

Discursos e iniciativas de metodistas progressistas sobre a questão agrária no Brasil (1980-1999)

Discourses and initiatives of progressive Methodists on the agrarian issue in Brazil (1980-1999)

*Vasni de Almeida**

Resumo

O estudo se volta para os discursos e práticas políticas de metodistas progressistas sobre a questão agrária e desenvolvidos nos movimentos sociais de luta pela terra no Brasil, nas décadas de 1980 e 1990. Os dizeres e iniciativas sociais nessa questão se deram, entre outros, no campo da instrução religiosa e nas interlocuções entre os movimentos de trabalhadores rurais e agentes religiosos da igreja. Esse envolvimento político ocorreu sustentado no evangelismo social e nos documentos metodistas no que se refere à responsabilidade social da igreja.

Palavras-chave: protestantismo, metodismo, reforma agrária, política.

Abstract

The study is about the political discourses and practices of progressive Methodists on the agrarian issue, developed in the social movements that struggle for land in Brazil, in the 1980s and the 1990s. The sayings and social initiatives in this matter took place, among others, in the field of religious education and in the dialogues between rural workers movements and religious agents of the church. This political involvement was sustained by the social evangelism and the Methodist documents regarding the social responsibility of the church.

Keywords: Protestantism; Methodism; agrarian reform; politics.

Introdução

As religiões, com suas preferências morais e estéticas e seus símbolos que, segundo Geertz (1989, p. 67), “formulam uma congruência básica entre um estilo de vida particular e uma metafísica específica”, apesar de sua aparente unicidade, são eivadas de diversidades. O campo protestante brasileiro é diversificado, assim como o é cada uma de suas denominações. As igrejas presbiterianas, luteranas, batistas, congregacionais, metodistas e anglicanas, dentre outras a compor o protestantismo tradicional, apesar da aparente noção de conjunto no que se refere a valores morais e doutrinários, acobertam uma

* Doutor em História pela Unesp/Assis. Professor adjunto do curso de História da Universidade Federal do Tocantins, Campus de Araguaína. Email: vasni@terra.com.br

variedade de visões de mundo a ajustarem as ações humanas à ordem cósmica. As definições, os conceitos, os valores e as práticas que representam o protestantismo (tradicional) brasileiro também mudam no tempo e no espaço. Para perceber tais mudanças é necessário verificar como, em cada momento histórico e em que lugares sociais, a memória social dessa diversidade religiosa foi constituída.

Se o cenário religioso representado pelo campo protestante missionário (Mendonça, 1990)¹ brasileiro da atualidade nos parece apontar para uma religiosidade fundada na emoção, na cura, na psicologia da autoajuda e na felicidade imediata, não foi assim desde sempre. Os protestantes missionários já foram (e ainda continuam a ser) politizados, combativos e identificados com as propostas de transformações sociais do país. Uso aqui jargões próprios das esquerdas brasileiras. Práticas políticas de contestação e ecumênicas também se inscrevem na memória social do protestantismo brasileiro (Silva, 2010; Watanabe, 2012).

Nesse artigo sinalizo para a memória social sobre a questão agrária, escrita por membros da Igreja Metodista² nos documentos oficiais dessa igreja, em revistas de escolas dominicais, em publicações ecumênicas e também representada nas ações de setores progressistas metodistas na 5ª Região Eclesiástica. A divisão por regiões eclesiásticas é o formato adotado por essa igreja para a condução das atividades evangélicas, assistenciais e educacionais e trata-se, nesse caso, de uma divisão interna que não segue a lógica das regiões geográficas e políticas para a agregação dos estados brasileiros³. Nossa atenção está voltada para as décadas de 1980 e 1990, período em que o tema circulava com frequência nos discursos emitidos pela igreja, assim como foram tratados outros temas de contestação. Nas palavras de Almeida (2010), essas décadas foram emblemáticas para os setores com forte engajamento social no metodismo, já que as políticas editoriais dos meios de comunicação da igreja somavam forças aos discursos ecumênicos de contestação, tais como as denúncias contra a miséria da população, a falta de liberdade e concentração de poderes.

Para verificar o passado recente de uma religiosidade que se identificava também por meio da ação política e social, guiamo-nos pela compreensão de memória social nos termos apresentados por Tosh (2011). Para esse autor, é por meio da memória social que os grupos partilham interpretações de eventos e

experiências constituídas ao longo do tempo, recordam-nas para justificar o presente e sustentam uma identidade politicamente ativa. Ao se mobilizarem para deixar suas visões de sociedade nos documentos oficiais da igreja, ao escreverem nas revistas de escolas dominicais e ao participarem de atividades políticas na questão agrária, os metodistas considerados progressistas buscavam se apresentar a partir da identidade que os sustentavam. Nossa intenção, no presente artigo, é expressar essa memória identitária, com o propósito de não ocultar posicionamentos de sujeitos históricos que atuaram na Igreja Metodista¹ a partir de ideologias específicas do mundo da política que, por seu lado, é herdeira do evangelismo social e engajado.

Esse tipo de evangelismo entre os protestantes tomou vulto no Brasil na década de 1950, sob a influência do movimento ecumênico e dos principais teólogos, clérigos e leigos do protestantismo, entre eles Richard Shaull e Waldo Cesar. Nas palavras de Burity (2011), tratava-se de exercer uma missão engajada nos aspectos sociais, políticos e econômicos, sem excluir os religiosos. Silva (2010, p. 16), a seu turno, informa que a adesão dos protestantes ao evangelismo social, na década de 1950, ocorreu sob o impacto da polarização ideológica que tomava conta da agenda política brasileira, o que possibilitou a “construção de novas representações e práticas religiosas e sociais, que buscavam no texto bíblico a sua própria legitimação”.

No meio metodista, pois, os cursos superiores de teologia foram os responsáveis pela circulação dessa nova teologia. O evangelismo exercido a partir do engajamento social e político não era desconhecido no meio protestante, muito menos dos metodistas progressistas. O discurso político sobre a reforma agrária na Igreja Metodista deve ser lido, ainda, a partir do contexto religioso e político brasileiro das décadas de 1950 e 1960 (polarização capitalismo/comunismo, reformas de base, golpe militar, ecumenismo e religiosidade popular) e das décadas de 1970 e 1980 (abertura política, anistia aos exilados, greves operárias e criação de organismos ecumênicos envolvendo a Igreja Católica). Esse contexto influenciou as formas de expressão dos metodistas progressistas.

Os discursos e práticas aqui narrados remontam a práticas religiosas progressistas adotadas por uma ala minoritária da Igreja Metodista, que se

alinhava à concepção do evangelismo engajado, ou seja, daquele fazer religioso intercambiado aos fatores políticos e sociais. Para Silva, o

protestante progressista seria aquele com uma visão aberta, não necessariamente modernista em termos teológicos, que admite novas ideias e novas perspectivas na interpretação de doutrinas e nas práticas religiosas, que possibilitam um olhar e às vezes um engajamento na sociedade circundante. (2010, p. 35)

Os discursos e práticas envolvendo a questão agrária se inserem, dessa forma, na identidade de uma religiosidade que traz as marcas da participação social e política. Quando nos referimos aos discursos e práticas religiosas progressistas para tratar do envolvimento de uma parcela de metodistas brasileiros na questão agrária, temos em mente, ainda, a compreensão sobre a dicotomia discurso conservador/progressista presente na explicação a que chegou Burity (2011). Para esse autor, na sociologia religiosa o discurso conservador se constrói nos seguintes pilares: a) a pobreza não é resultado de situações sociais e políticas injustas, mas da vontade de Deus e do pecado do homem; b) os problemas sociais são de ordem moral e não política; e c) os movimentos políticos e sociais de contestação devem ser combatidos porque contém elementos ateístas. Dessa forma, os fiéis devem se afastar das ações que criticam os poderes estabelecidos, amparados que estão na concepção paulina das autoridades como pessoas constituídas por Deus⁴.

