



ORIGENS E IMAGENS DO PROTESTANTISMO BRASILEIRO NO SÉCULO XIX NUMA PERSPECTIVA CALVINISTA E WEBERIANA

Antônio Máspoli de Araújo Gomes

Doutor em Ciências da Religião (Ciências Sociais e Religião) pela Umesp
e Diretor da Escola Superior de Teologia.

Coordenador do mestrado em Ciências da Religião da Universidade
Presbiteriana Mackenzie.

Pós-doutorando em História das Idéias do Instituto de Estudos
Avançados da USP.

RESUMO

O protestantismo brasileiro reformado é apresentado pelo senso comum como tendo se originado do protestantismo calvinista francês e suíço do século XVI. No entanto, um exame da questão demonstra que a Igreja Presbiteriana do Brasil nasceu do protestantismo pietista, puritano, de vertente missionária norte-americana dos séculos XVIII e XIX. Neste artigo o autor demonstra ainda que a ética protestante do trabalho de Weber não se relaciona com o pensamento teológico de João Calvino, sendo mais apropriado relacionar as categorias weberianas com as representações sociais do protestantismo europeu e norte-americano do século XIX. Tais categorias são válidas para as imagens do protestantismo brasileiro do mesmo século.

PALAVRAS-CHAVE

João Calvino; Max Weber; Ética Protestante; Protestantismo; Sociologia da Religião; Teologia.

ABSTRACT

The contemporary researcher usually attributes the origin of the Brazilian Protestantism to the European Protestantism of John Calvin. In this article the author compares the main theological categories of the thought of John Calvin with the protestant ethics of Max Weber, demonstrating that the advent of the modern capitalism is a process subsequent to the Protestant Reformation of the XVIth century, which may had been a product of the North American protestant culture. The article thus looks forward to make clear the similarities and contrasts that may be found between the workmanship of Calvin and the thought of Weber, particularly in respect to the field of the ethics of work. The Brazilian Protestantism may had been a product of the North American protestant culture.

KEYWORDS

John Calvin; Max Weber; Protestant Ethics; Protestantism; Sociology of Religion; Work; Theology.

1. SÍNTESE HISTÓRICA SOBRE A REFORMA RELIGIOSA DO SÉCULO XVI

As tendências para a Reforma se tinham notado por muitos anos, mas podemos afirmar que a Reforma nasceu em 31 de outubro de 1517, quando Martinho Lutero (1483-1546) afixou as suas 95 teses à porta da Igreja de Todos os Santos na cidade de Wittemberg, Alemanha, contra a doutrina de venda de indulgências da Igreja Católica. A doutrina de Lutero chegou em boa hora, pois havia um vivo interesse dos povos teutônicos em sacudir o jugo do papa em suas terras e seus negócios. A reforma satisfazia, portanto, os anseios de liberdade política dos príncipes do sacro Império Romano Germânico.

No princípio, o papa Leão X considerava a Reforma um movimento localizado, uma rixa de frades; à medida que o movimento crescia e se fortalecia, mudou de tática e, mais tarde, mandou dois emissários, Cajetan e Miltitz, para convencer Lutero a renunciar ao seu postulado e voltar à ordem. Nada conseguindo com esse intento, publicou uma bula de excomunhão de Lutero e o entregou a Frederico, Eleitor da Saxônia, solicitando seu julgamento pelo poder civil, para ser julgado e queimado pelas suas heresias. Frederico, temendo a reação dos príncipes, não cumpriu as determinações do papa.

O movimento espalha-se pela Alemanha e a Igreja convoca a Dieta de Worms (1521). Nessa Dieta, Lutero se defende afirmando que “é terrível para o homem agir contra a sua própria consciência” (*ad tempora*). Cria-se um impasse: Lutero é condenado pelos prelados, representantes da Igreja, e protegido pelos príncipes dos Estados alemães. Sai da Dieta para uma prisão domiciliar, sob a proteção do Eleitor da Saxônia, Carlos V, e dedica o resto de sua vida à tradução da Bíblia Sagrada para o alemão, feito este que o consagraria posteriormente como o pai do idioma alemão.

À medida que a Reforma toma corpo, aumentam os conflitos, outra Dieta é convocada. Na Dieta de Augsburg (1530), os seguidores de Lutero apresentaram a Confissão de Augsburg, o primeiro símbolo de fé dos reformados. A Dieta rejeitou essa confissão e votou uma moção obrigando os

Sobre a Reforma consultar a obra de D'Aubigné (s.d.), e, ainda, Walker (1980), nas quais esta síntese da História da Reforma se baseia.

simpatizantes da Reforma a voltar ao seio da Igreja Católica; esses protestaram e daí surgiu o nome de protestantes. Da Alemanha, rapidamente a Reforma se espalhou para outros países da Europa: França, Inglaterra, Suíça etc. Na Suíça chega pela eloquência de Ulrich Zuinglio (1484-1531). Esse se declarou contra toda doutrina religiosa que não se podia provar na Bíblia Sagrada. A Suíça ávida pela sua independência apoiou Zuinglio. Os cantões católicos declararam guerra aos cantões protestantes. Na batalha de Cappel (1531), na qual os protestantes foram derrotados, Zuinglio foi morto. A partir de 1536, João Calvino assume a liderança da Igreja suíça, como veremos logo mais neste texto.

2. ESBOÇO ESQUEMÁTICO DA VIDA E OBRA JOÃO CALVINO

Lessa (s.d.) traçou uma importante biografia de Calvino, que passamos a considerar em nosso trabalho, além de outros autores. João Calvino nasceu em meio a uma teocracia. Nascido na cidade de Noyon, França, em 10 de julho de 1509, que era então uma pequena cidade eclesial, dominada por sua catedral e seu bispo: desde o nascimento ele já teve o conhecimento e a experiência do significado de um governo de uma sociedade dominada pelo clero e exercido em nome de Deus. Além do mais, seu pai, Gerard Chauvin, era secretário do bispo e ao mesmo tempo fiscal de condado, o que lhe dava condição econômica privilegiada para os padrões da época. Calvino, comparado aos critérios contemporâneos, teria nascido na classe média, pertencia à burguesia. Perdeu sua mãe ainda muito cedo e esse fato marcou profundamente a sua personalidade. Essa perda produziu um Calvino circunspeto, introvertido, fechado dentro de si mesmo, dono de uma riquíssima vida interior que, à mercê do Espírito Santo de Deus, produziu uma espiritualidade profunda e cautelosa. Tendo Gerard Chauvin ficado viúvo muito cedo (João Calvino era ainda muito jovem quando isso aconteceu), casou em segundas núpcias e acreditam alguns historiadores que muito da sobriedade de Calvino adviesse de uma estrita educação imposta pela sua madrasta, mulher refinada.

Três dos seus irmãos foram consagrados por Gerard Chauvin ao sacerdócio, numa tentativa de melhorar o patrimônio da família, haja vista que na Idade Média as riquezas pertenciam ao clero e à nobreza. Um dos irmãos de Calvino, Charles, veio a se tornar um herético e morreu recusando receber os sacramentos depois de se haver tornado clérigo de Noyon. Pouco antes de morrer, foi excomungado pela Santa Sé. Somente seu irmão mais novo, Antonie, e uma de suas duas meio-irmãs, Marie, adotaram a fé protestante de Calvino e mais tarde o seguiriam para Genebra. Calvino latinizou o nome da família Chauvin para Calvinus, de onde veio mais tarde dar no francês Calvin.

Irwin (1947) registra que Calvino estudou em Noyon; depois, aos 14 anos de idade, foi enviado por seu pai a Paris, onde viria a estudar na Universidade de Paris. Ele se matriculou no famoso Collège de la Marche, onde ensinavam ilustres professores, como o latinista Mathurin Cordier e que viria mais tarde a passar os seus últimos anos na companhia de seu ex-pupilo, em Genebra. Dali ele passou para o ainda mais famoso Collège de Montaigu, onde viria a encontrar alguém que teria profunda ascendência na sua vida acadêmica e que exercia forte ascendência sobre todo o corpo docente da escola, o intelectual conservador Noel Beda. Ainda que mais tarde Calvino viesse a se afastar do conservantismo de Beda, aprendeu com ele, em suas aulas de lógica, a grande arte da argumentação, que iria expressar em todo o seu esplendor, na sua obra teológica. Com apenas 19 anos de idade, já tinha recebido o grau de mestre de artes, grau esse conferido aos estudantes de teologia. Calvino, contudo, resistia a ser um teólogo; no início da sua vida pretendia ser um humanista, coisa que estava na moda naqueles tempos, sob a poderosa influência de Erasmo de Roterdã, quando então interrompeu seus estudos de teologia e foi para Orleans para estudar direito. Registra-se que uma crise entre seu pai e a igreja ajudou nessa mudança, que foi precipitada por uma disputa financeira entre seu pai e a catedral de Noyon, tendo ele, mais tarde, sido também excomungado pela Igreja Católica Apostólica Romana.

Convém destacar que, segundo Febvre (2002), no mesmo ano 1528, em que Calvino deixou Montaigu, lá chegou aquele que viria ser seu mais austero rival, Inácio de Loyola, o fundador da Companhia de Jesus e um dos maiores estimula-

dores da Contra-reforma. Ao mesmo tempo em que estudava direito em Orleans, estudava grego com Melchior Wolmar, alemão de tendência luterana, e assim vislumbrou a possibilidade de se tornar um humanista. Com a morte de seu pai, porém, em 1531, após completar o seu doutorado em direito, ele dedicou-se de corpo e alma ao estudo de línguas e de literatura, tendo, como consequência de seus dois novos interesses, a literatura e as idéias do florescente luteranismo. Ainda não se conhece no Brasil a influência de Lutero sobre Calvino.

Em 1532, Calvino publica o seu primeiro livro, um comentário à obra *De Clementia*, de Sêneca. Segundo Jonh. T. Macneill, com esse livro, Calvino já procurava induzir o Rei Francisco I a exercer clemência para com os protestantes da França. Calvino demonstrava nesse seu trabalho uma óbvia simpatia pela causa protestante, mas a oportunidade deveria forçar um pouco as coisas de modo que um amigo íntimo de Calvino, Nicolas Cop, foi nomeado reitor da Universidade de Paris em 1553, e o seu discurso de posse recheado de críticas aos censores da Sorbonne e com citações que começavam com Erasmo, passando pela doutrina luterana da Justificação pela Fé, terminava com um veemente apelo para uma maior tolerância em relação às novas idéias religiosas da reforma protestante.

O resultado foi tremendo: Nicolas e todos os seus amigos tiveram de abandonar Paris, ficando ele com a cabeça a prêmio. Sem dúvida, esse incidente acelerou a aproximação de Calvino com o grupo protestante. Na sua fuga para Angoulême, Calvino provavelmente encontrou na rica biblioteca de Louis de Tillet a paz e a oportunidade para escrever suas *Institutas*. Depois de certa clandestinidade, Calvino volta a Noyon, é reconhecido, preso, solto e preso novamente para ser solto pouco tempo depois. Volta a Paris onde alguns simpatizantes dos protestantes haviam colocado alguns cartazes desafiadores em vários pontos da cidade, o que fez recair uma violenta perseguição decretada por Francisco I.

Calvino foge da França a tempo e se reúne com Cop em Basel, Suíça, em 1534. E é lá que o jovem Calvino, com apenas 26 anos de idade, conclui uma das mais eloqüentes, fervorosas, lúcidas, influenciadoras e terríveis obras em toda a literatura da revolução religiosa: *Christianae religionis institutio*. Numa noite de agosto de 1536, Calvino parou em

Genebra para dormir, e nessa noite ele foi procurado por um homem mais velho do que ele, um evangelista, que liderava a pregação do Evangelho em Genebra, Guilherme Farel. Farel instou para que Calvino ficasse em Genebra e o ajudasse na pregação do Evangelho e especialmente na liderança da Igreja. Calvino relutava, afirmando que era um homem de letras, de estudos, um humanista e não um pastor de almas. À certa altura da conversa, Farel elevou a voz e bradou, com sua verve de pregador experimentado:

Digo-te em nome de Deus Todo-Poderoso que estás apresentando os teus estudos como pretexto. Deus te amaldiçoará se não nos ajudares a levar adiante o seu trabalho, pois doutra forma estaria buscando a tua própria honra, em vez da de Cristo (*ad tempora*).

