

UNIVERSIDADE METODISTA DE SÃO PAULO
FACULDADE DE DIREITO E HUMANIDADES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO

JONAS MENDES BARRETO

A PRESENÇA PÚBLICA DA IGREJA NA CIDADE

Análise das práticas pastorais da Igreja Metodista em Belo Horizonte (1982 a 2006) frente aos desafios das transformações socioculturais

SÃO BERNARDO DO CAMPO

2013

JONAS MENDES BARRETO

A PRESENÇA PÚBLICA DA IGREJA NA CIDADE:
Análise das práticas pastorais da Igreja Metodista em Belo
Horizonte (1982 a 2006) frente aos desafios das
transformações socioculturais

Tese apresentada em cumprimento às exigências do
Programa de Pós-Graduação em Ciências da
Religião para a obtenção do grau de Doutor.

Orientação: Prof. Dr. Geoval Jacinto da Silva

SÃO BERNARDO DO CAMPO

2013

FICHA CATALOGRÁFICA

Barreto, Jonas Mendes
B275p A presença pública da Igreja na cidade: análise das práticas pastorais da Igreja Metodista em Belo Horizonte (1982-2006) frente aos desafios das transformações socioculturais / Jonas Mendes Barreto -- São Bernardo do Campo, 2013.
240fl.
Tese (Doutorado em Ciências da Religião) -- Faculdade de Humanidades e Direito, Programa de Pós-Graduação Ciências da Religião da Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo
Bibliografia
Orientação de: Geoval Jacinto da Silva
1. Teologia prática2. Igreja Metodista - PastoralI. Título
CDD 253.7

A tese de doutorado sob o título “A PRESENÇA PÚBLICA DA IGREJA NA CIDADE: ANÁLISE DAS PRÁTICAS PASTORAIS DA IGREJA METODISTA EM BELO HORIZONTE (1982 A 2006) FRENTE AOS DESAFIOS DAS TRANSFORMAÇÕES SOCIOCULTURAIS”, elaborada por Jonas Mendes Barreto, foi defendida e aprovada em 18 de março de 2013, às 8h30, perante a banca examinadora composta por **Prof. Dr. Leonildo Silveira Campos** (presidente/Umesp), **Prof. Dr. Geoval Jacinto da Silva** (titular); **Prof. Dr. Nicanor Lopes** (titular – Umesp); **Prof. Dr. Dario Paulo Barrera Rivera** (titular – Umesp); **Prof. Dr. Clovis Pinto de Castro** (titular – Umesp); **Prof. Dr. Antonio Máspoli de A. Gomes** (titular – Makenzie).

Prof. Dr. Geoval Jacinto da Silva
Orientação e Presidente da Banca Examinadora

Prof. Dr. Leonildo Silveira Campos
Coordenador/Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião

Programa: **Pós-Graduação em Ciências da Religião**

Área de Concentração: **Religião, Sociedade e Cultura**

Linha de Pesquisa: **Instituições Sociais e Movimentos Religiosos**

Dedicatória

*À minha esposa Eliane, aos meus filhos, Jônatas e Davi, e à
Igreja de Cristo.*

AGRADECIMENTOS

À Universidade Metodista de São Paulo, pela oportunidade oferecida de espaço, reflexão e crescimento acadêmico.

À Capes (Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior), pelo apoio financeiro, essencial para o incremento desta pesquisa.

Aos professores e professoras, colegas e funcionários do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião, pelo companheirismo encorajador.

Ao meu orientador, Prof. Dr. Geoval Jacinto da Silva, pelas relevantes e competentes orientações ao longo deste trabalho, que me possibilitaram concluí-lo; muito obrigado.

Ao amigo Prof. Dr. Luciano Sathler Rosa Guimarães, pelo carinho e incentivo constante ao longo de minha caminhada acadêmica, pessoal, ministerial e familiar.

Ao Bispo Adriel de Souza Maia, pela amizade, confiança, consideração e apoio na vida acadêmica e pastoral.

À Igreja Metodista na Quarta Região Eclesiástica, na pessoa do Bispo Roberto Alves de Souza, pelo apoio na construção da pesquisa.

À Igreja Metodista no Butantã, pelo investimento, acolhimento, compreensão e orações em todo o processo de desenvolvimento da pesquisa.

A Deus, minha maior inspiração, minha força, meu libertador, meu refúgio e capacitador. A Ele toda honra e glória pelos séculos dos séculos.

LISTA DE ANEXOS

Mapa da cidade de Belo Horizonte e região metropolitana	200
Mapa da região central de Belo Horizonte.....	201
Fotografia da Igreja Metodista Central de Belo Horizonte.....	202
Evolução da Marcha de Ocupação Populacional – BH (1918-2007).....	203
Características Socioeconômicas-População (Região Metropolitana de BH).....	204
Histórico da Creche Semente (Carlos Prates).....	205
Boletim da Igreja Metodista em Santa Tereza (“65 anos de existência”).....	206
Boletim da Igreja Metodista no Barreiro de Cima.....	207
Estatuto da Associação Metodista de Promoção Humana (Igreja M. Santa Efigênia).....	214
Programa de atendimento aos moradores de rua e de qualificação social do bairro de Santa Efigênia.....	224
Projeto da Creche Taquaril (Igreja Metodista de Santa Efigênia).....	233
Relatório Episcopal.....	237

BARRETO, Jonas Mendes. *A presença pública da Igreja Metodista na cidade: análise das práticas pastorais da Igreja Metodista em Belo Horizonte (1982 a 2006) frente aos desafios das transformações socioculturais*. Universidade Metodista de São Paulo. Doutorado em Ciências da Religião. São Bernardo do Campo, 2013.

RESUMO

A pesquisa aqui desenvolvida trata da crise de sentido presente em uma sociedade em processo de transformação, com o propósito de apontar os desafios e possibilidades de uma ressignificação da práxis metodista no contexto urbano. Esse processo de transformação é caracterizado por vários elementos que constituem a formação de um novo cenário cultural religioso, como a hibridização de práticas religiosas, espiritualidade sem religião, a privatização da fé, o pluralismo religioso, a secularização, o trânsito religioso, a urbanização, o surgimento de novas propostas religiosas, a perda da autonomia de diversas mediações institucionais tradicionais. A hipótese é de que os fenômenos presentes, que caracterizam este tempo de mudanças, têm afetado as igrejas protestantes de missão, entre elas a Igreja Metodista. A investigação desses fenômenos, a partir de fundamentos teóricos, visa analisar o impacto das transformações socioculturais no contexto da Igreja Metodista e algumas das suas consequências no campo religioso, especialmente na realidade urbana da Igreja Metodista em Belo Horizonte, no período de 1982 a 2006. A cultura característica desse tempo de transformações demandava novos paradigmas de ação pastoral do metodismo para o contexto urbano em Belo Horizonte, no entanto, a Igreja Metodista não foi capaz de construir, nos documentos *Plano Para Vida e Missão (1982)* e *Dons e Ministérios (1987)*, uma resposta que contemplasse os complexos desafios demandados por esse tempo de transformações. Portanto, em que pesem os esforços da Igreja Metodista em procurar formas novas de organização de sua estrutura e alterações em seus documentos – Planos Quadrienais, Quinquenais, Plano para a Vida e Missão da Igreja, Dons e Ministérios, com o passar do tempo, tais documentos demonstraram carecer de atualização e reconstrução. Dessa maneira, as ações pastorais do metodismo em Belo Horizonte não resultaram em práxis pastorais que respondessem às transformações da sociedade. Não houve, por parte da Igreja Metodista em Belo Horizonte, a percepção dessas mudanças e, conseqüentemente, da necessidade de alterar as funções tradicionais de pastoreio diante dos novos desafios socioculturais. O objetivo específico desta pesquisa, portanto, é compreender de que maneira o novo paradigma cultural, na perspectiva da presença pública, tem afetado a Igreja Metodista em Belo Horizonte e como ela tem respondido aos desafios de suas práticas pastorais de evangelização, ação social e educação, na realidade urbana e em sua dimensão pública. Para fundamentar respostas que atendam a tais desafios, serão analisadas as práticas pastorais da Igreja Metodista em Belo Horizonte, as transformações socioculturais e como elas afetaram o modo de ação pastoral do metodismo, obrigando-o a reinterpretar-se e assumir uma posição crítica e transformadora diante da sociedade, para ressignificação da sua práxis no contexto urbano.

Palavras-chave: práxis pastoral, missão, metodismo, Belo Horizonte, contexto urbano, presença pública, transformações socioculturais, novos paradigmas.

BARRETO, Jonas Mendes. The public presence of the Methodist Church in the city: analysis of pastoral practices of the Methodist Church in Belo Horizonte (1982 to 2006) the challenges of social and cultural transformations. Universidade Metodista de São Paulo. Doctorate in Religious Sciences, São Bernardo do Campo: Umesp, 2013.

ABSTRACT

The research developed deals with this crisis of meaning in a society in transformation process, with the main purpose of pointing the challenges and possibilities of redefinition of the Methodist praxis in the urban context. This transformation process is characterized by various elements that constitute the formation of this new religious cultural scene, as the urban question, the hybridization of religious practices, spirituality without religion, privatization of faith, religious pluralism, secularization, religious transit, the emergence of new religious proposals, the loss of autonomy of various traditional institutional mediations. The hypothesis is that the phenomena that characterize this present time of change have affected the Protestant mission churches, including the Methodist Church. The investigation of these phenomena, based in theoretical foundations, aims to analyze the impact of changes in socio-cultural context of the Methodist Church and some of its consequences in the religious field, especially in the urban reality of the Methodist Church in Belo Horizonte, in the period from 1982 to 2006. The characteristic culture of this time of change demanded new paradigms of Methodism pastoral action to the urban context in Belo Horizonte, however the Methodist Church was not able to contemplate in documents Plan For Life and Mission (1982) and Gifts and Ministries (1987) an effective response to the challenges of this time of transformation. Amid the changes that have occurred in society, the Methodist Church has tried new forms of organization structure and changes in its documents – Four-year Plans, Five-Year Plans, Plan for Life and Mission of the Church and Gifts and Ministries. But the pastoral actions of Methodism in Belo Horizonte did not result in pastoral praxis that would respond to changes in society. The Methodist Church in Belo Horizonte was not able to perceive these changes and hence the need to change the traditional pastoral functions, facing the new sociocultural challenges. The specific objective of this research is therefore to understand how this new cultural paradigm, in view of the public presence, has affected the Methodist Church in Belo Horizonte and how it has responded to the challenges of its pastoral practices of evangelism, social action and education. For sounding responses that will meet these challenges, the pastoral practices of the Methodist Church in Belo Horizonte, the sociocultural transformations and how they affected the pastoral mode of Methodism, will be analyzed, forcing it to reinterpret itself and taking a critical and transformative stand in the society to reframe the Methodist praxis in the urban context.

Keywords: pastoral praxis, mission. Methodism. Belo Horizonte. the urban context. Public presence. social and cultural transformations. Paradigms.

BARRETO, Jonas Mendes. La presencia pública de la Iglesia Metodista en la ciudad: análisis de las prácticas pastorales de la Iglesia Metodista en Belo Horizonte (1982 a 2006) los desafíos de las transformaciones socio-culturales. Universidade Metodista de São Paulo. Doctorado en las Ciencias Religiosas. São Bernardo do Campo, 2013.

