTAÇÃO

Do ponto de vista político-social, está tornando-se cada vez mais evidente o desmando em que se encontra o Brasil. Promulgou-se uma nova Constituição há cerca de cinco meses, e dela esperava-se que fosse um instrumento auxiliar na transformação de algumas das muitas situações injustas e degradantes em nosso país, fruto de décadas de ditadura e desgovernos militares. Para desencanto de alguns, e segundo as previsões de outros, seus efeitos não se fizeram sentir significativamente no cotidiano da maioria da nação brasileira. Tomando em consideração que muitos artigos da Constituição de 1967/69 ainda não estavam em vigor por falta de vontade política, pode-se ter idéia do que há que se esperar da nova Carta, exceto se as Igrejas, em aliança com outros grupos de pressão, sábia e evangelicamente participem na defesa daquilo que, a partir do Evangelho, são as mais urgentes tarefas com vistas à garantia dos mais elementares direitos à justiça e à vida digna. Talvez através das eleições presidenciais e das constituintes estaduais e municipais, se encaradas com seriedade, possam dar alguns passos nesta jornada.

É nesta direção que querem apontar e contribuir os trabalhos publicados neste Boletim. Em sua maioria versam sobre as relações entre a fé cristã, a política e a Missão da Igreja. Alguns foram apresentados e discutidos no decorrer da II Consulta Nacional da FTL-B, realizada em Curitiba. De certa forma, a atualidade e contribuição dos mesmos à reflexão teológica sobre a participação política dos cristãos e da Igreja no Brasil mostra-se com nitidez crescente.

Dois trabalhos procuram fundamentar biblicamente a reflexão política. Ambos baseiam-se no Antigo Testamento, e indicam que a participação política era um componente fundamental da vida do povo de Deus. O trabalho de Júlio Zabatiero procura, ainda, mostrar que a dimensão política é intrínseca à fé, dela não podendo ser dissociada.

O trabalho de Crisóston Tertó Vilas Bôas tem um cunho propriamente político. É uma reflexão sobre a realidade brasileira atual, sobre a forma como o poder do Estado vem sendo exercido para desumanizar nosso povo.

Há cerca de meio ano, um grupo de evangélicos reuniu-se por segunda vez em Brasília para refletir a realidade política do país e sua atuação sobre ela. Deste encontro, promovido pelo Grupo Evangélico de Ação Política (GEAP), saiu uma declaração, dirigida a todos os cristãos evangélicos deste país. O tempo decorrido e as amargas experiências com a atuação de alguns políticos ditos "evangélicos" mostram as certezas desta declaração e dão-lhe total vigência para os pleitos políticos que estão a nossa frente.

O último trabalho de maior envergadura a compor este número é de autoria do Pr. Éber F. S. Lima, professor de História da Igreja no Seminário Teológico de Londrina. É uma tentativa de resgatar a imagem e o pensamento de um líder eclesiástico pioneiro, no Brasil, da luta pela autonomia das igrejas brasileiras - Eduardo Carlos Pereira, um dos fundadores da Igreja Presbiteriana Independente do Brasil. Não é uma apologia denominacional, mas a recuperação da memória, por tantos apagada, da luta brasileira pela autonomia política, educacional e financeira, em relação às Missões estrangeiras.

É na esperança do crescimento da Igreja e da expansão do Reino de Deus que a FTL-B continua a refletir e divulgar os frutos de sua reflexão. Ansiamos por uma Igreja forte, autóctone, independente e totalmente comprometida com o Deus que reina para sempre!

Os editores.

HISTÓRIA DA SALVAÇÃO E HISTÓRIA POLÍTICA UNIVERSAL  
NA TEOLOGIA DO ANTIGO TESTAMENTO

Júlio Paulo Tavares Zabatiero

INICIANDO

O tema que me foi alocado é impressionante em sua magnitude! Falar da História da Salvação é como que falar de toda a Teologia do Antigo Testamento. Falar da História Política Universal, então... Coube-me a incumbência de relacionar esses dois temas extremamente abrangentes.

Em função de tal dificuldade, foi obrigatória a escolha de um caminho menos amplo ao tratar da temática proposta. Escolhi, pois, responder a uma pergunta fundamental, que tem a ver tanto com a História da Salvação quanto com a História Política Universal: "A fé veterotestamentária possui implicações políticas, ou é uma fé política?" Decorrente desta pergunta vem outra: A nossa teologia terá implicações políticas, ou será, inevitavelmente, política?

A resposta a estas perguntas será fundamentada a partir de três linhas de argumentação, fundamentais na teologia do Antigo Testamento. Creio ter demonstrado na minha exposição que não é possível, no Antigo Testamento, separar a fé do político, e vice-versa. As três linhas de argumentação são as seguintes, e formam a estrutura básica desta exposição: (1) Quem é o Deus do Antigo Testamento? (2) Quem é o povo de Deus no Antigo Testamento? (3) Qual é o projeto de Deus e seu povo no Antigo Testamento?

## 1. QUEM É O DEUS DO ANTIGO TESTAMENTO?

"Qualquer 'Teologia do Antigo Testamento' tem a tarefa de apresentar o que o Antigo Testamento diz acerca de Deus, como um todo coerente".<sup>1</sup> Se queremos compreender a fé veterotestamentária temos, necessariamente, de começar pela pergunta sobre o Deus do Antigo Testamento. E o faremos com todas as limitações de uma palestra (e não um tratado teológico), levando em consideração, também, que a busca de "um todo coerente" da imagem de Deus no Antigo Testamento não é tão simples assim.<sup>2</sup>

O ponto de partida para o conhecimento do Deus do Antigo Testamento é a sua auto-revelação no evento do êxodo, particularmente através do seu testemunho a Moisés nos caps. 3 a 6 do livro de Êxodo.<sup>3</sup> São inúmeras as tentativas de desvendar o "mistério" do nome de Javé, e aqui não poderemos apresentar uma resenha das mesmas, mas apenas tecer considerações fundamentais sobre o caráter de Javé, sem a pretensão de desvelar o mistério do seu nome.<sup>4</sup>

### 1.1. Javé, o Senhor da Vida

Impressiona profundamente nestes textos do Êxodo o fato de que Javé é o Deus que pode dar (e tirar) a vida aos seres humanos. Javé se apresenta a Moisés a fim de comissioná-lo para tirar seu povo da opressão egípcia e levá-lo a uma "terra que mana leite e mel" - à terra da vida - em oposição à terra da morte que lhes era o Egito. (Terra egípcia que fora, outrora, fonte de esperança e vida para os semi-nômades patriarcais).

---

<sup>1</sup> Zimmerli, W. *Old Testament Theology in Outline*. T. & T. Clark, Edimburgo, 1978, 258 p., cit. p. 12.

<sup>2</sup> Cp. a advertência de Milton Schwantes, em seu polígrafo (*Teologia do Antigo Testamento: Anotações*. São Leopoldo, 2 v., s.d., 131 p.) v. 1, p. 2s.

<sup>3</sup> Para embasamento exegético e teológico, vide W. ZIMMERLI, *op.cit.*, p. 14s; Milton SCHWANTES, *op. cit.*, p. 30s; Jacques ELLUL, *The Ethics of Freedom*, Eerdmans, p. 98; E. A. MARTENS, *Plot and Purpose in the Old Testament*, Inter-Varsity Press, Leicester, 1981, 271 p., p. 11s.

<sup>4</sup> Quanto ao nome de Javé, revelado neste trecho, vide J. P. HYATT, *Exodus*, NCBC, Eerdmans, Grand Rapids, 1980, 351p., in loco; mais as teologias do Antigo Testamento e dicionários teológicos correspondentes. N.E.: O autor não desconhece os problemas de vocalização do nome "YHWH", aqui transcrito como "Javé" para simplificar a leitura.

Também causa profunda impressão o detalhe, no cap. 3, de que Javé se apresenta numa chama de fogo na sarça - que ardia e não se consumia. O Deus que é "fogo consumidor" (Ex 24.17; Hb 12.29) manteve vivo o arbusto, locus de sua revelação.

Jesus Cristo, numa discussão com saduceus, cita Ex 3.6 interpretando-o assim: "Ora, ele não é Deus de mortos, mas sim de vivos" (Mt 22.32). Juntamente com as duas observações acima, creio que esta nos faz ver que o ponto fundamental na auto-revelação de Javé a Moisés é ser ele, Javé, Senhor da Vida. Que, pois, significa tal afirmação a respeito de Deus?

1.1.1 Vida, um conceito pluridimensional. Não cabe aos textos veterotestamentários falar sobre "vida espiritual", "vida política", "vida material", etc. Tais epítetos à vida são destituídos de sentido para a cosmovisão hebréia. A vida é o viver das pessoas: nascer, brincar, crescer, trabalhar, sentir, amar, orar, governar, louvar, lutar. Vida é o antônimo de morte. No Seol, lugar dos mortos, não há vida.<sup>5</sup>

Ao revelar-se a Moisés, Javé propõe-se a tirar os hebreus do Egito e lhes dar a terra da vida. Tal ato de outorga de vida foi um ato político de libertação de escravos da servidão à potência imperial de então. O nascedouro da fé javista reveste-se, pois, de caráter político. A teologia do livro de Deuterônimo reflete sobre a libertação e, sob o tema da aliança, enfatiza sobremaneira a vida oferecida por Javé. Por exemplo, podemos citar Dt 30.15s, nos quais é a vida que Javé coloca à disposição dos escravos libertos - e vida, aqui, é felicidade, alimento, reprodução, terra, bênção, liberdade. É, sim, todo um projeto de vida para um povo sob a direção de seu Deus, na terra por ele prometida.

Já no Exílio, o povo chorava a perda da terra da vida. O salmo 137 nos desvela toda a tristeza do povo exilado. "Como podemos cantar o canto de Javé numa terra estrangeira?" Cantar, explosão da alegria, só fazia sentido para quem tivesse a vida em suas mãos. Para escravos, cuja vida estava nas mãos dos potentados babilônicos, o canto só poderia ser fúnebre, só poderia ser o lamento da morte. (E não vemos aqui um fato político?)

Vida - oposto da morte. Oposto da escravidão, da opressão, da fome, do trabalho forçado, do assassinato de crianças, da

---

<sup>5</sup> Vide "Vida" in: Colin BROWN (ed.) *NDITNT*. São Paulo, Vida Nova, 1983. v. IV, p. 748-59.

ausência da fé, da supressão da dignidade humana, da exploração, da falta de terra. Vida, enfim, não é só o viver, mas o possuir os meios para viver, e possuí-los em liberdade, em fé, em gratidão a Javé.

1.1.2 O Senhor da Vida, criador de todas as coisas. O livro santo dos israelitas inicia com uma jubilante confissão de fé: "No princípio Deus criou os céus e a terra." No princípio, Javé criou a vida e tudo quanto é necessário para sua manutenção e reprodução.

As narrativas da criação, no Gênesis, sendo lidas em comparação com as narrativas de criação dos povos vizinhos de Israel revelam, à mão-cheia, a preferência de Javé pela vida, e vida a todos: animais, plantas e pessoas. Às pessoas Javé criou como seus representantes sobre a face da terra (este é o mais provável sentido da imagem de Deus na humanidade), terra que lhes foi dada como dádiva, fonte perene de vida! Que contraste com outros mitos do Antigo Oriente. Neles os seres humanos foram criados para servir (trabalhar) aos deuses - e até para alimentá-los. De fato, os mitos cosmogônicos do Antigo Oriente tinham como função primordial legitimar o domínio dos reis sobre os seus súditos, visto que apenas eles, os reis, tinham a imagem do Deus. A teologia da criação dos vizinhos de Israel estava a serviço da morte dos seres humanos, e a favor da preservação da vida (tão instável) dos reis e deuses. A teologia da criação de Israel, por outro lado, nos revela um Deus cheio de vida, tão seguro da sua condição de vivente, que criou "céus e terra" para outorgá-los aos seres humanos. A criação, para Israel, foi uma forma privilegiada para afirmar que Javé, Senhor da Vida, é o doador da vida. Um Deus vivo é um Deus que dá vida, que se dá a sua criatura. 6

Javé, o senhor e doador da vida, após criar a humanidade, abençoou-a: "Sede fecundos, multiplicai-vos, enchei a terra e submetei-a; dominai (...)" (Gn 1.28). Walter Brueggemann analisou com vigor essa bênção de Deus à humanidade. Para ele, podemos entender melhor estes cinco verbos ao emparelhá-los aos seus contrários:

---

\* Para fundamentação exegética, textos dos mitos cosmogônicos dos vizinhos de Israel e uma análise comparativa desses mitos, veja: Claus WESTERMANN, *Genesis 1-11, A Commentary*, Minneapolis, Augsburg Pub. House, 1984, 636 p., in passim; J. Severino CRDATTO, *A luta dos deuses*. In: VARIOS. *A luta dos Deuses*, São Paulo, Edições Paulinas, 1985, 308 p.

sede fecundos ..... não mais esterilidade  
 multiplicai-vos ..... não mais falta de herdeiros  
 enchei a terra ..... não mais despovoamento  
 submetei-a ..... não mais escravidão  
 dominai ..... não mais ser dominado<sup>7</sup>

Através desta afirmação Israel confessa sua fé no doador da vida. Se, como é provável, a forma final deste texto provém do exílio babilônico, o vigor da bênção se torna ainda mais impressionante. Contra todas as manifestações da morte, Javé dá a vida ao seu povo. Dá-lhes os meios de sustentar e reproduzir a sua própria vida: terra, poder, fertilidade. E mais, dá esperança e coragem para enfrentar as situações de morte.<sup>8</sup>

Não é de se estranhar, portanto, que no Dêutero-Isaias a criação e a libertação do Israel exilado sejam equiparados. Conforme a maioria dos estudiosos contemporâneos, o ponto de partida para a compreensão da doutrina bíblica da criação está no êxodo, ou, mais exatamente, na libertação outorgada por Javé aos escravos hebreus. Essa a razão fundamental para a diferença qualitativa entre a cosmogonia israelita e as de seus vizinhos!

1.1.3 O Senhor e Doador da Vida, Senhor também da Morte. A teologia da aliança, em Deuteronomio principalmente, além de enfatizar a vida, enfatiza que Israel poderá receber a morte-se não cumprir com a sua parte no pacto. Vários profetas pré-exílicos anunciam a destruição do Estado monárquico: Amós e Oséias (Israel); Isaias e Miquéias (Judá). E a anunciam como obra de Javé, porque esses Estados vieram a se tornar patronos da morte: estruturaram-se de modo a oprimir o povo e abandonaram a Javé em nome de outros deuses (mais adiante voltaremos a este aspecto dos profetas).

Aqui, penso que o importante é ressaltar que Javé, ao dar vida a um povo, exige desse povo que também dê vida aos seus membros. Em termos mais contemporâneos, ao dar vida aos hebreus oprimidos pelo Egito, Javé desenhou um projeto político a favor da vida (da não-opressão e da não-idolatria). Ao Estado patrono

<sup>7</sup> Cf. W. BRUEGGEMANN e Hans Walter WOLFF. *O dinamismo das tradições do Antigo Testamento*. São Paulo, Paulinas, 1984. p. 124s.

<sup>8</sup> Esta análise se impõe, mesmo que ao texto seja atribuída outra data de composição, como, por exemplo, no período mosaico - segundo eruditos conservadores como R. K. HARRISON. *Introduction to the Old Testament*; e K. A. KITCHEN. *Ancient Orient and the Old Testament*., por exemplo.

da morte nada mais resta senão a extinção, a fim de que Javé possa re-instaurar o seu projeto de vida.

Um poeta de Israel expressou-se bela e terrivelmente a este respeito: "Para onde ir, longe do teu sopro? Para onde fugir, longe da tua presença? Se subo aos céus, tu lá estás; se me deito no Xeol, aí te encontro." (Sl 139.7s [BJ]) Nem mesmo o mundo dos mortos está livre de Javé, pois o Senhor e Criador de todas as coisas é o Juiz soberano sobre todos aqueles que negam o seu propósito e se tornam agentes da morte!

## 1.2. Javé, o Deus Libertador

Voltando aos textos de Êxodo 3-6, outra característica de Javé é que ele fez uma opção por um grupo de escravos oprimidos pelo Faraó egípcio. Optou por eles e decidiu atender-lhes o clamor, libertando-os "com mão forte e braço estendido". A teologia tradicional prefere o termo "eleição" ao invés de "opção", embora este seja historicamente mais exato.

1.2.1 O Libertador sente a dor dos que sofrem! O Deus dos hebreus é pessoal; a sua personalidade, todavia, não pode ser entendida abstratamente, como concessão à doutrina da imutabilidade divina. Pelo contrário, a personalidade de Deus é vibrante e contagiante. O relato de Ex 3 conta que Javé viu a miséria, ouviu o clamor, conheceu a angústia, viu a opressão sofrida pelo seu povo no Egito. Estes verbos hebraicos dão a tonalidade de envolvimento, de simpatia, de empatia. Javé viu os egípcios também, mas não se compadeceu deles; compadeceu-se, sim, pelos oprimidos egípcios. A reflexão posterior creditou essa atitude ao amor de Javé por Israel, conforme vemos em Dt 7.7s:

Se Iahweh se afeicou a vós e vos escolheu, não é por serdes o mais numeroso de todos os povos - pelo contrário: sois o menor dentre os povos! - e sim porque Iahweh vos ama, e para manter a promessa que ele tinha jurado aos vossos pais; por isso Iahweh vos fez sair com mão forte e vos resgatou da casa da escravidão, da mão de Faraó, rei do Egito.

O ponto culminante da revelação divina, sua encarnação em Jesus Cristo, mostra-nos o mesmo Javé "humano". "Jesus chorou!" A personalidade do Deus Libertador é tal que as lágrimas não lhe são estranhas, como não lhe é estranho o derramar o seu

próprio sangue a favor dos sofredores. Javé sentiu "na própria carne" a opressão e a angústia dos hebreus no Egito, e abriu seu coração para tirá-los de lá.

1.2.2 O Libertador age com poder miraculoso. Que ousadia desse deus familiar, ao chamar um assassino foragido para tirar um grupo de escravos da maior potência de então! Os libertos celebram a vitória de seu Deus junto ao mar: "Cantai a Iahweh, pois de glória se vestiu; ele jogou ao mar cavalo e cavaleiro!" (Ex 15.21) Antes do último ato, Javé já demonstrara seu grande poder ao Faraó e a seus deuses. A "mão forte e o braço estendido" do Senhor quebraram a resistência da potência opressora, e os escravos saíram. Fugiram e não mais tiveram de voltar; foram para a terra que o Libertador lhes prometera. O cântico de Ex 15 celebra jubilmente a libertação e a tomada da terra. Da mesma forma, os salmos da "história da salvação" celebram as mérfestacões do poder de Javé na história de Israel, "o menor dentre os povos". O poder de Javé está acima do poder das grandes potências, dos potentados humanos. A memória dos escravos libertos da grande potência nos forneceu, em forma de canção, uma das mais belas descrições do Deus em quem cremos.

O Todo-Poderoso tudo pode ao agir em favor dos sofredores, dos oprimidos deste mundo. Tem mão forte e braço estendido. "Agindo eu, quem impedirá?", diz. Eis o poder da liberdade, para a qual Cristo nos libertou.

1.2.3 O Deus Libertador cria uma história de liberdade e libertação. Javé fez sair os escravos do Egito para entrarem numa nova terra, que mana leite e mel. A questão não é só sair; é também sair para onde, para que tipo de vida. E Javé faz sair o escravo para a terra, a fonte da vida. A descrição lírica da terra que mana leite e mel não nos deve desviar a atenção do realismo do projeto histórico do Libertador. Sair não basta; é preciso poder levar a vida de modo digno. É preciso colocar nas mãos do povo as condições para reproduzir a vida, essa dádiva divina.

A promessa da terra recorda-me a narrativa da criação. Javé criara o ser humano para cultivar o solo. Expulso do jardim, o homem pôde continuar a cultivar o solo. Caim, o assassino, todavia, foi expulso do solo, que não mais lhe seria a fonte de vida. É Caim quem, no relato bíblico, inicia o processo de urbanização (Gn 4.17), e inicia-o com violência. Depois são as cidades-estado dos cananeus, dos heteus, dos amoreus, dos ferezeus que criam a opressão. A opressão no Egito desemboca na construção de uma cidade.

O projeto histórico do Libertador, ao tirar os escravos do Egito, incluía acabar com a opressão também na terra da promessa. Um dia uma cidade viria a ser a cidade da justiça (Is 1.2-6). Naquele tempo, entretanto, a cidade era a fonte do mal, da opressão do homem pelo homem e pelos deuses; a fonte da morte: refúgio dos reis e seus exércitos, dos sacerdotes; lugar onde não se planta nem colhe; lugar fechado e cercado com muralhas, estigma da violência e do assassinato primevo.

O Libertador, portanto, também cria história para seu povo, uma história de luta contra a opressão. O seu projeto histórico é um projeto de vida em liberdade dos males, da opressão, dos deuses falsos. Este projeto histórico exige fé em Javé e fidelidade, no que por si só transcende projetos políticos. O projeto de vida do Libertador é um projeto de Deus e visa a liberdade a todos os povos, todos eles destinatários de sua bênção.

## 2. QUEM É O POVO DE JAVÉ NO ANTIGO TESTAMENTO?

O relato veterotestamentário tem sido usado para defender nacionalismos criminosos e racismos degradantes. A eleição divina de Israel tem sido deturpada para legitimar a soberba racial e étnica. Quando voltamos ao relato bíblico à luz do seu quadro acerca de Deus, uma visão universal se nos apresenta, e com a intensidade do raiar do sol nos campos de trigo. Tentaremos recuperar essa visão.

### 2.1 Javé é o Deus dos oprimidos

Antes de Deus de Israel, Javé é o Deus dos fracos, dos oprimidos deste mundo, dos pobres. É por aí que se começa a recuperar a sua universalidade no Antigo Testamento.

2.1.1 Os hebreus, a origem de Israel.<sup>9</sup> A fé veterotestamentária faz Israel descender de Sem, primogênito de Noé, através de Abrão. Este, por sua vez, vem da terra dos caldeus e, no movimento migratório da primeira parte do segundo milênio a.C., chega à Palestina, onde vive como semi-nômade. Credos antigos

---

<sup>9</sup> Quanto à formação de Israel como nação, vide John BRIGHT, *História de Israel*, São Paulo, Paulinas, 1981, 692 p.; Milton SCHWANTES, *História de Israel (Local e Origens)*, polígrafo, São Leopoldo, 1984, 166 p.; e Norman K. GOTTWALD, *As tribos de Iahweh*, São Paulo, Paulinas.

(Dt 26.5s) atribuem a um dos patriarcas de Israel (provavelmente Jacó) o epônimo de arameu, que indica, também, a origem não palestinese desse patriarca. O que sabemos com certeza é que os patriarcas de Israel não eram 'israelitas' e nunca se fixaram na Palestina, mas viveram como semi-nômades em diferentes regiões da terra cananéia. São os seus descendentes que descem ao Egito e lá são oprimidos. (A ida deles ao Egito pode ter ocorrido numa situação normal de transmigração, ou já podem ter ido como prisioneiros de guerra.)

Os relatos do êxodo nos dão uma indicação de que havia mais de uma etnia durante a peregrinação pelo deserto (cf., Ex 12.38; Nm 11.4), além de nos falarem sobre o vínculo estreito entre o grupo mosaico e os midianitas (Ex 2, 18). Vários historiadores têm concordado em que 'Israel' foi o resultado da união de vários grupos de pequenas etnias na região do C. escente Fértil, unidas por um laço comum: serem marginalizadas perante as grandes e médias potências daquele período.

Uma hipótese que está ganhando força renovada atualmente, é a que identifica os ascendentes dos israelitas como os "hapi-ru". Estes eram grupos distintos, formados ou por cananeus residentes, fugitivos das cidades-estado (ou mesmo guerrilheiros ou bandoleiros), ou por clãs semi-nômades, marginalizados em relação às mesmas cidades cananéias. As pesquisas recentes indicam que a palavra 'hapi-ru' deve se referir a vários e distintos grupos socialmente à margem das cidades-estados cananéias.

Ex 3.18 atribui a Javé o título de 'Deus dos hebreus'. Este título é freqüente no livro do Êxodo (3.18; 5.3; 7.16; 9.1,13 e 10.3), mas nunca mais é usado no Antigo Testamento. Os israelitas, também, são designados como 'hebreus', quase que somente em textos relativamente antigos, ficando restritos ao livro do Êxodo, às afirmações dos filisteus, em 1 Samuel (4.6,9; 13.3,19; 14.11,21; 29.3), nas narrativas patriarcais (Gn 14.13; 39.14; 40.15; 43.32), e somente em duas passagens fora destes blocos: Dt 15.12 e Jr 34.9. (Nestas duas últimas passagens a palavra refere-se a 'escravos'.) Na linguagem de Milton Schwantes, os hebreus eram "aqueles setores sociais que, no feudalismo da época, haviam sido expoliados, expropriados e marginalizados".<sup>10</sup>

Ao meu ver estes textos nos permitem afirmar que Javé, antes de ser Deus de uma etnia, é Deus dos oprimidos e margina-

<sup>10</sup> História de Israel, p. 121. Vide, também, a bibliografia alistada na nota 9.

lizados (hebreus) dentre quaisquer etnias. Novamente uma sugestão de Milton Schwantes é apropriada aqui para nossa reflexão:

"Ao ser designado de 'Deus dos hebreus', Javé, de saída, é designado como Deus universal. Como Deus concreto na história de um dos grupos de hebreus Javé é, potencialmente, Deus de todos os escravos. A teologia veterotestamentária, em seu nascedouro, não é, pois, racial ou nacional, mas universal porque, concreta e parcialmente, comprometida com as classes populares".<sup>11</sup>

Apesar destes fortes argumentos, alguns ainda poderiam objetar afirmando que, no final das contas, estes "hebreus" são todos "israelitas". A seguir veremos que tal alegação não altera nossa tese básica.