Calvino não tinha mais o que discutir, aceitou o cargo. Febvre (2002, p. 20) registra esse fato:

Ali está. Em 21 de maio de 1536, havia feito com que o povo prestasse juramento de fidelidade ao evangelho. Foi um êxito. Mas impunha-se-lhes uma tarefa enorme: a de organizar a nova vida religiosa da cidade e, por intrépido que fosse, Farel conhecia suas limitações. Não era um grande teólogo. Nem um grande organizador. Titubeava, encontrava-se sozinho – e ele, apesar de audacioso, não se atrevia. De repente, soube da chegada de Calvino. Um desconhecido, ou pouco menos. Farel já sabia quem ele era. Quem sabe tivesse lido o livro em latim do qual falávamos há pouco, o livro que o picardo errante levava em mente pelos caminhos do exílio e que finalmente tinha publicado em Estrasburgo, em 1535, o *Institutio Christiana*. Em todo caso, Farel tinha lido os prefácios que Calvino escrevera para o Novo Testamento, traduzido ao francês, em Neuchâtel, pelo seu primo Olivetan. Portanto, ele não duvida. Corre à pousada e ameaça Calvino. “Fique. Ajude-me. Deve fazê-lo. A obra de Deus te requer, necessita de operários.” Calvino vacila, recusa, invoca sua magreza, sua inexperiência. Farel ressoa, convoca a cólera divina, atemoriza seu interlocutor. Finalmente, arranca-lhe o consentimento. Calvino fica.

Nessa sua primeira fase do seu ministério em Genebra, o que realmente se pode contar sobre Calvino foi o seu tremendo esforço para cristianizar a cidade, e sua vitória contra os católicos romanos na pregação da Palavra de Deus, mormente em Lausane, quando Calvino demonstrou as suas grandes qualidades de orador, erudito e teólogo. No entanto, a oposição a Calvino cresceu na pessoa do grupo chamado Libertinos, que eram os libertários da época, os progressistas, nas artes e nos costumes, de muita influência em Genebra, e o reformador Calvino e seu amigo e companheiro Farel tiveram de abandonar a cidade, às pressas, para alguns poucos anos de exílio na França. No exílio, Calvino tornou-se pastor de uma igreja de franceses na cidade germânica de Strasbourg. Em Strasbourg, Calvino veio a conhecer a viúva Idelete Bure, com quem veio a contrair suas núpcias. Farel, seu fiel companheiro de ministério, veio à cidade presidir a cerimônia nupcial.

A saída de Calvino abalou os alicerces da nascente igreja reformada em Genebra. A igreja percebeu o quanto necessitava do trabalho de João Calvino e por intermédio dos Síndicos e dos Conselheiros de Genebra, em 22 de outubro de 1540, solicita a volta do reformador. Em 23 de outubro do mesmo ano ele respondeu afirmativamente à referida carta e numa terça-feira de setembro, dia 13, de 1541, o reformador adentrou a cidade de Genebra, retornando para cumprir a vocação que, segundo ele, Deus lhe reservara. Nessa sua nova estada em Genebra, grande era o labor que o aguardava. A cidade precisava ser organizada nos moldes do novo cristianismo bíblico reformado, em que ele acreditava, mas para isso precisava mudar a vida espiritual do seu povo, e Calvino pôs mãos à obra, pregando o Evangelho e enviando ao Conselho da Cidade uma proposta de regimento a fim de reorganizar a vida política e inclusive os usos e costumes da cidade. Em meios a esses trabalhos, Calvino viu a sua dedicada esposa partir para a Glória, no dia 29 de março de 1548. Viúvo, porém sempre fiel aos designos da sua vocação, o homem não se abateu, continuou a sua tarefa. Dinamizou a igreja da cidade. Organizou um Consistório que deveria dirigir a vida da localidade, cuidando da fiscalização do ministério e do cumprimento das leis estabelecidas dentro dos princípios escriturísticos segundo a concepção reformada. No entanto,

Libertino, nome dado a um movimento de dissidência religiosa que surgiu no tempo da Reforma Protestante do século XVI, muito forte em Genebra, e pregava a liberação da moral e dos costumes da época e que fazia ferrenha oposição a pregação de Farel e Calvino, que por isso foram perseguidos severamente pelos reformadores. Esse movimento posteriormente deu significativa contribuição à política e às artes plásticas de natureza eróticas como a obra do Marquês de Sade.

ainda dessa vez os libertinos não se deram por vencidos, e empreenderam suas intrigas contra Calvino.

Outro grande problema que Calvino teve de enfrentar nessa época foi o caso de Miguel de Servetus. Esse apareceu em Genebra afirmando que as Escrituras Sagradas nada falavam sobre o Dogma da Trindade. Servetus insistia ainda que Jesus não era o Filho Eterno de Deus, mas apenas um homem. Em Genebra, Calvino temia que essa pregação representasse um grande perigo para a Igreja florescente; logo o Conselho da Igreja tomou as providências de prendê-lo. Preso, foi levado a julgamento; as leis da época o exigiam, mas é bom deixar claro que o poder de sentenciar Servetus não estava nas mãos de Calvino, e sim nas do Conselho de Genebra, o Pequeno Conselho. Contudo, aquele grande reformador nada fez para impedir a condenação de Miguel de Servetus. Houve mais de uma centena de condenações na Genebra de João Calvino por motivos religiosos e esse fato pesa como uma mancha na biografia do reformador. Servetus, depois de um processo sumário, foi condenado e em 27 de outubro em 1553, com seus livros amarrados entre os braços, inclusive suas *Restitutas*, livro em que expunha sua teologia divergente, foi queimado na colina de Champel. Esse episódio tem sido utilizado pelos inimigos de Calvino para denegrir a sua obra. No entanto, é bom lembrar que a condenação daqueles que a igreja considerava hereges era uma prática da época, iniciada, implantada e validada pela Igreja Católica Romana, que não só a aprovava, como a utilizava sistematicamente na condenação de protestantes e mulheres acusados de bruxarias.

Continuando em sua missão de converter Genebra ao espírito e à mensagem protestante, João Calvino divisoou na educação um poderoso instrumento de evangelização e formação de liderança para a nascente igreja reformada, como demonstrou Gomes (2000).

No dia 5 de junho de 1559, uma segunda-feira, Calvino realizou a cerimônia inaugural da Academia de Genebra. Essa Academia, ao que parece, foi tão importante para a Reforma quanto foram as *Institutas*, e a vida do reformador francês. Lessa (s.d., p. 243) registrou:

Os começos eram humildes. Cinco professores apenas formavam o quadro: Dois de teologia, um de hebraico, outro de

grego e outro de filosofia. Em seu discurso inaugural, Calvino prometera cursos de direito e medicina para mais adiante. O de direito foi inaugurado um ano depois de sua morte. Com o andar dos tempos a Academia tornou-se Universidade. O reformador limitou-se a ensinar teologia no notável instituto.

Na Academia de Genebra aglutinaram-se homens de todos os lugares sob o lema “O temor do Senhor é o princípio da sabedoria” (Provérbios 1:7), que resplandecia em um de seus pilares. Essa Academia tornou-se modelo de universidade de primeira linha, e nela estudaram homens como Jonh Knox, o reformador da Escócia. À essa altura dos acontecimentos o tabernáculo terrestre de Calvino já estava se desfazendo e em 27 de maio de 1554 foi lavrado na Ata do Conselho da Igreja onde pastoreava: “Chamado à presença de Deus, no sábado, 27” (apud Lessa, s.d., p. 267). Febvre (2002, p. 27) assim resumiu a vida de Calvino: “Fazer o que Deus quer. Recordemos que Calvino, em sua vida inteira, obedeceu aos chamados de Deus”.

3. TEOLOGIA E ÉTICA EM JOÃO CALVINO

A cosmovisão que traduz os valores e até mesmo a ideologia de determinado povo ou grupo social é a base para a construção da ética e da moral desse povo ou grupo. A ética, derivada da grego *ethos*, é teórica, e se constituiu no conjunto de princípios que traduzem a vontade moral de um grupo social específico. A ética pode ser definida também como o estudo crítico da moralidade. Consiste na análise sistemática da natureza moral humana, incluindo aqueles padrões que a sociedade considera certo ou errado e suas implicações para as atitudes morais do indivíduo. Já a moral, derivada do grego *moris*, é essencialmente prática, é a tradução ou aplicação do conjunto de valores éticos numa situação social concreta. É em última análise o valor regulador das relações interpessoais, que contribuem para a edificação das relações e dos contratos sociais estabelecidos entre os indivíduos, grupos ou institui-

ções. Um código de ética, portanto, é uma explicitação dos princípios éticos de um grupo e sua aplicação prática na conduta do indivíduo no seio de determinada comunidade.

A ética calvinista é derivada dos preceitos contidos nas Sagradas Escrituras do Velho e do Novo Testamento e na tradição humanista do cristianismo, perpetrada nos escritos do Apóstolo São Paulo, Santo Agostinho, São Tomás de Aquino, Martin Lutero, João Calvino, dentre outros renomados. A ética calvinista postula que Deus é soberano sobre todo o universo e toda a criação e que o homem foi criado à sua imagem e semelhança, o homem é portador da *Imago Dei*. Imagem e semelhança entendidas aqui em sentido ético e moral. O homem reflete em sua natureza, embora decaída, aqueles atributos de Deus ligados à ética e à moralidade como o amor, a justiça, a santidade, a autoconsciência e a autodeterminação. O homem é livre para fazer a vontade de Deus.

A ética pressupõe liberdade e responsabilidade, estando preocupada diretamente com todos os atos livres de cada indivíduo que faz parte da comunidade humana. A liberdade moral significa a capacidade de autodeterminação no sentido de que somos livres para escolher o bem em lugar do mal, a luz em lugar das trevas, o certo em lugar do errado, a verdade em lugar da mentira, o altruísmo em lugar do egoísmo, o amor em lugar do ódio.

O relacionamento do homem com Deus decorre do amor de Deus ao homem por meio de Cristo e do amor desse a Deus, a si mesmo e ao seu próximo. O amor a si mesmo deve se expressar em termos de autopreservação e cuidados pessoais. Já o amor ao próximo deve ser manifestado por meio do trabalho em favor do bem-estar da comunidade. Diz Weber (1994, p. 75):

A atividade social do cristão no mundo é primeiramente uma atividade *in majorem gloriam Dei*. Este caráter é assim partilhado pelo labor especializado em vocações, justificado em termos de amor ao próximo. [...] O amor ao próximo – desde que só podia ser praticado para a glória de Deus não em benefício da carne – é expresso, em primeiro lugar, no cumprimento das tarefas diárias dadas pela *lex naturae*, assumindo então um caráter peculiarmente objetivo e impessoal – aquele de serviço em prol da organização racional do nosso ambiente social.

Também no quarto livro das *Institutas* encontram-se aspectos fundamentais da ética calviniana sobre o corpo, a separação e os limites entre a ética da vida pública e da vida privada e mesmo sobre o trabalho. Essas questões poderão ser matéria de pesquisas posteriores por este e ou por outros pesquisadores. Esses aspectos serão citados aqui de forma extremamente esquemática, apenas para servirem de referência a trabalhos posteriores. Calvino foi o primeiro a propor a distinção entre a Igreja e o Estado, sendo por essa razão o precursor dos limites entre a ética da vida pública e a ética da vida privada. Na sua concepção, o Estado e tudo o que lhe diz respeito estaria na ordem da ética da vida pública e a Igreja nos limites da ética da vida privada. Essa contribuição foi fundamental para o surgimento dos Estados nacionais, especialmente na França e posteriormente para o nascimento do Estado laico. A realidade do Estado laico foi desconhecida no Brasil até meados do século XIX quando da Proclamação da República em 15 de novembro de 1889. Sobre esse tema convém consultar a obra de Skinner (1996), *As fundações do pensamento político ocidental*.