RESUMEN

La investigación desarrollada aquí se ocupa de la crisis del sentido presente en una sociedad en proceso de transformación, con el propósito de señalar los retos y posibilidades de replantear la praxis metodista en el contexto urbano. Ese proceso de transformación es caracterizado por varios elementos que constituyen la formación de un nuevo escenario cultural religioso, como la hibridación de prácticas religiosas, espiritualidad sin religión, la privatización de la fe, el pluralismo religioso, la secularización, el tránsito religioso, la urbanización, el surgimiento de nuevas propuestas religiosas, la pérdida de autonomía de diversas mediaciones institucionales tradicionales. La hipótesis es que los fenómenos presentes que caracterizan este tiempo de cambios han afectado a las iglesias protestantes de misión, entre ellas la Iglesia Metodista. La investigación de esos fenómenos, desde sus fundamentos teóricos, tiene el objetivo de analizar el impacto de las transformaciones socio-culturales en el contexto de la Iglesia Metodista y algunas de sus consecuencias en el campo religioso, sobretodo en la realidad urbana de la Iglesia Metodista en Belo Horizonte, en el periodo comprendido entre 1982 y 2006. La cultura característica de ese tiempo de transformaciones exigía nuevos paradigmas de acción pastoral del metodismo para el contexto urbano en Belo Horizonte. Sin embargo, la Iglesia Metodista no ha sido capaz de construir, en los documentos *Plan Para la Vida y Misión* (1982) y *Dones y Ministerios* (1987), una respuesta que pudiera contemplar los retos complejos exigidos por ese tiempo de transformaciones. Por lo tanto, considerando los esfuerzos de la Iglesia Metodista en la búsqueda de nuevas formas de organización de su estructura y alteraciones en sus documentos - Planes Cuadrienes, Quinquenales, Plan Para la Vida y Misión de la Iglesia, Dones y Ministerios - con el transcurrir del tiempo, esos documentos manifestaron la necesidad de actualización y reconstrucción. De esa manera, las acciones pastorales del metodismo en Belo Horizonte no resultaron en una praxis pastoral que respondiera a las transformaciones de la sociedad. No hubo, por parte de la Iglesia Metodista en Belo Horizonte, la percepción de esos cambios y, en consecuencia, de la necesidad de alterar las funciones tradicionales del pastoreo frente a los nuevos desafíos socio-culturales. El objetivo específico de esta investigación, por lo tanto, es comprender cómo el nuevo paradigma cultural, bajo la perspectiva de la presencia pública, ha afectado la Iglesia Metodista en Belo Horizonte, y cómo ella ha respondido a los retos de sus prácticas pastorales de evangelización, acción social y educación, en la realidad urbana y en su dimensión pública. Para corroborar las respuestas que afronten esos retos, serán analizadas las prácticas pastorales de la Iglesia Metodista en Belo Horizonte, las transformaciones socio-culturales y cómo ellas afectaron la forma de acción pastoral del metodismo, lo que le obligó a reinterpretar a sí misma y asumir una posición crítica y transformadora delante de la sociedad, para la resignificación de su praxis metodista en el contexto urbano.

Palabras clave: praxis pastoral, misión, metodismo, Belo Horizonte, contexto urbano, presencia pública, transformaciones socio-culturales, nuevos paradigmas.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	14
1 O NOVO CENÁRIO CULTURAL CONTEMPORÂNEO E O CAMPO RELIGIOSO EM TEMPO DE TRANSFORMAÇÕES.....	24
1.1 A COMPLEXA E DESAFIADORA REALIDADE URBANA.....	25
1.2 IGREJA EM MISSÃO NO CONTEXTO URBANO.....	33
1.3 A CIDADE DE BELO HORIZONTE – REALIDADES DESAFIADORAS.....	43
1.4 A QUESTÃO DAS TRANSFORMAÇÕES SOCIOCULTURAIS.....	46
1.5 O CAMPO RELIGIOSO E OS DESAFIOS DE UMA CULTURA EM TRANSFORMAÇÃO.....	52
2 A PRESENÇA PÚBLICA NO METODISMO: ASPECTOS HISTÓRICOS E CONTEMPORÂNEOS.....	59
2.1 A PRESENÇA PÚBLICA DO METODISMO NA INGLATERRA DO SÉCULO XVIII.....	58
2.2 A PRESENÇA PÚBLICA DO MOVIMENTO METODISTA EM OXFORD.....	62
2.3 GEÓRGIA – GESTAÇÃO DO CONCEITO DE MISSÃO AO MUNDO.....	64
2.4 LONDRES – AMPLIAÇÃO E SOLIDIFICAÇÃO DA VISÃO DA PRESENÇA PÚBLICA DO METODISMO (EXPERIÊNCIA, PEQUENOS GRUPOS E PRAÇAS).....	66
2.5 O METODISMO EM TERRAS BRASILEIRAS.....	73
2.6 O METODISMO NAS MINAS GERAIS.....	76
2.7 A PRESENÇA DO METODISMO EM BELO HORIZONTE.....	79
2.7.1 Primeiro grupo protestante em Belo Horizonte.....	79
2.7.2 Belo Horizonte – Desafios e oportunidades para o crescimento.....	81
2.7.3 Consolidação e expansão missionária em Belo Horizonte.....	87
2.7.4 A presença pública da Igreja Metodista em Belo horizonte – a dimensão educacional.....	90
2.7.5 Belo Horizonte – um novo espaço urbano para um novo tempo.....	92
2.8 A DINÂMICA PÚBLICA E MINISTERIAL DO METODISMO EM BELO HORIZONTE.....	98

2.8.1 Igreja Metodista Central de Belo Horizonte.....	98
2.8.2 Igreja Metodista do Bairro de Santa Tereza	101
2.8.3 Igreja Metodista em Carlos Prates – Belo Horizonte.....	102
2.8.4 Igreja Metodista do Bairro de Santa Efigênia – Belo Horizonte.....	105
2.8.5 Igreja Metodista do Barreiro de Cima.....	106

3 PLANO PARA VIDA E MISSÃO E DONS E MINISTÉRIOS: UMA RESPOSTA DA IGREJA ÀS MUDANÇAS SOCIOCULTURAIS

3.1 A AUTONOMIA DO METODISMO BRASILEIRO E SUA BUSCA POR IDENTIDADE.....	111
3.2 PLANOS QUADRIENAIIS, QUINQUENAIIS – UMA VISÃO GERAL.....	115
3.3 O PLANO PARA VIDA E MISSÃO DA IGREJA.....	120
3.4 DIFICULDADES DE ASSIMILAÇÃO DO PVMI.....	133
3.5 DONS E MINISTÉRIOS – UM NOVO MODELO DE SER IGREJA.....	134
3.6 DIFICULDADES DE ASSIMILAÇÃO DA NOVA CONFIGURAÇÃO DOS DONS E MINISTÉRIOS.....	143
3.7 NOVOS CAMINHOS PARA UMA NOVA REALIDADE.....	140

4 OS NOVOS DESAFIOS E POSSIBILIDADES DO METODISMO NO CONTEXTO URBANO.....

4.1 A PRÁXIS E A DINÂMICA DA PRESENÇA PÚBLICA NO CONTEXTO URBANO.....	144
4.2 AÇÃO PASTORAL DA IGREJA A PARTIR DE CASIANO FLORISTAN.....	152
4.2.1 Missão (<i>kerigma</i>).....	154
4.2.2 Catequese (<i>didaskalia</i>).....	157
4.2.3 Liturgia (<i>leiturgia</i>).....	160
4.2.4 Comunidade (<i>koinonia</i>).....	162
4.2.5 Serviço (<i>diakonia</i>).....	163
4.3. TRÊS EIXOS DA AÇÃO PASTORAL NA REALIDADE URBANA.....	164
4.3.1 Liturgia.....	164
4.3.2 Acolhimento.....	168

4.3.3 Discipulado.....	169
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	172
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	189

INTRODUÇÃO

A pesquisa em foco originou-se das reflexões iniciadas no curso de Bacharel em História na Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG)¹, como também da experiência no ministério pastoral na cidade de Belo Horizonte na década de 90.

A realização da referida pesquisa acadêmica indicou a importância do tema, pois o objeto de análise, a memória histórica e a formação da identidade do metodismo em Belo Horizonte, bem como sua práxis educacional, era, de certa forma, inexplorado e carente de pesquisas mais sistemáticas.

O trabalho dedicado ao ministério pastoral, especialmente no contexto urbano de Belo Horizonte, e a atuação na docência da Igreja, atuando em instituição de ensino teológico, despertou e fortaleceu nossa atenção para o estudo mais acurado acerca da práxis da Igreja na realidade urbana.

Na dissertação no Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Universidade Metodista de São Paulo, aprofundamos a reflexão sobre questões, como urbanidade, teologia prática, cidadania, práxis pastoral. A pesquisa teve como objetivo analisar a inserção e o desenvolvimento do metodismo em Belo Horizonte, MG, no período de 1892 a 1930, por meio do modelo de implantação e expansão à luz de sua práxis religiosa. O título da dissertação apresentada em 2008 foi: *Práxis missionária do metodismo em Belo Horizonte (1892-1930) – Desafios e novos caminhos pastorais para os grandes centros urbanos*. Buscamos demonstrar como esse grupo, que foi o primeiro de natureza protestante a chegar à capital de Minas, exerceu um papel significativo por meio da práxis missionária no processo social, educacional e religioso de seu tempo, pois ele chegou exatamente no fluxo das ideias liberais, o que permitiu a aquiescência e a aprovação das elites da época, apesar das perseguições e barreiras da religião oficial. Assim sendo, o metodismo consegue inserir-se na sociedade belorizontina por meio de sua ação estratégica nas áreas social, educacional e missionária. Abordamos a contribuição do metodismo à cidade de Belo Horizonte à luz da leitura histórico-missionária. Estudamos de que maneira as ênfases missionárias do metodismo nascente e

brasileiro puderam ajudar a construir uma nova proposta de missão urbana para Belo Horizonte.

Em decorrência destas reflexões, nasceu a motivação de dar continuidade aos nossos estudos acadêmicos nesta área, em nível de Doutorado, para melhor desenvolvimento do ministério e contribuição acadêmica.

O tema desta pesquisa é: *A presença pública da Igreja na cidade: análise das práticas pastorais da Igreja Metodista em Belo Horizonte (1982 a 2006), frente aos desafios das transformações socioculturais*. O objetivo do estudo é analisar o impacto das transformações socioculturais na realidade da Igreja Metodista em Belo Horizonte e avaliar as respostas da Igreja frente a estas transformações, especialmente por meio dos documentos *Plano Para Vida e Missão (1982)* e *Dons e Ministérios (1987)*, no contexto urbano e na perspectiva de sua ação missionária e da sua presença pública.

As ações pastorais desenvolvidas pela Igreja Metodista em Belo Horizonte, ao longo do processo estudado, não desembocaram em práxis pastorais que respondessem apropriadamente às demandas das transformações socioculturais, pois não existiu, por parte da Igreja Metodista em Belo Horizonte, uma percepção das mudanças e a necessidade de alterar as funções tradicionais de pastoreio diante dos novos desafios.

A dinâmica deste tempo de transformações culturais pedia novos paradigmas de ação pastoral para o metodismo na realidade urbana de Belo Horizonte, e os documentos *Plano para Vida e Missão (1982)* e *Dons e Ministérios (1987)* não foram capazes de proporcionar uma resposta da Igreja Metodista aos desafios das transformações socioculturais.

As igrejas protestantes de missão têm encontrado dificuldades em responder às exigências e desafios que as transformações socioculturais e o mundo urbano lhes têm apresentado. Frequentemente, suas práxis resultam em ações que não respondem às novas e dinâmicas realidades culturais. O raio de ação das instituições tradicionais tem-se demonstrado restrito, comprometendo o caráter transformador de sua dimensão pública e de sua ação missionária. Por outro lado, alguns grupos de inspiração predominantemente pentecostal têm apresentado

resultados de crescimento e uma melhor adaptação ao contexto urbano, especialmente na América Latina, o que tem incomodado e desafiado as igrejas de missão a uma reflexão, no sentido de reavaliar suas práticas e ressignificar a sua ação pastoral.

Dentro desse aspecto, analisando a efervescência religiosa e a explosão de manifestações ligadas ao sagrado do momento atual, Leonildo Campos argumenta que as instituições tradicionais encontram-se distantes de experimentar o mesmo fenômeno de crescimento exponencial, pois ele se configura dentro de novos moldes. Como consequência disso, surge o trânsito religioso. Assim explica:

Porém, essa efervescência religiosa, explosiva e dinâmica, não está acontecendo dentro dos limites ou de fronteiras demarcadas pela presença das instituições tradicionalmente encarregadas da gestão do sagrado. Em outras palavras, trata-se de um fenômeno que prefere se domesticar dentro de novos moldes. Ora, isso provoca um intenso trânsito de pessoas de um para o outro movimento ou instituição, na constante busca de valores e de “bens simbólicos”, considerados por eles inatingíveis naquelas instituições às quais por muitos anos devotavam fidelidade (CAMPOS, 2003, p.98).