O discurso progressista, por outro lado, sem aderir a modelos políticos e econômicos, se sustenta com a defesa do engajamento social, da denúncia e da intervenção na realidade na qual as instituições religiosas estão inseridas, devendo os crentes assumir responsabilidades e participar da vida política do País. O mesmo autor chama a atenção, todavia, para o fato de que os discursos conservadores e progressistas não podem ser compreendidos de forma monolítica, uma vez que há conservadores que atacam as injustiças em bases bíblicas, mas sem adesão a movimentos políticos, e há progressistas que negam as bases meramente políticas das ações por justiça social (2011, p. 162-168).

A questão agrária e a luta pela terra no Brasil

A expressão “questão agrária”, sobre a qual nos debruçamos, é originária de estudos que circulam na Sociologia Rural e se define como temática que vai além das formas tradicionais de ocupação e uso do solo. Ela compõe o conjunto

de terminologias que definem os processos de ocupação e uso da terra no Brasil, que, via de regra, são permeados por conflitos e lutas sociais próprias do mundo rural. São lutas e manifestações por direitos humanos. Poucos são os sociólogos, os geógrafos e os historiadores que tratam o tema sem que se faça a relação entre a questão agrária e a luta pela terra. Para Medeiros (2009), figuram no processo que emblematizam essa questão os seguintes exemplos:

lutas dos indígenas para preservação de suas áreas, frente à ação dos colonizadores; ocupação de terras por posseiros, desde a colonização, em busca de áreas para plantar; formação de quilombos por escravos que fugiam das condições do cativeiro; luta pelo acesso à terra para cultivo de alimentos por trabalhadores que viviam do trabalho em fazendas, como demonstra a literatura sobre a expansão da cafeicultura e as demandas dos “colonos do café”; a enorme afluência de famílias ao chamado do governo getulista, ainda do Estado Novo, para uma “marcha para o oeste”; as resistências de posseiros, em todos os tempos e lugares, à tentativa de sua expulsão da terra, seja pela especulação imobiliária urbana (como ocorreu no Rio de Janeiro, nos anos 1950), seja pela frente de expansão agrícola; as organizações de lavradores dos anos 1950/1960, em associações civis, suas diversas e criativas formas de resistências; as emergências das Ligas Camponesas etc. Esses são apenas fatos pontuais que podem ilustrar esse lado, por vezes esquecido, de nossa história. (Medeiros, 2009, p. 1)

Em Mançano (s/d), o termo ganha o sentido de luta social no século XX, com as intervenções messiânicas do cangaço, as ligas camponesas e o aparecimento do Movimento dos Trabalhadores Rurais sem Terra (MST). Para o autor, nesse século a questão agrária passou a ter a seguinte configuração:

a ocupação da terra como forma e espaço de luta e resistência; a intensificação da concentração fundiária como resultado da exploração e das desigualdades geradas pelas políticas inerentes ao sistema socioeconômico; a reforma agrária como política pública possível de solucionar o problema fundiário, mas nunca implantado. ((s.p.))

Para Martins (2000), a questão agrária ganhou tessitura no Brasil na década de 1950. Todavia, esse autor retira de sua análise o teor ideológico que cerca os estudos acadêmicos sobre o tema no Brasil pois, para ele, a reforma agrária não foi resultado das lutas dos sujeitos do campo, mas de “setores esclarecidos da classe média urbana, de setores católicos conservadores e familistas, marcados por moderado e cauteloso empenho, de alguns setores católicos de esquerda e de uma fração das esquerdas laicas” (2000, p. 101). Ainda segundo Martins, a “Igreja estava preocupada com a questão social do

campo, mais do que com a questão agrária, em posição oposta à do Partido Comunista e por oposição a ele” (2000, p. 101). Para o autor, não se compreende a questão agrária brasileira sem relacioná-la com o catolicismo e com o Estado, posto que:

No Brasil, não raro, durante quase um século, a questão agrária se expressou por meio de tensões religiosas, de confrontos sangrentos entre o catolicismo popular e o catolicismo institucional ancorado no aparelho de estado, mesmo com a separação entre a Igreja e o Estado da era republicana. Portanto, uma questão agrária que se torna questão religiosa, que se torna questão política, que se torna questão policial, que se torna questão militar, como aconteceu em Canudos, no Contestado e em vários outros episódios das lutas sociais no campo, incluindo episódios relativamente recentes, do tempo da ditadura. Um balanço apropriado do conflito fundiário nas últimas décadas nos revelaria que ele é apenas um subtema de conflito maior e mal definido entre o Estado oficialmente laico e a Igreja. (Martins, 2000, p. 101)

O catolicismo, principalmente por meio de fiéis identificados com a Teologia da Libertação, esteve atento aos conflitos decorrentes da questão agrária, isso desde a década de 1960. Em 1976, leigos e clérigos de diversas igrejas cristãs criaram, na cidade de Goiânia, a Comissão Pastoral da Terra (CPT), de natureza ecumênica, mas juridicamente ligada à Igreja Católica. A CPT foi formada por religiosos preocupados com os conflitos envolvendo, de um lado, posseiros, sem-terra e assalariados rurais e, de outro, grandes proprietários rurais e usineiros. A questão agrária, na sua conotação de conflito por terra ou, noutros termos, por direitos humanos, envolvendo diferentes sujeitos sociais do campo, partidos políticos, religiosos e intelectuais das classes médias, “é hoje um conjunto de pontas desatadas desse longo e inacabado processo histórico” (Ibid, p. 101). Desse processo participaram os evangélicos progressistas da Igreja Metodista, seja por meio de textos escritos para as revistas de escolas dominicais, seja por meio de ações políticas de sua ala progressista.

A questão da terra nos documentos da igreja

Os textos e as ações envolvendo as questões sociais, entre elas as da terra, não se deram apenas pelo esforço individual ou político desta ou daquela liderança progressista. Textos e ações estavam respaldados nos documentos oficiais da igreja, como o Credo Social, de 1968, e nas diretrizes missionárias da

igreja. Os cânones da igreja, documentos que regulamentam suas doutrinas e condutas básicas, assim se manifestam sobre as questões sociais:

Problemas sociais são manifestações patológicas do organismo social como um todo; originam-se de situações estruturais da sociedade e da mentalidade das pessoas conduzindo-as a condições de vida infra-humana e produzindo a marginalização socioeconômica e cultural de indivíduos e populações. Os problemas sociais são causa e efeito da marginalização passiva ou ativa das pessoas, e dizem respeito às carências nos setores básicos de Alimentação, Educação, Habitação, Saúde, Cultura, Carência de Fé Cristã, Recreação, Trabalho, Comunicação Social, Seguro Social, e as manifestações da conduta humana que se opõem às normas estabelecidas por determinada sociedade. Os problemas sociais são próprios de uma determinada comunidade em determinada época e, por isso, precisam ser analisados dentro do contexto socioeconômico e cultural específico. (Cânones da Igreja Metodista, 1982, p. 44. Grifo nos originais)