Outro aspecto relevante do pensamento político de João Calvino também decantado por Skinner (1996) e desenvolvido numa tese de doutorado por Silvestre (2002) consiste naquilo que se convencionou denominar a resistência ao governo civil. Calvino foi o primeiro a levantar a questão dos limites da submissão e da resistência às autoridades constituídas por Deus. Tema esse posteriormente aprofundado por Bonhoefer (1980) na obra *Resistência e submissão*. Atualizando a interpretação calviniana, pode-se afirmar que para ele a autoridade que deve ser acatada é aquela que permanece fiel a Deus e à sua Palavra, submissa às leis. Esse ensino de Calvino, segundo Skinner, é o pressuposto fundamental da construção e florescimento da democracia em alguns países da Europa Ocidental, tais como a França, Inglaterra e Escócia, só para citar alguns. Escrevendo sobre as autoridades como ministros de Deus para executar os seus juízos, Calvino (1967, p. 1172) afirma:

Porque quanta é a integridade, prudência, clemência, moderação e inocência que deve possuir aquele que se reconhece como ministro da justiça divina? Com que confiança buscarão

realizar sua sede de justiça sobre qualquer iniquidade, sabendo que julgam por delegação do trono do Deus vivo? Com que atrevimento pronunciarão sentença injusta com sua boca sabendo que esta foi consagrada para ser instrumento da verdade de Deus?

e ainda:

[...] Se existirem magistrados do povo, não é parte de minhas intenções proibi-los de agir em conformidade com seu dever de resistir à licenciosidade e ao furor dos reis; ao contrário, se eles forem coniventes com a violência desenfreada e suas ofensas contra as pessoas pobres em geral, direi que uma tal negligência constitui uma infame traição de seu juramento. Eles estão traindo o povo e lesando-o daquela liberdade cuja defesa sabem ter-lhes ordenada por Deus. (p. 1193)

Em João Calvino as questões éticas aparecem de forma embrionária. É necessário um esforço hermenêutico para uma melhor sistematização do seu pensamento nesse campo. Pode-se tomar como exemplo a ética do trabalho. Segundo Febvre (2002), Calvino considerava todos aqueles que trabalhavam como operários de Deus. Possivelmente seguindo a lógica luterana sobre a vocação que considerava como vocação divina todo trabalho religioso ou não que fosse realizado para a glória de Deus. Os trabalhos de Biéler (1990) e Prades (1966) são tentativas de compreender a ética calvinista do trabalho, a partir da perspectiva weberiana. Esse tópico será trabalhado logo mais quando for abordada a ética protestante em Max Weber.

Cabe também registrar que ainda não se estudou no Brasil a ética do corpo em João Calvino e suas implicações sobre a vida dos calvinistas. Para esse renomado reformador, o corpo é o templo do Espírito Santo, e esse postulado, sem dúvida, traz implicações para a compreensão do corpo humano em todas as suas dimensões, que merecem uma pesquisa à parte. Neste ensaio serão apontados apenas alguns aspectos da ética calvinista que sirvam de pedra de toque para uma reflexão crítica sobre a ética protestante de Weber.

Outro aspecto importante que se deve considerar sobre a ética de Calvino consiste na afirmação do cristão como eleito

de Deus. A crença calvinista na eleição resolve nesta vida o problema existencial do destino eterno do homem e o desafia a se transformar num cidadão do reino de Deus. Esse *status* de cidadania espiritual deverá levá-lo a assumir paulatinamente sua condição de cidadão do mundo com todas as suas implicações e responsabilidades. O desafio do cristão reside então em viver os princípios éticos nas suas relações interpessoais com Deus, consigo mesmo e com o próximo de forma objetiva. O mundo é clausura do cristão. Segundo Calvino (1967, p. 80), somos templos de Deus, templos do Espírito Santo:

Por esta razão São Paulo conclui que somos templos de Deus, por seu Espírito que habita em nós (I Cor. 3:17; 6:19; II Cor. 2:6). [...] E o mesmo apóstolo com idêntico sentido algumas vezes nos chama templos de Deus e outras templos do Espírito Santo.

A práxis do cristianismo em Calvino deve ser exercida de forma objetiva. O amor pelo próximo deve ser expresso na forma de trabalho em favor do bem-estar da coletividade, aquela idéia totalmente esquecida em nossa sociedade da busca do bem comum como bem supremo. A ética calvinista é um desafio à busca desse bem supremo, posto que o homem deve envolver-se na construção da cidade de Deus, isto é, na consecução do reino de Deus entre os homens.

4. ORIGENS HISTÓRICAS DA IGREJA PRESBITERIANA DO BRASIL

A reforma espalha-se como um rastilho de pólvora pela Europa. Na Dinamarca, na Noruega e na Suécia, chega movida por interesses políticos mais que religiosos. Na Boêmia e na Áustria tem igual aceitação. Na França, que sempre afirmou sua independência em relação ao papa, ganha adeptos inclusive na alta nobreza, como o Almirante Coligni e o rei de Navarra. Nos Países Baixos, a Reforma assume claras feições calvinistas, e na Inglaterra avança sob os interesses políticos e sexuais de Henrique VIII.

A Escócia não foi um dos primeiros países a ouvir as doutrinas da Reforma, mas foi um dos primeiros a aceitá-las de coração. Os primeiros mártires da causa foram Hamilton (1528) e Wishart (1543) e foi na defesa desse que apareceu pela primeira vez como defensor do protestantismo o homem que devia reformar a Escócia: João Knox. Ele foi um dos vultos mais eminentes da Reforma; aprendeu seus princípios teológicos em Genebra, com Calvino, e fez da Escócia o principal baluarte das doutrinas do cristianismo reformado. Uma ou duas vezes, Knox foi expulso da Escócia por causa da inflexibilidade e intolerância de sua pregação contra a corrupção e aquilo que considerava como maus costumes. Finalmente, foi convidado a voltar, e passou na Escócia o restante de seus dias na propaganda das doutrinas da Reforma. A Escócia reformada é obra dele. Na agonia de seus desejos, súplicas e oração pedia a Deus: “Dê-me a Escócia; se não me der, morreréi” (*ad tempora*). Desde logo a Reforma foi aceita pelos nobres e pelos camponeses da Escócia. Todas as classes sentiram a sua influência benéfica. Em 1560, os protestantes, animados por Knox e auxiliados por Isabel, venceram o partido católico que se achava no governo, e o Parlamento proclamou o protestantismo como a religião oficial do país. Essa deliberação foi confirmada em 1567, quando Jaime VI foi coroado; e assim a Escócia tomou seu lugar entre os países reformados da Europa.

Desde logo, o protestantismo assumiu na Escócia caráter fortemente calvinista, tanto nas suas doutrinas como na sua forma de governo. Assim, aquele país pequeno tornou-se o berço daqueles princípios rígidos e democráticos que mais tarde haviam de destronar o absolutismo na Grã-Bretanha, tanto na Igreja como no Estado. E esses princípios, transplantados da Escócia para o Novo Mundo, tornaram-se a semente preciosa que depois deu fruto na liberdade civil e religiosa da América do Norte e nutriu o germe da convivência pacífica, ainda na Idade Média naquela nação, entre protestantes, católicos e judeus. A influência da Escócia na história moderna é incalculável.

No princípio, os protestantes na Inglaterra estavam unidos em questões de doutrina e governo. As divergências que haviam na prática eram sem importância. A doutrina era

calvinista. Nas formalidades do culto, alguns tendiam mais para o uso de vestimentas, ritual e cerimoniais, outros mais para a simplicidade do culto de Genebra. Os bispos e arcebispos anglicanos tinham franca e plena comunhão com os presbiterianos. Houve dois pontos na controvérsia que se originou depois entre os clérigos ingleses. A questão surgiu com os puritanos por causa do uso de vestimentas nos atos de culto e por causa da prelacia. Quando a Reforma foi introduzida na Inglaterra, a tendência foi contrária ao uso de vestimentas clericais; mas a autoridade da Rainha Isabel apoiou os opositores dos puritanos e o resultado foi contrário a esses. Sobre a questão da prelacia, a opinião no princípio foi de haver pouca ou nenhuma diferença entre o presbítero e o bispo no Novo Testamento. Mais tarde, porém, prevaleceu a idéia de que o episcopado era de grande vantagem, ou mesmo de necessidade para o bem-estar da Igreja. Assim, negaram a legitimidade de todas as igrejas não episcopais. No reinado de Isabel, porém, o puritanismo era uma força vigorosa e sua influência estava sempre aumentando, e, quando Jaime VI, da Escócia, I da Inglaterra, subiu ao trono, podemos dizer que o puritanismo reinou em toda a Inglaterra.

A luta entre o puritano e o episcopal, entre o presbítero e o prelado, começou no reinado de Jaime I. Rei dos dois países, Inglaterra e Escócia, resolveu Jaime I estabelecer em todo o seu reino o governo prelático e a uniformidade do ritual, obrigando todos a fazer uso do mesmo “Livro de Orações”. Nessa tentativa, Jaime I encontrou forte e renhida oposição da parte dos independentes da Inglaterra e dos presbiterianos da Inglaterra e Escócia. Nessa luta de muitos anos, a casa de Stuart pereceu e o princípio de liberdade religiosa prevaleceu.

Jaime I e seus auxiliares obtiveram algumas vantagens. Lograram um decreto eclesiástico condenando, sob pena de excomunhão, a menor modificação do ritual do “Livro de Oração”; e mais tarde, em 1610, depois de algumas perseguições, lograram introduzir na Escócia uma forma modificada do episcopado. Mais tarde, outros decretos ordenaram que o sacramento de comunhão se tomasse de joelhos. Houve, porém, forte oposição a essas inovações, tanto na Inglaterra como na Escócia. O Parlamento não aprovava as medidas do rei, e muitos o acusaram de simpatias para com o romanismo.

Em 1625, Jaime I morreu, deixando seu legado de uniformidade e coerção eclesiástica para seu filho e sucessor, Carlos I. Em muitas coisas Carlos era mais amável do que seu pai, mas, mais do que o pai, estava ele dominado pelas idéias de absolutismo no governo, e mais resolvido a conseguir uniformidade no culto. Muitos desconfiavam de ele ser simpático ao romanismo, e a sua falta de lealdade no cumprimento de suas promessas dava base para isso. A luta travada no reinado de Jaime I tornou-se mais renhida no de seu filho. O instrumento e agente principal nessas arbitrariedades eclesiásticas foi Laud, arcebispo primeiro de Londres, depois de Canterbury. Laud era o ideal do eclesiástico intransigente, e estabeleceu uma espécie de inquisição episcopal, a fim de descobrir e castigar os que não obedeciam às suas ordens. Na Inglaterra, Laud conseguiu, em grande parte, o que desejava, mas na Escócia encontrou outro espírito. Insistindo em impor aos escoceses o governo episcopal absoluto e o uso do “Livro de Oração”, ele provocou uma revolta que deu origem ao *Convenant*, de 1638, e muitos tomaram armas para defender suas liberdades.

Em 1640 reuniu-se o Longo Parlamento, dominado pelo espírito dos puritanos e resolvido a acabar com a tirania de Carlos I e de Laud. Os ministros do rei foram expulsos do reino; os presbiterianos da Escócia se reuniram com os da Inglaterra para estabelecer o presbiterianismo em todo o reino. Em 1645, Laud foi processado e morto. Em 1642, o Parlamento tinha convocado uma assembléia eclesiástica para formular os símbolos de doutrina e uma forma de governo, daí resultando a célebre Assembléia de Westminster, talvez a mais ilustre assembléia na história do cristianismo, e com certeza a mais notável das realizadas depois da Reforma. Essa foi chamada de Westminster por causa da capela em que se realizaram as suas reuniões durante quase nove anos (1643-1652). A Assembléia formulou os mais célebres dos símbolos da fé reformada, cujas doutrinas se acham enunciadas na Confissão de Fé e nos Catecismos Maior e Breve.

A Assembléia de Westminster estabeleceu o presbiterianismo como forma de governo eclesiástico para todo o reino. A execução dessa deliberação, porém, foi impedida pela influência sempre crescente de Cromwell e dos independentes. Esses adaptaram o governo eclesiástico para a congregação local, sem a jurisdição de concílios superiores, criando a forma

de governo congregacional. A influência de Cromwell e dos independentes impediu que o presbiterianismo prevalecesse na Inglaterra.

5. A IGREJA PRESBITERIANA NOS ESTADOS UNIDOS

A Igreja Presbiteriana nos Estados Unidos pode ser considerada a filha pioneira da Igreja da Escócia. Até agora como é conhecida, a primeira Igreja Presbiteriana dos Estados Unidos que foi organizada como um lugar de culto nas colônias norte-americanas na cidade de Filadélfia, aproximadamente no ano de 1703. No ano seguinte, um presbitério foi formado sob o título de “O Presbitério de Filadélfia”. Em 1716, o grupo presbiteriano aumentou e um Sínodo foi constituído, compondo quatro presbitérios. Depois da formação desse Sínodo, a Igreja Presbiteriana continuou crescendo não somente por imigrantes da Escócia e Irlanda, mas também por uma acessão de pessoas da Inglaterra, País de Gales, França, Holanda e Suíça, um número considerável de igrejas da Nova Inglaterra foi induzido a juntar-se a essa igreja por considerações locais ou outras circunstâncias. Enquanto essas aquisições de tantas diferentes partes do mundo tendiam a aumentar o corpo presbiteriano, eles, ao mesmo tempo, diminuían sua harmonia. Logo se tornou aparente que a unidade de sentimento e de teologia não prevalecia entre eles, conflitos frequentes ocorreram em diferentes presbitérios, partidos foram formados. Aqueles que foram mais zelosos com a ortodoxia calvinista, para com a adesão à ordem presbiterial e para com um conhecido ministério foram chamados “Velha Escola”, enquanto aqueles que exerciam maior pressão sobre piedade, influenciados pelos reavivamentos metodistas que sacudiram a Europa e os Estados Unidos a partir do século XVII à moda pietista, valorizaram a ordem eclesiástica e o aprendizado da vida cristã e foram chamados de “Escola Nova” ou “Novas Luzes”. Como veremos mais adiante, foi essa vertente do presbiterianismo norte-americano orvalhada pelo pietismo e puritanismo que deu origem à Igreja Presbiteriana do Brasil.