2.1.2 Javé, libertador de "hebreus" não-israelitas. Alguns textos também falam acerca da ação de Javé a favor de hebreus não descendentes de Abraão:

1) Amós 9.7: "Não sois para mim como os cuchitas, ó filhos de Israel - oráculo de Iahweh - Não fiz Israel subir do país do Egito, os filisteus de Cáftor e Anam de Guir?" Estas indagações de Amós, que exigem respostas positivas, são um forte argumento adicional na demonstração de que Javé, primeiramente, é o Deus dos oprimidos. Só depois, Deus de um povo. Aliás, toda a mensagem do livro de Amós testemunha a essa tese. O anúncio dele era o da destruição do estado de Israel, exatamente porque transformara-se em estado opressor. A eleição de Israel nunca poderia ser utilizada para legitimar a prática da opressão. Apropriando-se de um refrão "oficial", Amós anunciara: "Só a vós eu conheci de todas as famílias da terra, por isso eu vos castigarei por todas as vossas faltas" (3.2).

2) Um outro texto profundamente significativo nesta conexão é Isaías 19.16-25. A conclusão deste oráculo é que "naquele dia, Israel será o terceiro, ao lado do Egito e da Assíria, uma bênção no seio da terra, bênção que pronunciará Iahweh dos Exércitos: 'Bendito meu povo, o Egito e a Assíria obra das minhas mãos, e Israel, minha herança.'" Como pôde o profeta afirmar tal coisa dos aqui-inimigos de Israel? A resposta é clara e está no verso 20: "(...)quando eles (egípcios) clamarem a Iahweh por causa dos seus opressores(...)" Ao adrentarem na

---

<sup>11</sup> Teologia do Antigo Testamento, v. 1, p. 33.

condição de oprimidos, os opressores "típicos" de Israel virão a Javé, clamando, e ele os ouvirá e os salvará, e serão o seu povo, também!

2.1.3 Javé abençoa a todos os "hebreus" dentre todos os povos. Em conexão com Gn 12.1s - a vocação de Abrão para sair de sua terra, deixar sua família, e partir para a Palestina, - percebemos que Javé age em favor dos "hebreus" dentre todas as nações. A fórmula, conhecida, da chamada de Abrão diz que "em ti serão benditas todas as famílias da terra." Tem sido praticamente unânime a interpretação de "famílias da terra" como "nações". De fato, a fórmula "todas as nações da terra" ocorre em Gn 18.18; 22.18 e 26.4 (goyim). A LXX e o Novo Testamento entenderam Gn 12.3 como se referindo a todas as "nações da terra". Só em Gn 28.14 é que se repete a mesma fórmula de 12.3, "famílias (clãs) da terra" (mshpbh).

Encontramos aqui um fenômeno lingüístico interessante. Na coletânea das tradições patriarcais, os redatores foram alterando a fraseologia original, a fim de atender às circunstâncias de sua época e condição. Porém, em dois versos a fraseologia antiga resistiu, ainda que sendo interpretada à luz da fraseologia mais recente. Acredito que, originalmente, a fórmula era entendida como se referindo à bênção dos "clãs agrários", ou seja, os grupos semi-nômades dos quais a família de Abrão fazia parte. Seria, então, originalmente, um projeto salvífico para os marginalizados, para os "hebreus" em Canaã, para as "classes populares" e não para os "estados" ou nações, enquanto entidades totalmente abrangentes da sociedade civil e militar.<sup>12</sup>

A alteração de "clãs agrários" para "nações da terra" é uma reinterpretação de um período posterior ao semi-nomadismo, quando Israel já estaria estabelecido em Canaã como uma nação, e a promessa aos clãs familiares entraria em choque com a teologia oficial da corte. Que o projeto de Abrão ficasse restrito aos clãs é certo, visto que ele, como outros semi-nômades de sua época, evitava consistentemente os contatos com as cidades-estado e com as potências estatais - exceto quando a luta pela sobrevivência o exigia, como quando se narra que desceu ao Egito.

---

<sup>12</sup> Sobre a definição de "pobres", veja Enrique DUSSEL. *Caminhos de libertação latino-americana*. São Paulo, Paulinas, 1985. v. 2, p. 55-56.

Na sua proposta original, portanto, a bênção de Javé, através de Abraão, dirigia-se aos semi-nômades e demais "pobres" de sua época. Isto implica em que, quando lemos os textos como dirigidos às "nações" da terra, não podemos entendê-los abstratamente, sem levar em consideração as condições sócio-históricas de cada uma destas nações. 13

Que significa ser bênção? Ou seja, qual é o conteúdo do projeto de Deus em Gn 12.1s? Em síntese, bênção, aqui, é o oposto da maldição advinda aos seres humanos devido ao pecado. Essa maldição inclui a expulsão do Éden, morte, dilúvio, dispersão sobre a terra, eliminação da solidariedade entre as pessoas. A bênção é a ação de Javé sobre, e através das pessoas, para criar solidariedade, vida, unidade e fé. E. A. Martens, baseando-se num trabalho de C. Westermann, afirmou o seguinte sobre a relação entre a libertação e a bênção:

"A libertação envolve atos de intervenção divina, particularmente em crises. Essa obra de libertação objetiva, por sua vez, três propósitos subseqüentes: uma comunidade de aliança, intimidade com Deus e o dom da terra. Todos esses podem ser subsumidos sobre a palavra bênção. Enquanto a obra divina de libertação é uma obra de intervenção em crises, sua dádiva da bênção é uma atividade contínua em tempos não críticos".14

O texto Gn 12s foi colocado num ponto estratégico no Pentateuco. Claus Westermann e G. W. Coats<sup>15</sup> concordam em que Gn 1-11 (a história primeva) e Gn 12-50 (as narrativas patriarcais) funcionam como diferentes introduções ao Pentateuco, sendo que o centro deste está em Ex 1-18. Gn 12.1-4 faz a ponte entre a história primeva e as narrativas patriarcais, trazendo a história universal para a linha abramico-israelita. Faz a universalidade do propósito de Deus ser mediada por um grupo específico. Ao fazer isso, a bênção precisa ser interpretada, imediatamente, como a reversão da situação criada pela dispersão dos homens sobre a face da terra. Ser bênção para todas as

---

<sup>13</sup> Dois outros temas podem ser desenvolvidos em sua relação com este assunto, embora fujam ao escopo deste trabalho: o conceito de remanescente, e o julgamento das nações, em Mt 25.31s.

<sup>14</sup> *Op. cit.*, p. 23.

<sup>15</sup> Cf. Claus WESTERMANN. *op. cit.*, in *passim* e G. W. COATS. *Genesis, with an Introduction to narrative literature*. v. 1. Grand Rapids, Eerdmans, 1983. 322 p. in *passim*. Vide também: Milton SCHWANTES. A cidade e a torre. In: *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, 21(2):75-106, 1981.

famílias da terra é ser instrumento de anulação da opressão do povo pelos setores dominantes das nações. Ser bênção para todas as famílias da terra é ser instrumento da presença de Deus, geradora de fé autêntica, para os povos das nações. Ser bênção é ser parceiro de Deus na doação da vida.

## 2.2 Israel e as nações

A história avançou e, de um grupo de semi-nômades, o grupo escolhido por Javé se tornou uma grande nação, vivendo entre outras nações. Não seria justificado, então, falar de Javé como um deus nacional?<sup>16</sup> Há, porém, muitos momentos na teologia veterotestamentária que testemunham do relacionamento de Israel com as nações em função de sua eleição. Destaco apenas dois deles:

2.2.1 A Tábua das Nações, Gn 10. Claus Westermann enfatizou em seu comentário a contradição da tese deste capítulo com a história de Israel e com os oráculos contra as outras nações. A tese de Gn 10, para ele, é que "toda a humanidade, em todos os seus membros, é criada, preservada e abençoada por Deus".<sup>17</sup> Essa afirmação é tanto mais surpreendente quando percebemos que a construção genealógica de Gn 10 foi a forma escolhida pelo autor para transmitir os resultados de uma profunda reflexão sobre a história política do Antigo Oriente. Através da genealogia, o autor conta a história das lutas pelo poder sobre a região palestinese, pelas grandes potências (Babilônia, Egito e Assíria), e indica que Israel, uma nação ínfima que sequer é mencionada na tábua, sob a bênção de Javé pode estabelecer-se na terra cobicada pelos grandes de seu tempo, para ser ali uma bênção para todas as nações. Se a forma final da genealogia pode ser datada no período exílico, acha-se um elemento a mais implícito nela, o de que Israel perdera a terra todas as vezes em que deixara de ser bênção para as nações, por causa de um exclusivismo teológico infundado e por ter se tornado um estado opressor e promotor da morte.

---

<sup>16</sup> essa tendência se encontra entre os dispensacionalistas, com sua teologia do parêntese, e até entre alguns missiólogos (v. J. VERKUYL. *Contemporary Missiology, an introduction*. Grand Rapids, Eerdmans, 1978. p. 94ss.

<sup>17</sup> *Op. cit.*, p. 529.

Tendo em vista que a Tábua vem imediatamente após a bênção de Noé a dois de seus filhos, não será esta uma maneira possível de enfrentar as dificuldades para a interpretação de Gn 9.26s, em que a Jafé é prometido apossar-se de territórios de Sem?<sup>18</sup> Em outras palavras, Israel seria o instrumento da bênção de Javé para todos os povos somente enquanto fosse a nação da liberdade e da vida, enquanto cumprisse o projeto histórico-político iniciado com a libertação do Egito e a tomada da terra cananéia.

2.2.2 Israel e as nações, nos profetas. Este segundo momento está representado em vários textos proféticos. Analisarei brevemente alguns deles:

1) Habacuque reflete e discute com Javé sobre a opressão e a injustiça cometidas em seu tempo. A resposta de Javé é que os caldeus, povo ainda pior que os judeus, seriam o seu instrumento de juízo do povo. Todavia, também aos caldeus Javé suscitaria o juízo, por causa de sua violência e opressão. Em meio a esse quadro sombrio achamos o texto 2.4, tão apreciado pelo apóstolo Paulo: "Eis que sucumbe aquele cuja alma não é reta, mas o justo viverá por sua fidelidade." O Justo viverá por sua fidelidade ao projeto do Deus Libertador, do Deus da vida, da justiça, de todas as nações. O critério de julgamento para todas as nações é idêntico: só se sustém a nação que é fiel a Javé:

Ai daquele que constrói uma cidade com sangue e funda uma capital na injustiça! Não é de Iahweh dos Exércitos que os povos trabalhem para o fogo e que as nações se esforcem para nada? Porque a terra será repleta do conhecimento da glória de Iahweh, como as águas cobrem o mar! (Hc 2.12-14)

2) Is 45 declara que Ciro, mesmo não conhecendo a Javé, é seu ungido "a fim de subjugar a ele nações, e desarmar reis" (v. 1). Javé, o único Deus, é o senhor da história e, para cumprir seus propósitos salvíficos, ele cria o "bem e o mal" (v. 7) na vida das nações. Os versículos 20-25, com sua ênfase sobre as nações virem e serem possuídas por Israel, a fim de conhecerem a Javé, indicam, a meu ver, que a história política universal é o veículo usado por Javé para realizar a "história da salvação". Este texto, que anuncia a conversão de todos os

---

<sup>18</sup> Quanto às dificuldades de interpretação de Gn 9.25s, vide Claus WESTERMANN, op. cit., p. 488s.

povos a Javé, enfatiza sua justiça e sua força. A força de Javé, seu poder, está em fazer justiça e em criar povos que realizem a justiça divina: "Fui eu que suscitei este homem para assegurar a implantação da justiça" (v. 13a).

3) Am 5.27; 6.8,14; 9.5. Estes quatro versículos tratam do juízo de Javé sobre Israel, que seria realizado na forma de invasão por um exército estrangeiro e o exílio. A destruição do estado opressor seria cumprida por uma potência estrangeira, cujos exércitos destruiriam as cidades de Israel, e levariam cativos os seus moradores. Em todos esses textos Javé é chamado de "Deus dos Exércitos"<sup>19</sup> A interpretação é clara: Javé é o Deus dos exércitos estrangeiros (não-israelitas). Este título, que evoca a celebração das vitórias do povo de Javé nas guerras santas, é usado por Amós para anunciar que Javé é o Deus de todos os povos, e pode utilizar-se de qualquer povo que desejar, para a realização de sua vontade. À luz destes textos torna-se ainda mais impressionante a teologia política dos oráculos de juízo em Am 1.3-2.16. Todas as nações estão sob a vigilância da justiça de Javé, e todas que atingirem a medida de seus pecados serão julgados pelo Deus dos Exércitos, recebendo a derrota por meio das potências estrangeiras.

A universalidade de Javé, portanto, é uma universalidade salvífico-libertadora. A forma de realização desta universalidade passou pela história política das nações do Antigo Oriente Próximo, mediada pelos descendentes dos semi-nômades abramícos e pelos hebreus libertos por Javé. Nos textos que vimos acima é impossível deixar de perceber que a atuação de Javé acontece no âmbito histórico das nações que vivem em conflitos pela posse da terra e do domínio umas sobre as outras. Creio que a partir desses textos há elementos para se aprofundar uma noção cara à teologia da libertação, muito bem expressa por Gustavo Gutiérrez, que os evangélicos deveriam recuperar:

Não há duas histórias, uma profana e outra sagrada, 'justapostas' ou 'estritamente unidas', senão um só devir humano assumido irreversivelmente por Cristo, senhor da história (...) A história da salvação é a própria entranha da história humana.<sup>20</sup>

---

<sup>19</sup> Sobre a expressão "dos exércitos" vide Hans Walter WOLFF, *Joel and Amos*. Fortress Press. p. 286-88.

<sup>20</sup> Teologia da libertação. Petrópolis, Vozes, 1975. p. 129. Sobre o conceito de "tempo" e "história" no AT vide também os comentários de Guilherme COOK. A Bíblia, a história da salvação e a consumação do reino. In: *Boletim Teológico*, São Leopoldo, 1(3):45-91, 1984.

Assumir esta tese significa também assumir uma tarefa:21 recuperar, como brasileiros e ocidentais, essa perspectiva holística e dinâmica do Antigo Testamento, sem cair em formas de secularização ou de redução da fé ao histórico-político, exatamente porque em nossa cultura o hiato entre fé e política é grande, especialmente entre os quietos protestantes. Especificamente para nós evangélicos, esta tarefa requer que sejamos capazes de reformular nossos conceitos teológicos, à luz das Escrituras, sem medo de termos teologias parecidas com as de outros grupos, como por exemplo a teologia da libertação. Assumir uma tese bíblica que também foi assumida por esta teologia não significa tornar-se adepto dela.

Tal tarefa exigirá de nós a redefinição do "histórico" e do "político" a partir de duas perspectivas: (1) a teológica, baseada na exegese bíblica, e em diálogo com as proposições científicas adequadas aos termos; (2) a cultural, buscando integrar os elementos da(s) cultura(s) popular(es) brasileira, livrando-os da dicotomização entre fé e vida humana, tão querida pelos dominadores. E o estudo do relacionamento de Israel com as nações é um ponto de partida fundamental para a realização desta tarefa de enorme envergadura.

## 2. QUAL É O PROJETO DE DEUS E DE SEU POVO NO ANTIGO TESTAMENTO?

Após esta breve digressão, é hora de retomarmos o fio de nossa argumentação anterior e tecê-lo na forma de uma tapeçaria impressiva. A partir de nossa visão de Deus e do povo de Deus no Antigo Testamento, estamos preparados para tecer considerações sobre o projeto histórico-político desenhado pelos teólogos veterotestamentários.

3.1 Um projeto histórico-político religiosamente libertador. A primeira dimensão do projeto histórico no Antigo Testamento é religiosa. Só Javé é Deus! O zelo dele deve estar sempre em mente quando fazemos uma pesquisa aprofundada sobre a teologia do Antigo Testamento. A libertação, por exemplo, começa necessariamente pela negação de outros deuses. Por quê? A

---

<sup>21</sup> Cf. José COMBLIN. Teologia da libertação, teologia neoconservadora e teologia liberal, Petrópolis, Vozes, 1985, p. 71s; Rolando Gutiérrez-Cortés. Desmitologización de la Historia. In: Boletín Teológico, México, (15), 1984/5.

opressão é um tributo dos deuses. E é, por eles, legitimada e elevada à condição de salvação e felicidade. De que deuses a opressão é um tributo? Dos deuses criados pelos homens para sua auto-sublimação. Pablo Richard faz uma série de afirmações neste sentido: "Em um mundo oprimido, a evangelização deve chocar-se fundamentalmente com a idolatria e com o ateísmo". Comentando sobre a criação do bezerro de ouro durante a peregrinação dos libertos no deserto, ele diz que "o povo quer voltar atrás e pretende forçar Deus e ir a sua frente, não para a terra prometida da liberdade, mas para a terra da escravidão do Egito (...) Quer um Deus-consolo-da-opressão e não um Deus-que-liberta-da-escravidão". Por que as pessoas criam seus próprios deuses? Porque têm a necessidade de "possuir um bem todo-poderoso, universal e transcendente, que sirva indistintamente para satisfazer toda sorte de necessidades (...) O profeta quer demonstrar com sua polêmica anti-idolátrica que esse bem de consumo - o ídolo que assegura a satisfação de todas as necessidades humanas - não pode assegurar a vida do produtor de ídolos, pois a vida do próprio ídolo depende do processo de trabalho de produção do ídolo".<sup>22</sup>

O projeto de Javé liberta religiosamente porque, ao colocar toda a vida sob a soberania do Deus libertador, libera o seu povo para viver "em função do outro" e não em função de si mesmo. Dito na linguagem de Gênesis: "em ti serão abençoadas todas as famílias da terra". O ídolo, o deus criado pelo ser humano, sempre é um deus opressor, porque faz a pessoa viver em função de si mesma. Não é à toa que esses pseudo-deuses exigem sacrifícios para a sua própria alimentação, exigem que os homens os sirvam, pois "o destino dos homens é trabalhar para os deuses".<sup>23</sup> O Deus dos hebreus, porém, não necessita disso. Um salmista sintetiza poeticamente este conceito dizendo:

São minhas todas as feras da selva, e os animais nas montanhas, aos milhares; conheço as aves todas do céu, e o rebanho dos campos me pertence. Se eu tivesse fome não o diria a ti, pois o mundo é meu e o que nele existe. Acaso comeria eu carne de touros, e beberia sangue de cabritos? (Sl 50.10-13)

---

<sup>22</sup> Nossa luta é contra os ídolos. In: VARIOS. A luta dos deuses. São Paulo, Paulinas, 1985. 308 p. nas p. 9, 14 e 24, respectivamente.

<sup>23</sup> J. Severino Croatto, op. cit., p. 46.

Não, Javé não precisa do trabalho de seus adeptos para sobreviver, pois dele é a terra e tudo o que ela contém. Por isso o projeto de Javé liberta, não pode ser opressor, porque supera a raiz da opressão, o querer ter aquilo de que se precisa para viver, de forma absoluta, não abrindo essa oportunidade para todos.<sup>24</sup>

O projeto de Javé liberta, no âmbito religioso, porque não requer dos seres humanos sacrifício do fruto do seu trabalho (cf. Sl 50.14s; Mq 6.8; Am 5.14; Os 6.6; Is 1.11-17; Ex 20.1).

### 3.2 Um projeto histórico-político humanamente libertador

A declaração de Gn 1.26s sobre a criação da humanidade revela a dimensão libertária da fé veterotestamentária no âmbito das relações humanas pessoais. Dois aspectos destes versos indicam a peculiaridade da concepção do ser humano:

1) A humanidade foi criada para ser representante de Deus na terra. Este é, quase certamente, o significado mais preciso da expressão "Deus criou o homem à sua imagem", segundo Claus Westermann. Em contraste com mitos não israelitas, nos quais somente os reis eram à imagem dos deuses, a novidade do Gênesis é que toda a humanidade foi criada à imagem de Deus, do único Deus, a fim de ser, na terra, representante do criador. Logo, não haverá necessidade de um dominar sobre outro, porque todos "sois deuses" (disse um salmista).

2) A humanidade toda foi outorgada a bênção de Javé. Já vimos anteriormente o sentido da bênção em Gn 1.28. Podemos, todavia, ressaltar ainda os versículos 29-30, em que se diz que Deus deu aos seres humanos e aos animais os vegetais para servirem de alimento (cp. Gn 9 e Is 11.1s). A humanidade foi criada por Deus para desfrutar da vida, sob sua bênção, juntamente com os animais, na terra entregue aos cuidados dos seres humanos. Tenho evitado falar aqui de "homens", pois o versículo 27 é claro ao afirmar que, criando a humanidade à sua imagem e semelhança, Javé a criou "macho e fêmea", "homem e mulher". Foi o pecado, descrito em Gn 3, que causou a submissão da mulher a seu marido num regime opressivo; nunca fora esta a intenção do Criador, pois, para representá-lo na terra e desfrutar de suas

---

<sup>24</sup> Não é interessante que as religiões afro-brasileiras tenham entre seus conceitos a necessidade de alimentar os orixás? Aliás, não será que nós evangélicos não estamos cometendo erros semelhantes, quando dizemos que "vamos ao trabalho do Senhor?"

bênçãos, ele modelara ambos, e não só o "homem", nem só a "mulher".

Outro testemunho da dimensão humanamente libertadora da fé veterotestamentária se encontra na literatura sapiencial. Vejamos particularmente o livro de Eclesiastes. Ao invés de ser um desabafo pessimista, como vários estudiosos se inclinaram a atendê-lo, este livro revela a profunda riqueza humana da fé israelita. O sábio examinou a vida humana e perquiriu cuidadosamente por uma explicação para os problemas desta vida: sofrimento, trabalho, injustiças e morte. Não aceitou as respostas da sabedoria extra-israelita, com seu conceito de ordem universal, na qual os indivíduos ficavam prisioneiros do destino e sujeitos à lei de causa-efeito. Também não aceitou a proposta do "cínico agnóstico", cujo pessimismo entrega a pessoa ao marasmo e à vida sem sentido. Pelo contrário, o sábio israelita viu a vida como um dom de Deus, plena de possibilidades de ser desfrutada: "compreendi que o único bem do homem é alegrar-se e passar bem na vida. Porém, que o homem coma e beba e desfrute do produto do seu trabalho, é dom de Deus. Compreendi que tudo quanto Deus fez durará para sempre. (3.12-14). O sábio percebeu que a resposta final para as inquietações últimas do ser humano só poderia ser encontrada em Deus, mas Deus não se dispusera a revelá-la aos seus filhos; por isso "tudo é vaidade!". Uma vida livre e feliz, plena do desfrute das bênçãos divinas, é vivida por todos os que se "lembram" do Criador, ainda na sua juventude. Como disse o sábio, "estou convencido de que a felicidade é para aqueles que temem a Deus, porque o temem, mas não haverá felicidade para o ímpio. Ele não terá longa vida; pelo contrário, será igual à sombra, porque não teme a Deus" (8.12b-13). O conceito-chave de toda a sabedoria israelita, o "temor de Javé", demonstra que a vida, sob a direção de Deus, é feliz, boa, plena, justa.

O projeto de Javé para suas criaturas humanas é de vida, de vida abundante nesta terra. Quão distante está de propostas religiosas (ou morais ou filosóficas) que fazem da vida um fardo a ser carregado, um peso a ser abandonado alegremente na hora da morte. O corolário desta dimensão do projeto de Javé se encontra na afirmação cristã da ressurreição do "corpo", pois o corpo é a vida e a vida é o corpo. Logo, "rogo-vos, pelas compaixões de Deus, que apresenteis os vossos corpos (...)" (Rm 12.1). Somente mediante uma vida libertada na dimensão mais íntima do ser humano, a pessoa na sua individualidade diante de Deus e do seu próximo, o projeto libertador religioso e político avançará em plenitude. A seguinte afirmação de Juan Luis Segundo, feita em contexto bem diverso, serve como uma apropriada transição para o próximo passo de nossa pesquisa:

Assim como é terrivelmente empobrecedor ignorar a dimensão social dos problemas existenciais, assim o ponto de vista coletivo - mais relacionado comumente com as ideologias - se torna incompreensível se se esquece que por detrás de todos os fenômenos sociais, mesmo os mais determinados por estruturas coletivas, existem homens reais que pensam e decidem."<sup>25</sup>

### 3.3 Um projeto histórico politicamente libertador

Quando examinamos o Antigo Testamento em busca da organização política do povo de Israel, percebemos que os programas políticos no curso de sua história ou foram libertadores, ou ficaram sob o juízo de Javé. Começemos com o projeto político na época do Êxodo do Egito. O relato de Ex 3 indica que o projeto para os libertados incluía apenas uma terra que oferecesse condições de sobrevivência para o grupo que sairia do Egito. Não se falou, naquela época, de um reinado. A entrada na terra exigiria luta, mas essa luta estava dentro dos limites do alcançável pelo grupo de fugitivos. Em Canaã, a organização tribal prevaleceu durante bom período de tempo, sustentando uma divisão ampla do poder político e religioso, bem como mantendo formas descentralizadas de suprimento das necessidades das famílias, que eram a base da organização social de então.<sup>26</sup> Por causa dos inimigos externos de Israel surgiu, porém, a necessidade de uma adaptação deste modelo. Já em Samuel vemos uma espécie de líder do conselho dos anciãos da liga tribal, cuja incumbência básica era enfrentar a ameaça dos filisteus, que com seus carros de combate e armas de ferro suplantavam em muito o poderio militar da liga tribal. 1 Sm 8-12 narra sinteticamente a organização do povo na busca de um substituto para Samuel como líder militar da liga, e os problemas dela decorrentes. Suspeito que a introdução do termo "rei" nesses capítulos seja uma interpretação deuteronomista, a fim de legitimar a monarquia. Provavelmente o que temos nesses relatos são duas tradições distintas: uma que apoiava a continuação de Samuel como líder da liga, e outra que apoiava a escolha de Saul como líder militar, reduzindo os poderes de Samuel. Não acredito, então, que se tenha pedido um rei (um reinado, no final das contas) para Israel. O que se precisava era de uma organização

<sup>25</sup> O homem de hoje diante de Jesus de Nazaré. São Paulo, Paulinas, 1985. v. 1/1, p. 134.