Estamos diante de uma nova situação em que os modelos anteriores já não se aplicam. É um tempo de transformações caracterizado pela globalização, urbanização, secularização, proximidade de fronteira entre sistemas simbólicos, hibridização de práticas religiosas, pluralismo religioso, relativismo moral e religioso, ampliação do conceito de razão e a expansão do sentimento, o fim das utopias, secularização, midiaticização do religioso, espiritualidade sem religião, etc.

Este novo momento, segundo Bosch, evidencia a presença de uma crise de grandes proporções e o surgimento de uma significativa “mudança de paradigma” em todas as áreas da ciência, incluindo a Teologia. Para Bosch:

Fica cada vez mais evidente que os modernos deuses do Ocidente – ciência, tecnologia e industrialização – perderam seu fascínio (Kuschel 1984: 235). Eventos da história mundial abalaram a civilização Ocidental até o seu âmago: duas devastadoras guerras mundiais; as revoluções russa e chinesa; os horrores perpetuados pelos governantes de países comprometidos com o nacionalismo-socialismo, o fascismo, o comunismo, e o capitalismo; o colapso dos grandes impérios coloniais ocidentais; a rápida secularização não só

do ocidente, mas também de grande parte do resto do mundo; o crescente abismo, em nível internacional, entre ricos e pobres; a percepção de que estamos nos encaminhando para um desastre ecológico de escala cósmica e de que o progresso era, efetivamente, um deus falso (2007, p.436).

Diante deste novo quadro, tornam-se necessários novos paradigmas no que se refere à práxis da Igreja, especialmente na realidade urbana. Neste início do século XXI, o desafio para a Igreja de missão é estar aberta a construir sua práxis no contexto urbano de forma consistente, mas com criatividade, consciência e sensibilidade.

Portanto, a Igreja é desafiada a buscar formas dinâmicas de responder às demandas da sociedade marcadas por diversos desafios. É o que argumenta Silva:

Se de um lado a sociedade vem experimentando mudanças, cabe também à Igreja, constantemente, a partir de sua prática ministerial, buscar formas de responder às demandas da sociedade marcadas pelas novas epidemias, que se manifestam nas crises de rupturas conjugais, no drama das drogas, na terceira idade, na falta de perspectivas de futuro para a juventude, etc. (2003, p. 78).

No caso em estudo, a Igreja Metodista em Belo Horizonte, destaca-se o fato de que foi o primeiro grupo de natureza protestante a chegar à capital de Minas Gerais, quando esta ainda era uma pequena e pacata vila chamada de Curral Del Rey, em 1890. Sua inserção na realidade urbana se dá num contexto marcado pelos ideais de modernização, inspirados no liberalismo e positivismo da época, quando profundas transformações na esfera econômica, política, nas concepções urbanístico-arquitetônicas e nos aspectos socioculturais se processavam na sociedade brasileira, notadamente entre o rompimento com o passado colonial e o desejo de modernização identificado na mudança do Império para a República, o qual apontou novos caminhos de diversidade religiosa (BARRETO, 2008, p.53-69).

Essa igreja centenária, que em seus primórdios soube acompanhar as dinâmicas das transformações socioculturais de seu tempo, desenvolvendo uma prática pastoral inovadora, sobretudo na dimensão educacional e missionária, perdeu a sua dinâmica de atualização e reconstrução. Ao contemplar essa realidade, somos

desafiados, no processo de construção desta tese, de pesquisar e, ao mesmo tempo, procurar apontar os desafios e possibilidades de uma resignificação da práxis metodista no contexto urbano.

O período a ser pesquisado compreende os anos de 1982 a 2006, período marcado por transformações socioculturais e pela emergência de novos paradigmas, trazendo reflexos diretos na vida e missão da Igreja. Na Igreja Metodista, esse foi o período marcado pela construção do Plano Vida e Missão (PVMI – 1982), cujo propósito era buscar a revitalização do metodismo, visando ao crescimento numérico e qualitativo; Centenário do Metodismo em Belo Horizonte (1992), momento de reflexão sobre a perspectiva evangelizadora da Igreja; e o Programa de Dons e Ministérios (1997), o qual constituiu a base da estruturação e ação da Igreja e apregoava a desburocratização do seu papel e a promoção da participação leiga. Esse período foi relevante dentro da dinâmica de transformação da Igreja Metodista presente em Belo Horizonte, em resposta à complexidade de uma sociedade marcada por transformações.

Portanto, a pesquisa consiste em perceber os desafios que a nova realidade de transformações socioculturais e o mundo urbano apresentam à Igreja Metodista em Belo Horizonte e se ela exerceu uma presença pública caracterizada por uma práxis transformadora na realidade urbana.

O método empregado na pesquisa é o “método histórico-crítico”. A escolha do método histórico se justifica pelo fato de que “as atuais formas de vida social, as instituições e os costumes têm origem no passado e é importante pesquisar suas raízes, para compreender sua natureza e função” (LAKATOS e MARCONI, 1983, p.106-107).

O método histórico, na concepção de Lakatos e Marconi, consiste em:

[...] investigar acontecimentos, processos e instituições do passado para verificar a sua influência na sociedade hoje, pois as instituições alcançaram sua forma atual através de alterações de suas partes componentes, ao longo do tempo, influenciado pelo contexto cultural particular de cada época (1991, p.44).

A história e a presença da Igreja Metodista em Belo Horizonte serão analisadas dentro de uma perspectiva crítica.

Também será utilizado o método comparativo, pois o mesmo possibilitará a comparação das práticas de pastoreio da Igreja Metodista e sua influência na sociedade de Belo Horizonte. Lakatos e Marconi definem assim este método:

Considerando que o estudo das semelhanças e diferenças entre diversos tipos de grupos, sociedades ou povos contribui para uma melhor compreensão do comportamento humano, este método realiza comparações com a finalidade de verificar similitudes e explicar divergências. O método comparativo é usado tanto para comparações de grupos no presente, no passado, ou entre os existentes e os do passado, quanto entre sociedade de iguais ou de diferentes estágios de desenvolvimento (1991, p.82).

Assim, o método histórico-crítico e o comparativo contribuirão para se verificar a prática pastoral da Igreja, os fenômenos externos a ela, como os fenômenos das transformações socioculturais, bem como os desafios para a construção de uma ação transformadora no contexto urbano.

Em termos metodológicos, optamos pela pesquisa bibliográfica e documental. O levantamento de dados com referência à prática pastoral, documentos da Igreja e outros materiais, como boletins informativos, jornais, revistas e atas, revelam as dificuldades enfrentadas pela Igreja para entender e propor novos caminhos e projetos diante dos novos paradigmas socioculturais.

Para compreender a presença pública da Igreja Metodista em Belo Horizonte e sua prática pastoral frente aos desafios das transformações socioculturais, é importante um quadro de referenciais que possibilite a compreensão e análise dos elementos constitutivos do âmbito do processo de mudanças socioculturais, visando o melhor entendimento do fenômeno religioso no contexto urbano e a reconfiguração de ações pastorais à luz de sua dimensão pública.

Portanto, para o desenvolvimento da pesquisa, foram utilizados os seguintes referenciais teóricos: na análise da realidade urbana, foram trabalhados os teólogos pastoralistas João Batista Libanio (2001), "As lógicas da cidade: o impacto sobre a fé e sob o impacto da fé" e José Comblin (2002), "Os desafios da cidade no século XXI". As contribuições desses autores se destacam pelas análises teológicas acerca dos centros urbanos, o que tem sido referido em diferentes estudos sobre a

temática, dada a sua precocidade em abordar o tema, ressaltando-o frente à igreja como chamada de atenção às mudanças sociais, econômicas e religiosas trazidas pela urbanidade.

João Batista Libanio atesta que os fenômenos da modernização, industrialização e urbanização tiveram grande impacto sobre a vivência religiosa, questionando-a nela mesma, obrigando-a a reinterpretar-se e a assumir posição crítica diante da sociedade. Ele argumenta que a sorte histórica do cristianismo está vinculada à cidade. Por isso, o desafio é exatamente viver a fé na cidade, consciente do duplo movimento a que ela está sujeita: “questionada pela cidade, deve repensar-se na sua autocompreensão e na sua prática; questionadora da cidade, continua sua vocação profética e missionária” (2002, p.11).

A cidade é atravessada pelas mudanças socioculturais características deste tempo (pluralismo religioso, globalização, trânsito religioso, privatização da fé, midiaticização do religioso, relativismo, fim das utopias, etc.) Estas mudanças na realidade urbana trazem um forte impacto sobre a dinâmica da Igreja obrigando-a a buscar novos paradigmas ou uma nova maneira de interpretar a sua fé na realidade urbana. Portanto, com base nesses autores, serão feitas reflexões acerca da ação pastoral no contexto urbano.

Ainda no primeiro capítulo, serão analisados vários autores que estudam o novo cenário cultural contemporâneo e as transformações no campo religioso, em especial, os sociólogos Zygmunt Bauman (2001) e Anthony Giddens (2002), com destaque para as suas obras: “Modernidade Líquida” e “As consequências da Modernidade”. O propósito do capítulo é o de ressaltar a realidade das transformações socioculturais vivenciadas pela sociedade e o seu impacto sobre a vida das pessoas. Dessa forma, embora sejam pertinentes e desafiadoras as discussões conceituais acerca dessa questão, a pesquisa não se prende à disputa pela melhor e mais precisa categorização do novo paradigma sociocultural, mas, sim, às profundas mudanças que a sociedade vem sofrendo. Portanto, sobre elas nos debruçaremos mais detidamente.

O missiologista David Bosch (2002) nos permitirá aprofundar o conceito de mudança de paradigma. Ele defende a tese de que o que aconteceu no campo religioso, especialmente nos círculos teológicos e missionários durante décadas, é

resultado de uma fundamental mudança de paradigma, o que tem ocorrido não apenas na missão e na Teologia, mas na experiência e no pensamento do mundo inteiro. Ele compreende que essas mudanças paradigmáticas não são, de modo algum, a primeira vivenciada na experiência e no pensamento no mundo inteiro e sustenta que elas já existiam em tempos remotos. Cada uma delas atestava o fim de um mundo e o surgimento de outro, desafiando as pessoas e ideias a se redefinirem. Tais mudanças devem ser analisadas não apenas dentro de uma perspectiva de desafios e perigos, mas, sobretudo, de oportunidades. A questão que envolve esta tese tem o propósito de analisar como a igreja hodierna, em especial o metodismo em Belo Horizonte, MG, reagiu a essas mudanças paradigmáticas caracterizadas pela realidade de transformações socioculturais e como elas podem servir de oportunidade para este novo tempo.

Para a temática da trajetória histórica do metodismo e sua dimensão pública, foram trabalhados, no capítulo dois, como referenciais teóricos, autores como Alexandre Duncan (1991); José Gonçalves Salvador (1982); José Carlos Barbosa (2005); Richard P. Heitzenrater (1996) e James L Kennedy (1926). Nesse capítulo, a partir do pressuposto histórico do movimento metodista, será analisada a dinâmica da presença pública da Igreja desde a sua origem na Inglaterra até a sua inserção e presença pública no contexto da realidade urbana de Belo Horizonte.

Para a análise da práxis a partir da dinâmica da presença pública do metodismo em Belo Horizonte, foram utilizados Floristan (1993), "Teologia Práctica"; Sánchez-Vásquez (1990), "Filosofia da práxis" e Bosch (2007), "Missão transformadora".

Os resultados da tese encontram-se estruturados em quatro capítulos. No primeiro capítulo procuraremos entender como o movimento mais abrangente das transformações socioculturais que estão acontecendo na sociedade de um modo geral tem se refletido no campo específico da religião. Tal processo de mudança no campo religioso, como a questão urbana, a hibridização de práticas religiosas, espiritualidade sem religião, a privatização da fé, o surgimento de novas propostas religiosas, a perda da autonomia de diversas mediações institucionais tradicionais, constitui a formação deste novo cenário cultural religioso. O capítulo tem por objetivo estabelecer as bases para uma posterior análise do metodismo, dentro da perspectiva dos processos de mudança no campo religioso, caracterizado pelo

desenvolvimento de uma sociedade em transformação. Por meio da compreensão desse processo é que se podem analisar as suas repercussões no mundo urbano e avaliar o impacto sobre a vida da Igreja.