Sobre as origens da Igreja Presbiteriana dos Estados Unidos, ver Mendonça (1995).

Toda a igreja presbiteriana norte-americana, em 1729, adotou a Confissão de Fé de Westminster e os Catecismos Maior e Breve. Finalmente, em 1741, o Sínodo sofreu uma cisão e o Sínodo de Nova Iorque, composto dos homens do “Lado Novo”, foi fundado em oposição àquele da Filadélfia, que conservou o nome original, ficando com todos os presbiterianos do “Lado Velho” que pertenciam ao corpo maior da igreja numericamente. Esses Sínodos permaneceram em estado de separação por dezessete anos. Finalmente, entretanto, um plano de reunião foi acordado. Vários anos foram passados em negociação, concessões mútuas foram feitas, mas os artigos de união foram felizmente ajustados em detalhes e os Sínodos foram unidos sob o título “Sínodo de Nova Iorque e Filadélfia”, no ano 1758.

A divergência entre as duas tendências teológicas dentro da igreja continuou nos Estados Unidos, por todo o século XVIII e princípio do XIX. Uma ruptura ocorreu em 1837, quando a maioria da Velha Escola na Assembléia Geral rejeitou quatro Sínodos, impedindo-os de serem reconhecidos como Concílios Presbiterianos. Depois que os comissários da Nova Escola foram recusados de serem reconhecidos e seus representantes foram excluídos, formaram assim outra Assembléia. Isso foi então o início da divisão. O processo de separação não demorou em se completar. Posteriormente, as duas facções foram unidas numa só igreja. As causas que levaram à reunião podem ser facilmente explicadas; contudo, a questão escravagista e os interesses geopolíticos divergentes entre o Norte e o Sul tiveram papel relevante nessa cisão. Os principais atores na separação de 1837 tinham passado; suas crescentes relações haviam trazido um sentimento amigável entre os dois corpos, e as questões que levaram para a separação tinham a princípio morrido.

Em 1862, a Assembléia da Velha Escola ainda recusava falar de reunião, porém concordara em abrir as negociações; foi um grande avanço em direção à unidade orgânica. Esse assunto foi trazido todo ano para o debate de ambas as Assembléias. Só em 1866, a primeira junta foi apontada para definir os termos da união das duas igrejas. A convenção de União Nacional Presbiteriana de novembro de 1867 – realizada na Filadélfia – deu um impulso perceptível a todo o movimento.

Desenvolveu-se um sentimento crescente, entusiasmado e ir-resistível a favor da reunião, que teve o efeito de tornar muitos oponentes em amigos. Em 1869, o relatório do comitê na reunião foi aceito e adotado por ambas as Assembléias.

As doutrinas da Igreja Presbiteriana dos Estados Unidos, nessa época, são calvinistas. Elas são substancialmente as mesmas doutrinas do Sínodo de Dort, da Confissão e Catecismo de Heidelberg. O sistema de doutrina é claramente baseado na Bíblia Sagrada interpretada segundo o modelo da Confissão de Fé de Westminster e dos seus Catecismos Maior e Breve.

A Igreja Presbiteriana sustenta que, desde a queda de Adão e em consequência de seu pecado, todos os homens são naturalmente necessitados de salvação e santidade, totalmente alienados de Deus e justamente submetidos a seu decreto eterno. O plano de salvação do homem desse estado é, do princípio ao fim, um sistema de graça imerecido. A mediação de Jesus Cristo, incluindo sua instrução, seu exemplo, seu sacrifício na cruz, sua ressurreição, ascensão e intercessão, são os únicos meios de salvação do homem e de sua volta para Deus, pelo arrependimento. Ainda esses meios seriam sem eficácia se Deus não houvesse revelado ao homem uma justificação gratuita, por meio dos méritos da pessoa e do sacrifício de Jesus Cristo e se o Espírito Santo não aplicasse essa obra no coração dos pecadores. Essa expressão de fé pietista, puritana, marcou toda a igreja protestante nos Estados Unidos segundo atesta Mendonça (1995, p. 49):

Mas os protestantes que iriam marcar o espírito do protestantismo americano seriam puritanos e sucessivos desdobramentos do puritanismo. Perseguidos por questões político-religiosas, os puritanos da Inglaterra emigraram em grande número para as terras da América. Em 1620, os Pilgrim Fathers atravessaram o oceano no Mayflower e fundaram a colônia de Massachusetts. A emigração puritana foi muito intensa entre 1628 e 1640.

O protestantismo puritano norte-americano, transmutado pelos reavivamentos do século XIX, deu origem ao protestantismo brasileiro, e nesse transplante da mensagem protestante dos Estados Unidos para o Brasil os principais aspectos da doutrina reformada foram sendo perdidos, tais

A Confissão de Fé de Westminster foi adotada pela Igreja Presbiteriana do Brasil desde a sua origem em 1859, conforme o primeiro Manual Presbiteriano publicado pelo Presbitério do Rio de Janeiro em 1873, em poder deste pesquisador.

como o ideal de liberdade baseado na doutrina do livre exame, a resistência ao governo corrupto fundamentado no ideal de resistência ao governo civil de João Calvino etc.

6. ORIGENS DA IGREJA PRESBITERIANA DO BRASIL

O protestantismo foi plantado no Brasil há quase dois séculos, criou raízes e medrou, embora represente um *ethos* completamente diverso da cultura brasileira e, em certos aspectos, até mesmo combatido pela sociedade. Essa diversidade chama a atenção pelas suas raízes norte-americanas e pelo contexto sócio-histórico que embasaram o seu transplante para a América portuguesa. É preciso, todavia, considerar que o primeiro missionário presbiteriano enviado ao Brasil, Ashbel Green Simonton, chegou ao porto do Rio de Janeiro, no dia 12 de agosto de 1859, às vésperas do início da Guerra da Secessão, nos Estados Unidos, que durou de 1861 a 1865 (Bradbury e Temperley, 1981; Reily, 1986).

A Guerra da Secessão ocorre nos Estados Unidos ao mesmo tempo em que as elites do império percebem a necessidade econômica e política da substituição da mão-de-obra escrava pela de imigrantes, percepção essa endossada pelo imperador Pedro II (Alencastro, 1997). Houve certa relutância de D. Pedro II e seu governo para incentivar a imigração de protestantes; todavia, os norte-americanos gozavam de uma extraordinária simpatia no Brasil, especialmente da parte dos libertários republicanos, de alguns empresários ligados ao comércio e à indústria e de membros importantes da maçonaria.

Coetaneamente ocorre uma tentativa de imigração suíça para o Brasil e os esforços dos missionários protestantes presbiterianos de reproduzir e consolidar, por meio da religião e da educação, o seu modo de vida na província de São Paulo. Moog (1969), baseado em pesquisas realizadas nos arquivos de Nova Iorque, afirma que, só para a província de São Paulo, vieram 2.200 norte-americanos, sulistas. Oliveira (1995) fala em milhares, sem especificar, contudo, o total, embora apre-

sente farta prova documental para comprovar sua tese. Jones (1967) demonstra inclusive um rol das famílias de protestantes sulistas norte-americanos que se estabeleceram nos arredores de Campinas, São Paulo, especialmente em Santa Bárbara do Oeste e na atual cidade de Americana (Goldman, 1972; Holanda, 1995). Além dos norte-americanos, vieram outras levadas expressivas de imigrantes: alemães, ingleses, espanhóis, chineses e mais tarde italianos e japoneses, além de milhares de judeus de diversas nacionalidades.

A versão presbiteriana da igreja reformada chega ao Brasil marcada pelo avivamento missionário, que o movimento puritano havia produzido nos Estados Unidos a partir do último quartel do século XVIII. O ano 1859 marcou o início da obra presbiteriana no país. No dia 12 de agosto aportou no Rio de Janeiro o Rev. Ashbel Green Simonton (1833-1867), pertencente ao Board of New York. O segundo a vir foi o Rev. Alexandre Latimer Blackford (1829-90), de Ohio, chegando ao Rio em 25 de junho de 1860. O Rev. Francis Joseph Christopher Schneider (1832-1910), alemão de origem, veio a ser o terceiro missionário presbiteriano, norte-americano naturalizado.

Simonton foi o primeiro a vir a São Paulo numa visita demorada em dezembro de 1860. Nascido no Condado de Dauphin, Pensilvânia, no dia 20 de março de 1833. Em 1855 matriculou-se no Seminário Presbiteriano de Princeton, sendo licenciado no dia 14 de abril de 1858 e ordenado no dia 17 de junho de 1859. Simonton fora atraído para São Paulo pelo nicho protestante formado por imigrantes, pois era grande o número de protestantes ingleses e alemães e confederados que habitavam em São Paulo, e esse número tendia a aumentar com a imigração. De São Paulo capital, dirigiu-se a alguns pontos como Campinas, Itu, Rio Claro, Sorocaba, Itapetininga, Santos, estabelecendo neles depósitos de Bíblias e credenciando distribuidores, vendedores de Bíblias e livros evangélicos. Esses livreiros não se limitavam a oferecer as Escrituras Sagradas, embrenharam-se pelo Estado vendendo Bíblias e Novos Testamentos, fazendo conhecimentos e amigos entre a população, que ficavam fascinados com a possibilidade de adquirir livros tão raros até aquele momento. Facilitavam o trabalho dos missionários, quebrando barreiras e diminuindo

Board de Nova Iorque, órgão gestor das missões e dos missionários presbiterianos norte-americanos.

preconceitos, pregando em casas onde se hospedavam. Francis Joseph Christopher Schneider chegou em 7 de dezembro de 1861 (alemão naturalizado americano, 30 anos, solteiro), menos de dois meses depois estava em São Paulo, pregando, sempre em alemão, na capital, Campinas, Limeira e colônias próximas; foi morar em Rio Claro, vila bem construída, da qual o Barão de Piracicaba fora um dos fundadores. Schneider foi bem recebido pelos colonos; ninguém o impedia de pregar a católicos e protestantes, o que fez com método e regularidade.

No dia 9 de outubro de 1863 Alexandre Latimer Blackford e Elizabeth, sua esposa, chegaram a São Paulo, de mudança. Já no domingo, 18, esse missionário dirigiu culto, em inglês, no Salão Inglês de Leitura, com 14 presentes. Blackford, cunhado e grande colaborador de Simonton, nasceu em Jefferson, Ohio, em janeiro de 1829. Estudou no Wester Seminary, vindo a formar-se em 1859.

A inauguração do serviço religioso em português, em São Paulo, deu-se depois dessa viagem do Rev. Blackford a Rio Claro. Verificou-se isso em 29 de novembro de 1863, na residência de Pitt, à Rua Boa Vista n. 5. Em dezembro de 1864, depois de um ano de propaganda constante, passaram as reuniões a ser efetuadas à Rua Nova de São José n. 1, hoje Líbero Badaró. A primeira celebração da Ceia do Senhor verificou-se em 29 de maio de 1864, administrando o Rev. Blackford o sacramento a sete pessoas. A segunda comunhão foi realizada em 8 de janeiro de 1865, dele participando oito pessoas. A terceira vez foi em 5 de março de 1865. Nesse ano seis pessoas foram recebidas por profissão de fé.

Em 1864, Blackford passa a receber a colaboração do jovem George Whitehill Chamberlain. Nascido em 13 de agosto de 1839 em Waterford, Pensilvânia, fizera cursos no Delaware College e no Union College. Não tinha vindo ao Brasil como missionário, nem pregador, 25 anos, solteiro, chegado a São Paulo a 3 de novembro. É licenciado professor particular de inglês, pelo Inspetor Geral da Instrução Pública da Província, em 30 de dezembro de 1864. O próprio Chamberlain apresenta as razões da sua vinda para o Brasil:

Partindo de minha terra em junho de 1862 não tinha em vista senão recuperar a vista estragada em estudos, por viagem de mar que durasse quatro meses. No fim de quatro anos estou

chamado como membro do Presbitério do Rio de Janeiro a narrar alguns dos trabalhos nos quais tem sido o meu privilégio particular. [...]