As definições contidas nos documentos oficiais devem ser compreendidas como formas de instrução aos membros, mas sua natureza principal é regulamentar e justificar as ações daqueles que representam a igreja. No Concílio Geral da Igreja Metodista, de 1982, foi aprovado o Plano para a Vida e Missão da Igreja (PVMI), logo em seguida inserido nos cânones. O documento sinalizou para o evangelismo social e engajado ao defender que as práticas religiosas da igreja deveriam estar integradas à sociedade, com todos os seus problemas e conflitos. O Plano foi bastante explícito quanto à necessidade de a igreja estar atenta ao seu entorno:

Há necessidade de conhecer o bairro, a cidade, o campo, o país, o continente, o mundo e os acontecimentos que os envolvem, porque e como ocorrem e suas consequências. Isto inclui conhecer as maneiras como as pessoas vivem e se organizam, são governadas e participam politicamente, e como isto pode ajudar ou atrapalhar a manifestação da vida abundante. (Cânones da Igreja Metodista, 1982, p. 69)

Os conteúdos de cada um dos capítulos desse Plano fazem remissão à necessidade de seus membros desenvolverem uma prática religiosa integral, ou seja, praticarem ações relacionadas tanto à salvação das almas quanto do corpo. Espírito e corpo, fé e sociedade, dessa forma, não seriam mais compreendidos como elementos dicotômicos. Essa opção permitiu a circulação, entre sua membresia, de temas atinentes à questão agrária.

Em 1996, ainda, a Igreja Metodista do Brasil esteve entre as igrejas cristãs que assinaram a publicação do livro *Os pequenos possuirão a terra*, organizado pela Coordenadoria Ecumênica de Serviço (CESE) e pelo Conselho Nacional de Igrejas Cristãs (CONIC)⁵. Coube à Igreja Metodista ratificar a seguinte declaração:

Cremos que ao Senhor Jesus pertence a terra e sua plenitude, o mundo e todos os que nele habitam. Por isso, proclamamos que o pleno desenvolvimento humano, a verdadeira segurança e ordem sociais só se alcançam na medida em que todos os recursos técnicos e econômicos e os valores institucionais estejam a serviço da dignidade humana, na verdadeira justiça social. (*Os pequenos possuirão a terra*, 1996, p. 46)

A declaração acima, feita no 10º Concílio Geral da Igreja Metodista, realizado em 1971, foi o texto escolhido para representar a Igreja Metodista na publicação ecumênica de 1996 e respaldava a atuação de membros progressistas. A igreja intensificava o discurso político – e necessariamente ecumênico – sobre temas relacionado à questão da terra. Contudo, foi somente em 1998 que, atendendo aos reclamos de leigos e pastores que atuavam junto aos assalariados, agricultores familiares, posseiros e assentados rurais, que o Colégio Episcopal da Igreja Metodista do Brasil⁶ entendeu ser a hora de legitimar esse campo de atuação missionária. Metodistas com experiência no trato popular da questão agrária foram instados a elaborar as *Diretrizes Missionárias para a questão da terra*, documento que foi aprovado pelo colégio de bispos, em 1999. Nele foram inseridas as bases bíblicas e teológicas para os que pretendiam atuar nesse campo de missão e para os que representariam a igreja junto aos organismos ecumênicos e, também, as compreensões de natureza histórica, sociológica e antropológica dos processos de uso e ocupação da terra no Brasil, elaboradas por profissionais com experiência no tema. Os relatos de experiências de leigos e clérigos com a questão da terra ocupam lugar de destaque no documento, que foi finalizado indicando as possibilidades de ações que poderiam ser realizadas pela igreja junto às pessoas do campo (*Diretrizes missionárias para a questão da terra na Igreja Metodista*, 1999).

A questão agrária nas revistas da igreja

A participação dos metodistas progressistas na questão agrária foi mais sistemática a partir da metade da década de 1970, muito em decorrência das

mudanças que se processavam nos aspectos econômicos, políticos e sociais do País. Entre essas mudanças encontramos: a crise do petróleo de 1974, que ruiu o que ainda restava do *milagre econômico*, a base de sustentação da política econômica dos militares; a Lei da Anistia, assinada em 1979, que permitiu a volta dos exilados políticos; e as greves e movimentos dos metalúrgicos, dos bancários, dos professores e dos trabalhadores rurais, que em suas assembleias exigiam melhorias salariais e a volta da democracia (Skidmore, 1978). Partidos políticos de oposição aos militares, sindicatos operários e rurais, associações de bairros e de professores reproduziam em seus panfletos, boletins e jornais as denúncias contra a violação dos direitos humanos, contra a falta de liberdade e contra o alto custo de vida que corroía salários e outros tipos de renda. O discurso religioso, ainda que expressando sua singularidade, fazia-se na circularidade de discursos sobre a realidade social.

Os dizeres da ala progressista da Igreja Metodista devem ser ainda analisados em relação à adesão de parcela do catolicismo brasileiro ao evangelismo de libertação (Kucinski, 2001). Ancorados nas doutrinas do Concílio Vaticano II, convocado pelo Papa João XXIII, e na Conferência de Medellín, muitos padres passaram a apoiar, desde o final da década de 1970, os movimentos organizados contra os militares, dentre eles as guerrilhas urbanas e rurais. As Comunidades Eclesiais de Base (CEB's), por um lado, arregimentavam fiéis que não se sentiam contemplados no tradicionalismo católico e, por outro, a hierarquia do catolicismo visualiza nessas comunidades a possibilidade de estabelecer diálogos com as camadas populares. As CEB's seriam, dessa forma, a presença do povo na Igreja Católica, e a teologia que dava suporte ao ativismo religioso dessas comunidades seria a da *libertação*. Os textos libertários de Frei Betto (1981) e Leonardo Boff (1982), associados às categorias pedagógicas de Freire (1987), como a *pedagogia do oprimido*, abriam espaços para a reflexão e a opção de uma religiosidade voltada para os *pobres*, os *oprimidos* ou simplesmente os *excluídos*. Textos bíblicos, nessa perspectiva, eram interpretados à luz das necessidades básicas das populações empobrecidas, incluindo nessa categoria os desempregados, os moradores de rua, os trabalhadores rurais sem terra, os migrantes e as crianças de rua, dentre outros.

Ainda que a formação da Igreja Metodista no Brasil⁷, no século XIX, apresente relação estreita com a área urbana, isso não significa afirmar a inexistência de preocupações de missionários e missionárias para com os fiéis

que residiam nas áreas rurais. Capelas e classes de escolas dominicais foram organizadas nas vilas, arraiais e residências de agricultores e colonos. Pastores e missionários venciam grandes distâncias montados em cavalos para atender uma membresia localizada nos sertões e, nessas viagens, realizavam cultos domésticos, distribuíam a Santa Ceia e visitavam os doentes. Mesmo que o centro das atividades religiosas fosse a cidade, local da realização dos cultos públicos, dos batizados, dos casamentos e demais ofícios religiosos, a área rural não deixava de receber atenção.