O segundo capítulo propõe percorrer a trajetória histórica do metodismo, destacando sua origem e a dinâmica de sua presença pública. O metodismo histórico surge em tempos de profundas transformações na sociedade e empreendeu, em seu tempo, ações pastorais criativas e inovadoras, capazes de proporcionar respostas aos desafios do novo tempo de transformações. Também será apresentada a dinâmica pública e ministerial do metodismo em Belo Horizonte.

O terceiro capítulo analisará os documentos *Plano Para Vida e Missão* (1982) e *Dons e Ministérios* (1987). Para tanto, pretendemos estudar todo o processo histórico que antecedeu a construção de tais documentos, como os Planos Quadrienais e Quinquenais. Nesse sentido, todos os documentos serão analisados de acordo com suas propostas de ação missionária na dinâmica da Igreja Metodista e da presença pública na sociedade, tendo sempre em vista suas dimensões sociais, evangelísticas e educacionais. Serão trabalhados o conteúdo e os resultados alcançados em seus aspectos positivos e negativos, avaliando de que maneira tais documentos apresentaram uma resposta da igreja às demandas das transformações socioculturais ocorridas na sociedade.

O quarto capítulo propõe uma análise, a partir da práxis, da dinâmica da presença pública no contexto urbano. Procuraremos aprofundar o conceito de práxis e apontar a necessidade de a Igreja repensar o caminho a partir de uma participação transformadora na cidade. Será analisada a ação pastoral a partir de Cassiano Floristan, que a divide em cinco pontos: missão (*kerigma*); catequese (*didaskalia*); liturgia, homilia (*leitourgia*); comunidade (*koinonia*) e serviço (*diakonia*). Por fim, apontaremos, a título de pistas, eixos pastorais para se vivenciar a fé na cultura urbana.

A Igreja Metodista em Belo Horizonte se confunde com sua própria história. Os metodistas estiveram presentes como grupo protestante desde o seu início. É uma igreja centenária no Brasil, no Estado de Minas Gerais e na cidade. Com o número de 160 mil membros em todo o País, a Igreja Metodista tem atuado em

várias frentes de ação missionária, por meio de suas escolas e universidades, bem como na área de prestação de assistência e obras sociais.

A cidade de Belo Horizonte é a capital do Estado de Minas Gerais e contém 34 municípios, com uma área de 331, 401 km². De acordo com o Censo (2010), realizado pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), sua população é de 2.375.151 habitantes, sendo a sexta cidade mais populosa, no ranking dos maiores municípios do País. Está atrás de São Paulo, Rio de Janeiro, Fortaleza, e, mais recentemente, de Brasília. No censo de 2010, Belo Horizonte passou do 4º para o 6º lugar, perdendo duas posições.

Belo Horizonte, que foi planejada para, no máximo, 200 mil habitantes, possui hoje mais de dois milhões de habitantes, incluindo a Região Metropolitana, com quase cinco milhões de habitantes, conforme já descrito e de acordo com os novos dados do Censo 2010.

Diante deste contexto desafiador, a Igreja Metodista não conseguiu entender o novo quadro de mudanças e transformações, e, por isso, não foi capaz desenvolver uma práxis pastoral que fosse adequada para a nova realidade do contexto urbano.

A cultura característica desse tempo de transformações pedia novos paradigmas de ação pastoral no metodismo em Belo Horizonte e os documentos *Plano Para Vida e Missão (1982)* e *Dons e Ministérios (1987)* não foram capazes de proporcionar uma resposta da Igreja Metodista aos desafios do novo tempo.

Estas questões serão analisadas e tratadas ao longo da tese, procurando destacar a necessidade de a Igreja Metodista em Belo Horizonte reinterpretar a sua ação pastoral e assumir uma posição crítica e transformadora na sociedade, de modo mais específico no contexto dos centros urbanos.

Capítulo 1

O NOVO CENÁRIO CULTURAL CONTEMPORÂNEO E O CAMPO RELIGIOSO EM TEMPO DE TRANSFORMAÇÕES

Neste primeiro capítulo, procurar-se-á entender como o movimento mais abrangente das transformações socioculturais que estão acontecendo na sociedade, de um modo geral, tem se refletido no campo específico da religião.

Tal processo de mudança no campo religioso, como a questão urbana, a hibridização de práticas religiosas, espiritualidade sem religião, a privatização da fé, o surgimento de novas propostas religiosas, a perda da autonomia de diversas mediações institucionais tradicionais, constitui a formação deste novo cenário cultural religioso. Estas transformações ocorridas na sociedade têm afetado e desafiado enormemente as igrejas protestantes de missão, entre elas a Igreja Metodista em Belo Horizonte, objeto de pesquisa desta tese, e como ela tem respondido a esses desafios em suas práticas pastorais de evangelização, ação social e educacional.

Este capítulo tem por objetivo estabelecer bases para a análise do metodismo, dentro da perspectiva dos processos de mudança no campo religioso, caracterizado pelo desenvolvimento de uma sociedade em transformação. É por meio da compreensão desse processo que se torna possível analisar as suas repercussões no mundo urbano e avaliar o impacto sobre a vida da Igreja.

1.1 A COMPLEXA E DESAFIADORA REALIDADE URBANA

A sociedade moderna é uma sociedade urbana. A dinâmica migratória das pessoas para as cidades é um processo cada vez mais frequente e sem visíveis possibilidades de retorno. A urbanização tem se constituído como o maior fenômeno da história da humanidade. O mundo está se tornando cada vez mais urbano. A capacidade de gestão sustentável da vida das cidades é que determinará o futuro do planeta, pois é da cidade que emanam os modos de produzir e significar a vida das localidades, das nações e do próprio planeta (SOARES e PASSOS, 2009, p. 15).

Segundo o Censo Demográfico 2010, a população brasileira atingiu um total de 190.755.799 habitantes. A população urbana, de 160.925.792 habitantes, foi predominante, representando 84,4% da população total, enquanto 29.830.007 habitantes residiam em áreas rurais.¹

Cada cidade é um organismo impressionante, complexo e dinâmico, profundamente influenciado não só por seus sistemas interligados, mas por sua história, seu meio ambiente e sua forma de estruturar o futuro. Em razão de sua complexidade, a cidade deve ser pensada de forma multidisciplinar e interdisciplinar. Deve-se olhá-la e refleti-la a partir de múltiplas abordagens: epistemológica, política, sociocultural, religiosa, etc.

Estas múltiplas abordagens “desvendam os vários aspectos do objeto religião-e-cidade, levantam parâmetros para a atuação sociopolítica e apontam para valores que possam construir a metrópole mais humana e justa” (SOARES e PASSOS, 2009, p.14).

No que tange à questão acadêmica, Castro ressalta, no prefácio ao livro *Itinerário para uma Pastoral Urbana*, que:

Do ponto de vista acadêmico, as cidades, enquanto objeto de pesquisa ou de observação, são estimulantes e desafiadoras, pois cada uma delas se apresenta como um grande texto que precisa ser lido, relido, interpretado, decodificado e (re) significado. Nenhuma área do saber humano consegue desvelar sozinha todos os mistérios da cidade (2008 p.13).

¹ IBGE, Censo Demográfico 2010.

Disponível em <FTP://ftp.ibge.gov.br>. Acesso em: 10 de novembro de 2012.

Portanto, as cidades, como agrupamentos dinâmicos e complexos, trazem consigo os seus conflitos e paradoxos. Diante desse movimento implacável de urbanização, Escobar (2001) alerta para o fato de que as cidades:

[...] com seus acúmulos de sofisticação intelectual e mental e com os serviços educacionais e médicos têm atraído a massa; mas a mesma ganância, injustiça e abuso, que foram as marcas das estruturas feudais no mundo rural, têm tornado os corações dessas cidades em uma selva de concreto e asfalto, onde os humanos vivem em alienação e desespero (p.45).

Nesta mesma linha de pensamento, Soares e Passos enfatizam que:

A contradição é o nome mais adequado para as megalópoles e mesmo para os grandes e médios centros urbanos que se tornam cada vez mais numerosos. Vida e morte recortam os desenhos espaciais e as rotinas das cidades. O espaço e o tempo são mercadorias valiosas, vendidos e comprados segundo o parâmetro universal do mercado que inclui a alguns e exclui a muitos. Comprar um espaço para habitar ou ocupar as sobras do espaço especulado constitui o drama das populações empobrecidas que se acomodam nas periferias, nas áreas desvalorizadas e decadentes ou nas áreas abandonadas (2009, p.8-9).

A forma extremamente acelerada de urbanização do Brasil agrava ainda mais essas contradições. Nos anos 50, o Brasil tinha dois terços de população rural e, na virada do século, já tinha 82% de população urbana. Segundo Ladislau Dowbor (2009, p.285, 286), esse êxodo rural resulta da própria transformação do campo. A expansão da monocultura não estabiliza mão de obra no campo, pois dela precisa apenas nos momentos de plantio e de colheita, como é o caso, por exemplo, da cana-de-açúcar. Ao contrário da agricultura familiar, para a empresa agroexportadora interessa mais deslocar a mão de obra para as cidades da região e recrutá-la apenas nos momentos de atividade mais intensa do que sustentá-la o ano inteiro.

Outro fator mais recente do êxodo rural, segundo Dowbor, foi e está sendo a mecanização da agricultura, que torna todas as atividades menos intensivas em mão-de-obra. Ele aponta, ainda, um terceiro fator, a inflação que caracterizou a segunda metade do século passado e levou muitas pessoas ricas e empresas a comprarem terra como reserva de valor, optando, em geral, pela pecuária extensiva.

O resultado é que as populações excluídas da agricultura agroexportadora não puderam se estabelecer em terra própria, migrando para as cidades. A dinâmica mais forte se deu nos anos 60-80, quando tal processo foi apresentado como fator de pujança econômica.

Desta maneira, pode-se dizer que o processo de urbanização se deu mais por expulsão do campo do que por atração urbana. O processo migratório está diretamente relacionado ao modelo de desenvolvimento e fortemente determinado pelas políticas governamentais dirigidas ao setor agropecuário, as quais carregam um peso fundamental no desenho e redesenho da dinâmica demográfica brasileira (CASTRO, 1996, p. 102).

A religião é desafiada a manter-se sintonizada crítica e criativamente com essa realidade e a contribuir com a superação de suas contradições.

Ao longo do desenvolvimento histórico, sociocultural e econômico da humanidade, destaca Sung (2006), as cidades e a religião ocuparam posições e influências variadas na sociedade. Nas sociedades pré-modernas, a cidade não ocupava o lugar central na vida econômica e a população vivia na área rural. A agricultura se constituía como centro do processo produtivo e o templo ocupava o lugar central, servindo de referência principal para a organização do tempo e do espaço da coletividade, especialmente nas sociedades pré-modernas ocidentais, em particular na Idade Média. A centralidade do templo na organização urbana expressa a centralidade da religião na organização da vida social e da noção do bem público.

Nesse tipo de sociedade, argumenta Sung, não se questionavam ou se discutiam o papel e a presença pública da Igreja, pois todo o conjunto de valores morais e a noção de autoridade pública estavam fundados, em última instância, na religião, e “a noção de coletividade predominava sobre a de indivíduo, e a de público, sobre a de privado” (p. 22).

Já no mundo moderno, Sung afirma que surge nas cidades a noção de “centro velho”, o antigo centro em torno da igreja. A cidade deixa de ser um apêndice do campo na vida econômica da sociedade e passa a ser o lugar principal. O “centro” foi deslocado, no primeiro momento, da religião para a noção abstrata de Estado-Nação e depois para a de mercado. Fato a se destacar nesta sociedade moderna é

que a vida pública não está mais a partir da religião ou da Igreja, mas da racionalidade presente no campo da economia e da política.

Portanto, para Sung, a ruptura da sociedade pré-moderna para a moderna “não é a substituição de uma ordem social centrada e baseada em uma religião por outra com uma religião diferente, mas a criação de uma ordem social secularizada” (p. 23). A religião já não ocupa o lugar central na vida social, a Igreja não é mais o centro da cidade e o seu papel e sua presença pública passam a ser questionados. A Igreja e a vida religiosa foram reduzidas ao campo privado.