No dia 06 de janeiro de 1866, soube por uma carta da Mesa Administrativa de Missões Estrangeiras sua decisão pela qual fiquei sendo missionário coadjutor no Brasil. *Sic.* (Carta escrita por Chamberlain, no Rio de Janeiro, em 10 de julho de 1866).

Efetivamente, a segunda reunião ordinária do presbitério verificou-se na Corte, na sala de cultos à Rua do Regente, 42-A, de 5 a 10 de julho de 1866. Compareceram os Reverendos Simonton, Blackford, Conceição, não se falando do Rev. Schneider dessa vez. Foi reeleito moderador o Rev. Blackford. Logo na primeira sessão foi apresentado um candidato à ordenação, G. W. Chamberlain, membro da 4.^a igreja de Washington. Foi examinado sobre experiência e vocação religiosa, ciências naturais, grego e latim. À noite proferiu o candidato a sua homilia (Rom. 12,1-5). Na sessão seguinte foi examinado sobre teologia e história eclesiástica. No dia 7 pregou o sermão de prova sobre João 6,29, sendo ordenado no domingo, dia 8. Fez a parênese o Rev. Simonton e pregou o sermão de estilo o Rev. Conceição.

O preparo teológico do novo ministro não alcançava os padrões presbiterianos para a formação do seu clero. Na curta convivência com os Reverendos Simonton e Blackford foi decidido que seria necessário o aperfeiçoamento de Chamberlain em Princeton. Por isso, depois de ordenar-se, resolveram que fosse para os Estados Unidos. Partiu em agosto. Demorou-se lá dois anos e nesse meio tempo casou-se com Miss. Mary Annesley, que seria sua grande colaboradora na obra educacional em São Paulo. A Igreja em São Paulo foi organizada em março de 1865, seus trabalhos prosseguiram com regularidade, tendo o Rev. Blackford bons auxiliares, dentre eles Pitt, Chamberlain, Conceição e outros.

A Missão da Igreja Presbiteriana do Sul dos Estados Unidos também se fez presente em São Paulo. A igreja sulista preocupou-se com a situação religiosa dos imigrantes confederados que, em 1866, estabeleceram-se em Santa Bárbara (SP), nas vizinhanças de Campinas. E, em 1868,

o Sínodo Presbiteriano da Carolina do Sul enviou os missionários Edward Lane e G. Nash Morton, que se estabeleceram em Campinas; no entanto, essa missão parece ter mudado seu objetivo de dar atendimento religioso aos confederados, porque logo mais, em 1873, os missionários William Leconte e J. Smith foram enviados para Recife, Pernambuco.

As igrejas presbiterianas do Rio de Janeiro e de São Paulo transformaram-se imediatamente na ponta de lança para o projeto missionário presbiteriano, seja pela localização privilegiada, Rio de Janeiro e São Paulo eram províncias em franco desenvolvimento, seja pelo fato de o Rio de Janeiro ser a capital do Império, seja por São Paulo demonstrar certa proximidade dos imigrantes confederados norte-americanos que se localizavam em Campinas, Americana e Santa Bárbara do Oeste.

7. SOBRE A ÉTICA PROTESTANTE NA SOCIOLOGIA DE MAX WEBER

A sociologia de Max Weber (1864-1920) é ampla e consistente. Jaspers (1977) e Pradess (1966) partem da distinção entre três tipos de ação: a ação racional com relação a um valor, a ação afetiva ou emocional e, por último, a ação tradicional. As ciências da história e da sociedade possuem três características originais e distintivas: elas são compreensivas, históricas e se orientam para a cultura. A sociologia é possível pelo fato de sermos capazes de compreender, o que resulta na possibilidade de explicar fenômenos singulares sem a intermediação das proposições gerais.

A sociologia weberiana se inspira numa filosofia existencialista que propõe uma dupla negação: nenhuma ciência poderá dizer aos homens como devem viver, ou ensinar às sociedades como se devem organizar e, também, não poderá indicar à humanidade qual é o seu futuro. Por causa dessas negações, Weber se opunha a Durkheim e Marx. A sociologia pretende explicar casualmente, além de interpretar de maneira compreensiva. Essa investigação causal se orienta em dois sentidos: causalidade histórica e causalidade sociológica. Todo

o pensamento causal de Max Weber se exprime em termos de probabilidades ou de oportunidades, para ele não há determinação unilateral do conjunto da sociedade por um elemento, seja ele o econômico, o político seja o religioso etc.

Segundo Weber (1982), a política passa a ser uma das atividades nobres da humanidade porque o futuro é incerto e alguns homens podem forjá-lo. Uma das formas de refletir a respeito da história é compreender que um acontecimento histórico teria sido diverso se pessoas não agissem ou tomassem decisões diferentes, se as decisões fossem tomadas ou não, se as circunstâncias não acontecessem ou ocorressem de outra forma. Essa interpretação tem o mérito de devolver às pessoas e aos acontecimentos sua eficácia; de demonstrar que o curso da história não está determinado antecipadamente e que os homens de ação podem alterá-lo. Tanto quanto Marx, Weber considera o homem como uma construção histórica e social concreta. Existem outros aspectos importantes da sociologia de Weber que estão fora desta pesquisa por não corresponderem ao objeto deste estudo. Neste trabalho serão discutidos aspectos da sociologia da religião em Weber e essencialmente aqueles relacionados com a sociologia do protestantismo, considerando nesse aspecto a leitura realizada por Pradess (1966).

Outro aspecto importante da sociologia de Weber está na parte que ele dedica ao estudo da religião, especialmente do protestantismo. Weber concluiu que a ética religiosa era uma das variantes mais influentes na conduta dos homens nas diversas sociedades, pois o homem age de acordo com a sua cosmovisão, e os dogmas religiosos e as suas interpretações são partes integrantes dessa visão do mundo.

Voltemos à obra *A ética protestante e o espírito do capitalismo*, de Max Weber. O século XX se iniciou dominado por *O capital*, de Karl Marx e terminou vencido por *A ética protestante e o espírito do capitalismo*, de Max Weber. Muito mais que uma questão de semântica, a obra de Weber ressuscitou inúmeras polêmicas sobre a ética protestante do trabalho, especialmente em face dos novos ditames econômicos do neoliberalismo que prefigura mais uma ética do consumo do que do labor.

A obra *A ética protestante e o espírito do capitalismo* demonstra que Weber não apenas minimiza a variável econômica

O fundador do pietismo dentro do luteranismo foi Felipe Jacó Spener (1635-1705), com sua obra *Pia Desideria*. “No Pietismo protestante é ressaltada de certo modo a tendência para o monasticismo, o equivalente do misticismo católico. Se este tem características solitárias, aquele é individualista. Tanto o misticismo como pietismo são uma ascese pessoal, no sentido de um apropriar-se do sagrado sem a ajuda de fatores de ordem epistemológica. Parecem ser fatores morfológicos dessas

na estruturação e funcionamento de determinado modelo social, conforme reivindicado pelo marxismo, como tenta explicar a significação cultural e econômica da racionalidade metódica protestante na geração de um modelo capitalista como aquele praticado pela sociedade norte-americana. Segundo Max Weber, a cosmovisão religiosa determina certos comportamentos próprios para a acumulação de riquezas do capitalismo. Seguindo a tese de Laveye (1951), Weber demonstra por meio de dados estatísticos que, com frequência, os líderes do mundo dos negócios e os proprietários do capital e alto nível de mão-de-obra qualificada, principalmente, aquele técnico e comerciante especializados nas empresas modernas, eram preponderantemente protestantes.

Max Weber deu novo sentido à doutrina luterana da vocação, doutrina essa que se encontra na base do processo de secularização do mundo contemporâneo. Segundo essa doutrina, o homem deve viver para a glória de Deus não só em sua vocação religiosa, como também em seu trabalho secular:

A vocação para Martin Lutero era algo aceito como uma ordem divina, a qual cada um devia adaptar-se. Essa tendência domina o outro pensamento, também presente, de que o trabalho é uma vocação divina, ou melhor, a tarefa ordenada por Deus. (Weber, 1994, p. 57).

Além da racionalidade metódica do protestantismo, Weber observa nas sociedades protestantes a existência da justiça proporcional ou meritória e essa é o centro do sistema de mobilidade social no mundo protestante. Segundo essa doutrina, justo é o que é proporcional, ou seja, os valores e talentos individuais devem ser incentivados pelo Estado para que esses possam ser convertidos em energia positiva para o sistema. Essa forma de justiça distributiva seria a responsável última pelo individualismo oriundo do capitalismo moderno. Nesse sistema, a livre iniciativa é altamente incentivada e premiada.

Nessa obra, Weber (1982) estudou as origens do *ethos* protestante e elaborou seus ensaios sobre a cosmovisão protestante e o desenvolvimento do capitalismo a partir de pesquisas realizadas com protestantes puritanos, pietistas e concluiu

que o protestantismo puritano é portador de um espírito racionalista e metódico, capaz de desenvolver com a sua *práxis* os instrumentos teóricos que dão suporte ao acúmulo do capital que se encontram na base da instauração do capitalismo. Esse espírito consiste no modo de vida protestante. Isto é, uma vida simples sem ostentação, voltada para a aplicação da racionalidade metódica nas relações entre capital, trabalho e conseqüentemente no acúmulo de lucros.

Weber procura demonstrar a validade de sua hipótese estudando a relação entre a religião e o ramo de atividade dos protestantes e católicos em algumas cidades do interior da Alemanha do século XIX e conclui que a religião encontra-se na base da escolha da formação profissional e das atividades comerciais. Os católicos procuram realizar sua formação nos ginásios clássicos porque a indústria e o comércio não os atraíam tanto, enquanto os protestantes são atraídos especialmente pelas atividades comerciais e industriais. Posteriormente, Weber (1982), estudando estatísticas sobre as atividades profissionais de países onde havia católicos e protestantes, verificou que os protestantes, proporcionalmente, são mais numerosos entre os profissionais técnicos e comerciais de nível superior, isto é, o pragmatismo protestante facilita a aquisição de tecnologia e habilidades comerciais, enquanto os católicos são mais voltados para a metafísica, a filosofia e as questões existenciais. Sua pesquisa seria uma constatação das teses de Laveleye (1951).

A relação que existe entre a religião e o acúmulo de capital, segundo Weber, consiste em que o protestantismo puritano seja portador de certo espírito próprio para o desenvolvimento do capitalismo. Que espírito é esse? A fim de responder a essa questão, Weber (1994) afirma as suas teses principais. A ética protestante consiste no modo de vida protestante, que seria marcado pela simplicidade e frugalidade e ainda na forma como esse vê o trabalho e as riquezas. Quanto ao trabalho, esse deveria ser encarado como uma vocação divina e as riquezas como bênçãos do Senhor. Weber (1994, p. 39) demonstra que os puritanos projetaram a idéia de vocação religiosa sobre o labor:

O trabalho deve, ao contrário, ser executado como um fim absoluto por si mesmo – como uma vocação. Tal atitude,

manifestações de vivência religiosa o platonismo e individualismo. [...] A teologia do puritanismo está expressa, em termos mais radicais nas obras de Milton (*Paraíso perdido*, 1667) e João Bunyan (*O peregrino*, 1678). Para Max Weber, só a leitura desta última já é suficiente para conhecer a atmosfera peculiar do puritanismo, no que parece estar ele certo. Bunyan mostra a vida cristã como uma caminhada áspera em direção a cidade de Deus” (Mendonça, 1995, p. 43).

todavia, não é absolutamente um produto da natureza. Ela não pode ser provocada por baixos salários ou apenas salários elevados, mas somente pode ser o produto de um longo e árduo processo de educação.

Weber destacou alguns aspectos importantes no modo de vida protestante que seriam, segundo ele, os responsáveis pelo acúmulo de capital nessas comunidades. Vejamos algumas dessas variáveis. As riquezas eram encaradas pelos protestantes como sinais das bênçãos de Deus sobre os eleitos, todavia essas eram pertencentes a Deus e por isso deveriam ser bem administradas, posto que o crente é apenas um mordomo de Senhor aqui na terra. Outro aspecto importante no modo de vida cristão consiste na pregação de que esses devem evitar a luxúria e os prazeres mundanos; a única fonte divina de prazer é o trabalho, o qual deve ser realizado de forma metódica e racional. O modo de vida protestante e sua maneira de encarar o trabalho levavam necessariamente à poupança:

A velha atitude de lazer e conforto para com a vida deu lugar à enrijecida frugalidade que alguns acompanharam e com isso subiram, porque não desejavam consumir, mas ganhar, enquanto outros, que conservavam o antigo modo de vida, viram-se forçados a reduzir o seu consumo (Weber, 1994, p. 44).