<sup>26</sup> Cf. Norman K. GOTTWALD. op. cit., in passim.

militar mais eficiente, e o conselho da liga tribal estava lutando em busca desta reformulação militar a fim de defender-se dos filisteus, principalmente. Isto se reflete claramente na atribuição a Saul do título "nagid" e não "melek".<sup>27</sup>

De qualquer forma, a rejeição da "monarquia" por parte de Samuel retrata o princípio teológico que sustentava a organização social israelita. Um rei iria ferir o princípio de liberdade e igualdade entre os clãs e trazer opressão. E foi exatamente isto que aconteceu, conforme retratam os livros de Reis e Crônicas e, mais enfaticamente, os profetas pré-exílicos. De fato, a monarquia em Israel deve ter surgido como consequência de uma série de manobras políticas da parte de Davi e seus aliados. Depois que a monarquia já estava estabelecida, o profeta Natã anunciou a Davi uma profecia de Javé, segundo a qual este lhe prometia uma casa firme, desde que sua descendência governe Israel com justiça (2 Sm 7.5-16); mas "se ele fizer o mal, castigá-lo-ei com vara de homem e com acoites de homens" (v. 14b). É este termo que ficará inscrito na avaliação do redator deuteronomista para os reis de Israel e Judá. Os reis eram classificados como "tendo feito o mal perante Javé" ou como tendo "agido de modo agradável a Javé". Normalmente este juízo seguia padrões religiosos: visava especialmente o rei que permitia a adoração a ídolos. Mas a própria divisão dos reinos indica os rumos dos monarcas israelitas, com Salomão como protótipo: "Teu pai tornou pesado o nosso jugo; agora, alivia a dura servidão de teu pai, e o jugo pesado que ele impôs, e nós te serviremos" (1 Rs 12.4). No final das contas, tanto os deuteronomistas quanto os cronistas rejeitam a monarquia como forma de organização social, especialmente porque ela cria a idolatria (cf. Ne 13.26). A reforma de Esdras e Neemias propõe um tipo de organização social muito semelhante à da liga tribal, só que centralizada no culto a Javé, mediante os sacrifícios e a pureza ritual, evitando a todo custo a queda na idolatria. Ao lado da questão ritual, um elemento fundamental foi a abolição da opressão, e a criação de uma organização social libertadora (cf. Ne 5.12). A reforma da comunidade pós-exílica, portanto, atacou dois focos de opressão: a idolatria e o abuso do poder econômico. Foi, assim, uma reforma libertadora, no espírito do êxodo e da aliança deuteronomica.

Foram os profetas pré-exílicos, porém, os que mais duramente julgaram os reinados de Israel e Judá. As mensagens de

---

<sup>27</sup> A explicação para esta situação textual pode estar talvez no processo de composição literária da obra deuteronomista, que compreendeu pelo menos três estágios distintos: o das perícopes, o dos pequenos blocos e o da obra final - este, talvez, com mais de uma redação.

Isaias, Oséias, Amós e Miquéias, todas, apontaram para a eliminação do estado monárquico opressor. Essa previsão da eliminação do estado foi realista e histórica. Naquela época, no Antigo Oriente, o cativo era forma comum de eliminação de um governo. Não é sem razão que os dois pecados básicos condenados por esses profetas são a idolatria e a injustiça social.

E quanto à esperança messiânica? Não seria ela uma forma de aprovação da monarquia, pelo menos enquanto projeto possível? Pode ser. Mas o fato marcante, aqui, é que foram os cânticos do servo que determinaram a interpretação messiânica do período cristão. Foram eles que identificaram o conteúdo do rei, no reino de Deus esperado.

Um argumento adicional que demonstra o caráter libertador do projeto político israelita pode ser encontrado nas descrições do rei nos salmos. Veja-se, por exemplo, Sl 72.1-2: "O Deus, concede ao rei teu julgamento e a tua justiça ao filho do rei; que ele governe teu povo com justiça, e teus pobres conforme o direito". Neste e em outros salmos reais encontramos o princípio teológico da justiça como ordenador da vida social em Israel, não deixando nem mesmo o rei de fora das exigências da aliança. O rei era visto, assim, como responsável pela manutenção do projeto político fundamentado na experiência do êxodo.

Para concluir, quando tentamos discernir o projeto político israelita compreendemos que é um projeto libertador, valorizador da vida, baseado no suprimento das necessidades vitais das pessoas, preocupado ecologicamente, e imaginado à luz da fé em Javé. Em verdade, a fé era o elemento fundamental na arte política israelita. Obviamente, as formas criadas para o atendimento desses valores foram limitadas às condições materiais e históricas do período veterotestamentário, e não são normativas para o pensamento cristão.

#### ACERTANDO NOSSAS REFLEXÕES

À luz desta linha triplice de argumentação podemos voltar à pergunta animadora desta pesquisa: "A fé veterotestamentária possui implicações políticas, ou é uma fé política?" A resposta, mesmo inicial e aberta como deve ser toda resposta humana, é que ela não somente possui implicações políticas; ela é essencialmente uma fé política.

Em que sentido seria ela uma fé política? Franz Hinkelammert assim define política: "Como arte do possível, a política entra na consciência atual a partir do momento no qual o homem começa a modelar a sociedade com base em projetos de uma sociedade a construir".<sup>28</sup> A partir desta definição podemos precisar melhor o que queremos dizer com a proposição: a fé veterotestamentária é fé política.

1) É política no sentido em que é a fonte de valores e de motivação para a realização de um projeto histórico para a vida de um povo em sociedade;

2) É política no sentido em que fornece a orientação fundamental para a práxis de um povo oprimido, e, transcendendo a força de organização desses oprimidos, realiza a libertação no poder de Deus;

3) É política porque libera o povo, dentro de suas condições históricas, para a criação de seus próprios meios de organização social. Diferentemente do islamismo, por exemplo, a fé israelita não favorece a absolutização do divino em detrimento do humano na organização sócio-política. Ou seja, a fé é política, mas não pode ser ideológica. No Antigo Testamento a fé em Javé é a instância última de apelação para o julgamento de um projeto histórico-político determinado. A fé não é substitutivo da racionalidade política. Muito embora ela possa vir a ser instrumentalizada ideologicamente - e há exemplos disto no Antigo Testamento -, ela não é ideológica em si mesma. Não obstante, afirma-se fé totalizante e transcendente, pois sua fonte, Javé, não é um deus feito por mãos humanas, mas o único Deus vivo e auto-existente.

4) Não é fé política no sentido em que o "político" se torne totalizante. É política, sim, porque na cosmovisão hebraica a vida humana só é percebida na sua totalidade, na pluralidade de sua manifestação. O político é uma das dimensões da vida humana e, por isso, uma das dimensões da fé - até a própria essência da fé. Nesse sentido, o melhor título para essa fé seria fé humana e humanizadora. Mas este já seria assunto para outro trabalho.

Temos ainda a pergunta relativa a nossa teologia. A inevitável resposta é que nossa teologia é política, posto que a fé que ela expressa é política; posto que a vida humana é política, e a teologia é tarefa do humano. Aliás, isto já está

---

<sup>28</sup> Crítica à razão utópica. São Paulo, Paulinas, 1986. p. 11.

muito claro no próprio Antigo Testamento (e não menos no Novo), que escolhe toda uma série de termos políticos para expressar a fé em Javé, como, por exemplo, "êxodo", "libertação", "aliança", "idolatria", "reino de Javé", "povo sacerdotal" etc.

Como deverá ser nossa teologia política? A resposta foge ao escopo deste trabalho. Não posso, aqui, fazer mais do que lembrar alguns autores e tendências contemporâneas que estão fazendo teologia política. No Primeiro Mundo há nomes como: Norman K. Gottwald, Walter Brueggemann, Johann Baptist Metz, John Yoder, Dorothee Sölle, Jürgen Moltmann, Jacques Ellul, que representam tendências diversas, algumas até conflitantes entre si. Na América Latina a teologia da libertação é o exemplo mais conhecido. A Fraternidade Teológica Latino-Americana também possui membros que fazem teologia política de alta qualidade. Acredito que o Antigo Testamento é normativo também para nossa tarefa de teologia política, por isso eu diria que esses autores deveriam ser lidos à luz do "político" da teologia do Antigo Testamento.

A teologia dos israelitas, como expressão de sua fé, foi sendo forjada no cadinho das lutas históricas pela vida. Sua teologia animou projetos políticos definidos e julgou as realizações concretas desses projetos. Nunca se fez completa; sempre a caminho. Em última análise, é uma teologia aberta para o novo histórico, inclusive o Novo Testamento, e para o novo definitivo, Javé.

Nós, presentemente, temos que recuperar essa visão da teologia e da vivência da fé e expressá-la no cadinho das lutas pela vida - históricas e políticas. Teologia aberta para o novo histórico, para o novo definitivo. A conclusão apropriada para este ensaio só pode ser um convite: "Saíamos a caminhar historicamente, fazendo teologia política, humana, libertadora, cristã!".

"No estandarte vai escrito  
que ele voltará de novo,  
e o Rei será bendito,  
Ele nascerá do povo!"  
(Ivan Lins e Vitor Martins)

"Eu virei, a fim de reunir todas as nações e  
línguas; elas virão e verão a minha glória"  
(Is 66.18).

## SACERDÓCIO, REALEZA E PROFECIA

Marcos R. Inhauser

### INTRODUÇÃO

O trinômio sacerdócio-realeza-profecia tem sido alvo de muitos estudos, quer por parte de especialistas, quer da parte de leigos, quer de aventureiros, de tal forma que pela quantidade de coisas já ditas sobre o assunto e, mais ainda, pela qualidade de alguns trabalhos, fica difícil, senão impossível, trazer uma contribuição positiva em termos de "algo novo".

Côncio desta dificuldade inicial, bem assim do fato de não poder considerar-me um especialista no assunto, ainda que não gostaria de me ver incluído entre os aventureiros, quero trazer algumas das inquietações/posições minhas sobre o assunto.

Daquilo que já li, ouvi e refleti sobre o assunto, entendo ser possível agrupar os entouques dados em alguns grupos bastante característicos.

Há, num primeiro momento, a abordagem conceitual, feita com o objetivo de definir funções e delimitar conceitos de cada uma das três classes estudadas. Neste tipo de abordagem encontram-se afirmações do tipo: "sacerdote é aquele que se ocupa do culto e do templo; rei se ocupa do governo e da política, enquanto que o profeta é aquele que se envolve com o espiritual, trazendo a palavra de Deus". Este tipo de abordagem rígida, conceitual e estanque tem sido disseminada principalmente entre os grupos afeitos ao "estudo bíblico" na forma de abordagem simplista e ingênua dos textos bíblicos. Ela tem o condão de apresentar uma visão compartimentalizada.

Colocando desta forma a questão, afirma-se que o religioso pertence ao sacerdote e ao profeta, enquanto que o político é da esfera do rei. Um sacerdote que se imiscui no político, deixa de sê-lo ou, na melhor das hipóteses, extrapola funções. A recíproca nem sempre é verdadeira, uma vez que o rei religioso é bem aceito por esta corrente. Exemplo disto é a interpre-

tação dada pelas correntes conservadoras ao governo Rios Mont, na Guatemala: criticava-se a postura engajada da igreja no processo político e elogiava-se a atuação do general-presidente-evangélico.

Outra forma de abordar a questão tem sido a "pietista". Ela coloca as questões todas sob o ponto de vista da "vontade de Deus" e afirma mais ou menos assim: "sacerdote é o homem escolhido por Deus para officiar no templo, servindo de mediador entre Deus e os homens"; "profeta é o escolhido de Deus para comunicar ao povo as suas palavras"; "rei é o escolhido de Deus para governar uma nação". Esta ênfase no escolhido por Deus redunda numa concepção idealista de cada uma das funções, conferindo-lhes características de infalibilidade.

A consequência prática deste tipo de afirmação é que, por serem "escolhidos por Deus", não se lhes pode opor nem resistir, uma vez que resisti-los é resistir ao próprio Deus. Esta linha de pensamento é encontrada com frequência nos meios evangélicos, notadamente em relação aos governantes, tomando por base uma hermenêutica viciada de Rm 13. A nível eclesial, o "ungido de Deus" é apresentado e aceito como sendo alguém especial, com maiores poderes espirituais que a maioria, a quem se deve respeitar como tal. Não é difícil perceber por que este tipo de abordagem/concepção é bastante comum nos círculos tendentes ao autoritarismo, quer político quer eclesiástico.

Um terceiro tipo de abordagem é a sociológica, que conceberá mais ou menos da seguinte forma: "sacerdotes representam uma classe social elitizada que, através da manipulação do religioso, domina o povo"; "rei é o representante da oligarquia que investido de autoridade, administra o Estado segundo os interesses da minoria que representa"; "profeta é a voz dos pobres, dos explorados, a consciência crítica da nação".

Percebe-se aqui que, ao colocar sacerdotes e reis como classes privilegiadas, em oposição aos profetas, induz à conclusão de que sacerdócio e realeza são inerentemente maus, uma vez que só atendem aos interesses próprios e das classes que representam. Em contraposição, ao colocar os profetas como "voz dos pobres", atribui-se-lhes um misto de arautos da verdade e infalibilidade.

Ao que me parece, os três tipos de abordagem, apresentados aqui de forma esquemática e um tanto caricatural, têm uma certa tendência para a generalização e tal postura não reflete a realidade histórica, muito menos as afirmações bíblicas. O Antigo Testamento fala dos falsos profetas, dos maus reis e da horda de salteadores, referindo-se aos sacerdotes (Os 6.9).

Ademais, as generalizações do tipo sacerdote versus profeta, ou reis e sacerdotes versus profetas, trazem sérias dificuldades, principalmente quando se constata que alguns dos profetas também eram sacerdotes, como por exemplo Zacarias (Ne 12.3,16; cf. Zc 1.1), Ezequiel (Ez 1.3) e Jeremias (Jr 1.1).

Diante disto, é meu propósito abordar a questão de forma a explicitar os parâmetros bíblicos para avaliação do sacerdócio, da realeza e da profecia, dando-nos subsídios para, ainda hoje, avaliarmos as manifestações destes três tipos de ministério.

Para tanto, faz-se mister um acercamento funcional, sociológico e teológico dos textos bíblicos. Isto não será feito de forma compartimentalizada, uma vez que, entendo, não é possível uma abordagem meramente funcional, independente da análise sociológica/teológica que cada uma das classes em estudo comporta. Perceber-se-á igualmente a dificuldade em analisar o sacerdócio em si, sem relacioná-los com reis e profetas, ou vice-versa.

De uma análise superficial dos textos bíblicos ficará em aberto a questão da ordem cronológica de surgimento de cada uma das três classes que estudaremos. Isto se deve ao fato de Gênesis atribuir a alguns de seus personagens práticas inerentes ao ofício sacerdotal (Noé, Abraão e Jacó construindo altar e nele sacrificando) e atribuir a Abraão o título de "nabi" (Gn 20.7).

A atribuição de funções sacerdotais feita pelo Pentateuco a Abel, Noé, Abraão, Isaque e Jacó não dá base sólida para afirmar que eles tenham sido sacerdotes; tampouco dá segurança para afirmar uma função sacerdotal a nível de chefe de clã ou tribo, numa dimensão familiar do ofício sacerdotal. O mesmo acontece com a significação de "nabi" feita em relação a Abraão, visto que o que dele se conhece não apresenta os requisitos mínimos para que fosse considerado como tal.

O período que antecede a fixação de Israel na Palestina precisa ser tratado como sendo um período pré-histórico. As informações sobre ele são oriundas da tradição oral, sustentada pelas constantes recordações das histórias familiares, dos episódios marcantes vividos pelos ancestrais, notadamente no que se refere à ação de Deus em favor deles. Considerando-se que a fixação escrita destas tradições orais começou a dar-se no período da monarquia, há que tratar-se com muito cuidado hermenêutico o material, que relata fatos bem anteriores.

Neste sentido, alguns aspectos merecem ser salientados. O primeiro deles refere-se ao trabalho editorial das fontes utilizadas pelos escritores. Por mais inspirados que fossem, o toque da individualidade, do momento histórico e da concepção ideológica de cada um deles marcou seus relatos. Outro dado que

deve ser considerado no trato desta questão é que a ciência do ler e escrever era restrita a uma pequena parcela do povo, principalmente entre os membros da elite. Tudo nos leva a crer que os escritos produzidos a partir do período monárquico foram da lavra de homens ligados ao culto. Ora, no trato com as tradições culturais dos antepassados que agora fixavam por escrito, estes homens iriam vê-las pela ótica que lhes é própria.

Estes aspectos da hermenêutica, quer a que fizeram os redatores com as antigas tradições orais, quer a que fazemos hoje com os seus relatos, mereceria maior atenção e explicitação. Tenho comigo que a nossa hermenêutica dos relatos também é parcial na medida em que os nossos pressupostos são determinados por fatores econômicos e políticos.

### 1. SACERDÓCIO E REALEZA: UMA LUTA POR ESPAÇO DE PODER

No período da liga sacral, o ofício sacerdotal já estava consolidado e o sacerdócio assumia um papel vital na economia política das tribos aliadas. A falta de outra instituição/função que lhe concorresse deu-lhe um espaço político que foi sendo ocupado não só com o cuidado do(s) santuário(s), mas também pelo exercício do ensino da lei ao povo (Dt 33.10) e pelo proferir oráculos (Dt 33.7-11; Jz 18.5; 1 Sm 14.41; 28.6).

Com o advento do reinado, esta hegemonia começou a ser abalada. A figura do rei começa a ganhar espaço político, não podendo deixar de se estabelecer uma certa tensão concorrencial entre ambos. De uma análise mais atenta às obscuras narrativas sobre a figura de Samuel - a quem não se atribui taxativamente o ofício sacerdotal, mas que provavelmente o fosse, quer porque ele é colocado como da tribo de Levi (I Cr 6.33), quer porque é encarado pelo narrador como o sucessor de Eli, quer por relacioná-lo desde a infância com o santuário - resulta encontrar-se o início dessa tensão concorrencial entre realeza e sacerdócio. Talvez fique assim mais fácil entender o porquê da relutância de Samuel em aceder ao pedido do povo que clamava por um rei. Talvez os argumentos e obstáculos postos por ele tenham sua origem aqui.

Esta tensão acentua-se na narrativa do pecado de Saul, sacrificando animais obtidos em despojo na guerra contra os amalequitas (I Sm 13.8-13). E olhando o episódio sob a ótica da tensão concorrencial, fica mais fácil entendê-lo, uma vez que, por primeira vez, é relatado o fato do rei estar assumindo a função inerente ao ofício sacerdotal: oferecer sacrifício. Era a primeira investida que a realeza dava para ocupar o espaço até agora exclusivo do sacerdócio. Era a luta pela sobrevivência, a luta política pelo poder.

Esta tensão concorrencial poderá ser vista ainda na associação inteligente, raiando os limites da esperteza política, que Davi faz da realeza e do sacerdócio, quando toma a iniciativa de trazer a arca, símbolo maior do ofício sacerdotal e da unidade nacional, para a cidade real, Jerusalém. Era a vinculação da realeza ao sacerdócio, a intromissão da realeza na esfera sacerdotal. A "jogada" davidica abriu um enorme espaço político, ampliando a esfera de atuação do rei em detrimento da classe sacerdotal.

A iniciativa davidica de construir o santuário em Jerusalém, obra levada a termo por Salomão - que agregou ao templo o palácio real -, a vinculação de Davi como compositor de salmos a serem cantados nos ofícios cúlticos e mais tarde como salmista maior do templo são coisas que não podem ser vistas somente pelas hêrmenêuticas devocional e literalista. Aqui cabe a pergunta se a maioria dos salmos não são davidicos pelo fato de serem a "versão oficial", com toda sua implicação na produção e no critério de seleção.

Isto produziu profundas modificações na correlação de forças políticas em Israel, quando então, por uma série de fatores conjugados, a realeza assumiu completamente a hegemonia política. A associação da figura do rei a práticas próprias do ofício sacerdotal e a postura assumida por Salomão na consagração do templo evidenciam o espaço político ganho, pois o rei era agora o responsável pela existência e manutenção do culto. Ora, isto não se conseguiu sem sobressaltos, lutas e espaço disputado palmo a palmo.

As tensões políticas aludidas na matança dos sacerdotes de Nob, promovida por Saul sob a alegação de terem dado apoio a Davi e conspirado contra o rei (I Sm 22.8-16), são bastante elucidativas neste contexto. Abiatar foge da matança e busca socorro em Davi, que referenda o seu sacerdócio (I Sm 23.9; 30.7; 8.17). Saul se dispõe a acabar com a linhagem sacerdotal a qual pertencia Aimeleque. Sadoque passa a ser um fiel aliado de Davi, revelando-lhes os planos golpistas de Absalão (2 Sm 15.24-35), sendo o porta-voz de Davi junto aos anciãos de Judá quanto à volta do rei (2 Sm 19.12) e não aderindo a Adonias na sua conspiração contra o seu velho pai, Davi. Isto lhe valeu a honra de ungir a Salomão (I Rs 1.8-26) e o reconhecimento de Salomão, nomeando-o sumo sacerdote (I Rs 2.35).

## 2. PROFETA, UM NOVO ATOR NA DISPUTA

Começa assim um novo estágio histórico das relações entre sacerdócio e realeza. Da tensão inicial passou-se, por manobras políticas bem urdidas, à aliança entre sacerdote e rei, onde o

segundo mantinha clara ascendência sobre o primeiro, e onde este era um suporte político daquele. Esta nova realidade política, ainda que prevalecente, não era vista com o beneplácito unânime dos sacerdotes e do povo e não pode ser generalizada. Certamente havia os que, quer embasados na tradição, quer ali-cercados numa consciência crítica do momento histórico, opunham-se ao atual estado de coisas.

A comprovação disto pode ser feita de algumas formas. Retomando um ponto abordado no início, de que a pré-história de Israel foi "interpretada" no período monárquico pelos que redigiram e fixaram as várias tradições existentes, podemos buscar nelas indícios disto. Parece-me que a vinculação feita entre o ofício sacerdotal e suas práticas e a figura de proeminentes personagens da pré-história, tais como Abraão, Isaque, Jacó, Moisés, tinha um propósito político e ideológico: transmitir a idéia de que os patriarcas e Moisés, responsáveis históricos (segundo a versão que transmitiram) pela formação da nação, eram, antes de tudo, sacerdotes. Era uma forma velada e subversiva de dizer que o sacerdócio era responsável pela organização nacional, e de declarar a realeza como algo novo, não pertencente às origens. O sacerdócio seria, assim, algo inerente à vida nacional.

De outro lado, as narrativas anti-monárquicas dos livros de Samuel, bem assim a utilização do parâmetro da lei para julgar os atos reais, classificando os reis em bons ou maus, evidenciam a continuada tensão entre realeza e sacerdócio.

Assim, há que ter-se em mente que haviam dois tipos de sacerdotes: os mancomunados com o poder real, submissos ao rei e servindo aos seus interesses, e os dissidentes, os hereges, os opositores, os revolucionários segundo a ótica oficial.

É neste contexto que surge a profecia na sua expressão institucional. Ainda que textos atribuam a Abraão, Miriam e Moisés o título de profeta, muito provavelmente porque o redator eloísta era alguém vinculado ou próximo aos círculos proféticos, não se pode concebê-los como tais, visto não terem as características básicas dos profetas.

A alusão feita em I Sm 9.9 de que "antigamente, em Israel, quem ia consultar a Deus dizia: Vinde, vamos ao vidente! Pois o profeta de hoje era então chamado de vidente", não atesta a existência anterior da profecia na sua forma clássica, antes, pelo contrário, atesta que houve uma evolução, um desenvolvimento do ministério profético. Este texto parece indicar que no período pré-monárquico havia em Israel um grupo de pessoas, ligadas ou não ao culto, que eram consultadas sobre as mais variadas questões, como por exemplo, a localização da jumenta perdida, mostrando assim um conhecimento sobre-humano. Personar-

gens idênticos são encontrados entre os adivinhos mesopotâmicos.

Outra afirmação é referente aos "filhos dos profetas", que segundo se depreende de I Sm 10.5-12, parecem se constituir je grupos organizados para a dança e o canto durante o culto. Por outro lado, o comportamento de Saul em I Sm 19.20 sugere que eram pessoas que experimentavam o êxtase. Ao que parece, Samuel presidia um destes grupos (I Sm 19.20).

É com Samuel que começam a aparecer as primeiras características do fenômeno profético, principalmente a do combate à idolatria (cf. I Sm 7) e às práticas dos adivinhos, magos e evocadores de mortos, atitude esta mais concreta em Saul, certamente sob a influência de Samuel (I Sm 28.7s).