Esta é a mesma percepção de Caliman, que, desta maneira, se expressa:

Hoje a religião continua estar presente, mas de forma difusa no tempo e no espaço da cidade, enquanto lugar de experiência subjetiva das pessoas. Uma das características é que ela, na modernidade, foi relegada à esfera privada. Foi privatizada (1994, p.99).

Portanto, se na sociedade tradicional o lugar da religião parecia evidente, não é o mesmo para a sociedade moderna.

Sung resume afirmando que “a visão religiosa do mundo foi substituída pela razão moderna com o processo de desencantamento do mundo...”. Este processo de “desencantamento”, denominado assim por Weber, teve o seu início há séculos, desde que os grupos humanos deixaram de recorrer à magia para dominar a natureza ou para obter favores do mundo espiritual. A tensão entre religião e o mundo é a marca característica desta realidade. Dessa forma, Weber se torna o artífice do postulado do desencantamento do mundo a partir do desenvolvimento do processo de racionalização que a religião opera, concomitante à racionalização das leis das esferas dos campos do real (WEBER, 1983).

No contexto urbano, a noção de centro da cidade perde sentido e o que se tem é uma multiplicidade de centros em torno dos quais funciona a dinâmica da cidade. Entretanto, observa Sung, “a existência de vários centros urbanos não representa o fim da tensão entre centro e a periferia (ou entre centros e as periferias), e nem o fim de um princípio ou de vários organizadores da cidade e da sociedade” (2006, p.24).

A reflexão sobre a cidade e todo o processo de urbanização, fruto da racionalidade moderna, segundo João Batista Libanio, levanta dois tipos diferentes de problemas: um deles afeta diretamente o modo da ação pastoral da Igreja, o outro atinge a própria compreensão da fé, questionando-a nela mesma, obrigando-a a reinterpretar-se e também a assumir posição crítica diante da sociedade (LIBANIO, 2001, p.10). Desta maneira, os fenômenos da modernização, industrialização e urbanização impactaram a vivência religiosa e a obrigaram a reinterpretar-se.

A pesquisa desenvolvida parte de fundamentos teóricos que tratam da crise de sentido presente em uma sociedade em processo de grandes transformações, procurando apontar os desafios e possibilidades de uma ressignificação da práxis metodista no contexto urbano. A investigação visa a analisar o impacto deste tempo de transformações no contexto da Igreja Metodista, que chegou a Belo Horizonte no final do século XIX (1892), quando esta era uma pequena vila denominada Curral Del Rey e respirava ares rurais. Era um momento em que já se começavam a soprar as brisas da república e o desejo de modernidade.

Belo Horizonte já nascera com um destino certo, ser a capital administrativa do Estado, em substituição a Ouro Preto. Construída entre 1894 e 1897, Belo Horizonte surgiu sob o signo da destruição do passado colonial e da modernidade urbanística inspirada nos moldes europeus e americanos do século XIX (ANDRADE, 2004, p.75). A pesquisa pretende avaliar algumas das transformações provenientes dessas mudanças, especialmente no contexto urbano e na perspectiva da presença pública da Igreja. Outrossim, objetiva compreender de que maneira estas transformações têm afetado a Igreja Metodista em Belo Horizonte e como ela tem respondido aos desafios de suas práticas pastorais de evangelização, ação social e educação.

Em Belo Horizonte, o número de vinte e duas igrejas (Central, Barreiro, Izabela Hendrix, Salgado Filho, Santa Efigênia, Vale do Jatobá, Alípio de Mello, Alto dos Pinheiros, Betânia, Carlos Prates, Cachoeirinha, Concórdia, Jardim Alvorada, Leblon, Nova Celeste-Glória, Planalto, Santa Tereza, Venda Nova, Areias, Botafogo, Betel, Kennedy) e onze congregações (São Sebastião, Milionários, Serra, Vista Alegre, Alto Vera Cruz, Taquaril, Nova Pampulha, Canaã, São Gabriel, Vila Oeste, Água Branca), e o número de seis igrejas (Betim, Eldorado, Inconfidentes, Nova

Lima, Ribeirão das Neves, Nações Unidas) nove congregações (Bandeirinhas, Jardim Alterosa, Petrovale, Retiro, Vila PTO, Jardins das Rosas, Servilha B, Veneza, Santa Luzia) na Grande Belo Horizonte, no período em estudo (1982-2006), permaneceram praticamente inalterados. A pesquisa tomará como referência de estudo cinco igrejas metodistas: Central, Carlos Prates, Santa Tereza, Santa Efigênia e Barreiro. As quatro primeiras são igrejas localizadas na região central e bairros tradicionais de Belo Horizonte, com um número de membros variando entre 300 e 800 e que, por meio de suas ações pastorais, têm procurado exercer sua presença pública na cidade. A quinta igreja faz parte da grande Belo Horizonte, mais distante do centro, mais nova e em crescimento.

Pretende-se, aqui, estudar mais profundamente a dinâmica do crescimento ou estagnação dessas igrejas e de que maneira se constituiu sua presença pública na realidade urbana de Belo Horizonte por meio da análise dos três níveis de crescimento, conforme definido pelo Colégio Episcopal da Igreja Metodista:

Crescimento qualitativo: “Entendemos como crescimento qualitativo aquele onde o Cristo, tendo alcançado uma experiência cristã progressiva, tendo sido edificado e equipado com um dom, estando, por isso, envolvido em um ministério, tendo, assim, um testemunho favorável da Comunidade de fé, que reconhece os frutos de uma vida ministerial madura. Com isso, caminha aceleradamente para ter a estatura da plenitude de Cristo, não sendo mais presa fácil a modismos ideológicos, não sendo mais meninos/as levado facilmente por todo vento de doutrinas; Crescimento orgânico: Entendemos como crescimento orgânico aquele crescimento que é alcançado nos laços da comunhão, do amor e da solidariedade cristã entre irmãos. É o crescimento onde somos capazes de amar e dar a nossa vida pelos irmãos, estando firmes em um só espírito, com uma só alma, lutando juntos pela fé evangélica, nos respeitando e reconhecendo o valor dos ministérios diferentes do nosso. Uma comunhão que encontra parâmetros na vivência da comunidade cristã primitiva (At 2.42-47) e da vivência das bases do Metodismo Primitivo; Crescimento Quantitativo: Este crescimento é um alvo, mas que só acontece de fato e de verdade como consequência da vida madura dos ministros/as, que na comunhão e no serviço atraem outros para conhecer a Cristo e se integrarem na vida da comunidade missionária. E foi isso que aconteceu com a igreja de Jerusalém: “... e a cada dia acrescentava-lhes o Senhor os que iam sendo salvos” (At 2.47) (1991, p.67- 68).

Portanto, é de suma importância pesquisar quais práticas pastorais foram desenvolvidas pela Igreja Metodista em Belo Horizonte e de que maneira as

transformações afetaram mais diretamente o seu modo de ação pastoral. De igual modo, faz-se necessário estudar como esta nova realidade obrigou-a a reinterpretar-se e assumir uma posição crítica diante da sociedade.

Compreender e refletir sobre a nova dinâmica de transformações das cidades é o grande desafio para a pastoral urbana. Para que ela seja eficaz e coerente, deve ser fruto de um esforço coletivo de reflexão sobre a cidade dentro de uma perspectiva multidisciplinar, interdisciplinar e transdisciplinar.

Silva descreve pastoral urbana como:

[...] ação do povo de Deus na cidade, tem como objetivo bíblico, teológico e pastoral a criação de sinais de esperança em situações de desesperança. A pastoral urbana não pode separar-se do símbolo de esperança. Não é algo estático. Por isso é marcada pela dinâmica que se desprende da prática da Igreja, que é movida pelo Espírito Santo a criar sinais do Reino de Deus e a mostrar e viver a justiça divina através de palavras e atos, tais como: curar os enfermos, expulsar os demônios, limpar os leprosos, restaurar vidas e promover o ser humano. Na pastoral urbana se estabelece o contraste e o conflito entre a construção da Babilônia, que representa o esforço do ser humano, e a edificação da nova Jerusalém, onde Deus mesmo habitará com os seres humanos (2008, p. 15).

A forma extremamente acelerada de urbanização, conforme anteriormente se destacou, tem agravado cada vez mais as tensões nos centros urbanos. As grandes cidades constantemente desafiam as autoridades a pensar no futuro. Qual será o projeto da religião para este futuro que parece sem saída e está definitivamente trancado na configuração sociocultural urbana?

Susin (2006) advoga que a teologia pode e deve contribuir com sua parte neste processo, desde que “adote também para si o pensamento complexo e sistêmico que exige interdisciplinaridade para abordar com relevância um assunto comum a toda humanidade: uma soteriologia ecológica” (p.35). No seu entendimento, é fundamental uma complexa interação das três formas de exercício de pessoa – alteridade, reciprocidade, maternidade – para uma contribuição com inspiração cristã e medida humana para a sustentabilidade.

Esta preocupação de transformação da cidade em um lugar mais agradável para se viver e com o envolvimento das pessoas dentro dos processos de mudança da

realidade, tem sido uma preocupação cada vez mais frequente de instituições religiosas. Assim confirma Campos:

Há também, um contingente de pessoas ligadas à religião institucionalizada que tem se envolvido cada vez mais com projetos voltados à transformação da cidade em um lugar mais adequado para se viver. Assim foi com as Comunidades Eclesiais de Base (CEBS) católicas, durante os anos 1970-1990 ou com as entidades ligadas à operacionalização das teologias da libertação (2006, p.165).

Campos também desenvolve estudos demonstrando ações efetivas, realizadas especialmente por movimentos religiosos, visando a uma melhoria na qualidade de vida das pessoas na cidade. Desta maneira, a promoção do desenvolvimento social por parte da práxis religiosa assume uma dimensão pública, abrangendo a transformação da cidade:

Ficou evidente também que surgiram nessa cidade-região bolsões de pobreza e miséria, nos quais o número de pentecostais coincide com os baixos índices de distribuição de renda, acesso ao emprego, à saúde, à escola e à segurança. Configura-se, portanto, que a adesão ao pentecostalismo talvez seja uma nova forma de ressignificação da cidadania e de inserção na sociedade capitalista das massas excluídas e periféricas ao sistema (2006, p.154).

O desafio maior da ação pastoral é assumir a realidade urbana com toda a sua complexidade: o modo de sentir e pensar dos cidadãos de hoje; os lugares e os tempos de vida comunitários, adaptados à condição do membro da cidade; estar presente em todos os dramas do homem e da mulher da cidade e tornar-se ativa na vida política (COMBLIN, 2002, p.9).

O termo pastoral, ou ação pastoral, em Floristan, significa ação do povo de Deus na comunidade eclesial, com destaque na realidade social. Sua referência principal é ser uma atualização da práxis de Jesus (FLORISTAN, 1998, p. 215).

Uma pastoral urbana relevante deve interpretar a cidade indo além dos simples lugares-comuns e das generalidades. Deve interpretá-la a partir das suas origens, apropriando-se de sua história e de suas dimensões sociológicas (DELLA

PERGOLA, 2000, p.5). É preciso considerar cada cidade como algo particular, singular. Cada cidade tem características diferenciadas (CASTRO, 1996, p.108).

A cidade deve ser vista em sua dimensão do espaço cotidiano, espaço vivido por seus moradores. Portanto, ela se revela para além de suas visões totalizantes e abrangentes como a que se tem do alto dos arranha-céus. É o que declara Michel de Certeau (1994) ao sugerir que a “reconstituição do espaço urbano (como espaço vivido), através de um passeio ao longo das práticas cotidianas ‘lugar’ de procedimentos ‘multiformes’, resistentes, audaciosos e teimosos”, permitindo burlar a disciplina panóptica imposta ao mundo urbano pelos poderes que o regem (p. 175).

Estar atentos às transformações e contradições das cidades, descobrir caminhos e alternativas mais seguras para as pessoas, famílias, comunidades e instituições, objetivando a construção de um lugar mais agradável para se viver, e contribuir para o envolvimento das pessoas dentro dos processos de mudança da realidade urbana tem sido uma preocupação cada vez mais frequente, seja do poder público, seja das religiões organizadas.