Por outro lado, no protestantismo, o lucro não é visto como pecado resultado da usura. O lucro, fruto do trabalho, é encarado com naturalidade, como fruto do esforço do cristão para agradar a Deus. O resultado da ética protestante é a racionalidade metódica no trabalho que parece ter sido também a gênese da concepção de que esse deve ser igualmente uma atividade organizada dirigida para o lucro. Os puritanos desenvolviam uma religião metódica e absolutamente racional e projetaram esse modo de vida nas relações com o capital e o trabalho. Essa maneira peculiar de ver a vida, o trabalho e o lucro Weber entendeu como o espírito protestante. A origem dessa visão encontra-se na sua concepção de vocação em Lutero:

Da mesma forma que o significado da palavra – e isto deve ser sabido de todos – o pensamento subjacente é novo, e é

um produto da Reforma. É verdade que certa valorização do trabalho cotidiano secular, contida nesta concepção, já se havia manifestado, não apenas na Idade Média, mas também na baixa antiguidade helenística, e isto será debatido mais adiante. Indubitavelmente nova era, sem dúvida, esta valorização do cumprimento do dever dentro das profissões seculares, no mais alto grau permitido pela atividade moral do indivíduo. Foi isso que deu pela primeira vez este sentido ao termo vocação, e que inevitavelmente teve como consequência a atribuição de um significado religioso ao trabalho secular cotidiano. Foi, portanto, neste conceito de vocação que se manifestou o dogma central de todos os ramos do Protestantismo, descartado pela divisão católica dos preceitos éticos em *praecepta* e *consilia*, e segundo a qual a única maneira de viver aceitável para Deus não estava na superação da moralidade secular pela ascese monástica, mas sim no cumprimento das tarefas do século, impostas ao indivíduo pela sua posição no mundo, nisso é que está a sua vocação. (Weber, 1994, p. 53).

Sob o termo protestante, Weber arrolou os principais representantes históricos do protestantismo ascético: o calvinismo na forma que assumiu na sua principal área de influência na Europa Ocidental, especialmente no século XVII; o pietismo; o metodismo; as seitas derivadas do movimento batista. Todos esses grupos religiosos, segundo Weber, de uma ou de outra forma foram influenciados pela doutrina calvinista da soberania de Deus e da predestinação. A partir dessa doutrina o cristão descobre que não vive para si, mas para a honra e glória de Deus, soberano, que decreta os destinos de toda a humanidade e de cada homem. Essa doutrina torna a religião uma experiência absolutamente individual e solitária.

João Calvino deu ao protestantismo francês sua doutrina e organização. Mais rigoroso do que Lutero, suas idéias se estenderam imediatamente e muito, a partir da Universidade de Genebra, Suíça, da qual foi fundador. Suas concepções teológicas foram espalhadas pela Holanda, Bélgica, Escócia, Inglaterra etc. e, tempos depois, nas colônias inglesas na América do Norte (Irwin, 1947; Lessa, s.d.). O sistema de doutrina calvinista é complexo e deriva-se do pensamento de Santo Agostinho; em sua totalidade encontra-se exposto, nos

comentários bíblicos de João Calvino e, principalmente, em sua principal obra de teologia sistemática, intitulada *Institución de la religión cristiana*. Seu ponto de partida era o mesmo de Lutero.

Calvino só admitia, em matéria de religião, uma autoridade: a Bíblia. Como Lutero, também assegurava que unicamente a fé podia salvar o homem, e não as obras. Partindo da idéia da onipotência e onisciência divina, Calvino afirmou que a fé é uma graça especial que Deus outorga aos seus escolhidos desde a eternidade em oposição à graça comum, concedida a todos os homens em Adão. Essa última inclui a crença na divindade e é inata. A doutrina da soberania de Deus e a crença nessa graça especial, concedida como resultado da obra vicária de Cristo na cruz, são a base para a doutrina da predestinação, a qual afirma que Deus, pela sua presciência e soberania, escolheu alguns para a salvação eterna, enquanto deixou outros entregues ao seu próprio destino eterno.

Para Weber a doutrina da soberania de Deus e a predestinação teria gerado o que ele denominou de individualismo protestante. Esse individualismo imprime uma marca particular no calvinismo sobre o mandamento divino do amor ao próximo. Não é o próximo considerado em si mesmo que é o gerador desse amor. O amor ao próximo é uma decorrência do amor de Deus pelo homem pecador e por isso esse amor ao próximo vai concretizar-se por meio do trabalho objetivo em favor do outro e é medido pela utilidade desse trabalho para o bem comum.

Analisando a obra de Richard Baxter, *Christian directory* (*Directório cristão*), exemplo de teologia moral puritana e um manual de conduta totalmente voltado para a ação prática do cristão no mundo, Weber conclui que essa moralidade prática de base ascética levou a um santo desprezo pela riqueza e ao ardor pelo trabalho. O puritano recusa-se a gozar os benefícios da riqueza e o perigo da ociosidade. O resultado dessa ética segundo Weber (1994, p. 124) é a acumulação de bens:

Combinando essa restrição do consumo com essa liberação da procura da riqueza, é óbvio o resultado que daí decorre: a acumulação capitalista através da compulsão ascética à poupança. As restrições impostas ao uso da riqueza adquirida só poderiam levar a seu uso produtivo como investimento de capital.

Na tese de Weber (1982), a concepção protestante sobre os lucros e a riqueza é diametralmente oposta à católica romana. Para os católicos o lucro representa a usura e as riquezas podem ser condenadas por isso. Os protestantes acreditavam, porém, que o lucro é uma bênção divina e as riquezas podem representar um dom de Deus. Weber (1982) acentua que não é a doutrina ética de uma religião, mas a forma de conduta ética a que são atribuídas as recompensas dos respectivos bens de salvação que importa. Para o puritanismo, as recompensas eram atribuídas a quem se provava perante Deus, no sentido de alcançar a salvação e provar-se perante os homens no sentido de manter a posição social dentro das seitas puritanas. Os conventículos e seitas ascéticas formaram uma das bases históricas mais importantes do individualismo moderno, devido ao seu rompimento radical com a servidão patriarcal e autoritária e também devido a sua forma de interpretar a declaração de que é devida maior obediência a Deus do que ao homem. Comentando Weber (1982), Biéler (1990, p. 637) conclui que:

A ética protestante age no desenvolvimento do capitalismo, de duas maneiras convergentes e extremamente eficazes: sua moral do trabalho e do ativismo prático acumula a produção e força o enriquecimento; seu ascetismo, porém, oposto a todas as formas de luxo e de prazeres inúteis, freia o consumo de riquezas adquiridas e conduz ao acúmulo de capital. O enriquecimento certo a que esta moral conduz não é um alvo, mas uma consequência quase inevitável.

Além da questão econômica, Weber abordou outros aspectos relacionados à religião, como a relação entre a religião e a ciência. A cosmovisão religiosa em Weber (1979) influencia ainda as concepções intelectuais do mundo. A tensão da religião diante do conhecimento intelectual é grande e fundamentada em princípios. Essa tensão existe pelo fato de o conhecimento racional funcionar por meio do desencantamento do mundo e sua transformação num mecanismo causal, e a religião pela afirmação de que o mundo é um cosmo ordenado por Deus, sendo assim um mundo significativo e eticamente orientado. O aumento da racionalidade na ciência empírica leva à religião, pois a racionalidade fornece os significados para a ocorrência do mundo interior.

É possível uma conciliação entre a religião e a especulação metafísica (mesmo sabendo que essa poderá levar ao ceticismo), como ocorre com o protestantismo ascético e a ciência natural. A necessidade de salvação resultou da tentativa de uma racionalização sistemática e prática das realidades da vida; prega-se uma compensação justa para a distribuição desigual da felicidade individual no mundo.

William James, por outro caminho, pela psicologia social, parece ter comprovado as teses de Weber sobre o protestantismo norte-americano do século XIX. James (1991), filósofo e psicólogo norte-americano, foi um pesquisador da experiência religiosa e sobre os efeitos dessa experiência no comportamento do indivíduo. Após analisar mais de cem relatos de experiências vividas por membros das mais variadas religiões que existiam nos Estados Unidos em sua época, ele sistematizou seu pensamento na obra *As variedades da experiência religiosa*. Posteriormente foi o criador do pragmatismo. A partir de uma exaustiva análise da experiência religiosa do protestantismo projetado sobre a sociedade norte-americana de então, ele concluiu que na maioria absoluta dessas experiências:

Pragmatismo deriva de uma palavra grega que significa ação, ou seja, vindo de nossas palavras “prática” e “prático”. O método pragmático é um método que tenta interpretar cada noção, traçando as suas conseqüências práticas respectivas. Esse método pode parecer tanto uma forma mais radical como uma forma menos contraditória. O pragmatismo é diferente do racionalismo e não visa resultados particulares, somente atitude de orientação (James, 1989).

Deus não é conhecido, nem compreendido: Deus é usado às vezes como provedor de alimentos, outras como sustentáculo moral, às vezes como amigo, às vezes como objeto de amor. Existe Deus realmente? Como existe? O que é ele? São outras tantas perguntas irrelevantes. Não Deus, mas a vida, mais vida, uma vida maior, mais rica, mais satisfatória, em última análise, é a finalidade da religião. O amor à vida, em qualquer nível de desenvolvimento, é o impulso religioso. (James, 1991, p. 313).

A partir da tradição weberiana, Niebuhr (1992) demonstra que as denominações cristãs desenvolvidas nos Estados Unidos não são frutos apenas de quísculas ou querelas teológicas, mas têm suas origens em fatores sociais concretos e, navegando pelos meandros da história, da ética e da sociologia, reafirma as teses de Weber, comprovando que:

Todas as igrejas dos pobres, cedo ou tarde, se transformaram em igrejas de classe média porque, tendo superado as necessidades,

perderam muito do idealismo nascido dessas mesmas necessidades. A tese de Weber de que a piedade conduz ao sucesso econômico é, sem dúvida, verdadeira (Niebuhr, 1992, p. 40).

Esse autor observou que havia estreita relação entre denominação e classe social naquele país. Na realidade, tanto a religião influencia no surgimento de uma determinada classe social como essa influencia o desenvolvimento e a manutenção de determinada religião, e o instrumento dessa dialética é a ética religiosa. Esse modo de encarar a religião foi delineado por Peter L. Berger (1985), na obra *O dossel sagrado*. O mapeamento realizado por Niebuhr sobre a relação entre a igreja e classe social colocou o protestantismo histórico como uma das representações sociais mais bem-sucedidas da classe média comercial norte-americana:

A maioria das igrejas calvinistas da época adquirem e, desde então, manteve caráter definitivo de classe média. É significativo que a distribuição geográfica desta forma de protestantismo coincidiu, desde cedo, com a localização geográfica das classes comerciais emergentes (Niebuhr, 1992, p. 63).

As principais críticas que se podem fazer ao pensamento de Weber sobre a sua ética protestante consistem na afirmação de que o acúmulo de capital é anterior ao advento mesmo do protestantismo. Outro dado que se deve considerar reside nas evidências de que Weber não se ateu, em sua pesquisa, aos pressupostos teológicos do protestantismo histórico, derivados do pensamento de Lutero e de Calvino, tendo por outro lado fundamentado suas assertivas na forma como os povos ditos protestantes haviam produzido determinada cultura a que Weber chamou de ética protestante; todavia, pode-se perguntar: até que ponto a forma como essas populações assimilaram uma ética protestante em suas representações sociais representa o pensamento da Reforma e mesmo o pensamento puritano? Desses pontos de vista, as teses de Weber são no mínimo discutíveis.