Todavia, as necessidades específicas das pessoas do campo, tais como os processos de uso e ocupação da terra, os baixos salários dos empregados da lavoura, as moradias insalubres, a violência que regia as relações de trabalho, por demandarem ações políticas, por muito tempo estiveram distantes das ações e reflexões dos metodistas. É sempre bom lembrar, na trilha de Reily (1993), que o metodismo, desde sua implantação no Brasil, na segunda metade do século XIX até a primeira metade do século XX, praticava a máxima bíblica do “daí a César o que é de César”, ou seja, a política era para os políticos. Os metodistas, dada essa opção, acabaram por aderir às questões menos polêmicas e mais institucionais, como a educação. Assim é que temas mais relacionados ao mundo urbano, como o processo de higienização das cidades, o combate ao alcoolismo e a educação escolar eram mais recorrentes nos veículos de comunicação da igreja até a década de 1950 (Almeida, 2003). Na década seguinte, temas relacionados à questão agrária passaram a circular com mais frequência na agenda de debate dos metodistas e foram veiculadas em seus meios de comunicação, especialmente no jornal *Expositor Cristão*, veículo de comunicação oficial da igreja.

A partir da década de 1960 a questão agrária, que já era estampada no jornal oficial, nos textos emitidos pelo colégio de bispos⁸ e nos documentos sobre a ação social, passou a compor as reflexões pedagógicas das revistas de escolas dominicais. Em seu viés político de luta pela terra, conforme indicamos com base em Mançano (s/d), o tema passou a figurar nessas revistas ao lado dos dizeres sobre ecumenismo, pobreza, dominação e exploração, todos caros ao universo dos evangélicos engajados em questões sociais no Brasil. Tais revistas eram utilizadas para instrução religiosa de crianças, adolescentes, jovens e adultos da Igreja Metodista e cada faixa etária utiliza uma revista específica. A *Bem-te-vi*, criada ainda no século XIX pelo reverendo J. J. Ranson⁹, é destinada ao público infantil. A *Flâmula Juvenil*, publicada pela primeira vez em 1938, é voltada para

os adolescentes. Já a *Cruz de Malta* é dedicada aos estudos dominicais para a juventude. Porém, nas décadas de 1950 e 1960, antes de se tornar uma revista de catequese, expressava o pensamento jovem da igreja.

A revista *Em Marcha*, publicada pela primeira vez em 1967, é destinada ao público adulto matriculado nas escolas dominicais e, por sua vez, a *Voz Missionária* foi organizada em 1929, para ser o veículo de comunicação das Sociedades Metodistas de Mulheres. Essa não é uma revista de natureza didática e pedagógica para a instrução nas escolas dominicais, pois sua finalidade é publicar textos identificados com a feminilidade metodista no Brasil. Na década de 1980 os editores e redatores dessas revistas eram pessoas compreendidas pelos metodistas brasileiros como progressistas e afinadas com o evangelismo engajado em questões sociais, nos termos que expomos a partir da leitura da Burity (2011) e Silva (2010). Jorge Cândido Pereira Mesquita, Warren C. Wofford, Sérgio Marques Pinto Lopes e Laan Mendes de Barros estiveram na redação das revistas e são nomes que figuravam também nas direções e assessorias das instituições metodistas de ensino.

Ao permitirem que a questão da terra fosse tratada em seus espaços de formação religiosa, principalmente nas décadas de 1980 e 1990, com as orientações bíblicas que lhes eram peculiares, os editores e redatores das revistas produziam o que Chartier (1990) chamou de “nicho social de recepção”. As revistas eram lidas e explicadas (e ainda são) nas escolas dominicais a partir de uma didática que facilitava as apropriações e reapropriações dos discursos. Depois de solicitadas junto à Imprensa Metodista pelo pastor responsável pela igreja, eram repassadas ao Superintendente da Escola Dominical, eleito em Concílio Local e responsável por repassar as revistas para os respectivos professores de turmas – crianças, adolescentes, jovens e adultos. Esses, por sua vez, as entregavam aos alunos, que teriam que realizar as leituras dos temas da semana antes de cada domingo. As abordagens dos professores, que sempre seguiam as datas definidas pelos editores e ancoradas em textos bíblicos, eram expostas em clima de debate, sendo franqueadas posições discordantes, o que, não raras vezes, levavam a discussões calorosas, mormente entre os adolescentes e jovens. A prática da leitura de livros e jornais entre os alunos das escolas dominicais facilitava a receptividade dos textos, sendo certo que a questão da terra circulava entre os saberes de professores e alunos nos debates instaurados.

A receptividade dos textos sobre o tema era condicionada pelas circunstâncias sociais e políticas formativas da consciência dos leitores, ou seja, por outros textos e experiências que, no limite, chancelariam os seus significados. As propostas de estudos eram também recorrentes em outros veículos de comunicação – não eram, assim, estranhas aos leitores. As mensagens sobre as injustiças no campo e sobre as mazelas do latifúndio, não eram, como toda leitura, discursos neutros, mas exteriorização da percepção social (Chartier, 1990).

Nas edições das revistas, com mais frequência nas da década de 1980 e mais esparsamente na década de 1990, a temática da terra encontrava o seu lugar. Os discursos da ala progressista da Igreja Metodista sobre a questão agrária – trazidos nas revistas de escolas dominicais e na *Voz Missionária*, como também, na mesma medida, no jornal *Expositor Cristão* –, não podem ser dissociados das mudanças sociais e políticas, mormente as das décadas de 1970 e 1980. No campo das mudanças políticas há que se ressaltar o abrandamento da censura, o desgaste do autoritarismo *linha dura* dos militares e as eleições parlamentares de 1978, na qual a oposição, capitaneada pelo Movimento Democrático Brasileiro (MDB), elegeu a maioria dos deputados e senadores, ou seja, produziam o nicho social de recepção, como foi destacado por Chartier (1990).

No texto elaborado para estudo entre os adolescentes no domingo de 13 de setembro de 1981, cujo tema foi *Como perceber a realidade brasileira*, figura a seguinte denúncia:

Extensões de terras são tomadas dos seus verdadeiros donos, os índios, e retidas por brasileiros e estrangeiros poderosos. Grandes colheitas de soja são vendidas para o exterior, enquanto não existe o suficiente nem para o consumo interno. A Amazônia está sendo devastada, nossos rios poluídos, a natureza destruída pela ganância do lucro de alguns. (Revista *Flâmula Juvenil*, 3º trimestre, p. 36)

Em 1982, sob o título *O sistema econômico e a desumanização*, texto para ser também estudado pelos jovens, o uso da terra novamente ganhou destaque:

Seria mais humano planejar o uso da terra dando prioridade à produção de gêneros alimentícios. Mas a ambição do lucro impõe um planejamento diferente. Uma parte da terra é utilizada para produzir produtos não alimentícios (ou alimentos para exportação e não para o consumo interno) ou por produtos não considerados

de primeira necessidade para a nutrição, mas com boa conotação nos mercados internacionais (café por exemplo). (Revista *Cruz de Malta*, 2º quadrimestre, p. 59)

A expropriação das terras indígenas, a seu turno, também era objeto de reflexão na revista destinada aos adultos da igreja, como mostra esse trecho da Revista *Em Marcha*, de 1982:

As estruturas sociais – que marginalizam os pobres ou os grupos indefesos – e os sistemas opressores e instituições que se aproveitam das pessoas, pecam contra Deus e a sociedade. Os estudiosos dizem que as civilizações “brancas” pecaram contra os povos indígenas, tomando suas terras, sufocando seus valores tradicionais, abusando e destruindo sua cultura [...]. (1º quadrimestre, p. 21)

O tratamento dado ao tema era eivado de termos que circulavam nas abordagens religiosas da década de 1960, com forte influência do discurso político de esquerda, tais como “marginalização”, “opressão”, “sistemas”. Ainda não estava em foco o conflito social agrário nos termos propostos pela sociologia rural, como a exploração do canavieiro pelas empresas açucareiras, a situação dos ribeirinhos, a mecanização da lavoura e o êxodo rural. Porém já estava em debate a degradante situação do indígena e a política agrária de privilegiar os produtos para exportação em detrimento da produção de alimentos para abastecer o mercado interno. As denúncias e reflexões, que tinham como alvo despertar a crítica social entre os adolescentes, jovens e adultos, encontravam receptividade numa época de alta taxa de desemprego e de inflação. Tais dizeres progressistas eram constantes no decorrer das *lições* das revistas e estavam também presentes no Jornal *Expositor Cristão*, que não será objeto de análise neste artigo.