1.2 IGREJA EM MISSÃO NO CONTEXTO URBANO

De acordo com Josgrilberg (2005), o metodismo, como o restante do protestantismo de missão, estabeleceu-se nas cidades, com tentativas nas zonas rurais. O perfil missionário que viera para a missão metodista se adequava mais às cidades. Isso, segundo sua análise, pode ser visto na tipologia das igrejas e dos colégios, nas grandes e pequenas cidades, com raríssimas exceções na zona rural. Tudo revela uma passagem do rural para o urbano. As relações puramente rurais, quer pela língua, quer pelas estratégias missionárias e projetos que colocavam em prática, apresentavam dificuldades. Portanto, o modo administrativo era inteiramente urbano (p.52-53).

Mendonça (1984) defende a tese de que é no meio da população pobre e livre da zona rural, bem como no ciclo do café, que o protestantismo, incluindo o presbiterianismo, terá o seu maior crescimento (p.10).

Mesquida (1994), por sua vez, argumenta que as denominações históricas de origem missionária norte-americana, como as Igrejas Presbiteriana e Batista, encontraram uma “brecha” para penetrar na sociedade brasileira, informada pela fragilidade do catolicismo há muitos anos presente no Brasil e pela “camada *sui generis* da população, constituída de iletrados, homens ‘pobres e livres’ do meio rural, os caipiras” (p.119). Entretanto, segundo Mesquida, essas brechas, características do universo sociocultural e religioso, favoreciam também a penetração do protestantismo missionário norte-americano, especialmente do metodismo. Devido à sua pregação da liberdade individual e da igualdade de todos os homens perante Deus, participação dos leigos nos serviços religiosos quando da ausência do pastor, dessacralização do espaço, atribuição de um lugar especial à Bíblia e aos cânticos, o metodismo podia encontrar, no mundo do homem “pobre e livre” do meio rural da Região Sudeste, um terreno apropriado à difusão de sua mensagem. Mesquida argumenta que:

[...] o mundo do ‘homem pobre e livre’ da campanha e a evangelização direta desta camada da população brasileira não foram nem o espaço sócio-cultural escolhido pelos missionários metodistas norte-americanos, nem a sua estratégia preferencial de transplante (p.120).

A chave para a compreensão da inserção do protestantismo no Brasil pode ser encontrada, na análise de Josgrilberg (1990), no movimento dialético do rural para o urbano. Ele argumenta que fizeram do protestantismo brasileiro uma leitura excessivamente rural do mundo e que outra leitura é possível. Os estudos devem ser retomados no sentido de que se avance na compreensão e leitura da relação entre o rural e o urbano no metodismo e no protestantismo em geral. Assim esclarece:

As famílias que aderem ao protestantismo são famílias que estão buscando a transição do rural para o urbano. O puritanismo surge na Europa e nos EUA, como uma forma de transição da mentalidade rural para o urbano. (...) A mentalidade que nasceu do choque entre o campo e a cidade necessita ser mais dialética. A comunidade protestante faz essa passagem. Ora predomina uma característica, ora outra. Mas o pólo dialético que puxa a passagem é a cidade. Talvez o conceito que melhor possa descrever essa passagem seja o de urbano (p.53).

Castro apresenta um quadro sintético do paradigma “urbano x rural”. É uma tentativa de síntese de parte do conteúdo dos principais livros e artigos estudados por Castro, os quais abordam a temática Pastoral Urbana no Brasil, contendo algumas características básicas da cultura rural e urbana:

Quadro sintético do paradigma rural versus urbano

SOCIEDADE RURAL	SOCIEDADE URBANA
Pouca distinção entre a vida privada e a vida pública;	Forte distinção entre a vida privada e a vida pública;
Os conhecimentos vinham por canais diretos; as pessoas tinham contato direto com a realidade da qual falam;	Os conhecimentos vêm por canais indiretos (quase todas as informações são indiretas);
Havia poucas informações por dia;	Há um excesso de informações, novidades;
Forte apego à tradição, ao conservadorismo;	Abertura ao novo, busca das coisas novas (novidades); falta de continuidade, cultura do descartável;
A experiência religiosa acontecia, principalmente, mediada pela natureza;	A experiência religiosa mediada pelos relacionamentos humanos;
Maior aceitação (uma passividade) dos dogmas e doutrinas religiosas;	Rejeição do dogmatismo e doutrinas racionais;
Pessoas geralmente nasciam e morriam numa mesma religião, havia uma dominação religiosa. Sociedade religiosa;	Multivariada de formas religiosas. As pessoas buscam a religião que lhes dá muita satisfação. Há liberdade de opção religiosa, inclusive de não ter religião. É uma sociedade mais secular;
Presença de uma cultura dominante, sociedade monocultural;	Multiplicidade de culturas;

Havia uma ênfase no comunitário. O indivíduo existia na e para a comunidade;	Há uma tendência ao individualismo, à massificação. O indivíduo se sente autônomo;
Marcada pelo providencialismo;	Marcada pelo racionalismo;
O ritmo de vida era mais lento, sendo determinado pelo ciclo agrário. Havia uma dependência dos tempos do sol e da lua;	O ritmo de vida é acelerado. A relação com o tempo e o espaço não é mediada pela natureza;

Fonte: (CASTRO, 1996, p. 24 e 25)

A análise deste quadro demonstra que o processo de urbanização proporcionou mudanças e oposições em caráter antropológico ou cultural (tradição versus inovação; mudança na concepção e na experiência social do espaço e do tempo, etc.) entre o rural e urbano. Entretanto, é mister ressaltar que muitos dos atuais habitantes das cidades nasceram no campo e estão marcados pela mentalidade rural que, provavelmente, não será conservada pelas novas gerações (ANTONIAZZI, 1994, p.81).

É dentro desse processo dialético entre o rural e o urbano que se pode compreender o desenvolvimento e expansão do metodismo. Ele se estrutura devido à influência de seus colégios e o crescimento das cidades, que abriram as portas para a burguesia em ascensão. Dentro dessa visão, Mendonça e Velasques Filho analisam da seguinte maneira o crescimento do metodismo:

A burguesia cafeeira e comercial das cidades, na ausência da educação oficial e sendo portadora de certo preconceito anticlericalista herdado do Império e reforçado pelo positivismo republicano, deu preferência ao moderno sistema educacional protestante. Os metodistas se beneficiaram bastante porque deram clara prioridade à educação, abrindo colégios por toda parte (2000, p.40).

É no final do século XIX (1892) que o metodismo chega a Belo Horizonte, quando esta ainda era a pequena vila denominada Curral del Rey e respirava ares rurais. A cidade nasce com o propósito definido de ser a capital administrativa do Estado, em substituição a Ouro Preto. Construída entre 1894 e 1897, Belo Horizonte surgiu sob o signo da destruição do passado colonial e da modernidade urbanística inspirada nos moldes europeus e americanos do século XIX (ANDRADE, 2004, p.75).

O projeto missionário metodista tinha assumido a visão estratégica de fincar estaca na nova capital mineira. A cidade representava a possibilidade de transformação das velhas estruturas e o surgimento de novas mentalidades. Logo as divergências entre as representações modernas e os valores tradicionais iriam aflorar. A cidade seria palco dos conflitos entre as antigas e as novas instituições, entre os tradicionais modos de vida e os novos, que seriam construídos em seu espaço. A cidade significava modernidade e superação da ordem rural feudal. Paula (2002) descreve assim esse novo padrão de vida trazido pela cidade:

O ar da cidade liberta, dizia-se na Idade Média. O ressurgimento das cidades, a superação do ruralismo feudal, são traços decisivos da modernidade. Max Weber e Sombart, Pirenne e Braudel, não se esquecendo de Marx, são unânimes em apontar a centralidade do fenômeno urbano como sintoma e determinante das grandes transformações sociais, políticas e econômicas, culturais e psicológicas que vão marcar o Ocidente moderno. As cidades significam um novo padrão de sociabilidade, permitem novas relações políticas e econômicas, moldam novos costumes, sensibilidades, mentalidades (p.12).

Para Libanio, “as cidades estão na origem das grandes revoluções. Estas terminam por configurar aquelas. Relacionar revolução e cidade permite entender melhor a ambas” (2001, p.28). Nesse sentido, ele apresenta algumas áreas em que essa revolução aconteceu. Assim relaciona:

A revolução tecnológica, em íntima relação com o mundo das ciências, fez que se passasse de uma produção à base da força humana e animal para a crescente importância da máquina. Esta possibilita a revolução industrial, que substitui o universo artesanal como forma normal de produção. A revolução política tende a formas cada vez mais democrático-liberais desde as experiências históricas aristocráticas e absolutistas, passando por um período intenso de

estatismo numa parte do mundo. As divisões, as classificações, as determinações do espaço sofrem com tais transformações políticas. Já não mais decididas por autoridades extrínsecas. Surgem do jogo novo das forças políticas e dominantes burguês-liberal. A modernidade e a pós-modernidade cultural revolucionam a compreensão medieval e tradicional de espaço. Em vez do espaço dado, ele é construído. Em vez do espaço sagrado, ele é secularizado ou ressacralizado de maneira privatizada. Em vez do espaço fixo e estendido, ele é móvel e fragmentado. A revolução religiosa dos últimos tempos arranca o espaço do mundo sagrado do monopólio da Igreja Católica em nosso continente para deslocá-lo para o poder do Estado e das múltiplas expressões religiosas (2001, p. 29).

Essas transformações acabam por favorecer o desenvolvimento e contribuir para a afirmação da identidade do metodismo em Belo Horizonte. O preconceito anticlericalista herdado do império, conforme mencionado acima, aliado ao moderno sistema educacional protestante que, por meio de suas escolas dava ênfase ao pragmatismo, à maior participação do aluno, à educação física e a outros temas inovadores, conquistaram a simpatia das elites republicanas. Para essas elites, a educação era vista como um dos principais instrumentos privilegiados para conduzir a nação ao progresso e à modernidade.

Hoje o fenômeno da urbanização vem sendo cada vez mais desafiador para o exercício da práxis missionária da Igreja. A sociedade moderna é caracterizada como uma sociedade urbana. De fato, o mundo tem se tornado mais urbano que rural. O crescimento das cidades tem sido tão desmesurado, que a população que era majoritariamente rural no início dos anos 60, é hoje uma população urbana que chega a quase oitenta por cento no Brasil. Portanto, o Brasil tem sido caracterizado por uma alta taxa de urbanização e pelo rápido crescimento numérico de cidades.

Comblin (1996), em busca de pistas para a pastoral urbana, aponta o contraste entre o urbano e o rural e responde a indagação do porquê de as pessoas preferirem viver na cidade, afirmando que existem algumas razões que são aparentes e outras reais. As aparentes, no caso dos jovens, dizem respeito à busca de emprego e estudo. No caso dos adultos, aos serviços que não encontram no campo, às escolas, médico, hospital, comércio.

As reais motivações que levam as pessoas a ficarem na cidade, apontadas por Comblin, seriam: a. A cidade é espetáculo, festas, novidade, diversidade, movimento

e diversões, o inverso da vida no campo, que é aborrecida e monótona: sempre as mesmas pessoas, os mesmos trabalhos, as mesmas pobres distrações, etc.; b. A cidade é liberdade das dependências tradicionais. Para muitos jovens, a cidade significa a liberdade em relação à família. No campo, todo mundo controla todo mundo; não há espaço para os casos especiais, para os não conformistas. Os costumes não permitem variedade, diversidade ou liberdade de escolha. A cidade favorece a não dominação da família, dos costumes, dos chefes tradicionais e da voz pública. Não há fiscalização permanente e não há imposições para as pessoas fazerem a vontade dos outros.

Por fim, Comblin argumenta que a cidade é liberdade para inventar a vida. No campo tradicional, aprende-se que já está tudo pronto, o destino está marcado desde o seu nascimento. A cidade oferece possibilidade para os que estão sonhando, sendo um grande espaço aberto às possibilidades. Todos podem não alcançar seus sonhos, mas há espaço para que todos sonhem. Na cidade é possível ganhar dinheiro, pois as oportunidades estão abertas para quem está disposto a batalhar. No campo a virtude é, em grande parte, imposição. Na cidade, ela é escolha pessoal (p.7-12).