8. AS REPRESENTAÇÕES SOCIAIS DO PROTESTANTISMO NO BRASIL DO SÉCULO XIX: A IMAGEM DO DESENVOLVIMENTO CIENTÍFICO E TECNOLÓGICO

O protestantismo brasileiro, como já foi demonstrado, teve sua origem no calvinismo missionário pietista norte-americano do século XIX. Os americanos, e em especial os protestantes norte-americanos, eram representados no Brasil como pregoeiros do progresso científico e tecnológico e esses não somente reforçaram essa imagem, como a venderam em alguns meios intelectuais e políticos brasileiros. Tavares Bastos, dentre eles, destaca-se por diversas razões; esse, mais do que qualquer outro brasileiro, tinha um amor e uma admiração absolutamente irrestritos pelos Estados Unidos da América e pelas coisas americanas. Por outro lado, amava o progresso, a ponto de considerá-lo uma religião. Esse amor aos Estados Unidos da América e ao progresso tecnológico levava-o a travar batalhas literárias e políticas no Congresso Nacional por causas impopulares, tais como a abertura do Rio Amazonas ao tráfego internacional, livre comércio, a liberalização das leis comerciais, a descentralização do governo, e outras mais. Essa sua crença inexorável na necessidade de modernização do país o levou a tornar-se patrocinador das imigrações inglesa, norte-americana e alemã, e defendia quaisquer que fossem as medidas que as ajudassem, tais como melhores meios de transporte internacional, casamento civil e liberdade ao culto (Bastos, 1938).

Tavares Bastos formara-se Bacharel de Direito em 1859, com dezenove anos de idade. Entretanto, por insistência do amigo e professor José Ferrão e de outros, permanecera mais um ano na faculdade. Depois de defender sua tese, referente aos impostos, foi-lhe conferido o doutorado em Direito, com 20 anos de idade, logo após ter sido eleito deputado. Por intermédio das *Cartas do Solitário*, a maioria delas escritas entre janeiro e setembro de 1862, Tavares Bastos tornou-se uma

celebridade na Corte. Nessas cartas, discutia diversos tópicos de interesse nacional, com ênfase especial nos seus temas prediletos: *laissez faire*, a abertura do Amazonas à navegação internacional, a imigração protestante e criação de uma linha de vapores de Nova Iorque ao Rio de Janeiro:

O remédio para todas as malezas do Brasil, de acordo com Tavares Bastos, era preparado com quatro ervas básicas do liberalismo: 1) o estabelecimento da mais ampla liberdade de comércio – o escritor admitia que era um grande adepto dos profetas britânicos do livre-tráfego, John Bright e Richard Cobden, cujas idéias eram, para ele, novo “Evangelho” da nova era de progresso; 2) o reconhecimento de que existia “uma divisão internacional natural do trabalho”, razão pela qual o Império deveria concentrar todos seus esforços em sua especialidade, ou seja, a agricultura. Para Tavares Bastos, entretanto, os dois mais importantes itens que, na sua opinião, trariam verdadeiramente o Brasil para o mundo civilizado eram: 3) abertura do Amazonas, e dos grandes rios brasileiros, aos navios de todas as nações e 4) uma mudança da alma brasileira que teria lugar através da abertura de portões do Império à imigração maciça de povos europeus principalmente e especialmente norte-americanos (Vieira, 1980, p. 101).

Entretanto, o Brasil, para superar o atraso tecnológico em que se encontrava e alcançar o estágio de desenvolvimento desejado por Tavares Bastos, deveria abraçar o verdadeiro evangelho do progresso. Vieira (1980) observa que Bastos (1938) identificava na pregação protestante os princípios do progresso educacional, comercial e tecnológico que defendia:

É interessante notar que, no pensamento de Tavares Bastos, o “evangelho” do livre comércio e do trabalho diligente predicado pelos ingleses Cobden e Bright, parecia estar intimamente ligado com o Evangelho pregado pelos protestantes ingleses e americanos. Dever-se-ia mais uma vez notar que James Cooley Fletcher, com ênfase no Evangelho cristão, também sustentava tais pontos de vista (Vieira, 1980, p. 102).

O Brasil começava a despertar os interesses econômicos e político da Europa e dos Estados Unidos da América, esses

últimos iniciam o envio sistemático de missionários protestantes para este país. O protestantismo missionário, como se apresentava no Brasil, quer fosse britânico, escocês ou norte-americano, era protestantismo ortodoxo, avivalista, revigorado pelo metodismo, como comprova Mendonça (1995). Já em 1832 a recém-criada Sociedade Americana de Amigos dos Marítimos (American Seamen's Friend Society), em virtude do grande número de navios norte-americanos no Rio de Janeiro, decidira que aquele porto necessitava de um capelão protestante:

Pelo ano de 1848, o porto do Rio de Janeiro estava recebendo uma média de 10.000 marinheiros americanos por ano. No ano seguinte, a corrida ao ouro da Califórnia aumentou o número de americanos que passavam por aquele porto em direção à Costa Ocidental Americana, via Estreito de Magalhães. A Sociedade Amigos dos Marítimos, enfrentando esse novo desafio, transferiu seu capelão das Índias Ocidentais, o Reverendo J. Morris Pease, para a capital brasileira, em dezembro de 1849. No entanto, o ano seguinte, foi o ano em que a epidemia de febre amarela atingiu o seu auge no Brasil, e o novo capelão, “depois de passar por necessidade, doenças e morte de um dos membros da família”, teve de regressar aos Estados Unidos (Vieira, 1980, p. 61-62).

No entanto, não era fácil encontrar missionário protestante que se dispusesse a vir ao Brasil, famoso na Europa e Estados Unidos pelas conseqüências danosas de suas doenças tropicais sobre os estrangeiros. Assim, depois de vinte anos de esforços inúteis para preenchimento do cargo de capelão no porto do Rio de Janeiro, a sociedade dos marítimos encontra James Cooley Fletcher. Esse era um ministro presbiteriano, de 29 anos de idade, que estava disposto a enfrentar a febre amarela e “todos os riscos” que a cidade do Rio de Janeiro oferecia a fim de pregar o Evangelho e representar os interesses comerciais dos Estados Unidos.

A providência prepara um homem para desbravar o Brasil para o Evangelho. Fletcher havia assumido em 1850 uma posição na União Cristã Americana e Estrangeira (American and Foreign Christian Union), ofereceu-se para vir ao Brasil, sob os auspícios coligados dessa (como missionário nomeado

para servir aos americanos residentes no Brasil) e das Sociedades de Amigos dos Marítimos. O novo capelão foi ordenado em 13 de fevereiro de 1851 pelo Presbitério de Muncie, Indiana. No entanto, o âmbito de atuação desse ministro presbiteriano extrapolou os limites dos arraiais religiosos. Formado pela Philips Exeter Academy, Brown University e Princeton Theological Seminary, Fletcher tinha também estudado na França e na Suíça por um ano. Na Suíça, casou-se com a filha do teólogo calvinista César Malan (Vieira, 1980).

Fletcher aceitou a nomeação da Sociedade Bíblica Americana para servir como agente no Brasil, aqui chegando em 1854. Apresentava-se na corte, ao Imperador e seus amigos não como um propagandista religioso, ostensivamente distribuindo Bíblias e proselitista, mas como um amigo da nação, uma voz do progresso, que levava presentes para o Imperador e demonstrava interesse pela industrialização do país. Fletcher não só disseminou Bíblias e tratados evangélicos, mas tornou-se grande difusor do progresso científico e tecnológico, tendo realizado a primeira exposição industrial que se tem notícia no Brasil. *O Correio Mercantil* de 17 de maio de 1855 publica uma notícia importante sobre uma exposição industrial de realizada por Fletcher no Rio de Janeiro. A exposição industrial foi aberta ao público por dois dias, e foi um sucesso. A Sociedade de Estatística reuniu-se no museu durante o evento, e seu presidente, o Visconde de Itaboraá, Inspetor Geral do recém-estabelecido “Departamento de Educação Primária e Secundária”, pediu a Fletcher para falar na reunião. Fletcher, nessa ocasião, ventilou seus planos e suas esperanças de ver o Brasil e os Estados Unidos mais intimamente unidos.

Fletcher também fazia contatos e atuava como uma espécie de representante comercial. Em 1862, trouxe consigo, para o Brasil, John H. Lidgerwood, neto de William Van Vlieck Lidgerwood, fundador da Lidgerwood Manufacturing Company de Nova Iorque. O Imperador registrou no seu diário que recebera Fletcher e Lidgerwood, e que Lidgerwood estava solicitando concessões para vender sua máquina de despolpar café, manufaturada com o nome de “Walker” (nome do inventor, Robert Porter Walker), que fora utilizada com muito êxito em Cuba.

Registra-se ainda que os imigrantes ingleses, norte-americanos e alemães que residiam no Rio de Janeiro e São Paulo,

geralmente ligados ao protestantismo, dominavam todo o mercado financeiro de então e o comércio de importação e exportação de produtos manufaturados que ainda não eram produzidos no Brasil. Esse fenômeno ajudou também na construção de uma imagem de progresso para o protestantismo no Brasil de meados do século XIX.

9. CONSIDERAÇÕES FINAIS SOBRE A TEOLOGIA CALVINISTA E A ÉTICA PROTESTANTE EM WEBER

Os teólogos calvinistas, de modo geral, procuram justificar e mesmo renegar a relação do protestantismo europeu e norte-americano com o surgimento do capitalismo moderno apontado por Weber (1994), e costumam argumentar afirmando que a teologia calvinista não demonstra nenhuma tendência capitalista, e não pressupõe, por si só, uma ética econômica. Nisso podem ter razão. Todavia, é bom lembrar que as afirmações de Weber não se fundamentam na teologia calvinista, mas sim na apropriação e nas representações sociais que as culturas protestantes européia e norte-americana fizeram de algumas categorias do protestantismo, como o estilo de vida ascético, que leva o protestante a ser, ele mesmo, o seu próprio convento, sua vida regrada, seu culto à pureza, sua devoção metódica e racional ao trabalho.

No entanto, o calcanhar de Aquiles de Weber é outro. João Calvino viveu no século XVI e Max Weber no final do século XIX e primeiro quartel do século XX. Pode se argumentar que o acúmulo de capital sempre esteve presente nas relações econômicas e sociais entre os povos; no entanto, não se pode dizer que existia o capitalismo tal qual foi engendrado na Europa Ocidental e nos Estados Unidos na época de Calvino. O capitalismo era desconhecido de Calvino e da sua geração. Não se encontra nas Institutas da religião cristã, sua obra magna, nem nos seus comentários das Escrituras Sagradas nenhum parágrafo defendendo o acúmulo de capital em detrimento da miséria do próximo, encontram-se por outro

lado veemente assertivas sobre o amor ao próximo e a forma de expressá-lo: o trabalho em prol do bem comum.

Faz-se necessário considerar que essa forma de capitalismo descrita por Weber (1994) surgiu após a Revolução Francesa, no século XVIII, e a Revolução Industrial na Inglaterra, no século XIX. Ao contrário do se imagina nos círculos weberianos, Calvino também não é o progenitor do individualismo moderno que se encontra na base do capitalismo. No século XVI o conceito de consciência individual e mesmo de indivíduo era relativamente desconhecido. Essa idéia toma corpo após o Renascimento, no século XVIII e particularmente com a Revolução Francesa, como apresentou Holland (1979) na obra *Eu e contexto social*. O conceito de si próprio tal como é descrito hoje e posteriormente burilado pela psicanálise de Sigmund Freud, não é obra de João Calvino, um homem que viveu numa época em que o coletivo exercia primazia sobre o individual e a sociedade estava posta sobre a totalidade do indivíduo. O mérito do reformador de Genebra parece ter sido o de tentar estabelecer os limites então desconhecidos entre o sujeito e a sociedade, especialmente quando propôs a separação entre a Igreja e o Estado, isto é, lançando as bases da distinção para o estabelecimento de balizas entre a ética da vida privada e a ética da vida pública, também desconhecidas à época de Calvino. Não se pode atribuir a uma única variável, a ética protestante do trabalho, o surgimento de um processo econômico tão complexo quanto o capitalismo moderno.

Por outro lado, considerar a participação da teologia calvinista no advento do capitalismo moderno pressupõe que a religião protestante tenha alcançado alto grau de secularização já no século XVI, quando do surgimento da reforma religiosa. Nesse caso, fica difícil supor que Calvino e a igreja protestante como um todo, filha do Renascimento do século XVI, tenham conhecido tal categoria sociológica, da sociologia da religião, haja vista que o processo de secularização religioso é bem posterior ao movimento reformado, tendo se iniciado a partir das concepções racionalistas do século XIX.