Cosiderando-sã Samuel como profeta, não só porque os textos a ele atribuem tal título, mas também porque nele encontramos pelo menos uma das características do fenômeno profético, teremos então na figura de Samuel a confluência triplíce das funções. Como já vimos, ele era alguém ligado ao culto e aos sacrifícios, sendo, portanto, com muita probabilidade, sacerdote. Ao lado disto, diz o texto que ele julgava a nação, expressão mais ou menos equivalente a ter o domínio político (I Sm 7.15-17), uma função real. Sendo também profeta, assimilava assim na sua pessoa, por primeira e única vez, as três funções que vamos encontrar na história subsequente de Israel.

Não poderia deixar de ressaltar que a análise que acabo de fazer não me parece ser conclusiva. Suspeito que os relatos que trazem os fatos alusivos à vida de Samuel passaram por um processo de "heroicização", onde Samuel acaba exercendo funções que na prática não teve. Se isto é verdade, o redator, num momento histórico posterior e ideologicamente anti-monarquista, pretendeu apresentar uma imagem positiva do período anfitriônico e dos juizes. Provavelmente tal se deu em função da campanha pró-monarquista que procurava ampliar os espaços políticos necessários para sua consolidação, e fazia-o levado a crer que aquele era um período anárquico.

Esta divergência de enfoque político existente no livro dos Juizes, francamente pró-monárquico - onde são apresentadas várias tentativas de se ter rei em Israel e se atribui à falta do rei a causa dos males nacionais - e o enfoque de Samuel, francamente anti-monárquico, com a apresentação dos obstáculos, desvios e pecados cometidos pelos reis, não tem sido, ao meu ver, muito explorada para melhor compreender a problemática do sacerdócio, realza e profecia.

Parece-me bastante esclarecedor, dentro desta ótica, o episódio referente a Mica, que se fez sacerdote, e ao levita que a ele se associou. É minha impressão que o redator procura-

va apresentar o sacerdócio como algo indigno, produto de interesses pessoais e acordos excusos. Se recordarmos que a monarquia surgiu às custas do esvaziamento político do sacerdócio, esta interpretação não me parece ser tão absurda.

Tudo parece indicar, portanto, que os escritos de Samuel foram produzidos num momento político específico, onde forças políticas novas buscavam afirmar-se, enquanto as tradicionais, a todo custo, lutavam pela sobrevivência. Ainda que isto, à primeira vista, possa parecer algo que venha a desacreditar o relato bíblico (e as mentes mais conservadoras talvez já estejam se pondo em defesa, imaginando argumentos para contradizer o que foi dito), é este tipo de enfoque, produto da tensão política e institucional, que nos trará luzes para melhor compreender o sacerdócio e o início da profecia institucional.

Como já mencionei, a partir da ascensão da monarquia o sacerdócio começou a perder terreno. Havia para a classe sacerdotal duas saídas: opor-se ao rei ou aliar-se a ele.

Neste contexto convém analisar a atitude política de Samuel. Ele, sacerdote/juiz, vê-se na contingência de ceder às pressões populares, em parte motivadas pela conduta de seus filhos juizes (I Sm 8.2), dando lugar à figura do rei. Consegue realizar o processo sem grande trauma, assumindo, ele próprio, o papel de "eleitor único" do rei. Saul foi escolha pessoal de Samuel. Como profeta/vidente e no uso do seu carisma, soube impor ao povo o seu escolhido e impôr-se ao próprio eleito. A unção do rei foi obra de Samuel; a orientação do reinado também, a ponto de ter Saul criado para com Samuel uma relação de dependência que culminou na consulta da pitonisa de Endor, após a morte de Samuel. Nesse período Saul tinha o título de rei, mas, na verdade, quem governava era Samuel. Isto fica tanto mais evidente quando se considera que Samuel teve força política para procurar um substituto para Saul enquanto este ainda vivia, tendo, inclusive, ungido a Davi.

Diante destes fatos, não se pode dizer que Samuel tenha se aliado ao rei. Muito pelo contrário, percebe-se que, numa jogada de incrível astúcia política, Samuel usou a figura do rei, e dele fez marionete em suas mãos. Perdeu o posto de juiz sobre Israel, mas não perdeu o governo.

A partir de Samuel é que a coisa começa a definir-se. Vamos ver que o livro de Samuel vai apresentar o sacerdote Eli, fazendo-lhe pesada crítica por causa da conduta de seus filhos. Ainda que os fatos narrados refiram-se a um momento histórico pré-monárquico, não se pode desconsiderar o fato que o narrador pertencia ao período monárquico e analisava a conduta dos filhos de Eli pela ótica então vigente. Assim sendo, é esclarecedora a análise do relato para entender-se os parâmetros utilizados mais tarde para julgar os bons e os maus sacerdotes.

Percebe-se logo no início da narrativa (I Sm 2.12) que eles tinham uma atitude irreverente para com as coisas sagradas ("não se importavam com o Senhor"), usando o ofício sacerdotal em benefício próprio, tomando para si porções não devidas. A outra acusação é de imoralidade, porque "se deitavam com as mulheres que serviam à porta" (I Sm 2.22). Conclui-se assim que o parâmetro de julgamento envolvia o auferir vantagens econômicas e a imoralidade. Esta dupla acusação será constante todas as vezes que se referir ao mau sacerdote. A imoralidade é acusada por Isaias (Is 28.7); Miquéias diz que ensinam por interesse (Mq 3.11); Jeremias sente-se vocacionado para ir contra os sacerdotes e os reis de Judá (Jr 2.8), porque os sacerdotes e os reis estavam induzindo o povo à idolatria (Jr 2.26), dominando o povo através de alianças com falsos profetas (Jr 5.31).

### 3. AMBIGÜIDADES. A REFORMA DEUTERONOMISTA

Vamos constatar ter sido Jeremias o profeta que mais se levantou contra os falsos sacerdotes e profetas, acusando-os de uma infinidade de pecados e responsabilizando-os pelo descábrado que a nação vivia. A contextualização histórica de Jeremias é fundamental para a compreensão da sua atitude. Vocacionado "nos dias de Josias, (...) rei de Judá, no décimo terceiro ano de seu reinado e também nos dias de Jeoaquim, (...) rei de Judá, até o fim do ano undécimo de Zedequias, (...) rei de Judá, e ainda até o quinto mês do exílio de Jerusalém" (Jr 1.2,3), viveu entre cerca de 650 a.C.. Desta forma, não pode ser desprezado seu relacionamento com a reforma religiosa promovida pelo rei Josias, ainda que esta tenha ocorrido no período de sua infância.

A reforma deuteronomia realizada em 626 a.C. (621 a.C. segundos alguns) trouxe reflexos no ministério profético de Jeremias. O jovem Jeremias, em Anatote, fora criado vendo o povo ir aos "lugares altos", onde o povo adorava a Deus, prática comum a todas as cidades da nação. Eis que surge a reforma religiosa proclamada pelo rei Josias, com a qual centralizava-se em Jerusalém o culto e o sacrifício, proibindo-se a prática, já enraizada na cultura do povo e expressão autêntica de uma religiosidade popular, de adorar nos lugares altos. A desolação que deve ter tomado conta da população de Anatote, e também das demais cidades, com a destruição dos seus lugares sagrados, com o despojamento de seus sacerdotes, muitos deles reduzidos à mendicância, é algo fácil de imaginar, ainda que nunca o façamos com as mesmas cores que a realidade pintou.

"Jeremias, filho de Hilquias, um dos sacerdotes que estavam em Anatote" (Jr 1.1) certamente ficou profundamente chocado com os recentes acontecimentos, que certamente atingiram seu

pai. A reforma levada a efeito pelo poder real baseava-se num chamado "Livro da Lei" encontrado no templo. As dúvidas levantadas quanto à autenticidade dele não são levantadas somente por aqueles que têm o propósito único de desmerecer os relatos bíblicos. As circunstâncias históricas, políticas, sociais, econômicas e religiosas, exigiam uma centralização maior do poder, face às ameaças divisionistas que pairavam sobre a nação. Dizer que a reforma Deuteronomia foi uma completa inovação legal, produto de um texto "fabricado" visando dar apoio e suporte teológico e legal às pretensões reais, é dizer mais do que a sobriedade recomenda. Por outro lado, negar que a lei dada perante o povo não sofresse um processo hermenêutico ditado pelas conjunturas políticas do momento, é desprezar um dado claro e meridiano.

O grande problema reside, então, em saber quanto o atual Deuteronomio mantém do antigo "Livro da Lei" e quanto nele há que seja acréscimo posterior.

Reconhecendo ser espinhosa a questão ora levantada, e assumindo o pressuposto de que o "cerne legislativo" (Dt 12-26) seja autêntico, notaremos que a reforma religiosa que se iniciou teve alguns aspectos positivos e outros negativos. Convém notar que a reforma religiosa promovida pela realeza, de comum acordo com o sacerdócio, só logrou êxito em função do renascimento do espírito nacionalista, em decorrência do declínio do poder assírio; da esperança de recuperação da completa autonomia política e finalmente da consciência, fruto das pregações proféticas, de que deviam dar tratamento mais humano e justo para com os pobres, órfãos, viúvas, o que certamente redundaria nas bênçãos de Javé.

Tendo isto em mente ao analisar o conteúdo do Deuteronomio notaremos a ênfase que dá à doutrina da eleição, bandeira que produziu o nacionalismo exacerbado. Ao apresentar ao povo a idéia da "nação eleita" (Dt 7.7-11), doutrina sabidamente tardia no universo teológico de Israel, estimulava sentimentos nacionalistas, promovendo a unidade e fortalecendo o poder central e o rei.

Ocorre que, tanto em Israel, em Judá como em todos os outros povos do Antigo Oriente, política e religião eram coisas associadas. Uma política centralizadora de poder pela pregação nacionalista fatalmente redundaria numa religião centralizada. Isto foi o que ocorreu com a centralização dos cultos e sacrifícios em Jerusalém. Como decorrência disto, constituiu-se em Jerusalém um grupo de sacerdotes mais próximos ao poder real, num entrosamento maior e melhor da realeza e do sacerdócio.

A aniquilação dos "lugares altos" e o despojamento dos sacerdotes locais, mais que uma prática religiosa purista e

anti-idolátrica, era uma prática política de fortalecimento do trono e do templo.

Não se pode, no entanto, olhar a reforma somente sob o ângulo político. As reiteradas preocupações da lei deuteronomia com a situação dos pobres, órfãos e viúvas, mais do que um engodo demagógico para aplacar a ira dos descontentes, vendendo a bandeira da justiça social, deve ser vista como afirmação sincera do desejo de se estabelecer uma ordem social mais justa e equânime. Não suscita dúvidas o profundo sentimento religioso e honestidade de propósitos que embasaram a reforma.

Mesmo que a centralização tivesse o aspecto ideológico e político mencionado, no que tange ao culto pode-se entender que tinha o honesto propósito de evitar que o povo de Judá se deixasse levar pela idolatria que tantas desgraças estava trazendo ao estado irmão. Ocorre que a experiência tem mostrado que uma coisa é o que se propõe e espera com o pacote reformista, outra é a realidade por ele produzida. O "pacote de idolatria zero" editado pelos ministros/sacerdotes do rei Josias tinha bons propósitos. Queria criar uma nova ordem social, com maior justiça, melhor distribuição de rendas, atenção redobrada para com os necessitados. A tal se atiraram, mas nem tudo conseguiram.

Quando se olha as mensagens pregadas por Jeremias, alguns anos após a edição destas reformas, nota-se que houve alguma deficiência.

O primeiro deles está ligado aos sacerdotes. Eles ficaram tão encantados e maravilhados com os aspectos positivos da centralização do culto em Jerusalém, que passaram a dar maior ênfase no ritual, à forma, em detrimento da essência. Zelavam pela observância rigorosa dos rituais, mas descuidavam das exigências morais, como se a vida não fizesse parte do culto. Isto produziu a visão dicotômica, onde o culto a Deus podia ser prestado sem que se exigisse do cultuador a obediência à lei.

Com isto, sacerdotes e povo enveredaram pelos caminhos da imoralidade, da licenciosidade, da ganância, da exploração, acreditando que tais atos não afetavam o culto. A teologia "ortodoxa", porque visão oficial, passou a ensinar que a aliança era o penhor suficiente para a graça de Javé. Isto levou ao desprezo da lei, uma vez que a simples obediência formal era suficiente, não havendo necessidade da disposição íntima do coração.

Ao lado da questão moral e da obediência formal, há que considerar-se que, apesar das disposições contidas no pacote reformista, os pobres continuaram sendo explorados. Jeremias denuncia que o sangue dos pobres estava nas orlas dos vestidos (Jr 2.34), produto da opressão que há no meio dela (Jr 6.6), consubstanciada na prática da injustiça para com os pobres,

órfãos e viúvas (Jr 22.3) e no amealhar riquezas de forma ini-  
qua (Jr 22.13), principalmente pela paga fraudulenta do salário  
(Jr 22.13-17).

Pelo que se vê, a reforma deuteronomista, obra encetada  
pela realeza de mãos dadas com o sacerdócio, ainda que tivesse  
bons propósitos iniciais, acabou por contribuir com maior par-  
ticipação da injustiça na vida nacional. Sacerdócio e realeza,  
fortalecidos politicamente pela edição do pacote, souberam  
muito bem tirar vantagens. Isto é denunciado com todas as le-  
tras pelos profetas, não só com relação aos efeitos do "pacote  
de reformas deuteronomistas", mas quanto a tudo que os reis,  
sacerdotes e falsos profetas praticavam de injustiça.

#### 4. PROFECIA E POESIA, IMAGINAÇÃO E ESPERANÇA

Quando falamos das denúncias proféticas, tenho para comigo  
que isto ocorre em todos nós, passamos a imaginar discursos  
pesados, cheios de dados, estatísticas e citações de nomes,  
datas e locais, numa enunciação precisa de fatos, num trabalhar  
meticuloso das palavras.

Ocorre que não é bem assim que a mensagem profética se dá.  
Temos uma certa tendência de olhar o profeta pela ótica pragma-  
tica e conceitual que nos caracteriza. Para nós, ser profeta, e  
assim concebemos antigos profetas, é ser realístico, austero,  
siso, alguém sempre pronto a denunciar o pecado, alguém que  
não ri, que só fala coisas concretas, edificantes e verdadei-  
ras.

Mas seria esta a imagem correta ou real do profeta? Não,  
não é este o tipo característico apresentado pelo Antigo Testa-  
mento. Não é o homem do discurso realista e preciso. Pelo con-  
trário, ele é o poeta, o lírico, o sonhador. Ele não "discur-  
sa", mas brinca com as palavras, construindo com elas sonhos,  
visões, utopias. Ele não retrata analítica e pormenorizadamente  
os fatos, mas trabalha com a imaginação e não se preocupa se o  
que imagina é possível ou não. Ele sabe que a realização depen-  
de da imaginação e a mudança requer alternativa. A alternativa  
é imaginação, é sonho, é novidade, é criação.

A imaginação é revolucionária. E tanto mais o é, quanto  
mais trabalhar com a magia das palavras. Profetas sonham, ima-  
ginam, e estes sonhos são verbalizados, são feitos comunicação,  
e por ela são levados aos quatro cantos da terra, numa caminha-  
da que a cada lugar terá seguidores. Sonhos produzem esperança,  
criam coragem para a luta e para a mudança. Não é de se surpre-  
ender que os donos do poder tenham medo dos profetas.

Ao trabalharem com a imaginação, eles acabam provocando a possibilidade do novo, até do irreal. Acabam mexendo com o cerne da imposição do poder, que é a total inexistência da possibilidade do novo, que se caracteriza como problemático. A chamada profética procurará, assim, manter viva a tão necessária imaginação, através da qual propõe as alternativas, as vezes absurdas, criadas por ela mesma para fazer com que haja um raio de luz diante da única possibilidade de expressão de vida que sempre o poder nos impõe - ou pelo menos tenta -, ainda que no aqui e agora se mostrem totalmente inexeqüíveis. E isto se constitui um verdadeiro ato de desobediência civil e cultural - quem sabe até cultural. Não se pode negar que é através dessas capacidades, sempre novas, de uso das palavras imaginativas que conseguimos confrontar o poder dominante consigo mesmo e com os comandados.

Esta atitude do profeta é irreverente, pois procura provocar, através das suas palavras e imaginações, o confronto com a atitude até agora adotadas com relação ao poder, levando os comandados a reverem o seu comportamento massificado, ocasionando uma verdadeira irreverência diante do temor da autoridade. Este rever irreverente leva a uma nova postura diante do próprio comportamento da autoridade.

Foi esta irreverência que caracterizou, entre outros, Miquéias. A sua postura de uso das mágicas palavras da imaginação puseram em polvorosa o poder político/sacerdotal, na medida em que provocou uma necessidade de confronto povo-poder, principalmente na atitude deste para com o espezinhado povo. Provocou uma irreverência de atitude do povo para com o poder, agora representado até pela atitude de pretensos profetas mancomunados com o "status quo".

O p(r)o(f)eta (poeta-profeta ou profeta-poeta) sempre foi motivo de inquietação ao poder. E não é para menos: a imaginação profético-criativa mexe com o âmago da estrutura do poder, e é para isto que a verdadeira poesia existe. A verdadeira profecia é inerente o ser rechaçado pelo poder dominante. Este brincar com as palavras, que procura ser irreverente, causa náuseas ao poder dominante, na medida em que, segundo a ótica do próprio poder, tudo vai bem - ou quase.

Não estaria aí o parâmetro de avaliação do profeta verdadeiro? Não no ato/fato da mudança ou não em si, mas no de causar a atitude de desprezo, preocupação e indisposição por parte do poder. A palavra profética sempre - ou quase sempre - há um endurecimento de cerviz, uma recusa a dar ouvidos e a perceber que são palavras proféticas.

Isto, no entanto, não significa que o profeta deva ser menosprezado por não ter conseguido demover com suas palavras o poder dominante de suas ações. A palavra denunciante do profeta

continua a dar seu som, o seu transmitir a voz de Deus, buscando sempre a conversão, não importando, na verdade, se ela vem ou não.

Nota-se, pois, que a voz profética provoca, no mais das vezes, uma atitude repressiva, na busca de tentar solapar o efeito que a sua enunciação produz. Assim aconteceu com Amós, quando contestado e impedido de profetizar (2.12). Hoje, parece que estamos quase adentrando em um novo quadro histórico. O lugar e a relevância da função e palavra proféticas assume proporções que nos podem indicar a repetição de fato histórico já bem notório: a instrumentalização da profecia como meio de poder diante do binômio sacerdócio/realidade.

Teríamos aqui, então, o nascedouro do "tercius", a força e poder alternativos para a instalação de um novo poder dominante. As mágicas palavras tendo um poder mágico para magicamente instituir um novo poder.

E vamos continuar brincando com a magia da imaginação irreverente do p(ro)feta.

## O EXERCÍCIO DO PODER NA SOCIEDADE BRASILEIRA

Crisóston Tertó Vilas Boas

### INTRODUÇÃO

O tema que nos foi proposto - o exercício do poder na sociedade brasileira - pode ser abordado segundo diversas linhas de interpretação, todas relevantes, mas nem sempre adequadas. Numa linha antropológica, por exemplo, consagrada por Roberto da Matta, o exercício do poder deve ser capturado analiticamente no interior dos processos rituais que atravessam nosso cotidiano. Nesta perspectiva, uma dimensão da realidade qualquer, como as festas por exemplo, pode ser tomada como paradigma do drama social. Festas da ordem, como as paradas militares, e festas da desordem, como o carnaval, não se constituem exclusivamente formas de celebração da vida social, pois nelas também a dinâmica do poder se situa de modo inexorável, seja por sua acentuação bem marcada ou por sua negação explosiva.

Também poderíamos partir de uma linha de interpretação histórica, hoje muito em voga nos círculos cristãos ligados à teologia da libertação, que propõe a necessidade de um exame crítico do passado e do presente tal como é experimentado pelos vencidos. Aqui, a análise histórica é considerada em sua relatividade, na medida em que se admite a possibilidade de se ler e escrever uma "outra história", a história dos que esperam ser libertados.

Ou então poderíamos adotar uma linha de traço "economicista", considerando a questão do poder a partir de uma redução da atividade política a suas presumíveis atividades econômicas. Aqui tomaria vulto a consagrada divisão dicotômica entre infra e superestrutura, em que a política se torna um mero epifenômeno do jogo de interesses definidos na base, a infraestrutura.

Consideremos também outra possibilidade analítica que, em certa medida, combina pelo menos algumas das questões acima mencionadas. Referimo-nos à perspectiva que distingue, metodologicamente, a Sociedade e o Estado.

A Sociedade, ou sociedade civil, é definida como um campo mediador entre o Estado e a economia. Sob esta ótica, o Estado é percebido como resultado das relações interdependentes entre a economia e a sociedade civil. A economia estabeleceria suas exigências e a sociedade civil explicitaria o contexto em que se processariam as lutas sociais. A importância desta forma de considerar a questão reside na possibilidade de resgatar o movimento histórico segundo as perspectivas das lutas sociais. Neste sentido, se tornaria possível falar não apenas, por exemplo, dos vencidos ou dos vencedores, mas também da luta incessante entre vencedores e vencidos e os resultados históricos desta luta.

Ou, por outra, poderíamos partir de uma análise mais aberta às considerações foucaultianas, e situar a questão do poder na experiência humana; portanto, além dos limites estabelecidos pelo uso do conceito de classe, de sociedade civil, de Estado, etc. Como se sabe, Foucault mostrou o sentido das políticas disciplinares que envolvem o cotidiano das pessoas. Estas práticas penetram toda a estrutura da sociedade, em todos os níveis, inclusive o da existência individual. Assim, o poder não se encontra apenas no Estado, ou nas instituições sociais reguladoras da vida em sociedade, mas nas nossas práticas pessoais, nos nossos discursos sobre nós mesmos, e seu objetivo é adestrar-nos para o trabalho, a atividade produtiva.

Observamos, portanto, que há muitas possibilidades de análise, e isto é uma decorrência do fato de que a vida social é múltipla, plurideterminada, e o seu conhecimento também é múltiplo, diverso.

Mas, há algo que atravessa todas estas perspectivas e constitui seu eixo comum. Em todas elas está pressuposto que o exercício do poder decorre de uma posição estratégica. Ou seja, o poder não é possuído, mas exercido. Não é privilégio dos que dominam, mas efeitos de suas posições estratégicas adquiridas.

Numa sociedade capitalista, o poder exercido decorre, portanto, da posição estratégica dos interesses capitalistas hegemônicos. No interior deste modo de produção e reprodução da vida social, a sua maior utilização é econômica. Para a execução deste fim, os interesses capitalistas, encarnados em seus diversos agentes históricos-sociais, as classes e frações de classes, se apropriam dos espaços institucionais do poder, isto é, do Estado, seu aparato burocrático e jurídico-legal.

Tudo isto nos coloca diante da necessidade de conhecer empiricamente o processo histórico, a trama das relações e realizações que a realidade social assume em seu devir. Falar de poder, portanto, implica situá-lo no devenir histórico. O poder também tem seu "Sitz im Leben", diríamos, tomando emprestado a expressão tão querida pelos teólogos alemães. É este

"lugar vivencial" é a sociedade concreta, para nós a sociedade brasileira.

Passemos então à análise da sociedade brasileira e consideremos, numa certa medida, alguns de seus aspectos segundo uma ótica descritiva. Ainda, contudo, queremos ressaltar que a alternativa de nos restringirmos a um período e a uma ordem de questões de proporções manipuláveis, tal como, por exemplo, a emergência e consolidação do regime autoritário pós-64, não assegura de per se que se evitem toda a ordem de dificuldades envolvida no fenômeno grandemente complexo de se descrever uma sociedade. Não é nada fácil apreender a lógica do processo social e político, ou selecionar aqueles fatores que possam ser considerados como exercendo papel determinante em seu desdobramento.

### 1. PODER E "DESENVOLVIMENTO" NO PÓS 64

A tentativa de estabelecimento das condições em que seria possível falar do exercício do poder na sociedade brasileira dependerá de que se entenda as afirmações que se seguem como "algumas afirmações entre outras possíveis".

O problema que pretendemos resolver está em saber o que é a sociedade brasileira e como suas classes e frações de classes, seus atores sociais, organizam suas estratégias de luta e dominação. Ou, em outros termos, quais são os traços básicos do exercício do poder numa sociedade onde a produção e reprodução de riquezas são articuladas sob uma modalidade tipicamente capitalista.

No capitalismo "clássico", as formas históricas que marcaram o exercício do poder não excluíram os aspectos restritivos da participação política de vastas camadas da população. Mas, a história dos movimentos sociais demonstra que o avanço do sistema produtivo, com o surgimento da manufatura e depois da grande indústria, ao incrementar a absorção crescente da mão-de-obra, tornou as classes trabalhadoras aptas a reivindicarem participação política no Estado. Este movimento proporcionou a transformação do modelo político liberal de dominação burguesa no sistema conhecido por liberal-democrático que contempla um grau maior de igualdade, liberdade e direitos de cidadania.

Do mesmo modo, o processo de desenvolvimento brasileiro do último vintênio, disparado pelos acontecimentos de 1964, produziu alterações de monta no cenário econômico e político da nação. Se, por um lado, o Brasil se tornou uma espécie de paradigma de país de industrialização retardatária, onde o crescimento econômico e a diferenciação das forças produtivas têm apresentado uma extraordinária vitalidade, como afirmou

José Serra, de outro estas transformações causaram um impacto reestruturador sobre as antigas formas associativas e representativas dos empresários, dos trabalhadores assalariados do campo e da cidade, da classe média em geral; enfim, de todos os segmentos sociais relevantes na definição de um quadro político do Estado.