Na década de 1980 que a revista destinada às mulheres metodistas começou a dar espaços para o tema. Numa das edições de 1983 o bispo Sady Machado da Silva, bastante crítico quanto às *mazelas sociais*, teve um de seus poemas de natureza libertária publicado sob o título *Quando Deus Fala*. De forma incisiva, o bispo escreveu que era preciso “ouvir a voz de Deus”

no desespero sem fronteira, /- na vida que pede pão e no pão que se joga fora... /- na ganância que não descansa, no egoísmo desastroso, no salário que se esvai... /- Ouvir a voz de Deus /- no emprego que não veio, / - no agricultor sem terra /- nas favelas que se amontoam, /- na voz que não é do povo, no povo que não tem voz, / - no político que sorri, no religioso que passa, no aluno

sem escola e na escola sem professor... /- Sim, ouvir a voz de Deus /- No mundo / - Na Igreja /- na vida, enfim! (Revista *Voz Missionária*, 1º trimestre, p. 11)

Nesse discurso se processa uma mudança importante. A questão agrária saiu da esfera ambientalista e da produção de alimentos para receber um novo tratamento: no mundo rural brasileiro existe o “agricultor sem terra”. A compreensão do bispo já aponta para uma leitura sociológica sobre a desigualdade no campo em termos progressistas, entendidos na dicotomia progressista/conservador tal como proposto por Burity (2011), referido anteriormente. Poucos meses depois a revista publicou outro texto poético do bispo, dessa vez sob o título *Reflexões sobre o dia da Pátria*. Ao expressar o que queria ver nas comemorações desse dia, o clérigo assim escreveu: “Preciso ver /- Os meus irmãos sem terra /- Para trabalhar /- E outros com tanta terra /- Que nem tem possibilidades de utilizar...” (Revista *Voz Missionária*, 3º trimestre de 1983, p. 8). A concentração fundiária, nos termos propostos por Medeiros (2009), que mencionamos anteriormente, recebia constantes críticas nos discursos das lideranças progressistas da igreja.

Os sem-terra, assim como as crianças de rua e os idosos desvalidos, são objetos de denúncia nos veículos de comunicação do metodismo brasileiro na década de 1980, assim como fora na de 1960; a diferença é que, na mais recente, as denúncias, pela força da opção libertária dos editores e redatores da revista (Almeida, 2010), passaram a ser sistemáticas e embasadas nos princípios teológicos e ideológicos do evangelismo social. Na proposta litúrgica para os cultos a serem organizados no Natal de 1985, publicada na revista *Voz Missionária*, foi anexado um poema do cantor Zé Vicente, no qual o militante das Comunidades Eclesiais de Base, da Igreja Católica, fez questão de fazer remissão à realidade do trabalhador rural “sem-terra”: “Vi o rosto do meu povo / Ferido pela pobreza / Sem ter o pão sobre a mesa / Sem a casa e sem a terra / Cá no sertão, lá na serra / Ou nas beiras da cidade / É triste a realidade / Desse povo judiado / Pelo grande organizado / Maldita desigualdade” (Revista *Voz Missionária*, 4º trimestre de 1985, p. 23).

Assim, no discurso religioso, a falta de terra aparece como a responsável pela pobreza, pela falta de pão, pela desigualdade social. É a questão da terra compreendida na perspectiva de luta pela terra, como expõe Mançano (s/d). A concentração fundiária é percebida não como algo dado e natural, tal como

explicado na concepção conservadora, mas como consequência da ação desigual entre os seres humanos. É um discurso que se inscreve na concepção progressista da vida religiosa. No entanto, se o discurso remete à necessidade de engajamento na realidade social do campo, ele permite a visibilidade religiosa dos metodistas no trato com o tema, o que faz da questão da terra uma questão religiosa, como lembra Martins (2000).

Em 1986, a revista feminina dos metodistas ainda publicou um relato da pastora Romilde dos Santos Sant'Ana, à época desenvolvendo atividades religiosas numa comunidade pobre da região de Piracicaba, interior do Estado de São Paulo. Cabe destacar que a nomeação de pastoras entre os protestantes de origem missionária, nos termos que estamos propondo aqui, não é uma questão bem resolvida. Entre os metodistas brasileiros, a nomeação de mulheres ao presbitério ocorre desde o início da década de 1970. No texto, a pastora reproduziu a narrativa de um trabalhador rural, também chamado de “boia fria”, sobre os fatores que o fizeram a deixar a zona rural.

Eu tinha um pedaço de terra. Era dono prá zelá, plantá, colhê e alimentá minha família. Mas chegaram as multinacionais, as usina de cana, os grilero e me tiraram de lá. O feijão deu lugá prá cana. O arrois deu lugá prá cana. O café deu lugá prá cana, e o pequeno lavrado como eu foi ingulido pelas grande plantação de cana e tirado da terra. Terra que é minha, pois sô brasileiro, mas tive que sair... (Revista *Voz Missionária*, 3º trimestre, p. 14) (mantida a ortografia original)

O texto tinha a intenção de apontar que as dificuldades pelas quais passava o trabalhador rural assalariado estavam relacionadas à concentração fundiária. É a linguagem sociológica, presente na literatura acadêmica, tangenciando o discurso religioso. A narrativa expõe para o público feminino da Igreja Metodista uma situação bastante veiculada nos meios de comunicação na década de 1980: a vida dos ex-agricultores, que sem os espaços para a produção e moradia nas unidades agrícolas canavieiras, tornaram-se assalariados rurais, passando a morar nas periferias das grandes cidades. Como se locomoviam todos os dias para a área rural, saindo de casa bem cedo carregando suas marmitas, receberam o nome de *boia-fria*. O que levava esses trabalhadores aos noticiários era, entre outros conflitos, os constantes acidentes envolvendo o transporte que os conduziam ao local de trabalho, a alimentação precária, a moradia insalubre dos migrantes, os acidentes com facões e enxadas e as queimaduras. Foram os

trabalhadores rurais assalariados que organizaram as greves canavieiras dos anos de 1983 e 1984, uma delas ocorrida na cidade de Guariba, SP.¹⁰ A revista feminina metodista, por meio da ação de pessoas afinadas com o evangelismo social, expressava uma compreensão religiosa integrada à realidade política e econômica brasileira.

As narrativas das revistas metodistas sobre a questão agrária não eram somente de ordem interna e neutras, mas circulavam em sintonia com os discursos políticos progressistas de presbiterianos, anglicanos e luteranos, entre outros. Ao mesmo tempo em que fortaleciam um discurso libertário, tais narrativas criavam possibilidade de recepção da temática.