A grande contribuição do calvinismo pode ter sido exatamente esta: colaborar para a construção de uma ética do trabalho. Faz-se necessário lembrar que no catolicismo romano o trabalho é encarado como uma maldição de Deus;

Processo pelo qual o controle mágico e religioso sobre os indivíduos e grupos é substituído pelas formas de controle racional, principalmente pela difusão da tecnologia e da ciência. Todas as atividades socialmente aceitáveis são inicialmente controladas pelas formas mágicas dos ritos religiosos, posteriormente essas formas de controle vão sendo substituídas por explicações plausíveis e racionais para o intelecto humano. Geralmente, o processo de secularização é acompanhado de um relativo processo de desorganização da esfera religiosa, como ocorre na Europa pós-cristã e em alguns setores dos Estados Unidos da América.

o catolicismo, em sua hermenêutica, não considera que Adão trabalhava antes da queda, como afirma Gênesis 2. Sobre o trabalho interpretam, porém, que esse teve início somente após a queda, isto é, a partir de Gênesis 3 e por essa causa relacionam o trabalho a uma maldição divina. Já os protestantes consideram o fato de que Adão trabalhava antes mesmo da queda quando ainda desconhecia qualquer maldição de Deus e não ligam o trabalho com as conseqüências pecaminosas da queda. A teologia protestante relaciona com a queda apenas as maldições decorrentes do trabalho, tais como o desgaste físico e o sofrimento numa interpretação calvinista de Gênesis 3. A propensão protestante para o desenvolvimento do comércio e da indústria, conforme bem prefigurou Laveleye (1951), foi demonstrada por Gomes (2000) nesse artigo, com as representações sociais dos protestantes pelos brasileiros do século XIX, e ainda numa pesquisa sobre as contribuições do Mackenzie College para a formação da mentalidade do empresariado em São Paulo. Nesse caso, as conclusões dessa pesquisa demonstram que algumas das categorias protestantes presbiterianas, e especialmente da cultura norte-americana, apontadas por Weber contribuíram significativamente para a formação das representações sociais do protestantismo reformado no Brasil, bem como para a formação da mentalidade do empresariado industrial de São Paulo de 1870 a 1914.

Outro fator importante na cosmovisão protestante se refere à riqueza. No catolicismo existe certa glorificação da pobreza numa radicalização dos ensinamentos evangélicos de que só os pobres herdarão o reino de Deus. O católico costuma ver a riqueza com desconfiança e projeta essa desconfiança naquele que acumulou bens nesta vida, pois esse encontra-se excluído do reino de Deus. No protestantismo, ao contrário, a riqueza advinda do trabalho e da poupança é considerada como um sinal da bênção do Senhor, o acúmulo de bens é altamente valorizado. Quanto à relação de católicos e protestantes com o lucro é um aspecto que exige uma discussão mais complexa, e ficou de fora deste artigo por falta de espaço e poderá ser abordada posteriormente, posto que aqui pretendeu-se focalizar apenas a ética do trabalho e suas relações com o pensamento calviniano.

- ALENCASTRO, Luiz Felipe de et al. *História da vida privada no Brasil Império: a corte e a modernidade nacional*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997. vol. 2.
- ASSEMBLÉIA GERAL DA EGREJA PRESBYTERIANA NO BRASIL. Ata n. III da reunião realizada aos 24 de fevereiro de 1916. Campinas: Arquivo Presbiteriano.
- BASTOS, A. C. Tavares. *Carta do solitário*. São Paulo: Nacional, 1938.
- BERGER, Peter. *O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião*. 2. ed. São Paulo: Paulus, 1985.
- _____. *Perspectivas sociológicas: uma visão humanística*. Tradução de Donald M. Garschagen. Petrópolis: Vozes, 1983.
- BIÉLER, André. *O pensamento econômico e social de Calvino*. Prefácio de Anthony Babel. Tradução de Waldir Carvalho Luz. São Paulo: Casa Editora Presbiteriana, 1990.
- BONHOEFFER, Dietrich. *Resistência e submissão*. Tradução de Ernesto J. Bernhoeft. 2. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra; Rio Grande do Sul: Sinodal, 1980.
- CALVINO, Juan. *Institución de la religión cristiana*. Traducida y publicada por Cipriano de Valera en 1597 por Luis de Usoz y. Río en 1858. Nueva edición revisada en 1967. Países Bajos: Fundación Editorial de Literatura Reformada, 1967. vol. I e II.
- CARTA DO REV. GEORGE CHAMBERLAIN escrita em 10 de julho de 1866. Campinas: Arquivo Presbiteriano.
- D'AUBIGNÉ, J. H. Merle. *História da reforma do XVI século*. Tradução de J. Carvalho. São Paulo: Casa Editora Presbiteriana, [s.d.]. vol. 1-6.
- DIÁRIO DE ASHBEL GREEN SIMONTON. Tradução de D. R. de Moraes Barros. São Paulo: O Semeador, 1982.
- DIÁRIO: FRAGMENTOS DO DIÁRIO DE SIMONTON. Rio de Janeiro, 8 de agosto de 1864. Campinas: Arquivo Presbiteriano.

- EPÍTOME DA FORMA DE GOVERNO E DISCIPLINA DA IGREJA PRESBYTERIANA. Contendo um esboço do manual presbiteriano, princípios do código de disciplina e um directorio para o culto divino publicados pelo Presbitério do Rio de Janeiro, em 1874. Lisboa, Travessa da Barreira: Livraria Evangélica, 1874.
- FEBVRE, Lucien. *Esboço de um retrato de João Calvino*. São Paulo: Mackenzie, 2002. (Cadernos de Pós Graduação).
- GOLDMAN, Frank P. *Os pioneiros americanos no Brasil* (educadores, sacerdotes, covos e reis). Tradução de Olívia Krahenbüll. São Paulo: Pioneira, 1972.
- IRWIN, C. H. *Juan Calvino, sua vida y sua obra*. México: Casa Unida de Publicaciones, 1947.
- JAMES, William. *As variedades da experiência religiosa*. Um estudo sobre a natureza humana. São Paulo: Cultrix, 1991.
- _____. *Pragmatismo*. Tradução de Jorge Caetano da Silva. São Paulo: Nova Cultura, 1989 (Os pensadores.)
- JASPERS, Karl. Método e visão de mundo em Weber. In: COHN, Gabriel. *Sociologia para ler os clássicos*. Rio de Janeiro; São Paulo: Livros Técnicos e Científicos, 1977.
- JONES, Judith Mac Knight. *Soldado descansa, uma epopéia norte-americana sob os céus do Brasil*. São Paulo: Jarde, 1967.
- LAVELEYE, Emílio. *Do futuro dos povos católicos, estudo de economia social*. São Paulo: Casa Editora Presbiteriana, 1951.
- LESSA, Vicente da Cruz Themudo. *Calvino, 1509-1564, sua vida, sua obra*. São Paulo: Casa Editora Presbiteriana, [s.d].
- _____. *Lutero*. 3. ed. São Paulo: Casa Editora Presbiteriana, 1956.
- LUTERO, Martin. *A los magistrados de todas las ciudades alemanas, para que construyan y mantengan escuelas cristianas*, 1523.
- MEMORANDO: NARRATIVE OF THE STATE OF RELIGION IN THE BOUNDS OF THE PRESBITERY OF RIO DE JANEIRO. Blackford Alexander L. August, 1868. Campinas: Arquivo Presbiteriano.

- MENDONÇA, Antonio Gouvêa. A crise no culto protestante no Brasil. *Estudos de Religião*, ano I, n. 2, São Bernardo do Campo: Ciências da Religião, out. 1985.
- _____. *O celeste porvir, a inserção do protestantismo no Brasil*. São Paulo: Aste, 1995.
- _____. Seitas e igrejas. Situações religiosas na América Latina: protestantes, seitas, teologia bíblica e ecumenismo e libertação. *Estudos de Religião*, n. 5. São Bernardo do Campo: Imprensa Metodista, 1988.
- _____. Um panorama do protestantismo brasileiro atual. *Sinais dos tempos: tradições religiosas no Brasil*. Rio de Janeiro: ISER, 1989.
- _____; VELASQUES FILHO. *Introdução ao protestantismo no Brasil*. São Paulo: Loyola e Ciências da Religião, 1990.
- MOOG, Vianna. *Bandeirantes e pioneiros: paralelo entre duas culturas*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1969.
- NIEBUHR, H.R. (1992). *As origens sociais das denominações cristãs*. São Paulo: Aste, 1967.
- _____. *Cristo e cultura*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, [s.d.].
- OLIVEIRA, Ana Maria Costa de. *O destino (não) manifesto, os imigrantes norte-americanos no Brasil. "We shall not pass"*. São Paulo: União Cultural Brasil-Estados Unidos, 1995.
- PRADESS, J. A. *La sociología de la religión chez Max Weber*. Louvain: Nauwerlaerts; Paris: Nauwerlaerts, 1966.
- RELATÓRIO: O BRASIL EM ALGUNS DE SEUS ASPECTOS POLÍTICOS E SOCIAIS. Relatório de Simonton ao Board of New York. Rio de Janeiro, 1866. Campinas: Arquivo Presbiteriano.
- RELATÓRIO: OS MEIOS PRÓPRIOS PARA PLANTAR O REINO DE JESUS CRISTO NO BRASIL. Documento lido por Ashbel Green Simonton perante o Presbitério do Rio de Janeiro no dia 16 de julho de 1867. Campinas: Arquivo Presbiteriano.
- RELATÓRIO: PRIMEIROS FRUTOS, ENCORAJAMENTO NO BRASIL. Carta escrita por Simonton do Rio de Janeiro em 7 de outubro de 1861. Campinas: Arquivo Presbiteriano.

- RELATÓRIO: RELATÓRIO ANUAL DAS MISSÕES NO BRASIL. Rio de Janeiro, 7 fevereiro de 1865. Campinas: Arquivo Presbiteriano.
- RELATÓRIO: RELATÓRIO ANUAL DE A. L. BLACKFORD, pastor em São Paulo. Apresentado ao Presbitério em sua sessão de 12 de julho de 1867, no Rio de Janeiro. Campinas: Arquivo Presbiteriano.
- RELATÓRIO: RELATÓRIO DE F. J. C. SCHNEIDER, abrangendo todo o tempo desde sua chegada ao Brasil até o tempo presente. Apresentado ao Presbitério do Rio de Janeiro em 12 de julho de 1867. Campinas: Arquivo Presbiteriano.
- RELATÓRIO: RELATÓRIO DO PASTOR DA IGREJA DO RIO DE JANEIRO PARA 1866-67. Apresentado e lido perante o Presbitério do Rio de Janeiro na sessão do dia 12 de julho de 1867 por A. G. Simonton. Campinas: Arquivo Presbiteriano.
- RELATÓRIO: RELATÓRIO PASTORAL. Apresentado ao Presbitério do Rio de Janeiro em 1867 por Ashbel Green Simonton. Campinas: Arquivo Presbiteriano.
- RELATÓRIO: RELATÓRIO SOBRE A ORIGEM E MARCHA DA IGREJA EVANGÉLICA DO RIO DE JANEIRO. Apresentado por Ashbel Green Simonton ao Presbitério do Rio de Janeiro no dia 10 de julho de 1866. Campinas: Arquivo Presbiteriano.
- RELATÓRIO: RELATÓRIO SOBRE O COMEÇO DA OBRA DO EVANGELHO NA CIDADE DE SÃO PAULO. Blackford Alexander L. Relatório apresentado ao Presbitério do Rio de Janeiro no dia 10 de julho de 1866. Campinas: Arquivo Presbiteriano.
- SILVESTRE, Armando Araújo. *O direito de resistir ao Estado no pensamento de João Calvino*. Tese (Doutorado em Ciências da Religião: teologia e história) – Universidade Metodista, São Paulo, 2002.
- SKINNER, Quentin. *As fundações do pensamento político moderno*. Revisão técnica de Renato Janine Ribeiro. Trad. de Renato Janine Ribeiro e Lauda Teixeira Mota. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

- VIEIRA, D. Gueiros. *O protestantismo, a maçonaria e a questão religiosa no Brasil*. Brasília: Universidade de Brasília, 1980.
- WALKER, Williston. *História da igreja cristã*. Texto revisto por Cyril C. Richardson, Wilhelm Pauck e Robert T. Handy. Tradução de D. Glênio Vergara dos Santos e N. Durval da Silva. 2. ed. Rio de Janeiro: Juerp; São Paulo: Aste, 1980.
- WEBER, Max. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. 8. ed. São Paulo: Pioneira, 1994.
- _____. *Ensaio de sociologia*. 5. ed. Rio de Janeiro: Guanabara Koogan, 1982.
- _____. *História geral da economia*. Tradução de Calógeras A. Pajuaba. São Paulo: Mestre Jou, 1968.
- _____. *Sociologia*. Tradução de Amélia Cohn e Gabriel Cohn. 3. ed. São Paulo: Ática, 1986.