Nossa interpretação nos leva a concluir que a qualidade e a magnitude deste impacto é de tal ordem que, ao contrário do que geralmente se afirma, houve, sobretudo no último decênio, uma elevação do nível de associação da sociedade. Esta associação, por outro lado, não pode ser bem examinada se nos atermos exclusivamente à sua forma histórica de associação político-partidária. Na verdade, ela se organiza em função de pautas muito precisas de reivindicação, que demandam não apenas respostas do setor público, mas alterações estruturais do próprio Estado.

O entendimento desta questão exige que façamos aqui o enquadramento analítico das transformações ocorridas e de sua magnitude.

Muito já se escreveu sobre as alterações de ordem econômica e social efetivadas a partir de 1964. Este ano se tornou um marco histórico de um processo político-militar que agregava diversos agentes sociais em torno de um reordenamento político-social.

Os articuladores do movimento de 1964 partiram do pressuposto de que não havia ocorrido ainda no Brasil uma acumulação de capital suficiente para retirá-lo do subdesenvolvimento. Acreditavam que somente um modelo político-econômico, orientado para a captação de recursos do exterior e para a poupança e investimentos internos, asseguraria um ritmo de crescimento necessário para uma maior elevação do nível de vida no futuro. Afirmavam que, para tanto, faziam-se necessárias certas medidas, como por exemplo, comprimir o consumo popular. Esta proposta se tornou conhecida vulgarmente como "teoria do bolo", isto é, a proposição de que primeiro cresça o bolo (o que implica um processo de acumulação privilegiada da renda) antes de que se pense em dividi-lo (o que remete à uma proposta de equidade distributivista da renda).

Em linhas gerais, as premissas desta "teoria" são as seguintes: a) o desenvolvimento de uma sociedade aberta só se dá através da garantia política da livre operação dos mecanismos de mercado; b) é dever do Estado velar para que este processo tenha assegurado um mercado de mão-de-obra amplo e pacífico; c) também é dever do Estado "avaliar" as inversões estrangeiras no setor produtivo através de uma política tributária e creditícia favorável; d) a contenção dos salários pagos, através da intervenção reguladora do Estado no mercado de trabalho,

é uma *conditio sine qua non* para que os conglomerados multinacionais sintam-se "motivados" a investir; e) a poupança interna e o investimento no setor produtivo são, por sua vez, a garantia do crescimento que, no futuro, propiciará as soluções adequadas das inevitáveis distorções que o modelo produzirá.

Observem que a questão das distorções não é negada, ainda que a solução seja projetada para o futuro. Em 1968, Mário Henrique Simonsen reconhecia este aspecto quando abordou a questão do controle da inflação por meio de uma política de contenção salarial. Afirmava ele: "é claro que, do ponto de vista social, esse declínio do salário real representa um sub-produto desagradável da política econômica posta em prática nos últimos anos, e isto basta para que nos preocupemos em encontrar uma solução que, pelo menos com o tempo, recomponha o poder aquisitivo dos assalariados."

E, quando se constatou que o modelo, por outro lado, necessitava de um mínimo de legitimidade social, os seus articuladores buscaram implementar uma política de caráter compensatório e preventivo. Compensatório no sentido de que objetivava remediar os "sub-Produtos desagradáveis", gerados pelo processo de acumulação. Preventiva porque as distorções, se não contornadas, poderiam ocasionar distúrbios capazes de colocar em cheque a "paz social".

Com este intuito, foram criados diversos programas, tais como o INPS, no setor previdenciário; MOBRAF, no educativo; FUNABEM, na assistência social ao menor; PIS e FGTS, na assistência ao trabalhador. Por outro lado, toda a política social esteve sob a tutela do padrão de crescimento que o regime pretendia viabilizar. Isto podemos checar a partir do exame de um programa como o PIS - Plano de Integração Social.

O PIS objetivava distribuir a renda monetária aos empregados urbanos em função de dois parâmetros: 1) o montante de recursos a que cada empregado teria direito decorreria, diretamente, da quantidade de anos de trabalho e, inversamente, do montante de sua renda salarial; e 2) a remuneração do fundo dependeria da capacidade produtiva geral da economia, antes que dos lucros de uma empresa específica. Assim, a participação do trabalhador na riqueza socialmente produzida foi balizada pelo ritmo de crescimento econômico.

Este crescimento de fato se deu. Se tomarmos o modelo de desenvolvimento numa perspectiva genérica, chegamos à conclusão de que ele alcançou êxito. Nos últimos trinta anos, apesar das recorrentes crises de crescimento, o Produto Interno Bruto brasileiro cresceu a uma taxa média de 7,1% ao ano. Alguns setores cresceram a uma taxa extraordinária, como por exemplo a indústria de bens de consumo duráveis, que cresceu 15,3% ao ano. E tudo isto indica que também foram realizadas profundas

mudanças na estrutura ocupacional, demográfica e social do país. Mas aí é que está a questão: que as mudanças se efetivaram é um fato óbvio, mas como elas atingiram os diversos segmentos da sociedade brasileira? Qual foi o preço do crescimento segundo o modelo adotado?

Se organizarmos um conjunto de informações disponíveis, relativas à estrutura econômica e social brasileira, verificaremos que o modelo não contribuiu para a equalização do bem-estar social e tampouco para a redução das desigualdades sociais e econômicas herdadas do passado. Somos quase propensos a considerar que, ao contrário, o modelo agravou os problemas antigos e criou novos fatores de desequilíbrio.

Em 1982, o PNAD - Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios, nos informava que a população brasileira era de 122,5 milhões e que a PEA - População econômica ativa, era de 49,9 milhões. Os dados indicavam, de modo chocante, que os brasileiros estavam ficando cada vez mais pobres, segundo sua faixa de renda, ou cada vez mais ricos. Assim, a distribuição da riqueza segundo o nível de renda indicava o seguinte quadro:

TABELA 1  
POPULAÇÃO ECONOMICAMENTE ATIVA POR FAIXA DE RENDA

Renda (sal. min.)	até 0,5	0,5-1	1-2	2-3	3-5	5-10	10-20	20 mais
PEA (milhões)	10,1	11,8	13	5,4	4,8	3,3	1,4	0,5

Observe-se que 69,3% da população economicamente ativa recebiam até dois salários mínimos e que a faixa de miséria absoluta, constituída pelas pessoas que ganham até meio salário mínimo, havia crescido de 15,6% em 1981 para 20,1% em 1982. Ora, se admitirmos que cada trabalhador é responsável pelo sustento de pelo menos mais uma pessoa, observaremos que, em 1982, portanto em meio a uma crise econômica que se alastrou pelo menos até 1985, cerca de 69,6 milhões de brasileiros viviam abaixo de qualquer referência estatística de padrão digno de vida.

Não é necessário ser sociólogo para imaginar o que tudo isto representa em termos de acesso aos bens de consumo, à saúde, à educação etc. Este quadro ainda se torna mais grave quando observamos que esta população carente é a que menos se beneficia dos serviços públicos.

Em outras palavras, podemos afirmar que estes dados nos permitem verificar a magnitude das transformações econômicas sobre o processo de urbanização, capitalização e industrializa-

ção. Mas também permitem a observação de que este processo vem se consumando sobre uma insuportável perversidade. Como já se escreveu, o Brasil ficou mais rico, sem dúvida, mas o hiato que separa os ricos e muito ricos dos pobres e muito pobres tem aumentado vertiginosamente, indicando que a força do Estado foi mobilizada para gerar o atendimento exclusivo de certas classes sociais, e não os interesses da nação como um todo.

Por outro lado, estas contradições do modelo acabaram por agir sobre a forma de inserção socio-política das classes sociais, alterando a definição dos seus padrões de conduta política.

Até os anos 60, a participação política dos principais atores coletivos da sociedade -os empresários, os trabalhadores assalariados e os profissionais liberais- se organizava através da estrutura sindical, das associações de classe e dos partidos, sob a égide do Estado.

Em 1964, esta ordem política foi violada quando se colocou em recesso a dimensão política da cidadania brasileira. As cassações de mandatos e de direitos políticos, a extinção dos partidos em 1966, o fechamento de diversas associações civis e a intervenção maciça nos sindicatos, são fatos que indicam o grau da violência desorganizadora que a tecnocracia e os militares empreenderam com o objetivo de bem executar o "modelo brasileiro de desenvolvimento". Para esta elite dirigente, as demandas da população deviam ser canalizadas através dos novos partidos, ainda que o Congresso tivesse sido reduzido a funções simbólicas e todo o poder decisório transferido para a esfera do Executivo.

Este é um aspecto bastante interessante, que nos ajuda a entender como o poder constituído considerava o processo de participação. O regime, além de manter o impedimento do voto para os analfabetos, considerou que os cidadãos capacitados (isto é, todos os alfabetizados maiores de 18 anos) estavam obrigados a votarem. Em compensação, não podiam exercer seus direitos de cidadania senão através das organizações políticas convencionais (os partidos criados por decreto presidencial, a Arena e o MDB) e de acordo com o calendário oficial de atividade político-eleitoral. As associações voluntárias, os sindicatos, as organizações estudantis, etc. não podiam expressar opiniões políticas, embora cada cidadão estivesse obrigado a ter opinião política e a manifestá-la compulsoriamente em períodos eleitorais. Esta é a caricatura do esquema idealizado para a participação política, e que define bem aquilo que os cientistas políticos chamam de "cidadania regulada".

## 2. REPRESENTAÇÃO E CIDADANIA

Após duas décadas, porém, o quadro se apresenta inteiramente modificado. Ultrapassando os limites impostos pelos anos de autoritarismo, a sociedade civil se reorganizou, se adaptou as novas condições e se capacitou para empreender novos rumos à política nacional.

Entre os empresários, estabeleceu-se uma constelação de entidades de classe e, por meio delas, buscou-se viabilizar uma participação mais efetiva, sobretudo no que concerne às medidas governamentais ligadas às chamadas políticas públicas. Basta observar que no curto período de 10 anos, somente na indústria se verificou a criação de 67 entidades. Esta estrutura paralela de representação dos interesses do setor aproveitou-se da hierarquia burocrática estatal e, através daquilo que Fernando Henrique Cardoso chamou de "anéis burocráticos" (isto é, um tipo de arranjo através do qual os interesses das facções políticas que constituem a burocracia pública são captados pelos interesses do setor privado), instrumentalizou de maneira mais eficiente os interesses de cada grupo específico.

Da mesma forma, na esfera de representação operária produziram-se alterações de tal ordem que pouco do quadro atual lembra a estrutura herdada do antigo regime corporativista estabelecido pelo Estado Novo. Com efeito, depois de presenciarem o esfacelamento de suas organizações, os operários retomaram o processo de reconstrução do seu espaço político a partir da fábrica. Neste lugar, os operários criaram as condições necessárias de retomada dos níveis de participação política. Tomaram consciência de que o universo de sua ação política não estava circunscrito apenas às lutas sindicais e partidárias. A nova situação exigia novas estratégias de luta. Ao compreenderem este fato, os operários voltaram-se para o campo de trabalho, da saúde, do lazer, da qualidade de vida.

Em 1978, estas lutas cotidianas, este processo lento de reconstrução, explodiu para fora das fábricas e se tornou um fato nacional com as eclosões das greves do ABC paulista e seu alastramento para os demais estados da região centro-sul do país. Greves brancas no interior das fábricas, sabotagens, absenteísmo, confronto com disciplinas fabris, etc., forjaram as condições para as mobilizações que se deram a partir daquele ano.

Os operários, que já não podiam contar com o Estado enquanto agência mediadora dos conflitos e dos interesses antagônicos, buscaram nos acordos coletivos e na negociação direta com os patrões, o atendimento de seus interesses. Neste contexto, ganharam relevo as comissões de fábrica, de onde emergiram as novas lideranças e o "novo sindicalismo".

Por sua vez, o novo capacitou o movimento operário para "novas descobertas". Por exemplo, que as relações de poder e de dominação não se expressam exclusivamente nas instituições políticas, mas também no modo de vida operário, suas práticas econômicas, os processos de trabalho na unidade fabril, as práticas culturais e ideológicas, e nas diversas formas de controle utilizados para subordiná-los.

Outro aspecto importante decorre dos resultados da generalização das relações capitalistas sobre o mundo rural. Cremos que não é necessário discorrer sobre este processo. Queremos somente sublinhar que nada se modificou tanto como a situação do trabalhador rural.

No que concerne à sua organização, observa-se que entre 1975 e 1985 os sindicalizados passam, em números absolutos, dos 9 milhões de trabalhadores. Isto corresponde a um aumento de 180% no decênio. Estes trabalhadores não chegam a representar 30% da PEA, mas constituem mais de 50% da força de trabalho sindicalizada no país.

As greves recorrentes entre estes trabalhadores revelam que, doravante, as alianças políticas tenderão a se estabelecer sob condições inteiramente distintas daquelas pré-existentes antes da penetração das relações capitalistas no campo.

Por fim, falemos um pouco sobre as classes médias. Muito já se escreveu sobre o papel que este segmento, profundamente complexo em sua composição, assumiu no processo de consolidação do regime autoritário. Sem dúvida alguma as classes médias beneficiaram-se do modelo, mas não tanto assim como se supõe. Por outro lado, foram elas que assumiram talvez o papel mais proeminente nas recentes transformações políticas. Aliás, a participação nestas transformações é decorrente de uma tomada de consciência progressiva da deterioração da qualidade de vida, associada ao decréscimo da renda de todos os segmentos da classe e à tendência geral de assalariamento que atingiu até mesmo os chamados profissionais liberais, os trabalhadores autônomos.

Curiosamente, neste segmento da população se verificou a renovação dos movimentos associativos de bairro, organizados em torno de demandas de bens e serviços públicos, regulamentação do uso do solo e do meio ambiente, etc. Sobre isto são reveladores os dados coletados por Renato Boschi no município do Rio de Janeiro no ano de 1982. Segundo estes dados, o número de associações dos bairros da classe média alta, ou seja, que tem uma renda igual ou superior a 10 salários mínimos, cresceu de 1 no período 1964-68 para 30 no período 1979-81, exatamente o período que dá início à mais recente crise do capitalismo a nível internacional e, concomitantemente, do modelo de desenvolvimento implementado no Brasil.

Outro aspecto muito importante acerca da composição política da classe média, encontra-se na questão do assalariamento dos profissionais liberais. Esta tendência se tornou irreversível a partir dos anos 70 como corolário do processo de capitalização generalizada da economia. Isto pode ser provado pelos dados sobre sindicalização e número de greves. Greves, como se sabe, é um fenômeno somente imaginável entre empregados. Jamais um trabalhador autônomo pode fazê-la sob pena de punir a si próprio. Isto seria suicídio econômico.

Pois bem, se tomarmos o ano de 1960 como base 100, notamos que a sindicalização destes profissionais cresceu 129% até 1970, 309% até 1975 e 363% até 1978. Estes dados já estão caducos, portanto é possível imaginar o quadro atual. Significativos também são os dados sobre o número de greves. Em 1978, enquanto se verificaram 104 greves entre os trabalhadores da indústria, aconteceram apenas 8 entre os assalariados da classe média (médicos, professores, bancários, etc.). Em 1981, o quadro se modificou. Enquanto na indústria se verificaram 28 greves, entre os assalariados da classe média aconteceram 42, ou seja, um pouco menos do dobro.

### 3. O EXERCÍCIO DO PODER NO BRASIL: MUDANÇAS CONSERVADORAS

Estas observações meramente descritivas nos permitem, agora, balizar algumas questões mais teóricas. Dissemos que nossa questão, o exercício do poder, deveria ser estudada dentro do leque de estratégias e lutas das classes sociais no interior de um modo de produção capitalista. De certo modo, o golpe de 64, e a conseqüente intervenção militar na vida política nacional, tendo interrompido a vigência de um governo legalmente constituído, representou uma violência à Constituição. Por outro lado, representou a possibilidade do restabelecimento das bases político-sociais para a predominância de interesses capitalistas hegemônicos.

Esta intervenção violenta não é inédita na história do Brasil. Todas as vezes que se tornou necessária, os setores dirigentes a executaram. Foi assim em 1930 e mesmo no período de vigência do populismo, para ficarmos apenas no século XX.

O processo de revolução pelo alto, empreendido em 1930, constituiu-se numa forma de induzir a modernização econômica através de uma intervenção política conservadora. Embora tenham perdido a exclusividade de representação, as elites agrárias não foram alijadas do poder, fato que podemos constatar pela preservação do sistema de propriedade de terra e das relações de trabalho no campo - bases do poder local dos latifundiários.

Da mesma forma, no populismo as elites produzem mudanças buscando conservar. Do ponto de vista político, a peculiaridade do populismo estava em que combinava elitismo, conservadorismo e autoritarismo com as garantias constitucionais, até certo ponto liberais, da Constituição de 1946. A crise de hegemonia das classes dirigentes tradicionais exigiu que o Estado, no limite do exercício do poder, controlasse as pressões que as massas migratórias realizavam para ter emprego urbano, para participar da sociedade de consumo e da vida política nacional.

Neste jogo político, o Estado, de fato, assumiu a tutela das demandas populares, mas, por outro lado, de algum modo esta prática acabou por abrir espaço político para os setores populares. Contraditoriamente, o populismo amorteceu as reivindicações populares e promoveu uma maior consciência da cidadania.

Ora, exatamente este fato, esta contradição do modelo, colocou em risco toda a dinâmica de aliança de classes que tornava possível a manutenção do quadro de dominação vigente.

O movimento de 1964 representou exatamente a retomada do controle político desta crise que ameaçava constituir-se um questionamento profundo do pacto político de dominação no Brasil. Caracterizou-se, pois, como uma retomada da iniciativa política por parte das classes dominantes. Nesta retomada, o poder passou dos políticos tradicionais para uma elite empresarial que tinha no aparato tecnocrático e nos militares seus "agentes administrativos". Enfim, significou um movimento de reunificação das forças sociais conservadoras em torno de seus interesses de classe.

Agora, nos dias atuais, presenciamos os fatos que alteraram a face do regime, rompendo o ciclo de autoritarismo militar. Mas neste processo, as classes dirigentes não tiveram seu poder afetado. Exemplo vivo disto está em que temos um presidente que até pouco tempo representava, com grande ardor, os interesses dos governos autoritários. Curiosamente, no auge do Plano Cruzado ele tem-se constituído o presidente de maior legitimidade entre a população, mesmo sendo duas vezes indireto. Indireto por sua entrada na chapa Tancredo Neves, a partir de negociações intra-elites, e indireto por sua condução à presidência via colégio eleitoral.

Esta notável capacidade de "mudar conservando", que caracteriza o processo histórico brasileiro, nos leva a questionar o presente, e a colocá-lo sob o microscópio da "desconfiança prudente".

Por outro lado, o conhecimento deste traço da história nacional, desta trama especial de nosso drama sócio-político,

nos capacita a elaborar estratégias de ação mais eficazes no combate a todas as formas de autoritarismo. E, mais importante, torna possível a elaboração de estratégias mais sólidas e congruentes para a construção de um Estado e uma Sociedade democráticas.

#### BIBLIOGRAFIA

1. ABRANCHES, Sérgio. "A recuperação democrática. Dilemas políticos e institucionais". Rio de Janeiro. IUPERJ - Instituto Universitário de Pesquisa do Rio de Janeiro. mimeografado.
2. ALMEIDA, Maria Herminia Tavares dc. "Os democratas no fio da navalha". Estudos CEBRAP, vol. 1, n. 1, dez. 1981.
3. ----- "O sindicalismo brasileiro entre a conservação e a mudança". In: SORJ, Bernardo e ALMEIDA, Maria H.T. *Sociedade e Política no Brasil Pós-64*. São Paulo. Brasiliense. 1984.
4. BACHA, Edmar. *Os Mitos de uma Década*. Rio de Janeiro. Paz e Terra. 1976
5. BOSCHI, Renato Raul. *Elites Industriais e Democracia*. Rio de Janeiro. Graal. 1979.
6. ----- *Movimentos Coletivos no Brasil Urbano*. Rio de Janeiro. Zahar. 1983.
7. BRESSER FERREIRA, Luiz. *Pactos Políticos: do populismo à redemocratização*. São Paulo. 1985.
8. CARDOSO, Fernando Henrique. *Autoritarismo e Democratização*. Rio de Janeiro. Paz e Terra. 1975.
9. CARDOSO, Ruth. "Movimentos Sociais Urbanos: balanço crítico". In: SORJ & ALMEIDA. *op. cit.*
10. DINIZ, Eli & BOSCHI, Renato R. *Empresariado Nacional e Estado no Brasil*. Rio de Janeiro. Forense Universitária. 1978.
11. DREIFUSS René Armand & DULCI, Otávio Soares. "As Forças Armadas e a Política". In: SORJ & ALMEIDA (orgs) *op.cit.*
12. FÁRIA, Vilmar. "Desenvolvimento, Urbanização e Mudanças na Estrutura do Emprego: a experiência brasileira dos últimos trinta anos". In: SORJ & ALMEIDA (orgs.) *op. cit.*
13. JAGUARIBE, Hélio (et. al.) *Brasil, Sociedade Democrática*. Rio de Janeiro. José Olympio. 1984.
14. ----- "A classe média é o pêndulo do sistema". O ESTADO DE SÃO PAULO. 15.06.1980.
16. ----- "A Democracia Ameaçada". Folha de São Paulo. 09.07.1983.
17. KUCINSKI, Bernardo. *Abertura, a História de uma Crise*. São Paulo. Brasil Debates. 1982
18. KRISCHE, Paulo (org.) *Brasil, do "Milagre" à "Abertura"*. São Paulo. Cortez. 1982.

19. LAMOUNIER, Bolivar & FARIA, Jorge Eduardo. *Futuro da Abertura: um Debate*. São Paulo. IDESP. 1981.
20. MATTA, Roberto da. *Carnavais, Malandros e Heróis*. Rio. Zahar. 1979
21. ———. *A Casa e a Rua. Espaço, Cidadania, Mulher e Morte no Brasil*. São Paulo. Ed. Brasiliense. 1985.
22. SERRA, José. "Ciclos e Mudanças Estruturais na Economia Brasileira do Após-Guerra". Mimeografado. 1981.
23. SANTOS, Wanderley Guilherme. *Poder e Política. Crônica do Autoritarismo Brasileiro*. Rio de Janeiro. Forense Universitária. 1978.
24. SIMONSEN, Mário Henrique. *Inflação: Gradualismo x Tratamento de Choque*. Rio de Janeiro. ANPEC. 1970.
25. ———. "Salários e Inflação. *Mundo Econômico*, Abril de 1968.
26. VELHO, Octávio Guilherme. *Capitalismo Autoritário e Camponato*. São Paulo. DIFEL. 1976.
27. SORJ, Bernardo & WILKINSON, John. "Processos Sociais e Formas de Produção da Agricultura Brasileira". In: SORJ & ALMEIDA (orgs.) *op. cit.*

**DECLARAÇÃO DO II ENCONTRO NACIONAL DE CANDIDATOS  
E POLÍTICOS EVANGÉLICOS**

Nós, os participantes do II Encontro Nacional de Candidatos e Políticos Evangélicos, promovido pelo Grupo Evangélico de Ação Política (GEAP), em Brasília, nos dias 26 e 27 de agosto de 1988, que congregou, também, pastores e líderes, representantes de entidades evangélicas que desenvolvem ação social e política e representantes da imprensa evangélica, reunidos com o fim de refletir sobre a realidade política do país, bem como acerca de nossa atuação sobre tal realidade, como representantes ou representados, seja através da reflexão sobre os resultados da atuação parlamentar dos evangélicos na Constituinte, seja através do delineamento de um projeto estratégico de participação da comunidade na vida social e política do país, assim também como nas próximas eleições municipal e presidencial.

**e, CONSIDERANDO:**

a) que a pessoa e a obra de Jesus Cristo, Deus encarnado, Deus feito cidadão do mundo, são assumidas por nós como o marco da integração e da "con-fusão" entre o secular e o sagrado, indicando que o mundo dos homens e a sua história são espaços legítimos para o desenvolvimento de uma espiritualidade integral, total, que envolva, enfim, o homem em todas as suas dimensões;

b) que a verdadeira espiritualidade se revela e se pratica quando é portadora de redenção a todas as esferas da atividade humana, através de palavras e atitudes que promovam reconciliação com o Criador e com seu projeto de vida para suas criaturas;

c) que a ação política é uma das formas legítimas de participação do cristão na sociedade, e de exercício dessa espiritualidade encarnada no tempo, no espaço e na matéria;

d) que Deus "precisa" de homens íntegros, destemidos, comprometidos com seu Reino e imbuidos de sua Palavra, dispostos a

exercitar este tipo de espiritualidade nos centros de decisão, colaborando com Ele no processo de construção da História;

e) que faz parte da trajetória da Igreja a sua participação concreta na História, tanto positiva como negativamente, sendo a herança que recebemos um legado de ações, movimentos e propostas sociais, políticas e econômicas para o mundo, a partir de pressupostos cristãos; herança essa de que não podemos abrir mão como fonte de nossa reflexão;

f) que essas pessoas, apesar de seu compromisso, são falhas e imperfeitas, e precisam estar sempre crescendo na compreensão das reais necessidades que emergem à sua volta, bem como da palavra que as Escrituras tenham a dizer a essas necessidades;

g) que faz parte desse crescimento o desenvolvimento da capacidade de diagnosticar a realidade a partir dos referenciais do Reino de Deus, tais como da verdade, do amor, da justiça e da igualdade, e assumir atitudes genuinamente cristãs dentre as inúmeras nuances de opções que se apresentam, e

h) que o diálogo aberto, sincero e respeitoso, entre nós e com toda a sociedade, é o mais poderoso meio de fortalecimento do "espírito de corpo" e da pluralidade de que carecem os evangélicos para uma efetiva contribuição para com o reordenamento institucional do Brasil.