Do outro lado dos sonhos, expectativas e desejos, encontra-se, às vezes, cruel e desafiadora, a realidade. Nem sempre os sonhos serão satisfeitos. Há muitos obstáculos presentes na dinâmica urbana, os quais comprometem a vida de liberdade e de envolvimento. Devido à explosão do crescimento demográfico, muitos não encontram o espaço e a qualidade de vida que idealizaram e o espetáculo acaba sendo desolador.

Escobar compartilha essa mesma preocupação e aprofunda a análise afirmando que, em que pese o brilho e as diversas vantagens da cidade, as mesmas desigualdades e injustiças inerentes das estruturas feudais na realidade rural têm penetrado o coração das cidades e causado sofrimento. Assim relata:

Em um movimento implacável de urbanização, as cidades com seus acúmulos de sofisticação intelectual e mental e com os serviços educacionais e médicos têm atraído as massas; mas a mesma ganância, injustiça e abuso que foram as marcas das estruturas feudais no mundo rural têm tornado os corações dessas cidades em uma selva de concreto e asfalto, onde os homens vivem em alienação e desespero (2001, p.45).

Um agravante ainda maior é que as cidades não se encontram preparadas para satisfazer as necessidades mínimas de milhões de pessoas nas áreas da saúde, educação, trabalho, alimentação, etc. Nesse sentido, Castro ressalta:

Os governos municipais não foram capazes de oferecer os serviços básicos que garantissem o bem-estar mínimo da população, tais como saneamento, habitação, saúde, educação e transporte, gerando assim a miséria, a violência, o desemprego e tantos outros sintomas que evidenciam a grave enfermidade das metrópoles brasileiras (2000, p.76).

Estes vários setores da população urbana vivem fadados à pobreza e privados de qualquer esperança de dias melhores. É exatamente aí, nesse contexto de acelerado crescimento da população urbana, marcado por sonhos e frustrações, que reside o enorme desafio missionário da Igreja. Não é trabalho fácil, principalmente em meio a uma sociedade massificada e massificante. Segundo Padilla: “uma das características da cidade é seu fabuloso poder de ‘coisificação’, sua capacidade de impor às pessoas uma psicologia de massa oposta ao compromisso pessoal” (1994, p. 96).

Em sua ação pastoral, o desafio da Igreja é confrontar as cidades, é tomar atitude e se posicionar, pois ela faz parte da cidade. A ausência de atitude pastoral firme da Igreja frente ao fenômeno urbano pode ser uma falta de visão teórica consistente, conforme o pensamento de Comblin:

As cidades são realidades sensíveis com as quais se deve confrontar a palavra de Deus na pregação da Igreja; são como obstáculos contra os quais diariamente tropeça. A Igreja não pode contentar-se em falar sobre a cidade. Está dentro. Deve tomar uma atitude. Deve definir-se. Na atitude que adota oculta-se um pensamento implícito. Os erros ou as deficiências de pensamento se manifestarão na pastoral. E, ao contrário, a ausência de posição pastoral frente à cidade pode ser reflexo de ausência de pensamento (1991, p. 14).

A Igreja é parte integrante do contexto urbano. Como o processo de urbanização é irreversível, cabe à Igreja não negar a sua missão e o seu chamado. Deve penetrar na realidade da cidade e ser instrumento de transformação e

restauração. Linthicum alerta para o fato de que Deus está chamando a Igreja para dentro da cidade. Assim afirma:

É incumbência dos cristãos de nossos dias reconhecer e aceitar entusiasticamente o desafio do novo mundo emergente. Deus está chamando a igreja para dentro da cidade. O nosso mundo está se tornando um mundo urbano e esta é uma tendência irreversível. Apenas a volta do nosso Senhor ou a autodestruição da humanidade num cogumelo atômico poderão impedir a urbanização do mundo. Mas não estamos confrontados apenas com um crescimento espantoso das cidades do mundo, até mesmo as áreas mais rurais e isoladas do mundo serão expostas à urbanização (1993, p. 20).

A Igreja é desafiada a conhecer e abraçar a cidade com amor, compromisso e solidariedade. Entretanto, Comblin adverte que esse processo é dialético. A Igreja e todos os cristãos devem assumir a cidade sem se comprometer com seus pecados. Essa é a saudável missão dos cristãos no contexto urbano. Deve a Igreja vivenciar, na relação com a cidade, uma dinâmica dialética. Ele argumenta que:

Os cristãos são enviados à cidade, não para se assimilarem a ela e dissolverem-se em suas estruturas, mas para transformá-la, para libertá-la de seus pecados, para adaptá-la à verdadeira comunidade humana. Nisso consiste a dialética interior do cristão: aproximar-se da vida urbana o bastante para convertê-la e afastar-se também o bastante para não ser convertido por ela (1991, p. 60).

Não se deve ser ingênuo o bastante para crer que essa dialética Igreja-cidade acontece de forma contínua e linear. Não. O cristianismo não penetra na cidade somente em movimento progressista e contínuo. A evolução acontece, segundo Comblin (p. 62), por saltos, por choques e contrachocos. Em determinados momentos, a Igreja se abre à vida social e, outras vezes, volta-se sobre si mesma. Algumas vezes, a Igreja consegue vencer as resistências pagãs, as quais cedem diante da palavra e do entusiasmo dos cristãos. Outras vezes, não. A Igreja é um corpo estranho no seio da cidade, trazendo sempre um incômodo e representando uma real ameaça aos valores da cidade pagã. É uma tensão permanente.

Linthicum (1993) trabalha outro tipo de contraste, o contraste entre o bem e o mal na realidade urbana, numa relação triangular que se dá entre Deus, Satanás e a cidade. Em sua concepção teológica, cada cidade tem uma espiritualidade própria, uma força para o mal ou para o bem. A cidade é mais do que um complexo de

sistemas econômicos, políticos, sociais, educacionais e religiosos interligados. Ela é um sistema acima de sistemas. Acima de suas instituições e estruturas políticas, econômicas, sociais, educacionais, judiciais e religiosas apresenta-se outra rede: a rede demoníaca de principados e potestades que influencia e pode gerir esses sistemas e estruturas que governam a cidade, o Estado e a nação.

A tese de Linthicum é de que, por trás de toda a complexidade e dinamismo da cidade, marcado por seus sistemas interligados, sua história, seu meio ambiente e sua forma de encarar o futuro, toda a cidade é um campo de batalha estratégico entre Deus e Satanás. Diante desta realidade, ele assevera que a missão da Igreja no contexto urbano é “buscar a conversão das estruturas e sistemas, tornando-os de Deus” (1990, p.24). Linthicum procura, em sua análise, articular a reflexão bíblica e a prática ministerial. Desenvolve uma explicação bíblica para a complexidade da estrutura de poder em uma cidade e faz uma tentativa de construção de uma teologia bíblica urbana.

Embora Linthicum trabalhe a perspectiva da luta ou conflito espiritual, por meio da categoria de principados e potestades, ele não vê a missão da Igreja na cidade apenas restrita a essa dimensão. Sua teologia é também influenciada pela análise de sistemas e estruturas, organização comunitária, projetos educacionais, etc. Sua visão da missão da Igreja na cidade é abrangente, abarcando toda a complexidade própria dos sistemas urbanos.

Na análise de Padilha, a missão da Igreja nas populosas cidades da América Latina e de todo o mundo é mais complexa do que levar um grande número de pessoas a escutar o evangelho. Se assim fosse, bastava fazer uso, de forma ampla e efetiva, dos meios de comunicação social a qualquer custo. O problema tem implicações mais complexas e, segundo ele:

[...] tem a ver com a urgente necessidade de formar uma comunidade que pense a poderosa influência de uma sociedade de massas escravizadas pelo materialismo e pelo consumismo, confessa a Jesus Cristo como Senhor e viva à luz dessa confissão. As cidades modernas, incluindo as latino-americanas, têm muito de Sodoma e Gomorra. A missão urbana da Igreja tem de estar orientada na formação de discípulos de Cristo que, num nível pessoal e comunitário, dê testemunho da graça e do juízo de Deus, em palavra e em ação, no coração da cidade. (...) A missão da Igreja será genuinamente cristã na medida em que leve a sério a difícil

realidade de miséria que afeta a vida de milhões e milhões nas grandes urbes de nosso continente (1994, p. 97-98, tradução nossa).

Portanto, como bem afirmou Libanio, a Igreja é desafiada a vivenciar a fé cristã na cidade, tendo consciência do duplo movimento a que está sujeita: “Questionada pela cidade, deve repensar-se em sua autocompreensão e em sua prática. Questionada da cidade, ela continua sua vocação profética e missionária” (2001, p.11).

1.3 A CIDADE DE BELO HORIZONTE – REALIDADES DESAFIADORAS

A cidade de Belo Horizonte é a capital do Estado de Minas Gerais e contém 34 municípios, com uma área de 331, 401 km² (anexo 1e 2) . De acordo com o Censo (2010), realizado pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), sua população é de 2.375.151 habitantes, sendo a sexta cidade mais populosa no ranking dos maiores municípios do País. Está atrás de São Paulo, Rio de Janeiro, Fortaleza, e, mais recentemente, de Brasília. No censo de 2010, Belo Horizonte passou do 4^o para o 6^o lugar, perdendo duas posições.

O município de Belo Horizonte está dividido em nove administrações regionais (Barreiro, centro-sul, leste, nordeste, noroeste, norte, oeste Pampulha e Venda Nova); e cada uma delas, por sua vez, divididas em vários bairros. Sua região metropolitana, também conhecida pela abreviatura de RMBH ou simplesmente Grande Belo Horizonte, é a terceira maior aglomeração urbana do Brasil, atrás apenas de São Paulo e Rio de Janeiro, com uma população de 4.882.977 habitantes, sem contar o colar metropolitano.

Com origens que remontam aos tempos épicos do final do século XVII e início do século XVIII, Belo Horizonte começa sua verdadeira história em 1890, quando sopram no Brasil os ventos da renovação trazidos pela recém-implantada República.

Até a década de 40, Belo Horizonte, cidade idealizada e projetada para as funções administrativas, vivia aceitavelmente essas funções. Havia pouco comércio, nenhuma indústria e baixo crescimento demográfico. Tudo isso fazia da Capital mineira uma cidade pacata, bem provinciana.

Os anos quarenta trazem a modernidade e conferem um ar de metrópole a Belo Horizonte. A capital ganha várias indústrias, abandonando o seu perfil de cidade administrativa, tudo impulsionado pela criação de um Parque Industrial em 1941. Cresce também o setor de serviço, com o fortalecimento do comércio. O centro da cidade se valoriza, especialmente para a construção de edifícios e passa a sofrer a especulação imobiliária.

O grande responsável por iniciar esse processo de transformação, procurando mudar o destino de Belo Horizonte, foi Juscelino Kubitschek de Oliveira. Ele promove um surto de desenvolvimento e modernização. Criou diversas obras que projetaram internacionalmente o nome de Belo Horizonte, sendo a mais importante o Complexo Arquitetônico da Pampulha, inaugurado em 1943. Desenhado pelo jovem arquiteto Oscar Niemeyer, com suas linhas originais e modernas, o complexo foi formado por quatro obras principais: a Igreja de São Francisco de Assis, a Casa do Baile, o Cassino e o late Golf Clube (hoje late Tênis Clube), instalados às margens da lagoa artificial.

As mudanças gerais que aconteceram no Brasil, após a Segunda Guerra Mundial, chegaram também a Belo Horizonte. O progresso econômico, a explosão demográfica, as transformações culturais, o desenvolvimento dos meios de comunicação social, em especial a implantação da televisão como instrumento de formação pública, afetaram diretamente a tradicional sociedade mineira.

A partir da década de 50, Belo Horizonte experimenta um tempo de transformações de toda ordem. A criação da Cemig, em 1952, e o desenvolvimento da Cidade Industrial, nas proximidades de Contagem, são marcas desse período de transformações e crescimento. A cidade vive nesse período, à semelhança dos grandes centros do País (São Paulo e Rio de Janeiro), seu maior crescimento demográfico. A taxa média de crescimento anual, naquela ocasião, chegou ao patamar de 6,8%. Nas três décadas seguintes, o crescimento da Capital caiu para a média anual de 3,7%. Entretanto, de forma diferente, a Região Metropolitana

acelerou o seu crescimento com taxas médias de 7,5%. Esse fenômeno provocou a transformação de toda a região metropolitana (FILHO, 1994, p. 32). Belo Horizonte, em 1950, possuía 352.724 mil habitantes e alcança o número de 2.375.151 milhões de habitantes em 2010, de acordo com Censo Demográfico do IBGE. (Anexo – Características Socioeconômicas – População).