As iniciativas de intervenções na questão agrária

As preocupações de metodistas com a questão agrária no Brasil é de longa data. O primeiro Credo Social da Igreja Metodista do Brasil, de 1930, já introduzia o tema do trabalhador e trabalhadora do campo, da família e da defesa dos direitos do trabalhador urbano. Nas décadas de 1950 e 1960 a igreja manteve em Colatina, ES, escolas para formação de agricultores e, no Rio Grande do Sul, desde a década de 1960, além de manutenção de escolas para a formação de agricultores, estava em curso o atendimento pastoral, assistencial e técnico às famílias de pequenos agricultores. No Estado do Mato Grosso do Sul alguns metodistas se ocuparam de projetos de assistência social e religiosa aos indígenas Caiuás, como é o caso do médico Nelson Araújo, que assumiu as primeiras iniciativas, ainda em 1928. Na década de 1970, essa atividade recebeu o nome de Projeto Tapeporã, dado pelo reverendo e futuro bispo Scilla Franco, nome emblemático na defesa e demarcação das terras indígenas no Mato Grosso do Sul.¹¹

No norte do Estado do Paraná, desde 1988, funciona o Projeto Boia-Fria, uma ação específica para atender aos assalariados rurais da região nas áreas de assistência à saúde, do direito trabalhista e da educação. A sede do projeto estava localizada na cidade de Santo Antônio da Platina.¹² Em 1985 as igrejas metodistas do interior do Estado de São Paulo, do Triângulo Mineiro e dos Estados de Goiás, Mato Grosso e Mato Grosso do Sul adotaram, como forma organizacional das atividades leigas e clericais, os serviços ministeriais. Isso porque, até esse ano, a igreja organizava as atividades leigas em comissões

(finanças, festas, evangelização e música, entre outras), que não eram compreendidas como ministérios, já que o único reconhecido era o pastoral. A nova terminologia, na linguagem de muitas lideranças tidas como progressistas, daria muito mais liberdade e legitimidade para a atuação dos leigos, dando a cada atividade uma natureza mais missionária (*Dez anos de Dons e Ministérios*, 1995).

Foi nesse clima de inovações metodológicas que um grupo de jovens universitários das cidades de Piracicaba, Ribeirão Preto, Araraquara, Campinas e Goiânia propôs criar um ministério que articulasse os programas sociais da igreja aos movimentos sociais organizados. No Concílio da 5ª Região Eclesiástica, realizado em janeiro de 1990, em Piracicaba, SP, essa intenção foi apresentada ao reverendo Ely Eser Barreto Cesar, então organizador do Programa Dons e Ministérios na aludida Região¹³ e, ao circular nos ambientes do Concílio, foi recebida com desconfiança pelos clérigos considerados conservadores, ao passo que com entusiasmo pelos considerados progressistas. A meta do grupo era de ser *a voz da igreja nos movimentos sociais e a voz dos movimentos sociais na igreja*. Sob a tutela do reverendo Ely Eser, que à época ocupava também o cargo de vice-reitor da Universidade Metodista de Piracicaba (UNIMEP), vários encontros foram organizados no interior paulista, com a presença quase certa de integrantes dos sindicatos rurais, dos movimentos de luta pela terra e da Comissão Pastoral da Terra, da Igreja Católica. (*Diretrizes para o Ministério de Ação Popular na 5ª Região Eclesiástica*, 1996)

Como método de trabalho, as atividades do *Ministério de Ação Popular na 5ª Região Eclesiástica* foram direcionadas para as seguintes frentes, que atuavam junto: a) aos movimentos de luta pela terra (organização, ocupações e assentamentos); b) aos assalariados rurais (organização sindical, greves, reivindicações por transporte e moradia); c) e às associações de bairro (projetos de moradias populares). Como a premissa era o integrante do grupo agir próximo ao local de estudo ou residência, os que estavam próximos a Araraquara atuavam no assentamento rural chamado Bela Vista, isso na forma de acompanhamento pastoral, de ensino religioso, na assessoria agrônômica e nos estudos de natureza sociológica. Tal proporcionava esclarecimentos e compreensões sobre a conjuntura social, política e econômica na qual os trabalhadores rurais assentados estavam inseridos.

Noutro passo, os que estavam próximos a Ribeirão Preto, dada a quantidade de assalariados rurais nessa que era uma região canavieira, optaram por atuar junto aos sindicatos rurais. Em conjunto com a Comissão Pastoral da Terra, Regional São Paulo, organizaram romarias, assessoraram congressos sindicais rurais e produziram mídias para a divulgação das reivindicações dos assalariados rurais. Em 1991 produziram o vídeo *A morte no meio do caminho* para retratar os acidentes envolvendo os caminhões que transportavam os *boias-frias* aos locais de trabalho, material por muito tempo utilizado pelos meios de comunicação dessa região. Quando esse grupo se envolveu com a organização de trabalhadores rurais para a ocupação de uma fazenda no município de Pradópolis (próximo a Ribeirão Preto), a mesma assessoria que era dada no assentamento Bela Vista passou a ser prestada no processo de ocupação de terra da chamada Fazenda Fepasa¹⁴, e um novo vídeo, dessa vez sobre o processo de ocupação de terra por agricultores *sem-terra*, foi produzido e veiculado nos meios de comunicação da região. Em Piracicaba, por sua vez, a opção foi pela atuação junto aos projetos de construção de moradias populares.

Integrantes do grupo ainda se envolveram com o que denominaram de *questão indígena*, propondo ações integradas com Conselho Missionário Indigenista (CIMI), organismo ecumênico voltado para a assessoria aos direitos dos povos indígenas. Em 1992, em Concílio da 5ª Região Eclesiástica, o grupo foi reconhecido como Ministério Regional de Ação Popular, com assento inclusive no Conselho Regional de Ação Missionária (COREAM), que auxiliaria o bispo da região na condução das atividades da Igreja. Para acompanhar as atividades do grupo, a Coordenação Regional de Ação Missionária designou o reverendo Nicanor Lopes. Nos anos seguintes, em consequência das necessidades profissionais, tal ministério foi desarticulado. Em que pese sua efêmera duração, a atuação desse grupo de universitários contribuiu para debate sobre a questão agrária no Brasil no interior da igreja. (*Atas do Concílio Regional da 5ª Região Eclesiástica da Igreja Metodista*, 1992, e relatórios do arquivo do autor)

Considerações finais

Tendo como fontes de pesquisas os documentos da Igreja Metodista, as revistas escolas dominicais e as iniciativas locais e regionalizadas, a narrativa historiográfica que empreendemos sobre a questão agrária esteve voltada para a

memória social, mais precisamente aquela relacionada a clérigos e leigos que insistiram em exercer uma religiosidade permeada por ações políticas. Tais ações se integraram às necessidades básicas das pessoas, dos grupos sociais e das ideologias, que exigiam uma dimensão ecumênica. Não cabe aqui discutir se os discursos das revistas metodistas, as diretrizes contidas nos documentos elaborados pela hierarquia da igreja e as iniciativas de alguns membros da igreja sobre a questão da terra convenceram e converteram fiéis às causas dos trabalhadores rurais ou se as igrejas, em seu cotidiano, adotaram as diretrizes para a ação na questão agrária, pois discursos e normativas sempre são apropriados, ressignificados e reinterpretados.