#### DECLARAMOS:

1. Que lamentamos o fato de os evangélicos brasileiros se haverem retraído na sua participação política, num passado muito recente, a partir da perda da histórica dimensão social do evangelho. Lamentamos que tenham optado por uma cómoda definição intimista ("o que importa é o meu íntimo, a alma, as coisas do céu"), verticalista ("o que importa é o meu relacionamento com Deus, minha paz interior"), e sectária ("quem não é irmão, não é da minha linha teológica ou denominacional, não pode trabalhar comigo") de espiritualidade, o que resultou em atitudes "adesistas", "governistas" e "corporativistas";

2. Que entendemos estar precisando uma nova aurora da Igreja Evangélica nacional, quanto à ação social e política; a redescoberta e retomada de valores e princípios históricos de análise social e de compreensão das Escrituras, que nos falam de um Deus total, que quer reconciliar-se com um homem total, em bases totais, e que nos conclama a sermos colaboradores com ele neste gesto reconciliador. Neste sentido, compreendemos que a ação política deve ser vista e assumida como um ministério; uma atividade tão litúrgica e tão sacerdotal e tão "piedosa"

quanto qualquer outra; equiparável a qualquer outro gesto de adoração ao Criador, pois que colabora com Ele em sua ação redentiva;

3. Nossa disposição em assumir uma postura pacificadora e tolerante em relação àqueles que de nós discordam, principalmente em relação aos que comungam a mesma fé, esforçando-nos ao máximo para preservar o "vínculo de paz", manifestador da unidade que caracteriza a Igreja do Senhor Jesus. E que essa postura se estenda a todas as atividades com as quais nos envolvemos, principalmente a ação política, onde ela se torna tão necessária. Não entendemos, todavia, tal postura como a negociação daquilo que é fundamental para que a Igreja de Jesus Cristo reflita a vida, o exemplo e a direção do Jesus Cristo da Igreja;

4. Que queremos assumir a história deste país, com a responsabilidade de quem leva em alta conta as gritantes desigualdades e injustiças que aqui se praticam; de quem denuncia, à luz do exemplo de Jesus e dos profetas, a corrupção, em todas as suas formas, a usurpação privada da esfera pública, a consagração de valores sociais e princípios legais fundados na miséria da maioria dos brasileiros; e de quem tem na democracia política, econômica e social a única perspectiva histórica de futuro para o Brasil.

Nesse sentido,

**CONCLAMAMOS**

**Os políticos e parlamentares a:**

1. Serem defensores intransigentes dos valores fundamentais do Reino, ao tomarem opções concretas que significam sua implementação;

2. Resistirem à sutil sedução do poder, recusando-se a compactuar com práticas iníquas que subtraíam, na surdina das negociações fechadas, os interesses da maioria do povo brasileiro, por tanto tempo ignorados, no processo de tomada de decisões;

3. Fortalecerem seus laços com a comunidade evangélica, atendendo a seus pleitos naquilo que é legítimo, pela representatividade que esta tem de parcela da sociedade brasileira, sem prejuízo das iniciativas que visem aos demais segmentos da sociedade, não evangélicos mais igualmente brasileiros, e

4. Além de zelarem por um comportamento correto e consentâneo com sua fé, evitem situações e posturas que tragam a

"aparência do mal", ou seja, que permitam dúbias interpretações sobre seus interesses.

#### A comunidade evangélica a

1. Apoiar decididamente, acompanhando com suas opiniões e orações, as várias vocações políticas, surgidas em todos os níveis da esfera pública, no seio das igrejas evangélicas, cobrando deles, por outro lado, o compromisso cristão e com as plataformas que se propuseram a defender;

2. Não se omitir diante da crescente organização da sociedade brasileira em sindicatos, partidos, associações de moradores, entidades estudantis, assistenciais, grupos de trabalho e estudos. Essa organização é a forma mais concreta de consolidação da democracia neste país;

3. Refletir, à luz da teologia e da história da Igreja Cristo, seu papel e participação nas lutas políticas deste país, com a mesma piedade e seriedade com que nossas doutrinas são estudadas e aprendidas nas nossas comunidades.

#### E RECOMENDAMOS

Aos eleitores e, particularmente às lideranças evangélicas:

1. Que não se decidam por um candidato evangélico simplesmente por ser irmão, mas exijam dele um programa de trabalho claro, justo e exequível, e levem em alta conta a contribuição que este já tenha dado à comunidade evangélica em geral;

2. Não se deixem seduzir pelo "canto da sereia" das benesses públicas e das práticas clientelistas, que têm servido para manter o povo brasileiro dependente e desorganizado politicamente; incapaz, assim, de articular e fazer valer suas reivindicações;

3. Não percam de vista a necessidade de - através de ampla discussão nas igrejas, nos grupos de estudos bíblicos e orações, em seminários, simpósios e debates, nos movimentos estudantis e profissionais cristãos - chegarem a um projeto político mínimo que possa ser defendido pelos evangélicos como um todo, sem prejuízo de diferenças teológicas e ideológicas;

4. Que não votem em branco ou nulo.

**Aos candidatos evangélicos:**

1. Que antes do lançamento de suas candidaturas realizem, nas suas bases sociais e eclesiais, uma ampla discussão de suas propostas e da razão de postularem um cargo eletivo;

2. Que elaborem uma plataforma definida, que leve em conta a ética social do Reino de Deus e as aspirações dos setores sociais que pretendem representar, e não a ética individual de suas igrejas e seus próprios interesses de candidatos;

3. Que tenham uma visão diaconal da política, estando dispostos a servirem ao povo, e nunca a servirem-se de sua posição para um exercício ilegítimo de dominação.

Brasília, 27 de agosto de 1988.

REVENDO EDUARDO CARLOS PEREIRA  
NOTAS HISTÓRICAS E TEOLÓGICAS

Éber Ferreira Silveira Lima

PRÓLOGO

A História da Igreja tem grandes contribuições para o presente. Dos fatos e ocorrências históricas, e das personalidades que a constituíram, devemos recolher subsídios para não persistir nos mesmos erros e descobrir indicações para nossos caminhos presentes e futuros.

A história da Igreja não deve ser lida como entretenimento ou informação, simplesmente. Terá sim, que ser relida, através de enfoques contemporâneos, na busca de pontos de contato entre ambas as realidades. Na tensão dialética entre a história da Igreja e a releitura crítica, surge a contribuição que aproveita ao cristianismo de hoje.

Esta reflexão é histórica e teológica. Nossos esforços encaminham-se para a compreensão do significado da História, a partir de novos pressupostos e idéias. Já se disse que a História é cíclica. Diríamos que, pelo menos, a reflexão em torno do passado serve como ponto de partida para novas etapas na vida do ser humano. Nas artes, por exemplo, essa volta ao passado, que se renova na expressão atualizada de suas formas, cores e sons, estabelece novos caminhos. O neo-clássico nas artes plásticas, ou a literatura do século XVII no modernismo brasileiro, evidenciaram essa volta. Velho e novo, como se vê, tornaram-se a mesma matéria, o mesmo barro, com o qual o artista, o cientista social ou o teólogo, trabalham.

Nossa tarefa é rever algo sobre um baluarte do Presbiterianismo no Brasil: Eduardo Carlos Pereira. A história denominacional tende a interessar apenas aos iniciados nela, Pereira, no entanto, transcende à sua denominação e ao seu tempo, alcançando significação na vida do evangelismo pátrio. De sua liderança e iniciativa nasceria a primeira denominação autóctone no Brasil: a Igreja Presbiteriana Independente. Émile - G.

Léonard refere-se a ele, dizendo que "não faltou ao protestantismo nacional um líder que, embora ainda em nossos dias diversamente compreendido e julgado, nos pareça uma de suas maiores figuras, em quem reencontramos velhas experiências da Reforma"<sup>1</sup>. Fazemos coro com Léonard. Pereira representou o primeiro fruto de libertação no protestantismo brasileiro, que encontrou ressonância e frutificou. Não se trata de dimensioná-lo em demasia, mas de fazer-lhe justiça, no âmbito da constelação protestante brasileira.

Tratamos de localizar Eduardo Carlos Pereira no universo da História do Brasil e do Presbiterianismo. Na verdade, dividir a história é acomodá-la didaticamente. Procuramos então, dar uma visão mais dinâmica e integrada, partindo de uma dimensão mais universal, em direção ao particular.

Até hoje, desconhecemos qualquer esforço para um estudo mais sério sobre Eduardo Carlos Pereira. A. Machado Correa, escreveu um livro sobre ele,<sup>2</sup> mas sem o devido aparato crítico. O tom é romântico, não biográfico. Notas biográficas, aliás, estão presentes no jornal da denominação, mas seguem uma linha ufanista, superficial. Está por ser feito um trabalho sobre a contemporaneidade de Eduardo Carlos Pereira, suas ênfases e idéias. Estas notas candidatam-se a servir de pistas para este estudo.

#### 1 - O CONTEXTO HISTÓRICO DO BRASIL NO SÉCULO XIX E PRINCÍPIO DO XX (Questões Políticas, Econômicas, Sociais e Religiosas)

O Brasil do século XIX não pode ser entendido sem a devida compreensão da situação de Portugal entre os gigantes da Europa, Inglaterra e França. Espremido por uma luta de dominação política e especialmente econômica, Portugal tinha de optar entre ficar com a Inglaterra e ceder ao avanço napoleônico, perdendo assim o domínio de seu território continental e conservando as colônias do ultramar, ou ficar com a França e ver todo seu império colonial passar às mãos dos ingleses. A opção portuguesa pela Inglaterra destacou o valor econômico e político das colônias, especialmente do Brasil, a mais rica de todas. A vinda da família real para o Brasil, em 1808, e a imediata abertura dos portos "às nações amigas", evidencia o peso dos compromissos assumidos com os ingleses; o monopólio português passou a ser o monopólio inglês.

---

<sup>1</sup> Émile -G. LÉONARD. O protestantismo brasileiro. p. 136.

<sup>2</sup> Eduardo Carlos Pereira - Seu apostolado no Brasil.

O avanço que o Brasil conseguiu, agora como Reino Unido a Portugal e a Algarves, prosseguiu até o fim das guerras napoleônicas, onde a recessão econômica mundial do pós-guerra causou retração em nossa economia. Por outro lado, os brasileiros começaram a perceber que seu vínculo com a Inglaterra era muito mais sério; aos poucos, para sustentar um "desenvolvimento" duvidoso, foram contraídas dívidas para com os ingleses, a juros altíssimos, juros esses pagos com novos empréstimos ingleses, num verdadeiro círculo vicioso. A independência política nasce num quadro de recessão e uma quase insolvência financeira, o que impediu nossa independência econômica. O sentimento anti-lusitano foi substituído, aos poucos, por um sentimento anti-anglo-saxônico, especialmente entre os latifundiários plantadores de café, já em 1831 a nossa maior (e única) riqueza explorada. A monocultura cafeeira, sustentada pelo trabalho escravo, foi ameaçada pelo tratado de 1810 que o Brasil celebrou com a Inglaterra, onde o Brasil assumia o compromisso de cessar com o tráfico de escravos. Lembremo-nos que o escravo não era assalariado, e não podia comprar os produtos dos ingleses... Tratados de "cooperação" econômica e política entre o Brasil e a Inglaterra foram denunciados ou não renovados, e as pressões inglesas sobre nosso país consubstanciaram-se na taxação altíssima de nossos produtos de exportação (o açúcar, por exemplo).

A abolição da escravatura encaixa-se num contexto de mutações econômicas, especialmente. Os traficantes de escravos, portugueses em sua maioria, sentiram a pressão militar inglesa, no afundamento dos navios com a "mercadoria"; o tráfico tornou-se alto risco para eles, e anti-econômico para os senhores da terra; as vozes abolicionistas de conotação humanitária talvez não tivessem tido tanto êxito, se a própria conjuntura econômica não estivesse pressionando a oligarquia brasileira à aceitação de novas regras.

Apesar das crises econômicas, é inegável que houve desenvolvimento no Brasil do final do século XIX, e início do século XX; não houve, no entanto, um crescimento desvinculado de grandes comprometimentos com potências estrangeiras capitalistas.

A independência política do Brasil dá-se num contexto de mudanças dessa ordem em toda a América Latina. A Revolução Francesa e a independência da América do Norte agitaram as colônias dos países ibéricos, e o bloqueio continental imposto pela França aos países europeus determinou a quebra dos laços entre as metrópoles e as colônias. A diferença básica entre o Brasil e as outras colônias latino-americanas é que, estas últimas romperam seus laços com a Espanha por não aceitar o domínio francês, proclamando-se assim, repúblicas, à semelhança dos EUA; enquanto o Brasil vê transplantada para cá a monarquia portuguesa e, posteriormente, a monarquia brasileira, dirigida

por um príncipe português. No primeiro caso, há derramamento de sangue, e no segundo, uma "transição pacífica"...

Certo historiador diz, textualmente, que "foi dado um crédito ao liberalismo de D. Pedro I, e esperava-se muito da prometida Constituição".<sup>3</sup> Às elites, especialmente, interessava a monarquia, com a conseqüente manutenção da estrutura política, econômica e social. O segundo monarca, D. Pedro II, representou a continuação dos latifúndios e do escravismo no Brasil. A monarquia subsistiu ainda por algumas décadas.

Influências trazidas de fora, porém, como o Positivismo, e o papel do estamento militar, vão incrementar o ideal republicano. A idéia de que a república traria ao país a liberdade plena, juntou-se aos românticos ideais abolicionistas e, após a própria abolição, aos latifundiários descontentes com o governo imperial. O quadro político do Brasil no final do século XIX era absolutamente complexo, com alianças e desacordos entre as elites, num autêntico jogo pelo poder. A proclamação da República foi o acomodamento das novas oligarquias, de inspiração liberal e positivista, apoiadas na classe militar, num conchavo com a sociedade agrária, já adaptada ao novo regime.

O quadro social na república nascente era grave. O federalismo era impotente para corrigir os desajustes dos estados e regiões do Brasil e, do nordeste, surgiram revoltas camponesas, numa expressão da miséria que reinava então. Em fins do século XIX, a abolição da escravatura e a crise da superprodução de café (esta em 1898), desestabilizou os grandes fazendeiros, especialmente os do nordeste, arruinando-os. Os trabalhadores rurais do nordeste não encontraram condições de fixar-se nos latifúndios e, ao mesmo tempo, não puderam migrar para o sul, abarrotado de mão-de-obra estrangeira especializada. Ademais, o governo federal autorizou os municípios a cobrarem impostos, um tributo que a gente nordestina não podia suportar. Canudos e Juazeiro são exemplos vivos de resistência do homem sacrificado, disposto a ir às últimas conseqüências para defender o direito de sua sobrevivência. A revolta de Antônio Conselheiro, no interior da Bahia, durou de novembro de 1896 a outubro de 1897. As elites tentaram impingir à Canudos o estigma de revolta anarquista e anti-liberal; Euclides da Cunha vê o movimento quase que somente como um processo de fanatização religiosa. Canudos, porém, tinha a sua ideologia,

(...) um conjunto de conceitos morais, religiosos, artísticos, etc., que traduziam suas condições materiais de vida, seus interesses, seus anseios de libertação, e seus próprios métodos de luta (...) acentuado com a eclosão da

---

<sup>3</sup> José Ribeiro Júnior, "O Brasil Monárquico em Face das Repúblicas Americanas", p. 151. In: Carlos Guilherme Mota, org, *Brasil em perspectiva*.

crise religiosa da década de 70 (...) a chamada "Questão Religiosa" em que foram partes principais o governo e a cúpula católica".<sup>4</sup>

é impossível deixar de ver em Canudos, e também na religiosidade popular vinculada ao padre Cícero Romão Batista, na passagem do século XIX para o XX, expressões candentes da debilidade social no Brasil, fruto da política latifundiária e dos privilégios de uns poucos.

A conservação da monocultura cafeeira, o aproveitamento da mão-de-obra estrangeira, especialmente no sul do país, e a projeção política e econômica de São Paulo, marcaram as duas primeiras décadas do século XX, mas só trataram de reforçar as ambigüidades e contradições da jovem república brasileira.

Não podemos deixar de lado o item religioso neste panorama histórico. O Brasil do século XIX tinha a Igreja Católica brasileira estremecida com o Vaticano, por causa da expulsão dos jesuítas em 1759. Estes queriam gerir na colônia o ensino religioso e secular; foram brechados porém pelo regalismo português e pela ação fulminante do Marquês de Pombal. Portugal era favorecido pelo regime do padroado e, ao transferir-se para o Brasil em 1808, a casa real portuguesa trouxe para cá o germen da independência do Estado em relação à Igreja. O Brasil independente herdara, via casa real, o padroado, e foi através deste dispositivo que as relações entre a monarquia e o catolicismo vaticano e tridentino tornaram-se rudes, com muitos atritos. Davi Gueiros Vieira, em seu livro "O protestantismo, a maçonaria e a Questão Religiosa no Brasil", define o embate supracitado como "uma colisão de galicanismo, jansenismo, liberalismo, maçonaria, deísmo, racionalismo e protestantismo, todos vagamente aliados contra o conservantismo e ultramontanismo da igreja católica do século XIX" (p. 27).

O jansenismo de há muito que estava influenciando alguns elementos do clero descomprometidos com o Vaticano. O padre Diogo Antonio Feijó, por exemplo, que fora parlamentar e regente de 1835 a 1837, era defensor do pluralismo e da tolerância religiosa. Como deputado, engalinhara-se com os outros parlamentares católicos ultramontanistas; como regente, foi defensor da entrada de morávios no Brasil, visando à catequese de indígenas. Léonard afirma que a ala jansenista da Igreja Católica recebeu amigavelmente os missionários protestantes, na segunda metade do século XIX, tendo em vista o conteúdo do jansenismo: piedade, amor à Bíblia e independência de Roma.<sup>5</sup> Ocorreu então

<sup>4</sup> Rui Facó, *Cangaceiros e Fanáticos*, p. 40.

<sup>5</sup> Émile -G. LEONARD, *op. cit.*, p. 38.

algo interessante: enquanto os seminários brasileiros aceitaram estas teses, a cúpula da igreja, em especial os bispos, permaneceram inabaláveis em sua fidelidade ao Vaticano, aliados aos nuncios apostólicos.

A maçonaria não pode ser esquecida. Fundada em 1801 e 1802, no Rio de Janeiro e na Bahia, respectivamente, já apresentava desde o início divisões internas. Republicanos e monarquistas digladiavam-se, e entre eles, José Bonifácio e Gonçalves Ledo. D. Pedro I tornou-se membro das lojas maçônicas "Apostolado" e "Grande Oriente".

O deísmo declarado da maçonaria opunha-se ao ultramontanismo católico; o positivismo presente na pregação maçônica defendia o desenvolvimento científico, livre de injunções da escolástica católica. Se a maçonaria tinha, a nível mundial, um programa de disseminação do liberalismo e de concomitante destruição da Igreja Católica conservadora, é difícil assegurar. Mas há muitos estudiosos que estão inteiramente de acordo com essa tese.

O fato mais significativo na história do Brasil que evidencia esta medição de forças foi a chamada "Questão Religiosa". O bispo de Olinda e Recife, D. Vital Maria Gonçalves de Oliveira, enfrentava os maçons, que procuravam desafiar sua autoridade. Esse desafio tornou-se clamoroso quando os maçons publicaram nos seus jornais os nomes de todos os membros de irmandades católicas que eram também "pedreiros-livres". Entre eles, vários diretores de irmandades e sacerdotes. D. Vital ordenou a imediata eliminação dos maçons das irmandades, suspendeu sacerdotes, interdito confrarias, tudo com a aprovação do Vaticano. Os maçons reagiram, comemorando ruidosamente o centenário de extinção da Companhia de Jesus (1873). O povo, agitado pelos maçons, colocou-se ao lado deles e contra o bispo, que foi então processado pelo Estado. A acusação era a de ter publicado o breve do Papa, no qual a maçonaria fora condenada, e também dado autorização para o interdito das irmandades onde havia maçons, tudo isto sem o conhecimento e o beneplácito do governo imperial. D. Vital foi preso e o governo levantou o interdito às irmandades. Prevaleceu a maçonaria contra a igreja. Esta, de uma "das firmissimas colunas do Estado", passou a ser, na palavra do deputado Silveira Martins, a igreja que se colocou "contra as leis territoriais e o poder supremo do Estado".<sup>6</sup> Abalou-se significativamente a solidez do poder religioso da Igreja Católica no Brasil.

O Estado brasileiro separou-se da Igreja Católica com o advento da República, que definia na Constituição a ampla liberdade de religião e culto, sem que o Estado adotasse um credo

---

<sup>6</sup> O clero no parlamento brasileiro. v. 2, p. 179 e v. 5, p. 137.

oficial. No entanto, já em setembro de 1861, um decreto governamental permitira que pastores protestantes, devidamente registrados, realizassem casamentos com efeito civil. Duncan A. Reilly relembra que "a hierarquia católica jamais concordou plenamente com a constituição de 1891, tendo-a como ateística".<sup>7</sup> As mudanças, porém, processaram-se firmemente porque a sustentação do regime não estava mais na "religião", e sim, na composição de forças político-econômicas que precipitaram o movimento republicano, bem como na ideologia liberal/positivista.

## 2 - SOBRE A IMPLANTAÇÃO E A CONSOLIDAÇÃO DO PRESBITERIANISMO NO BRASIL.

O chamado "Protestantismo de Missão" implantou-se no Brasil em 1855, com a vinda do casal Robert e Sara Kalley e o estabelecimento do trabalho congregacional no Brasil. Ashbel G. Simonton veio logo depois, em 1859, implantando o trabalho presbiteriano. Kalley veio fugido da Ilha da Madeira, e sua vinda para o Brasil não representou um esforço denominacional ou um lance estratégico de alguma igreja; ao contrário, o Dr. Kalley, apesar de ser ministro da Igreja Livre da Escócia, não estava vinculado a missões; seu esforço foi individual e espontâneo. O Dr. Kalley sofreu perseguição da Igreja Católica, e esta insuflava o povo contra ele, alimentando o sentimento anti-britânico já existente. Valeram muito as amizades de Kalley, bem como a sua rapidez em buscar os meios jurídicos e legais para defender-se.

Simonton, por sua vez, fazia parte de um empreendimento missionário denominacional. Sua vinda para o Rio, patrocinada pelo "Board" de Nova Iorque, tinha como objetivo a expansão do cristianismo protestante para o mundo católico, a fim de levar não somente a verdadeira fé, mas as vantagens da cultura protestante americana. Alexander L. Blanckford, também da igreja do Norte, chegou logo depois, em 1860, para colaborar com Simonton. Diferentemente, a vinda de missionários da Igreja Presbiteriana do Sul, tem relação com a imigração de sulistas americanos para o Brasil. Grande número deles estavam descontentes com os maus tratos que recebiam dos nortistas, vencedores da guerra civil americana. Enviados pelo "Committee" de Nashville, vieram George N. Norton e Edward Lane, em 1867. Sensibilidades à parte, nada impediu que, em 1888, as duas igrejas formassem um único sinodo no Brasil, juntando os seus esforços. Foram 45 missionários enviados pelas duas igrejas ao Brasil, entre 1859 e 1889.<sup>8</sup> Ao mesmo tempo em que Rio e São Paulo tornaram-se

<sup>7</sup> História documental do protestantismo brasileiro. p. 228.

<sup>8</sup> Cf. Antonio Gouvea de MENDONÇA. O celeste porvir. p. 27.

centros da irradiação presbiteriana, cuidou-se do preparo dos obreiros nacionais, sendo o primeiro, José Manoel da Conceição, ex-padre. Estabeleceu-se um seminário no Rio, onde os primeiros candidatos ao ministério foram preparados. Os missionários abriram espaço jornalístico, com "A Imprensa Evangélica", e no campo da educação, com a "Escola Internacional" em Campinas (1869) e a "Escola Americana" em São Paulo (1870). Tal agilidade tem de ser vista pela ótica maior, ou seja, é indubitável que o governo via com bons olhos a imigração estrangeira e era tolerante para com todo o movimento que, de alguma maneira, solapasse o Catolicismo. O Protestantismo foi visto, portanto, pela monarquia liberal de D. Pedro II e pelos intelectuais e maçons brasileiros, como um aliado, um representante do desenvolvimento ocidental, de novos tempos e novos conceitos. Pelo catolicismo tradicionalista foi tido como um inimigo mortal, heresia perigosa, embora o máximo que a igreja católica pudesse fazer era tentar por o povo contra ele, inflamando a xenofobia, o anti-americanismo, e alertando para o "fato" de uma invasão iminente dos EUA. Já em 1868, D. Manoel Joaquim da Silveira, arcebispo da Bahia, denunciava pessoas que chegavam ao Brasil vestidas em pele de cordeiro, mas cuja missão era "horrenda, execrável e usurpadora".<sup>9</sup> O arcebispo tachava os EUA como invasores potenciais do Brasil, e o protestantismo, como um instrumento de dominação americana.