Todavia, essas atuações apontam para um debate que possibilita visualizar uma denominação protestante em sua pluralidade de compreensões do mundo e em suas maneiras diversificadas de exercício da fé confessada. Nossa intenção foi a de apontar para uma parcela minoritária de metodistas que, entre ações e pressões, construiu a imagem de uma igreja compromissada com a sociedade, com os direitos humanos. Entendemos que a memória desse envolvimento, constituída nos pilares do evangelismo social e na perspectiva ecumênica, deva ser lembrada e relembrada, antes que prevaleça somente uma religiosidade convertida em tramas existenciais. Atento às distorções características da memória social, esse trabalho pretende se inscrever como uma atividade de narrativa histórica que aponte para a pluralidade do protestantismo brasileiro.

Referências bibliográficas

ALMEIDA, Vasni de. A Igreja Metodista no Brasil. In: SILVA, Elizete; SANTOS, Lyndon de Araújo; ALMEIDA, Vasni de. *Fiel é a Palavra: leituras históricas dos evangélicos protestantes no Brasil*. Feira de Santana, BA: UEFS, 2011, p. 413-428.

_____. O metodismo e a Ordem Social Republicana. *Revista REVER*: São Paulo, n.1, 2003, p. 41-60. Disponível em: http://www.pucsp.br/rever/rv1_2003/t_almeid.htm. (Acesso em 22/05/2012).

_____. Os metodistas e o Golpe Militar de 1964. *Revista Estudos de Religião*, v. 23, n. 37, São Paulo, jul./dez. de 2009, p. 54-68.

_____. *Discursos libertários do metodismo brasileiro (1980-1986)*. São Paulo: Paulinas (Edições ABHR), 2010.

AS ORIGENS DO PECADO HUMANO. *Revista em Macha*. São Paulo: Imprensa Metodista, 1º quadrimestre de 1982, p. 21.

ATAS DOS CONCÍLIOS REGIONAIS DA 5ª REGIÃO ECLESIASTICA DA IGREJA METODISTA. São José do Rio Preto: [s.e], 1992.

BÍBLIA SAGRADA. Barueri, SP: Sociedade Bíblica do Brasil, 2000.

BETTO, Frei. *O que é comunidade eclesial de base*. São Paulo: Brasiliense, 1981.

BOFF, Leonardo. *Igreja, carisma e poder*. Petrópolis: Vozes, 1982.

BURITY, Joanildo. *Fé na revolução: protestantismo e discurso revolucionário brasileiro (1961-1964)*. Rio de Janeiro: Novos Diálogos, 2011.

CÂNONES DA IGREJA METODISTA DO BRASIL. São Bernardo do Campo: Metodista, 1982.

COMO PERCEBER A REALIDADE BRASILEIRA. *Revista Flâmula Juvenil*. São Paulo: Imprensa Metodista, 3º trimestre de 1981, p. 36.

COSTA, Eber Borges da. *Tapaporã – caminho bom: análise da prática missionária de Scilla Franco entre os índios kaiowá e terena no Mato Grosso do Sul – 1972 a 1979*. 2011. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) - Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo, 2011. Disponível em: http://ibict.metodista.br/tedeSimplificado/tde_busca/arquivo.php?codArquivo=2658. Visitado em 10/05/2013.

DEZ ANOS DE DONS E MINISTÉRIOS. Piracicaba: [s.e]. Edições Agentes da Missão, 1995.

DIRETRIZES MISSIONÁRIAS PARA A QUESTÃO DA TERRA NA IGREJA METODISTA. São Paulo: Cedro, 1999.

FERNANDES, Bernardo Mançano. *500 anos de luta pela terra*. Disponível em: http://www.nead.gov.br/portal/nead/arquivos/view/textosdigitais/Artigo/arquivo_19.pdf. Visitado em 22/05/2012.

FREIRE, Paulo. *Pedagogia do oprimido*, 17ª ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

GEERTZ, Clifford. *As interpretações da cultura*. São Paulo: Martins Fontes, 1989.

KUCINSKI, Bernardo. *O fim da ditadura militar*. São Paulo: Contexto, 2001.

MARTINS, José de Souza. Reforma agrária: o impossível diálogo sobre a História possível. *Revista Tempo Social*, USP, vol. 11(2), editado em fev. 2000, São Paulo, out/1999, p. 97-128.

MEDEIROS, Leonilde Sérvalo. *A luta pela terra no Brasil e o Movimento dos Trabalhadores Rurais sem Terra*. Disponível em: <http://geopr1.planalto.gov.br/saei/images/publicacoes/CGEEVF.pdf>. Visitado em 12/02/2012.

MENDONÇA, Antônio Gouvêa de; VELASQUEZ, Prócoro. *Introdução ao protestantismo brasileiro*. São Paulo: Loyola, 1990.

O SISTEMA ECONÔMICO E A DESUMANIZAÇÃO. *Revista Cruz de Malta*. São Paulo: Imprensa Metodista, 2º trimestre de 1982, p. 59.

OS PEQUENOS POSSUIRÃO A TERRA. Brasília: CESE/CONIC, 1996.

PEREIRA, Maria Del Carmen Tubio. *A greve dos boias-frias do Guariba e a repressão* (maio de 1984). São Paulo: Dissertação (Mestrado em História Social) – Programa de História da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da

Universidade de São Paulo, 2001. Disponível em: http://www.diversitas.fflch.usp.br/material/monografias_e_teses/edu/edu?page=3. Visitado em 10/05/2013.

REILY, Duncan Alexander. *História documental do protestantismo no Brasil*. São Paulo: Aste, 1993.

ROCHA, Isnard. *Pioneiros e bandeirantes do metodismo brasileiro*. São Bernardo do Campo: Metodista, 1967.

SANT'ANA, Romilde. Eu, um boia fria. *Revista Voz Missionária*. São Paulo: Metodista, 3º trimestre de 1986, p. 14.

SILVA, Elizete da. *Protestantismo ecumênico e realidade brasileira: evangélicos progressistas em Feira de Santana*. Feira de Santana, BA: UEFS, 2010.

SILVA, Sady Machado da. Quando Deus fala. *Revista Voz Missionária*. São Paulo: Imprensa Metodista, 1º trimestre de 1983, p.11.

_____. Reflexões sobre o Dia da Pátria. *Revista Voz Missionária*. São Paulo: Imprensa Metodista, 3º trimestre de 1983, p. 8.

SKIDMORE, Thomas E. *Uma história do Brasil*. São Paulo: Paz e Terra, 1988.

TOSH, John. *A busca da História: objetivos, métodos e as tendências no estudo da história moderna*. Rio de Janeiro: Vozes, 2011.

VICENTE, José. Celebrando a vida: culto de Natal. *Revista Voz Missionária*. São Paulo: Imprensa Metodista, 4º trimestre de 1985, p. 23.

WATANABE, Tiago Hideo Barbosa. Ecumenismo e militância religiosa. O protestantismo como objeto de estudo. *Plura, Revista de Estudos da Religião*, vol. 3, n. 2, jul-dez (2012), p. 159-176. Disponível em: <http://www.abhr.org.br/plura/ojs/index.php/plura/article/view/589>. Visitado em 02/06/2013.

Site consultado

IGREJA METODISTA. *Projeto Bóia Fria*. Disponível em: <http://www.metodistasap.org.br/conteudo.php?area=2>. (Acesso em 10/05/2013).

¹ Termo utilizado pelo autor para se referir aos presbiterianos, congregacionais, metodistas e batistas. Foram assim chamados por fazerem parte de igrejas que, dos Estados Unidos, iniciaram expansões missionárias para a África, Ásia e América Latina, ainda no século XIX.