Gueiros Vieira destaca o papel dos presbiterianos na "Questão Religiosa". John R. Smith, missionário presbiteriano no Recife desde 1873, manteve aproximação com Ciriaco Antonio dos Santos Silva, maçom e redator do jornal "O Verdadeiro Católico", anti-Dom Vital; Blackford registrou numa carta, em 1871, que "a maçonaria no Brasil era um dos meios mais importantes de que Deus tinha usado e estava usando".<sup>10</sup> Fica claro que essa simpatia era desapaixonada, e os missionários entendiam que era uma cobeligerância, numa luta contra um inimigo comum. Um exemplo disso foi a colaboração que "A Imprensa Evangélica" prestou aos maçons, liberais e republicanos, vinculando matérias de teor reivindicativo na área de liberdade de cultos e igualdade religiosa. Sem dúvida, tal "companheirismo" abriu o diálogo, e muitos missionários e obreiros nacionais, por conveniência ou por convicção, tornaram-se maçons: Álvaro Reis, Matatias Gomes dos Santos, Zacarias de Miranda, o próprio John R. Smith, Gammon, Baird e outros.

As condições favoráveis à fixação do presbiterianismo ofereceram-se a todos os protestantes; no caso dos presbiterianos, foram bem aproveitadas todas as circunstâncias, de tal sorte que, algumas décadas depois da chegada de Simonton, ha-

---

<sup>9</sup> Davi Gueiros VIEIRA. *op. cit.*, p. 347.

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 11 e 278.

viam conseguido instalar-se definitivamente, apesar do catolicismo e de suas próprias lutas internas.

### 3 - EDUARDO CARLOS PEREIRA: SUA FORMAÇÃO

Na igreja presbiteriana de São Paulo, em 1874, converteu-se um jovem, nascido em Caldas, Minas Gerais, em 1855. Proveniente de família católica, tinha Eduardo Carlos Pereira o desejo de tornar-se advogado. Seu mentor espiritual, o Rev. George W. Chamberlain, fê-lo desistir da idéia, convencendo-o a estudar para o ministério. O que no princípio era só curiosidade nas conversas teológicas em Campinas com o Rev. Morton, tornou-se vocação.

Aqui é importante observar os rumos teológicos do presbiterianismo brasileiro, a partir da formação dos missionários pioneiros. O Rev. Simonton era da igreja do Norte, menos fechada teologicamente; porém seus estudos foram feitos no Seminário Teológico de Princeton, em Nova Jérsei, na época dirigida pelo famoso Charles Hodge. A postura teológica recebida, a "Teologia de Princeton", era um calvinismo lógico e escolástico, que o próprio Hodge tratou de consubstanciar na sua "Systematic Theology", datada de 1872-73. Nessa formulação, a apologética funciona como infalível guardião dos dogmas do sistema teológico. A doutrina da inspiração literal da Bíblia soma-se a da infalibilidade escritural, ou seja, da impossibilidade de erro de qualquer espécie no texto sagrado. O Fundamentalismo norte-americano, o original,<sup>11</sup> estava ligado umbilicalmente à "Teologia de Princeton", sistemática e apologética, surgida como resposta ao liberalismo teológico vigente então, e ao pensamento de homens como Harry Emerson Fosdick.<sup>12</sup> Podemos observar que esta é a Teologia que formou o primeiro missionário presbiteriano a fixar-se no Brasil, e é indubitável que era compartilhada por Blackford, formado pelo "Western Theological Seminary", e cunhado de Simonton.<sup>13</sup> É interessante observar que Júlio Andrade Ferreira, historiador da igreja presbiteriana, menciona o Dr. Hodge como aquele que, definitivamente, despertou Simonton para a obra de Missões.<sup>14</sup>

<sup>11</sup> É necessário fazer sempre a distinção entre o fundamentalismo como reação ao liberalismo do século XIX (no caso, o original), e o fundamentalismo como proposta religiosa e ideológica de Carl McIntire e seus seguidores.

<sup>12</sup> Cf. Ernest R. Sandeen, *The Roots of Fundamentalism*, p. 106.

<sup>13</sup> Antonio Gouveia Mendonça, em *O celeste parvir*, declara que Blackford era extremamente fecundo no seu trabalho, mas não era um teólogo (p. 193).

<sup>14</sup> Cf. Júlio Andrade Ferreira, *História da Igreja Presbiteriana do Brasil*, p. 13.

Chamberlain, um americano em recuperação de sua saúde no Brasil, foi um dos muitos americanos que manteve contato com os primeiros missionários presbiterianos (ele também era presbiteriano). Tornando-se membro da igreja de São Paulo, Chamberlain integrou-se no trabalho, como missionário co-adjutor, e acabou sendo ordenado ao ministério graças aos ensinamentos teológicos e aos esforços dos Revs. Simonton e Blackford (1866). Os últimos acharam, no entanto, que seu conhecimento teológico precisava de um aperfeiçoamento, e Chamberlain então foi enviado à Princeton, onde ficou dois anos. Era mais um a partilhar da teologia que marcou o presbiterianismo, e também, o protestantismo no Brasil. Por mais irônico que possa parecer, os missionários provenientes do Sul, mais dogmáticos e eticamente mais radicais, não foram aqueles que primeiro trouxeram o posicionamento conservador, mas coube a homens do Norte a propagação da ortodoxia americana. Simonton, aliás, não se envolveu em questões políticas e sociais, preferindo desenvolver um ministério de alcance apenas espiritual e pessoal.<sup>15</sup> Era republicano e contrário à escravidão, mas isto tinha muito mais a ver com sua formação nortista; não era algo que lhe havia sido passado como influência de sua formação teológica.<sup>16</sup>

No pastorado da igreja de São Paulo estavam Chamberlain e John Beatty Howell, obreiro do "Board", mas ligado à Velha Escola (1874). Estes dois obreiros foram os responsáveis pela formação teológica de Eduardo Carlos Pereira. Chamberlain foi o responsável pela teologia e Howell pelo grego,<sup>17</sup> tendo em vista que o Seminário Primitivo no Rio não mais funcionava, e cada pastor deveria responsabilizar-se pelo seu tutelado. A teologia de Pereira era, então, a teologia de Chamberlain, posto que, em momento algum, o primeiro deixou transparecer um posicionamento diverso da "Teologia de Princeton", ou recusou a afinidade com seu principal instrutor. Mais: a prática pastoral de Pereira foi a de Chamberlain. A este respeito diz Themudo Lessa: "Ao assumir o pastorado, começou o Rev. Chamberlain a reagir ativamente, ao notar a situação de desânimo na igreja. Um dos meios empregados foi o estabelecimento de reuniões de oração em várias casas (...)" O mesmo historiador chama Eduardo Carlos Pereira de "digno discípulo do esforçado missionário".<sup>18</sup>

---

<sup>15</sup> Cf. Boanerges RIBEIRO, *Protestantismo e Cultura Brasileira*, p. 27.

<sup>16</sup> Cf. Antonio Gouveia MENDONÇA, *op. cit.*, p. 190. O autor cita o "Diário" de Simonton, no qual declara sua posição contrária à escravidão, diferentemente de colegas seus do seminário.

<sup>17</sup> Cf. Boanerges RIBEIRO, *op. cit.*, p. 263, citando Vicente Themudo LESSA, *Anais da Primeira Igreja Presbiteriana de São Paulo*.

<sup>18</sup> *Op. cit.*, p. 73.

Em todos os relatórios sobre os candidatos ao ministério do Presbitério do Rio de Janeiro, os dados sobre Eduardo Carlos Pereira eram animadores. Foi um aluno aplicado. Por isto, em 1880, foi licenciado e posto a trabalhar em Lorena, SP. Em 1881, foi ordenado em São Paulo, e comissionado para o campo de Campanha, Minas Gerais, justamente pelo grande interesse pelo evangelho naquela localidade, e pelo potencial do obreiro. Lá, em 6 de abril de 1884, organizou o trabalho em igreja. Enfrentou ali o fanatismo de um povo católico, e muitas vezes pôs-se em debates com padres. Mais uma razão para o enrijecimento de suas posturas teológicas.

#### 4 - EDUARDO CARLOS PEREIRA, LIBERTADOR

Sopravam ventos de libertação no Brasil do fim do século XIX. A penúltima década do século assistiu a abolição da escravidão e a proclamação da república. A maioria eclesiástica da igreja presbiteriana brasileira já era notória, uma vez que, em 1888 (ano da abolição), constituiu-se o Sínodo do Brasil, quando, teoricamente, os laços entre mãe (mães?) e filha foram cortados. Mas, desgracadamente, a dependência financeira continuou, bem como o peso de influência dos missionários nos presbitérios brasileiros. Por isso, o sentimento de independência dos obreiros nacionais cresceu, junto com o que Léonard chamou de "exaltação patriótica" de todos os brasileiros, cansados de serem dirigidos e diminuídos.<sup>19</sup> Os missionários consideravam os obreiros "nativos" ainda incapazes de gerir por eles mesmos a igreja, e não estavam dispostos a abrir mão do seu peso.

Devemos destacar a atitude do Rev. José Manoel da Conceição, de certa forma um precursor e "mártir" dessa independência eclesiástica. Devido ao seu extraordinário potencial de trabalho, Conceição provocou ciúmes dos missionários, e acabou perdendo o apoio deles. Era intolerável para os americanos que um "nativo" fosse tão desorganizado e independente. Conceição não estava preocupado com a "civilização cristã" que os missionários objetivavam implantar; queria, sim, "uma Reforma realmente brasileira, harmonizada com o temperamento e os hábitos do país".<sup>20</sup> Seu apostulado de quatro anos, onde assistiu aos pobres e pregou o evangelho, foi realmente uma opção, diante da igreja institucional. Não rompeu com os missionários de forma contundente mas, sendo ignorado por eles, embrenhou-se sem medo num ministério corajoso e independente.

---

<sup>19</sup> Cf. Émile-G. LÉONARD. *op. cit.*, p. 131.

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 65.

Eduardo Carlos Pereira tornou-se, rapidamente, o porta-voz e o líder dos obreiros nacionais (isso lhe custou a perda da simpatia por parte de alguns obreiros brasileiros...). Diante do desafio de evangelizar o país, Pereira viu necessidades imperiosas na igreja: a independência administrativa real, a independência econômica, a mudança de filosofia com relação às escolas presbiterianas e o uso da literatura evangelizante. Começando por esta última, observamos que foi ele quem fundou a "Sociedade Brasileira de Tratados Evangélicos", em 1883, com o objetivo de oferecer um estuário para gente brasileira interessada em escrever literatura para evangelização. Ele mesmo escreveu vários folhetos e opúsculos, entre os 17 títulos publicados pela "Sociedade", todos com subvenção nacional apenas.<sup>21</sup> Boa parte dos folhetos do Rev. Eduardo são de confrontação entre o evangelho e o catolicismo, considerando os católicos como pessoas carentes de salvação. Não se poderia esperar outra coisa, num momento em que o protestantismo lutava para impor-se e sobreviver, diante de um catolicismo ultramontanista. O clima acirrado fazia da evangelização quase que uma tarefa apologética e proselitista, e este foi o caminho da "Sociedade".

Entre os folhetos, um se destaca pelo seu cunho social: "A religião cristã e suas relações com a escravidão". Infelizmente não conseguimos localizar um exemplar deste opúsculo, mas valemo-nos de algumas informações de Themudo Lessa, que chama-o de "o abolicionista das igrejas evangélicas":

Nas 44 páginas do bem elaborado opúsculo, ataca vigorosamente a negra instituição, firmado nos textos bíblicos. Assim terminava o seu estudo: "Respeita na pessoa do teu escravo a imagem do teu Deus, não ultrajes o direito inviolável de uma propriedade sagrada. Em nome da justiça que fulminou Acã, em nome da caridade que pregou o Crucificado Redentor dos cativos, não continues a cobrir de ludibrio a Igreja envergonhada de nosso Senhor Jesus Cristo: restitui a inalienável liberdade a seu legítimo proprietário".<sup>22</sup>

Após a "Sociedade de Tratados", o "Plano das Missões Nacionais" foi seu segundo projeto bem sucedido de libertação e independência. Visava levantar fundos nacionais para o sustento de pastores, evangelistas, professores e estudantes de seminários. O "Plano" tinha apoio do seu presbitério (1886), e era

---

<sup>21</sup> Cf. Éber Ferreira Silveira LIMA, *Uma Bibliografia Presbiteriana Independente*, p. 28. Os folhetos do Rev. Eduardo, publicados pela "Sociedade de Tratados" foram: "O culto dos santos e dos anjos", "O único advogado dos pecadores", "Trabalho e economia ou a felicidade de Deus", "A religião cristã em suas relações com a escravidão", "Nosso Pai que está nos céus", "A bem-aventurada Virgem Maria", "Um brado de alarma", "A língua", "Vem e vê".

<sup>22</sup> *Op. cit.*, p. 265.

uma maneira de preparar a igreja brasileira para viver às suas expensas. Lançou-se a "revista das Missões Nacionais", como órgão veiculador do "Plano" nas igrejas. Pereira conhecia o termo da palavra escrita, e apesar de não ser uma empreitada declaradamente contestadora, é notório que a inspiração provinha da situação marginal dos obreiros nacionais, na discussão do orçamento para o trabalho no Brasil.<sup>23</sup> "Eles que continuassem a gerir o dinheiro deles, nós geriremos o nosso", pode ter pensado Pereira.

Homem de empreendimentos vitoriosos, vitoriosa também foi sua carreira pastoral. Em 22 de agosto de 1888, foi eleito para o pastorado da igreja de São Paulo, assumindo esta última a responsabilidade total pelo sustento do obreiro. Tal pastorado tornou-se estratégico, pela importância da igreja e pelo crescimento de São Paulo no contexto político e econômico brasileiro. Os inimigos (já existentes) agitaram-se: se do interior ele causa um movimento intenso, o que fará agora, no pastorado em São Paulo?

Pereira fez muito mais. Aproveitando-se de discórdias existentes entre o "Board" e o "Committee", na indefinição sobre onde deveria localizar-se o seminário que formaria os obreiros nacionais, Eduardo forçou sua vinda para São Paulo. Quanto mais perto dele, mais longe das injunções estrangeiras. Por mérito, havia sido eleito professor do seminário (ainda inexistente) em 1891, com a morte de Blackford. Porém a briga das igrejas-mães e a indefinição do lugar onde deveria localizar-se a escola, atrapalharam os planos da independência eclesial. Finalmente a escolha: Friburgo (1892). Teria sido a demora proposital, e a escolha do local também, para esfriar os nacionais e afastar Pereira da catedra? Penso que sim, pois existirá lugar mais propício para forjar lideranças e despertar inquietações que um seminário teológico? Nas grandes crises eclesiais, sempre os seminários sofrem os primeiros efeitos, sendo fechados ou remodelados no seu currículo e/ou corpo docente. Provavelmente debaixo dessa fumaça havia fogo.

O "Plano de Ação" foi a resposta à política dos missionários. Liderados por Pereira, obreiros nacionais e presbíteros acordaram estabelecer uma classe teológica, funcionando em São Paulo, sustentada por ofertas especiais. Sobre isso, assim expressou-se Eduardo Carlos Pereira:

(...) assistem-nos o direito sagrado e o indeclinável dever da iniciativa particular, para salvar (o grifo é meu) nossa igreja presbiteriana de maiores perdas (...) apesar da boa vontade dos irmãos (uma pontinha de ironia

<sup>23</sup> Segundo Júlio Andrade Ferreira, o orçamento era preparado exclusivamente pelos missionários (cf. op. cit., p. 204).

para com os missionários?] não temos fé nessas soluções dadas ao problema do seminário teológico (...)"<sup>24</sup>

O aparecimento de "O Estandarte" (1893), também um item do "Plano de Ação", visou preencher a lacuna deixada pelo "desaparecimento" da "Imprensa Evangélica". Este último, dominado pelos missionários, deixou de existir para não tornar-se uma tribuna de discussões inconvenientes para eles; preferiram evitar a polêmica e o sacrifício da "Imprensa" acabou acontecendo. Não contaram, porém, com a determinação dos nacionais e, mais uma vez, com a liderança de Pereira.<sup>25</sup>

A idéia do seminário em São Paulo estava vencendo a batalha, apoiada em 1894 pelos "nortistas", quando Horácio Lane, diretor do Mackenzie (antiga escola americana), de viagem pelos EUA, denunciou o seminário em São Paulo como "fruto do nativismo". Era a tentativa de salvar o Mackenzie, diante do crescimento do seminário e do curso preparatório de Pereira; com isso, o "Board" tirou o seu apoio. Salvou a situação o "Committee", que apoiou o seminário paulistano. A velha rivalidade americana, circunstancialmente, resguardou o projeto nacional. Isto, porém, seria por pouco tempo.

Deve ser atribuído grande peso aos problemas pessoais de Eduardo Carlos Pereira com obreiros nacionais e estrangeiros. Horácio Lane fora por ele disciplinado (era membro da igreja de São Paulo).<sup>26</sup> O Rev. Vanorden, abriu um trabalho na Bela Vista, sem nenhum vínculo com a igreja de São Paulo; Álvaro Reis, no pastorado na igreja do Rio, parecia querer a liderança que era de Eduardo. O caso de Lane foi o mais grave, e os próprios historiadores presbiterianos reconhecem que, na disciplina imposta à Lane ia um recado para os missionários e as igrejas-mães. Foi uma atitude forte (Lane era considerado "missionário") frente ao ar de superioridade, à empáfia, ao colonialismo, às decisões conciliares, à postura arrogante e presunçosa dos missionários, que prejudicavam e impediam a autonomia já tardia da igreja brasileira. Nesse aspecto, Pereira foi um "Antonio Conselheiro" protestante, preocupado em fugir à dominação religiosa oficial; a estratégia dos missionários não alcançava os reais problemas da comunidade. Seu "Canudos", a igreja de São Paulo, reduto seguro, barrou os ataques dos que preocuparam-se em destruir aquela figura carismática, e sufocar a "rebelião" indesejada. Guardadas as proporções, temos um

<sup>24</sup> Ibid., p. 275.

<sup>25</sup> "O Estandarte" traz como subtítulo: "Sucessor da Imprensa Evangélica".

<sup>26</sup> Émile -G. LEONARD, no seu livro exaustivamente já citado, alinha os motivos da disciplina do Dr. Horácio Lane: "falta de assiduidade, abstenção da comunhão, e violação da guarda do domingo" (p. 140).

paralelo notável, no mesmo lapso de tempo, de respostas nativas, à manutenção de estados de dominação e opressão, a revelar um Brasil curtido no sofrimento e na pobreza.<sup>27</sup>

## 5 - LIBERTAÇÃO DA TEOLOGIA, SEGUNDO EDUARDO CARLOS PEREIRA

Juan Luis Segundo afirma que "(...)a teologia, a menos que compreenda os mecanismos ideológicos da sociedade, em lugar de passar a Palavra de Deus do rascunho a limpo, é um inconveniente porta-voz das experiências e idéias das classes e grupos humanos".<sup>28</sup> Guardadas as proporções, algumas das bandeiras teológicas que Eduardo Carlos Pereira empunhou, poderiam ser classificadas como "libertadoras", uma vez que certos compromissos com grupos da sociedade tornaram-se ameaças para a integridade da própria igreja.

Em 1896, Eduardo Carlos Pereira lançou grande campanha para a construção de um edifício para o Seminário de São Paulo. Comprou-se uma propriedade em 1898 e a 7 de julho lançou-se a pedra fundamental. Ei-lo definindo o que são teólogos:

(...)são homens versados na Teologia Evangélica, que manejam bem a Palavra da verdade contra todas as formas de erro, que não têm de que se envergonhar; que sabem confundir a heresia como Atanásio e Agostinho, Lutero e Calvino, que sabem defender nossos princípios nas variadas esferas da inteligência humana e arrancar a máscara a uma ciência de falso nome; que não se calam, acovardados ante a petulância do moderno ceticismo, oferecendo eficaz socorro aos espíritos perturbados pelos seus falazes sofismas.<sup>29</sup>

Vê-se bem a "Teologia de Princeton", sistemática e apologética, em suas palavras; a citação feita, porém, às "variadas esferas da inteligência humanas" sugere um proveitoso diálogo com a cultura.<sup>30</sup>

<sup>27</sup> Julio Andrade Ferreira registra, à pág. 174 do seu História da Igreja Presbiteriana do Brasil que, em sua casa, na cidade de Campanha, por muitas vezes o Rev. Eduardo e sua esposa recolheram pobres e os alimentaram.

<sup>28</sup> Juan Luis SEGUNDO, Libertação da Teologia, p. 45.

<sup>29</sup> Eduardo Carlos PEREIRA, As Origens da Igreja Presbiteriana Independente do Brasil, p. 17.

<sup>30</sup> Eduardo Carlos Pereira foi grande gramático e filólogo; suas obras, Gramática Expositiva e Gramática Histórica, foram por muitos anos livros-textos de escolas médias e universidades. O reconhecimento público veio com a homenagem governamental na qual Eduardo Carlos

No mesmo ano da solenidade acima referida, estourou a "Questão Maçônica". Havendo muitos pastores (missionários e nacionais) e presbíteros que estavam ligados à maçonaria, "O Estandarte" aponta suas baterias contra esta situação. O Dr. Nicolau Soares do Couto Esther escreveu, a partir de dezembro de 1898 em "O Estandarte", doze artigos, mostrando a inconveniência de se ter "duas religiões". Eduardo Carlos Pereira seguiu-lhe os passos, escrevendo no jornal e publicando um livro, "Maçonaria e Igreja Cristã" (1901), e esta movimentação toda custou-lhe a perda de amigos e companheiros certos, até então plenamente engajados com ele no processo de independência eclesiástica. No prólogo do seu livro, Pereira ressalta ter recebido cartas anônimas ameaçadoras, uma delas de "um irmão" (?), ameaçando-o ir às páginas de "O Estado de São Paulo", para desmoralizá-lo.<sup>31</sup>

Pereira observava que a participação de ministros na maçonaria era colocar-se em "jugo desigual com os incrédulos". Para ele, "não basta consagrar respeito à Bíblia(...) é preciso obedecer à Palavra(...) A Bíblia está sobre o altar, exercendo a mesma influência que o compasso e a esquadria!".<sup>32</sup> É óbvio que, além das heresias e erros doutrinários que o cristão, segundo Pereira, deveria submeter-se para ser maçom, há uma preocupação mais alta: a influência da maçonaria na igreja, ditando-lhe as normas. Se a maçonaria fora uma cunha na igreja católica, tendo favorecido indiretamente o protestantismo, pôr que não poderia ser um agente desagregador deste último?

O fato é que, missionários maçons e pastores maçons uniram-se. Os planos de Pereira começaram a ruir, pois os estrangeiros, com sua visão pragmática, recusaram-se a acatar a pregação anti-maçônica,<sup>33</sup> e os nacionais maçons sentiram-se ofendidos por pregação tão radical. Eduardo Carlos Pereira perdeu o apoio que tinha para levar avante o seu projeto de seminários, "engavetado" pelo sínodo. A luta que se travou daí por diante, nos jornais e nos concílios, girou em torno da "Questão Maçônica".

Eduardo havia ficado em minoria, mas não estava só. Em 1902 o presbitério de Minas pediu ao sínodo que proclamasse oficialmente a incompatibilidade entre a fé cristã e a profis-

---

Pereira tornou-se nome de rua e de escola pública na cidade de São Paulo.

<sup>31</sup> Eduardo Carlos PEREIRA, *Maçonaria e Igreja Cristã*, p. 36.

<sup>32</sup> *Op. cit.*, p. 43, 65 e 66, respectivamente.

<sup>33</sup> Cf. Émile -G. LÉONARD, *op. cit.*, p. 148.

são maçônica; no mesmo ano, o presbitério do oeste de São Paulo (o de Pereira) perguntou ao sinodo se não traria mais benefícios ao trabalho o afastamento dos missionários dos concílios.

O ano da divisão, 1903, chegou e, segundo Léonard, já se esperava a separação entre os missionários e o grupo nacionalista de Eduardo Carlos Pereira.<sup>34</sup> Este, organizou a sua "plataforma" publicando-a em "O Estandarte", em 1902, que incluía os seguintes tópicos:

- 1- Independência absoluta ou soberania espiritual da Igreja Presbiteriana no Brasil;
- 2- Desligamento dos missionários dos presbitérios nacionais;
- 3- Declaração oficial da incompatibilidade da maçonaria com o evangelho de nosso Senhor Jesus Cristo;
- 4- Conversão das missões nacionais em missões presbiteriais, ou autonomia dos presbitérios na evangelização de seus territórios;
- 5- Educação sistematizada dos filhos da igreja pela igreja e para a igreja.<sup>35</sup>

A "Plataforma" não punha a maçonaria como a primeira questão, e isso é importante. Embora sendo "a gota d'água que transbordou o copo", naturalmente o debate não teria tomado rumo tão drástico, não fossem os problemas já existentes. A questão pivotal era a autonomia presbiteriana, manifestada nos itens 1, 2 e 4 da "Plataforma". O quinto item dizia respeito à filosofia americana missionária, qual seja, a cristianização pela educação, à semelhança de universidades e "colleges" existentes nos EUA.

O sinodo de 1903, realizado em São Paulo na Igreja Presbiteriana Unida, foi palco de tremendas discussões. A contenda sobre a maçonaria escondia velhas rixas e muita incompreensão. Se da parte da minoria anti-maçônica houve precipitação, da parte dos missionários e brasileiros maçons cometeu-se até reducionismo teológico.<sup>36</sup> Era inevitável: ninguém cedeu, deu-se a separação, se bem que a minoria, até o último momento, procurou uma saída de "conciliação": que os irmãos maçons, "por amor da paz e da igreja escandalizada", abandonassem a Ordem, e não impedissem a pregação anti-maçônica.

---

<sup>34</sup> Cf. *ibid.*, p. 153.

<sup>35</sup> Cf. Vicente Themudo LESSA, *op. cit.*, p. 638-39.