² O metodismo surgiu na Inglaterra, na primeira metade do século XVIII, por meio das ações dos irmãos Carlos e João Wesley, então membros da Igreja Anglicana. O metodismo brasileiro é composto por diversos ramos do metodismo inglês, entre eles a Igreja Metodista, a Igreja Metodista Wesleyana e a Igreja Metodista Renovada. Quando nos referimos, neste artigo, aos metodistas, estamos fazendo referência à Igreja Metodista, forma jurídica adotada em seus cânones desde 1930. A Igreja Metodista foi organizada no Brasil na segunda metade do século XIX, por obra de missionários norte-americanos.

³ A 1ª. Região Eclesiástica é formada por igrejas localizadas no Estado do Rio de Janeiro; a 2ª, por igrejas do Estado do Rio Grande do Sul; a 3ª, por localizadas na capital e no leste do Estado de São Paulo; a 4ª, por igrejas dos Estados de Minas Gerais (menos da região do Triângulo Mineiro) e do Espírito Santo; a 5ª, por igrejas do interior do Estado de São Paulo, bem como dos Estados de Mato

Grosso, Mato Grosso do Sul, Goiás, Tocantins, Distrito Federal e do Triângulo Mineiro (Minas Gerais); a 6ª, por igrejas dos Estados de Santa Catarina e do Paraná. A Igreja Metodista possui, ainda, duas regiões missionárias, formadas por igrejas das regiões Norte e Nordeste do País. As decisões relacionadas a cada uma das igrejas locais são tomadas nos Concílios Locais; as de âmbito regional, nos Concílios Eclesiásticos Regionais (que ocorrem de 2 em 2 anos); e as de amplitude nacional, nos Concílios Eclesiásticos Gerais (que ocorrem de 4 em 4 anos, nos quais são eleitos os bispos para as regiões eclesiásticas). Os pastores e pastoras das igrejas são nomeados pelos bispos das regiões eclesiásticas. Documentos que dizem respeito às realidades regionais são aprovados nos concílios regionais e os documentos que zelam pela conexão da igreja são aprovados nos concílios gerais.

⁴ Carta de Paulo aos Romanos, capítulo 13, versículo 1.

⁵ O texto base desse livro documento foi elaborado pelo monge Marcelo Barros, contando com a contribuição das igrejas que, à época, compunham a CESE e o CONIC.

⁶ O Colégio Episcopal nesse ano era composto pelos bispos Paulo de Tarso de Oliveira Lockmann (presidente), João Alves de Oliveira Filho, João Carlos Lopes, Adolfo Evaristo de Souza, Adriel de Souza Maia, David Ponciano Dias, Josué Adam Lazier e Rosalino Domingos. A equipe de redação do documento foi composta por Ana Claudia Figueroa, Jaider Batista da Silva, Josué Adam Lazier, Lúcia Leiga de Oliveira, Magali do Nascimento Cunha, Nancy Cardoso e Vasni de Almeida (Diretrizes Missionárias para a Questão da Terra na Igreja Metodista, 1999).

⁷ Imbuídos da ideologia missionária, segundo a qual seria necessário propagar para o mundo a fé protestante, os primeiros metodistas chegaram ao Brasil, no Rio de Janeiro, em 1835. O missionário Fountain Pits foi o responsável pelas atividades religiosas em 1835 e 1836. Entre 1837 e 1841 Daniel P. Kidder e Justin Spaulding se encarregaram das atividades missionárias metodistas entre os brasileiros. De 1842 a 1867, as atividades religiosas ficaram paralisadas. A partir de 1868, os missionários, bem como famílias de imigrantes do sul dos Estados Unidos instalados na região de Piracicaba, interior da então província de São Paulo, passaram a organizar as atividades permanentes dos metodistas no Brasil (Almeida, 2011).

⁸ O Colégio Episcopal da Igreja Metodista é formado pelos bispos eleitos nos Concílios Gerais, que são realizados de 4 em 4 anos. Depois de eleitos pelos conciliares, os bispos escolhem, dentre eles, o presidente do colégio, bem como os ocupantes dos demais cargos.

⁹ John James Ranson (1854-1934), missionário norte-americano que atuou no Brasil de 1876 a 1886. Em seu primeiro ano Brasil, lecionou inglês no Colégio Internacional de Campinas (presbiteriano). Organizou escolas dominicais no bairro do Catete, no Rio de Janeiro, RJ, bem como auxiliou na organização de igrejas na região de Piracicaba, SP. Publicou a revista *Nossa gente pequena*, embrião da revista *Bem-te-vi*, e fundou o jornal *Expositor Cristão* (Rocha, 1967).

¹⁰ De acordo com Pereira (2001), a greve de Guariba “comoveu a opinião pública a nível nacional por diversos motivos. Estes trabalhadores eram boias-frias, sem tradição de organização política e sindical no interior paulista, à diferença dos cortadores de cana de Pernambuco, que organizavam fortes greves desde 1979 e, por isso, ocupavam as manchetes dos jornais. A greve foi rápida, muito radicalizada, totalmente contrária à normatização imposta pela Lei de Greve, e amplamente vitoriosa, estimulando greves e ações também radicalizadas, de milhares de boias-frias por todo o interior paulista, Goiás e Paraná”.

¹¹ Costa (2011) ainda nos informa sobre esse projeto: “Com a saída de Scilla Franco da Missão Tapeporã, o trabalho tem continuidade com Áureo Brianezzi, agrônomo mantido pela Igreja Metodista. Vale destacar que Áureo é filho do casal Francisco e Áurea Brianezzi que, por muito tempo, estiveram ligados à Missão Caiuá e às Igrejas Metodistas na região. Hoje, a Missão Tapeporã é coordenada pelo casal Paulo Silva Costa e Maria Imaculada Conceição Costa, ambos pastores metodistas, sendo que Paulo tem formação técnica em agricultura, havendo trabalhado na reserva com Scilla Franco antes de iniciar sua formação teológica. Atualmente há uma Igreja Metodista na reserva, criada a pedido dos índios, que conta com 33 membros, segundo estatísticas da Igreja

Metodista na 5ª Região Eclesiástica – 2010” (p. 74). O trabalho de Costa é significativo para a compreensão da intervenção política e religiosa de Scilla Franco entre os indígenas.

¹² O Projeto Boia-Fria surgiu em 1988, em parceria com a Assembleia Regional da Igreja Metodista, tendo em sua direção a pastora Yone Silva, já por mais de uma década. É a segunda instituição de promoção social da Igreja Metodista em Santo Antônio da Platina. O objetivo do Projeto Boia-Fria é oferecer apoio para a promoção humana a esse segmento social da população da cidade. Nos primeiros anos atuou como creche que acolhia os filhos e filhas dos trabalhadores rurais. Com o advento da Lei nº 8.069/1990, passou a atuar como centro comunitário, mantendo o alvo inicial: apoiar a família do trabalhador boia-fria (IGREJA METODISTA).

¹³ Estavam presentes nessa reunião Adiel Mendonça Ramos, Luís Antônio Barone, Marcelo Knouchi, João Luís Ferreira e Vasni de Almeida, todos membros de igrejas da 5ª Região Eclesiástica da Igreja Metodista.

¹⁴ A propriedade recebia esse nome por pertencer à Ferrovia Paulista Sociedade Anônima (FEPASA).

Recebido em 19/03/2013, revisado em 01/06/2013, aceito para publicação em 05/06/2013.