<sup>36</sup> Léonard cita alguns desses reducionismos. Baird teria dito que os apóstolos e o próprio Cristo seguiram princípios maçônicos; Kyle apelou para a liberdade de consciência, e Smith declarou que o Deus da Maçonaria era o Deus do Estado e, por isto, o Deus verdadeiro (cf. *O Protestantismo Brasileiro*, p. 156).

Lances, significativos: Pereira saiu do recinto certo de que os americanos haviam aproveitado a "Questão Maçônica" para vê-lo aliado da luta; um dos membros da minoria saiu bradando: "Abaixo os americanos!".<sup>37</sup> Organizou-se a Igreja Presbiteriana Independente Brasileira em 31 de julho de 1903, livre da influência e domínio americano, se bem que ressaltando mais seu posicionamento anti-maçônico. O nome da nova igreja é aspecto significativo, pois dava destaque à autonomia e à condição nacionalista denominacional.

Paul Pierson levanta uma questão interessante. Diz ele que Pereira teria visto todos os pontos de sua "Plataforma" aceitos, se não tivesse incluído o item referente à maçonaria. Se não fosse para os nacionalistas um ponto relevante, por uma questão estratégica eles não o teriam colocado na "Plataforma".<sup>38</sup>

É imperioso então, para o bom entendimento da problemática do cisma presbiteriano de 1903, que compreendamos a sinceridade de Pereira, o seu nacionalismo, bem ao gosto do sentimento geral do brasileiro da época, e o seu cuidado de não permitir o "corpo estranho" na vida da igreja. Certamente Pereira não percebeu o quanto estava envolvido por uma postura teológica importada, mas isso não tira o seu mérito, e nem macula sua condição de libertador.<sup>39</sup>

#### 6 - A ECUMENICIDADE DE EDUARDO CARLOS PEREIRA

A história evidencia que Pereira foi sempre aberto ao contato com outros grupos evangélicos. Quem está em menor número tem mesmo é que juntar-se a outras forças, e essa era a situação do protestantismo brasileiro no fim do século XIX (e continua sendo). Tal esforço caracterizou a trajetória deste líder presbiteriano. A evangelização do país, de dimensões continentais, precisava de todo o empenho dos cristãos, e Pereira pautou a sua "Sociedade de Tratados" pela sua ecumenicidade. O estatuto desta instituição dizia, no artigo segundo, que a Sociedade não publicaria tratados sobre assuntos controversos entre as igrejas evangélicas.<sup>40</sup> A participação de Eduar-

<sup>37</sup> Cf. Émile -G. LEONARD, op. cit., p. 157.

<sup>38</sup> Cf. Duncan A. REILY, op. cit., p. 166.

<sup>39</sup> Em *Brasil em Perspectiva*, às pág. 154s, José Ribeiro Jr. mostra que mesmo os libertadores da América - San Martín, Bolívar, O'Higgins - não estavam totalmente livres da influência monarquista e do caudilhismo, mesmo sendo eles republicanos.

<sup>40</sup> Cf. Vicente Themudo LESSA, op. cit., p. 277.

do Carlos Pereira na fundação da Associação Cristã de Moços (ACM) em São Paulo também deve ser destacada; foi ele sócio fundador e membro honorário, tendo cedido as dependências da Primeira Igreja de São Paulo para a primeira reunião preparatória. A maior parte dos sócios eram ovelhas do Rev. Eduardo. Na época, a ACM era uma organização eminentemente evangélica.

A confirmação de seu espírito ecumênico veio com a realização do Congresso no Panamá, em 1916, quando, juntamente com Alvaro Reis e Erasmo Braga, representou os obreiros brasileiros. A Conferência de Edimburgo (1910), havia sido frustrante para os latinos-americanos, que viram seu continente ser excluído das preocupações missionárias e classificado como "região cristã" por causa do catolicismo. Esperava-se que o Congresso do Panamá se constituísse em um fórum para tratar das lutas da jovem igreja latino-americana. Infelizmente os organizadores do Congresso do Panamá eram missionários americanos e europeus, e poucos foram os latino-americanos natos que nele tomaram parte. O Congresso do Panamá não levou em conta a necessidade de ver a América Latina pela ótica dos latino-americanos, e em última análise, não considerou os reais problemas do continente.<sup>41</sup>

No Congresso do Panamá velhas teses de Pereira foram cantadas em prosa e verso. O documento intitulado "Exploração e Ocupação" instava as missões a treinar pastores autóctones e a nacionalizar as igrejas, ensinando-as a sustentar a sua própria obra. Cuidava ainda de exortar aos missionários estrangeiros sobre o perigo da sua suposta superioridade étnica. Outro documento enfatizava a proeminência das publicações da lavra de latino-americanos sobre as traduzidas do inglês. Um terceiro documento recomendava aos obreiros estrangeiros que evitassem assumir a liderança das igrejas nacionais, e um quarto pregava a cooperação interdenominacional e a promoção da unidade evangélica.<sup>42</sup> O Congresso não levou em consideração, porém, a pobreza e a miséria, e nem tratou do colonialismo existente, o que, convenhamos, teria sido uma surpresa, num encontro onde a absoluta maioria dos congressistas era dos EUA e Europa.

Em 1920, a reação escrita de Eduardo Carlos Pereira ao Congresso do Panamá surgiu, intitulada "O Problema Religioso da América Latina". Pereira defende a tese da superioridade das nações protestantes sobre as católicas, aceitando os pressupostos de Emilio de Laveleye.<sup>43</sup> Esta superioridade para E-

<sup>41</sup> Dos delegados oficiais ao Congresso (230), somente 21 eram latino-americanos natos (Cf. Juan KESSLER e Wilton M. NELSON, *El Camino Hacia Oaxtepec*, Pastoralia, San José, nov. de 1978, p. 7).

<sup>42</sup> Cf. Pastoralia, nov. de 1978, passim, p. 10-14.

<sup>43</sup> Emilio de LAVELEYE, *Do Futuro dos Povos Católicos*.

duardo não está na etnia - saxões e latinos têm forças e fraquezas - mas na aceitação do cristianismo protestante. A análise de Pereira não leva em consideração, em nenhum momento, o dado econômico, e por isso está totalmente prejudicada. Por outro lado, Pereira vê na "Doutrina Monroe" a possibilidade da integração pan-americana, desde que não haja uma "interpretação unilateral do Monroísmo", e "interesses e conveniências nacionais". Uma ante-visão do imperialismo norte-americano? É provável que sim, pois a palavra "imperialismo" é citada por ele várias vezes.<sup>44</sup>

Conclui-se que Pereira tinha uma visão católica do mundo. Era otimista quanto à possibilidade de uma união de esforços latinos e pan-americanos, se bem que de olhos bem abertos e cuidadosos na direção "Grande República Saxônica do Norte". Via na integração racial a panacéia para os defeitos inerentes a cada raça. E, naturalmente, cria em todo trabalho de união evangélica, numa somatória das denominações e até das "missões de fé". Sua credulidade em projetos ecumênicos expressou-se na aceitação da tese de Panamá, a respeito da oportunidade dos "seminários unidos". Foi um batalhador por esta causa, que acabou não dando certo. As denominações eram por demais fechadas e nem um pouco interessadas nesta aproximação cooperativista.

A igreja católica foi vista muito criticamente por Eduardo Carlos Pereira. Mendonça vê duas fases nessa relação sobremaneira polêmica: antes e depois do Congresso do Panamá.<sup>45</sup> A conversão de um católico ao protestantismo tende a levar o converso para a outra ponta. No caso de Pereira a formação teológica rígida, as polêmicas com padres no ministério pastoral, e o próprio catolicismo (como entrave às pretensões do protestantismo) encarregaram-se de fazer o resto.

Famosas se tornaram as polêmicas de Pereira com o Monsenhor Nascimento Castro, através da imprensa, com o primeiro sempre veiculando suas cutiladas nas páginas de "O Estandarte". Seus artigos foram transformados em livreto, em 1896, sob o título "O Protestantismo é uma nulidade", tirado de frase do próprio Monsenhor. Nestes artigos, Pereira alinha as teses que defenderia em "O problema religioso da América Latina", mais de 20 anos depois.

O Congresso do Panamá cuidou de ser irônico, inclusive com relação à igreja católica. Dirigido por homens como Robert Speer e John Mott, reconhecidamente favoráveis a uma boa convivência com os católicos, o Congresso procurou pautar-se pelo equilíbrio nessa relação, descontentando radicais de ambos os

---

<sup>44</sup> Cf. Eduardo Carlos PEREIRA, *O Problema Religioso da América Latina*, pp. 155-163.

<sup>45</sup> Cf. Antonio Gouveia MENDONÇA, *op. cit.*, p. 87.

extremos. Apesar disso, "a atitude conciliadora e cortês adotada pelo Congresso para com a igreja católica estabeleceu um exemplo que anos depois foi continuado pelos evangélicos na América Latina"<sup>46</sup>.

"O problema religioso na América Latina" é, sem dúvida, uma obra anti-católica. Pereira ficou entre aqueles que não se alegraram com tanta cortesia, tanto que, em seu livro, lamenta o fato da ausência de uma declaração oficial do Congresso sobre a igreja católica.<sup>47</sup> Foi, então, um dos organizadores de congressos regionais em Lima, Santiago, Buenos Aires e Rio de Janeiro, que além de compartilharem os temas do Panamá, corrigiram as distorções da organização alienígena do Congresso. No Rio, uma sucinta declaração de princípios foi aprovada, onde defendia-se a via protestante, mas mostrava-se tolerância e respeito para com o catolicismo. Pereira, neste ponto, apresenta uma ambigüidade, desfeita, no último capítulo do livro, quando declara ser o Romanismo "um cristianismo corrompido por elementos corrosivos e pompas sensuais do gentilismo".<sup>48</sup> Teria sido a classificação do catolicismo como "cristianismo corrompido", um cochilo do autor, que termina seu livro com a frase "fora de Roma, dentro do cristianismo",<sup>49</sup> ou um resquício do Congresso do Panamá?

A ecumenicidade de Eduardo Carlos Pereira limitou-se, portanto, às relações fraternas e a colaboração com outros grupos evangélicos. Jamais abriu espaços para o catolicismo, numa reação bem diferente da de seu colega Erasmo Braga.<sup>50</sup> Pereira sustentou até o fim uma visão protestante apologética e polêmica com relação ao catolicismo romano.

#### 7 - CONCLUSÃO

Eduardo Carlos Pereira morreu em 1923. Vinte anos já tinham passado desde a separação presbiteriana, e apenas três do lançamento do seu *O problema religioso da América Latina*. Qual é o legado que ele nos deixa? Quais seriam as propostas e enfoques de aplicação contemporânea?

---

<sup>46</sup> Cf. Pastoralia, nov. de 1978, p. 8.

<sup>47</sup> Cf. op. cit., p. 177.

<sup>48</sup> Ibid., p. 207.

<sup>49</sup> Ibid., p. 442.

<sup>50</sup> Erasmo Braga é considerado o Pai do Ecumenismo Brasileiro, tendo sido biogrado por Julio Andrade Ferreira, em Erasmo Braga, Profeta da Unidade.

Primeiramente, o Brasil de hoje tem muitas semelhanças com o Brasil de Eduardo. Continuamos pobres, espremidos pelo jogo político-econômico das potências ocidentais, em especial dos Estados Unidos da América. Ainda devemos à Inglaterra e, especialmente, aos Estados Unidos. A América Latina sofre um sem-número de pressões, e ainda busca a sua independência econômica. A maioria do povo brasileiro passa necessidades e muitos vivem em regime de escravidão social. O nordeste continua sendo o nosso maior problema, Conselheiro continua a ser cantado, agora na literatura de cordel, e Padre Cicero é mais venerado do que nunca. O liberalismo deixou de ser há muito novidade política, e hoje são políticos liberais que estão à testa da nação. A igreja católica, esta sim, mudou de lado, deixou seu ultramontanismo para respirar novos ares com o Vaticano II. Criou consciência crítica, e tem visto com outros olhos o protestantismo e a própria maçonaria; apesar de, oficialmente, o vaticano não ter revogado um dogma sequer, a igreja católica brasileira continua dissidente, pelo menos no que se refere a orientação da CNBB (Conferência Nacional dos Bispos do Brasil), em relação à cúria romana.

O protestantismo e em especial o presbiterianismo, não mudaram muito. Continuam dogmáticos, apologeticos e, com raras exceções, brandindo suas espadas contra a igreja católica. Continuamos a evangelizar como nos velhos tempos, atacando os católicos e distribuindo folhetos. Nossas escolas teriam vergonha de serem chamadas "cristãs". E a preocupação com o social? É tão nova quanto era para os pastores do princípio do século.

Se há tantas semelhanças após tanto tempo decorrido, algumas das idéias de Eduardo Carlos Pereira devem ser também ainda relevantes.

Faz-se necessária, em definitivo, a independência da igreja brasileira da órbita americana, tanto na teologia quanto na prática.<sup>51</sup> Acostumamo-nos ao "enlatado", que só nos tem trazido transtornos e dificuldades em penetrarmos o nosso contexto. Não se trata de xenofobia, pois hoje, como há 80 anos, reconhecemos o valor e a importância dos irmãos do Norte na evangelização de nossa pátria. A autonomia da igreja brasileira, no entanto, é indispensável, se quisermos que os brasileiros ouçam o que Deus tem para dizer-lhes.

A preocupação com os escravizados é vital. Pereira, em texto por nós já citado, antecipou em mais de 80 anos a Agenda

---

<sup>51</sup> Emile G. LÉONARD, op. cit., p. 162. Os Presbiterianos, reunidos em 1916 em Assembléia Geral na cidade de Valença, aprovaram um "modus vivendi" que regularia os trabalhos entre os presbitérios brasileiros e as missões americanas, "numa solução muito próxima àquela em vão, proposta por Eduardo Carlos Pereira, 15 anos antes".

da igreja baseada na Criação, ao defender a abolição com base no homem feito à imagem e semelhança de Deus. A igreja terá o crédito dos homens quando olhá-los como seres integrais e não apenas como almas desencarnadas. Os brasileiros precisam do pão material tanto quanto o pão espiritual. Negar-lhes tal ação e pregação não é cumprir a missão de ser "sal e luz".

A unidade evangélica continua sendo desejável. O protestantismo no Brasil tem se caracterizado pelo seu sectarismo, onde as denominações mais parecem ostras. O ecumenismo assusta, como palavra e prática, e só esforços notáveis como o Congresso Brasileiro de Evangelização (CBE-1983), realizado em Belo Horizonte, conseguem algum resultado concreto de aproximação, comunhão e estratégia comum.

A integração latino-americana é um imperativo para a própria sobrevivência e integridade do continente. Somente com redemocratização e politização, a América Latina terá condições de impor-se às pressões externas, econômicas e até militares, como acontecem hoje com a Nicarágua.

A educação teológica ainda é problemática, uma vez que não temos ainda uma teologia brasileira. Nossos seminários estão buscando sua identidade e, nesta caminhada, esbarram na aceitação de sistemas teológicos absolutamente fechados, ou na teologia de gabinete, descomprometida com a igreja, ou ainda em cópias baratas de formulações não evangélicas.

O uso de periódicos, como "O Estandarte" e a "Revista das Missões Nacionais", sugere a agilização e usufruto dos meios de comunicação, inclusive dos mais modernos disponíveis. A maneira pela qual fazemos a mensagem evangélica chegar hoje às pessoas, pouco evoluiu nas últimas décadas.

A "Questão Maçônica" foi superada, apesar da IPI continuar a adotar o dispositivo da incompatibilidade em sua constituição. Como bom presbiteriano independente, creio que tem havido até hoje uma certa intromissão da maçonaria, não como instituição, mas através de pastores e líderes evangélicos maçons, na condução de expressivas denominações evangélicas brasileiras. Há o perigo do "compasso e da esquadria exercerem a mesma influência que a Bíblia", e isto até inconscientemente. O problema, porém, é mais sério. a igreja deve estar livre de qualquer injunção forânea, e este é o ponto essencial. Ela não deve descaracterizar-se, assumindo modelos não eclesiais para si, como já aconteceu recentemente, numa autêntica absorção do "jeitão" do modelo político até há pouco adotado no Brasil.

Apesar de seu anti-catolicismo, Eduardo Carlos Pereira não foi um crítico mal-intencionado da igreja católica. Se é verdade que o catolicismo continua oficialmente tão mariano

quanto antes, e isso deve ser levado em conta por todo evangélico sincero que deseje dialogar com ele, é também certo que este diálogo tornou-se possível, face ao Vaticano II. Fica, pois, o respeito e a atitude honesta para com o catolicismo, tudo isto num clima positivo e irênico.

As teses de Eduardo Carlos Pereira falam, por si mesmas, da qualidade do líder que ele foi, e da atualidade de seu pensamento. Entendê-lo é vislumbrar a própria missão do protestantismo na América Latina, e os grandes desafios da igreja evangélica em nosso século.

## RESENHA BIBLIOGRÁFICA

John Howard YODER. *A política de Jesus*. (The politics of Jesus, trad. Luís Marcos Sander e Geraldo Korndörfer). São Leopoldo, Sinodal, 1988. 173 p.

"Existe uma ética social naquilo que Jesus fez e ensinou?" esta é a questão com a qual John H. Yoder trabalha ao proceder uma corajosa e desafiante leitura de uma série de textos centrais do Novo Testamento.

Na verdade o livro não é novo. A edição original é de fins de 1972, e contém um conjunto de estudos que o autor acumulou de vivências anteriores. Sua reivindicação central é que Jesus é um modelo de ação política radical, não apenas relevante, mas também normativo para uma ética social contemporânea.

Com isso Yoder se coloca no centro de uma questão que, se bem que não ocupe hoje o mesmo espaço de discussão ocupado até no início da década passada, nem de longe perdeu sua relevância e tampouco está resolvida satisfatoriamente. Como pode o cristão que quer sinceramente viver orientado pela Palavra de Deus discernir o tempo em que vive e inspirar suas atitudes numa sólida base bíblica?

Ao relacionar a pesquisa do Novo Testamento com a ética social contemporânea, Yoder tem consciência de estar fazendo um trabalho de "interface", de estar transpondo as grandes distâncias que separam as duas disciplinas e seu respectivo objeto. As motivações que o levam a isto são: a) a rejeição do trabalho de especialistas que, ao tentar transpor o vale que separa os horizontes históricos de Jesus e da atualidade, não chegam a esta última, ou que, ao subvalorizar o conteúdo bíblico, extraem dele apenas orientações genéricas; e b) a discordância com aqueles que fazem a conexão imediata entre a obra e as palavras de Jesus e o que significa ser fiel a Jesus hoje, num literalismo altamente duvidoso.

O autor tem muita atualidade quando observado pelo prisma da aproximação entre cristãos e outros humanistas. Ao defender que existe uma ética especificamente cristã e que Jesus é homem normativo para a ética social contemporânea, relaciona com propriedade, a nesso ver, duas confissões fundamentais da fé evangélica: a revelação e a encarnação, que algumas vertentes teológicas contemporâneas como as teologias da libertação têm dificuldade de afirmar conjuntamente, dificuldade esta não

raramente decorrente de sucessivas concessões intelectuais e práticas feitas como facilitadoras do diálogo com não-cristãos.

Yoder explicita, ademais, que sua preocupação central neste livro gira em torno dos problemas do poder e da revolução. Ressente que os "revolucionários" cristãos, ao limitarem-se com o formal, não tenham chegado a uma preocupação substancial pela espécie de política que Jesus encarnou. A isto ele se propõe neste livro.

No que tange ao poder e à ética políticos, são de particular importância os capítulos 8-10: "Cristo e o poder", "Subordinação revolucionária" e "Todo homem esteja sujeito: Romanos 13 e a autoridade do estado". A despeito de termos discordado de algumas de suas afirmações em nossa tese sobre Rm 13.1-7, continuamos admirando outras tantas formas realmente novedosas de abordar esta polpuda questão.

Sobre o autor: John Howard Yoder é menonita. Doutorou-se em História da Igreja pela Universidade de Basileia e foi professor na Faculdade Evangélica de Teologia, em Buenos Aires, e no Seminário Evangélico Menonita de Teologia, em Montevidéu. Tem sua trajetória teológica caracterizada por um pacifismo radical e uma dedicação a temas como política e poder. Atualmente ele é um dos mais influentes pensadores da ética social menonita em nosso subcontinente. Até onde nos consta, sua principal atividade atual está ligada à formação teológica menonita na América Central, especialmente em Honduras, onde, em 1986, encontramos o primeiro rascunho da tradução espanhola deste livro circulando como apostila.

**LEIA, ASSINE E DIVULGUE  
O BOLETIM TEOLÓGICO**

**AGORA VOCÊ PODE GANHAR SUA ASSINATURA GRÁTIS!!**

**Para 5 assinaturas que conseguir, a NCz\$ 7,50 cada,  
você tem direito a mais uma, totalmente gratuita.\***

\* Valor válido até 31.05.89

Gostaria de receber GRATUITAMENTE o BOLETIM TEOLÓGICO por um período de um ano; para tanto estou remetendo-lhes a seguinte relação de novos assinantes.

Nome ..... Fone .....

Endereço ..... Nº ..... Apto. ....

Bairro ..... Igreja .....

CEP ..... Cidade ..... Estado .....

Assinatura ..... O assinante é membro da FTL? .....

Gostaria de assinar o BOLETIM TEOLÓGICO por um período de .... ano(s), e estou remetendo-lhe NCz\$ ..... via ..... em nome de Julio C. Walz

Nome ..... Fone .....

Endereço ..... Nº ..... Apto. ....

Bairro ..... Igreja .....

CEP ..... Cidade ..... Estado .....

Assinatura ..... O assinante é membro da FTL? .....

Gostaria de assinar o BOLETIM TEOLÓGICO por um período de .... ano(s), e estou remetendo-lhe NCz\$ ..... via ..... em nome de Julio C. Walz

Nome ..... Fone .....

Endereço ..... Nº ..... Apto. ....

Bairro ..... Igreja .....

CEP ..... Cidade ..... Estado .....

Assinatura ..... O assinante é membro da FTL? .....

Gostaria de assinar o BOLETIM TEOLÓGICO por um período de .... ano(s), e estou reme-  
tendo-lhe NCz\$ ..... via ..... em nome de Julio C. Walz

Nome ..... Fone .....  
Endereço ..... Nº ..... Apto. ....  
Bairro ..... Igreja .....  
CEP ..... Cidade ..... Estado .....

Assinatura ..... O assinante é membro da FTL? .....

Gostaria de assinar o BOLETIM TEOLÓGICO por um período de .... ano(s), e estou reme-  
tendo-lhe NCz\$ ..... via ..... em nome de Julio C. Walz

Nome ..... Fone .....  
Endereço ..... Nº ..... Apto. ....  
Bairro ..... Igreja .....  
CEP ..... Cidade ..... Estado .....

Assinatura ..... O assinante é membro da FTL? .....

Gostaria de assinar o BOLETIM TEOLÓGICO por um período de .... ano(s), e estou reme-  
tendo-lhe NCz\$ ..... via ..... em nome de Julio C. Walz

Nome ..... Fone .....  
Endereço ..... Nº ..... Apto. ....  
Bairro ..... Igreja .....  
CEP ..... Cidade ..... Estado .....

Assinatura ..... O assinante é membro da FTL? .....

Gostaria de assinar o BOLETIM TEOLÓGICO por um período de .... ano(s), e estou reme-  
tendo-lhe NCz\$ ..... via ..... em nome de Julio C. Walz

Nome ..... Fone .....  
Endereço ..... Nº ..... Apto. ....  
Bairro ..... Igreja .....  
CEP ..... Cidade ..... Estado .....

Assinatura ..... O assinante é membro da FTL? .....

A FTL-B tem os seguintes objetivos:

a) Promover a reflexão em torno do Evangelho e sua significação para o ser humano e a sociedade no Brasil. Com este fim estimulará o desenvolvimento de um pensamento evangélico atento á palavra de Deus e ás perguntas que lhe propõem a vida e o mundo brasileiro. Para a reflexão, aceitar-se-á o caráter normativo da Bíblia como palavra escrita de Deus, escutando, sob a direcção do Espirito Santo, a mensagem bíblica em sua relação com as relatividades da situação histórica concreta;

b) Constituir uma plataforma de diálogo entre pensadores que confessam a Jesus Cristo como Salvador e Senhor, e que estejam dispostos a refletir à luz da Bíblia, a fim de comunicar o Evangelho em meio às culturas latino-americanas;

c) Contribuir para a vida e missão das igrejas evangélicas no Brasil e na América Latina, sem pretender falar em nome delas, nem assumir a posição de seu porta-voz no Brasil.

A reflexão propiciada pela FTL-B compreende: teologia bíblica, ética, história e estrutura da igreja, fé e cultura, educação cristã e teológica, ministério pastoral, missão e evangelização.

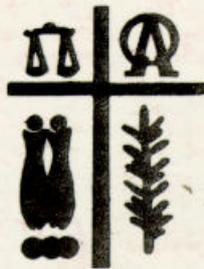
Extraído do artigo 4º dos Estatutos da FTL-B.

Para quaisquer informações sobre a FTL-B, favor dirigir-se à:

Secretaria Geral da FTL-B  
A/c Julio P. T. Zabatiero  
Caixa Postal 2191  
86.001 LONDRINA PR

# BOLETIM TEOLÓGICO 8

Fraternidade Teológica Latino-Americana  
Caixa Postal 220 - 93.001 - São Leopoldo  
Rio Grande do Sul - Brasil



**Significado do símbolo:**

Representa as necessidades do homem dentro do seu contexto final:  
o ramo de oliveira (a paz), a balança (a justiça), os pães e peixes  
(o sustento diário) e o alfa e omega ( a Palavra) à luz da Cruz.