A migração maciça durante décadas provocou toda sorte de problemas sociais, econômicos e políticos. Belo Horizonte, que foi planejada para, no máximo, 200 mil habitantes, possui hoje mais de dois milhões; incluindo a Região Metropolitana, quase cinco milhões, conforme já descrito e de acordo com os novos dados do Censo 2010.

Diante de tão expressivo contingente populacional, não é de se estranhar que problemas de toda ordem comecem a surgir: dificuldade de transporte, energia, saneamento básico, poluição, saúde pública, educação, etc. Todos estes problemas e tantos outros passaram a atormentar toda a população. Diante de tal quadro, a iniciativa e medidas administrativas dos governos são insuficientes, devido à falta de verbas, de políticas responsáveis, de ações planejadas, de tudo o que possa oferecer soluções definitivas e uma melhor condição de vida para a população.

É dentro deste complexo e desafiador contexto urbano que a Igreja Metodista em Belo Horizonte, que foi o primeiro grupo protestante a chegar à Capital Mineira quando esta ainda era uma pequena e pacata vila, chamada Curral Del Rey, foi desafiada a desenvolver de forma criativa, transformadora e contextual a sua missão. Ela se inseriu na sociedade belorizontina por meio de sua práxis missionária estratégica, nas áreas social, evangelística e educacional, lutando para propor novas ideias e perspectivas.

Entretanto, como será analisada, a reação da Igreja Metodista em Belo Horizonte, ao longo desse processo de transformações socioculturais, não desembocou no exercício de uma presença pública caracterizada por uma práxis transformadora da realidade urbana, tão necessária ao contexto destes novos tempos.

1.4 A QUESTÃO DAS TRANSFORMAÇÕES SOCIOCULTURAIS

As transformações que a sociedade tem vivenciado têm sido objeto de estudo quanto ao seu impacto na vida das pessoas, inclusive com destaque em suas relações com a religião. Nesse contexto, ainda há espaço para novas reflexões que procuram compreender de que maneira essa questão tem afetado as igrejas protestantes de missão² e como elas têm respondido aos presentes desafios de suas práticas pastorais de evangelização, ação social e educacional.

As profundas transformações socioculturais que marcam o mundo atual têm sido objeto de investigação de intelectuais das mais diversas áreas do saber humano. Essas pesquisas contribuem para que se construa uma visão tanto da trama quanto da dinâmica da nova organização social.

No campo teórico-conceitual, persistem ainda muitas polêmicas e significativas dificuldades de se estabelecer uma definição quanto às rápidas e profundas transformações por que passa a sociedade. Teria a modernidade acabado e dado espaço para o surgimento da era pós-moderna? A pós-modernidade seria a superação ou não da modernidade? Estas são perguntas inquietantes. Portanto, pode-se constatar que o problema da pós-modernidade estaria, então, no prefixo “pós”, como sugestão de ultrapassamento da modernidade. É no impasse desta questão (superação ou não da modernidade) que a polêmica da pós-modernidade se estabelece. Nesse sentido, esta polêmica tem sido objeto de discussões de importantes pensadores contemporâneos.

Embora sejam desafiadoras as discussões conceituais acerca desta questão, existe outro elemento mais expressivo do que a disputa pela melhor categorização dos fenômenos cultural, político, econômico e religioso: as profundas mudanças que a modernidade vem sofrendo (ROCHA, 2010, p.44).

Lyon destaca a necessidade de não nos atermos à adoção de um conceito, pois o melhor termo para descrever essas mudanças será sempre controverso. Ele afirma:

² As igrejas protestantes de missão são consideradas igrejas históricas (Metodista, Presbiteriana e Batista). O termo igrejas de missão é uma generalização acadêmica, tendo sua origem em trabalhos desenvolvidos na área da sociologia (MENDONÇA; VELASQUES FILHO, 1990, p. 11-60).

Mudanças sociais e culturais sem precedentes estão acontecendo; se “pós-modernidade” é ou não o melhor termo para consubstanciar essas mudanças é uma questão controversa. O importante é compreender o que está acontecendo, e não simplesmente adotar um conceito e utilizá-lo para captar o que acontece (2005, p.128).

O que se pode constatar é que estas rápidas transformações, ocorridas, sobretudo, nos últimos tempos, permitem a convivência, especialmente nos países emergentes, do pré-moderno, o moderno e o pós-moderno. Entretanto, esta convivência se dá não como realidades superpostas, mas que se interagem e se interpenetram. O fenômeno da globalização (caracterizado especialmente pelo desenvolvimento técnico e dos meios de comunicação) está operando transformações em todos os povos, com impactos igualmente sobre a Igreja e sua maneira de ser e agir no mundo.

Esse conjunto de transformações tem recebido nomes variados, de acordo com interesses e formação intelectual, tais como: revolução da tecnologia da informação (CASTELLS, 2000), pós-modernidade ou pós-modernismo (LYOTARD, 1979, VATTIMO, 1985, JAMESON, 1991, BAUMAN, 1998, 2001, HARVERY, 1989, BAUMAN, 1996), modernidade líquida (BAUMAN, 2001), capitalismo tardio (JAMESON, 1991), capitalismo flexível (SENNETT, 1998 e BAUMAN, 2001), modernidade “alta” ou “tardia” (GIDDENS, 2002), entre outros.

Essas diferenças de nomenclatura refletem, ao menos em parte, as divergentes ênfases dadas por esses pensadores aos vários aspectos que fazem parte do atual processo de mudança. Para alguns, os avanços tecnológicos são determinantes do quadro de mudanças atuais. Para outros, esse papel central é desempenhado por fatores econômicos. Em alguns casos, a mudança representa uma ruptura com o que veio antes; para outros tantos, trata-se de apenas outro estágio da evolução social (NICOLACI-DA-COSTA, 2004,82).

A pesquisa visa avaliar o impacto dessas mudanças no contexto da Igreja Metodista e avaliar algumas das transformações oriundas dessas mudanças, especialmente no contexto urbano e na perspectiva da presença pública da igreja. Outrossim, procurar-se-á apontar algumas ações pastorais desenvolvidas pela Igreja Metodista dentro da perceptiva da teologia prática, apontando os desafios e possibilidades de uma atuação significativa na reafirmação da identidade metodista.

Hoch conceitua a Teologia Prática como aquela que é a interlocutora especial das práticas pastorais desenvolvidas no seio do povo de Deus. Estas precisam da análise e da reflexão teológica a fim de que possam melhor resistir a críticas intermitentes de que são alvos, tais como o espontaneísmo e a falta de rigor metodológico, frutos de um *déficit* de reflexão teológica. Também destaca que um dos desafios da Teologia Prática é “ser um ponto de interseção entre a teologia e as ciências empíricas que lhe são afins. A sua tarefa consiste em refletir, em parceria com essas ciências, sobre a forma mais eficaz de viabilizar a utopia do reino de Deus neste mundo” (HARPRECHT-SCHNEIDER, 1998, p.22 e 66). Ela tem como propósito estudar cientificamente as diversas ações que a Igreja desenvolve por intermédio de seus fiéis.

Desta maneira, a ação da Igreja como agente de transformação em um mundo complexo, liquefeito, difuso e sistêmico, no parecer de Bauman (2001), é caracterizada por rápidas e expressivas mudanças e carece da obtenção de novos conhecimentos desenvolvidos por meio das ciências que hão de possibilitar novos olhares em situações até então não percebidas.

Segundo Cassiano Floristan (1998, p. 73-74)), as expressões etimológicas da teologia pastoral e teologia prática são usadas com frequência nos termos: ação, prática, práxis e teoria. O termo *ação* (no latim, *actio*) é um conhecido substantivo que corresponde ao verbo *fazer* ou *realizar*, empregado como substantivo em textos conciliares unido aos adjetivos *eclesial*, *sagrado*, *pastoral* e *apostólico*. Sendo assim, entende-se que, com esse vocábulo, pode-se substituir o termo *prática*, o que equivale à repetição de trabalho e exercício. Isso é feito rotineiramente, de forma disciplinar e consciente, mediante certa destreza, para que proveito imediato seja obtido.

A prática se opõe à teoria do conhecimento que capacita alguém para executar algo. Com isso, quer se decidir que a ação pastoral não é mera prática, já que envolve uma teoria que, neste caso, corresponde à teologia. O vocábulo prática equivale a ativo ou o que age (FLORISTAN, 2002, p.136).

Autores já citados, que tratam das transformações socioculturais, apontam algumas características e ênfases dos primórdios da modernidade: ordem, progresso, verdade, razão, objetividade, emancipação universal, teorias

universalistas, fundamentos definitivos de explicação, instituições sólidas, distinção entre o público e o privado, etc.

Como características da pós-modernidade, são destacados os seguintes elementos: globalização, comunicações eletrônicas, mobilidade, flexibilidade, fluidez, relativização, secularização, desencantamento do mundo, pequenos relatos, fragmentação, rupturas de fronteiras e barreiras, fusões, imediatismo, descentralização e extraterritorialidade do poder, a imprevisibilidade e o consumo.

A pós-modernidade atesta a falência dos valores modernos clássicos, entre eles a crença na superioridade da razão sobre a emoção e a proeminência da máquina sobre o humano. As duas grandes guerras (1914-1918; 1939-1945) confirmaram o fracasso desses ideais modernos. A qualidade de vida não acompanhou o desenvolvimento científico e tecnológico, os modelos políticos não garantiram a prosperidade, a liberdade, a igualdade e a fraternidade apregoadas em movimentos revolucionários.

Bauman usa os seguintes adjetivos para caracterizar esses estágios do capitalismo flexível: o poder extraterritorial, as comunicações eletrônicas, a instantaneidade, a instabilidade. Bauman assim se expressa:

[A modernidade clássica] parece “pesada” (contra a “leve” modernidade contemporânea); melhor ainda, (“sólida” e não “fluida”, “líquida” ou “liquefeita”); condensada (contra difusa ou “capilar”); e, finalmente, “sistêmica” (por oposição a “em forma de rede” (2001, p. 33).

Enquanto a modernidade era sólida e estriada, em virtude da visibilidade de seus poderes centrais, hierarquias, regras, barreiras, fronteiras, etc.; a pós-modernidade é fluida, ou lisa, em virtude de sua descentralização, organização em redes, ausência de barreiras ou fronteiras. Eagleton afirma:

Pós-modernidade é uma linha de pensamento que questiona as noções clássicas de verdade, razão, identidade e objetividade, a ordem de progresso ou emancipação universal, os sistemas únicos, as grandes narrativas ou os fundamentos definitivos de explicação. Contrariando essas normas do iluminismo, vê o mundo como contingente, gratuito, diverso, instável, imprevisível, um conjunto de culturas ou interpretações desunificadas gerando certo grau de ceticismo em relação à objetividade da verdade, da história e das normas, em relação às idiosincrasias e a coerência de identidades.

Essa maneira de ver, como sustentam alguns, baseia-se em circunstâncias concretas: ela emerge da mudança histórica ocorrida no Ocidente para uma nova forma de capitalismo – para o mundo efêmero e descentralizado da tecnologia, do consumismo e da indústria cultural, no qual as indústrias de serviços, finanças e informação triunfam sobre a produção tradicional, e a política clássica de classes cede terreno a uma série difusa de “políticas de identidades” (1996, p. 7).

Alguns estudiosos analisam, também, a dimensão pessoal dessas transformações. Eles têm identificado consequências e sentimentos gerais, por exemplo, a incerteza, a insegurança, a ansiedade, o medo, etc., gerados pela nova realidade (BAUMAN, 1997).

Giddens faz um novo balanço da modernidade e suas relações com o indivíduo, tratado como “eu”, e assevera que a modernidade “alta” ou “tardia” é uma ordem pós-tradicional. Emprega o termo “modernidade” num sentido mais amplo, referindo-se às instituições e modos de comportamento estabelecidos pela primeira vez na Europa depois do feudalismo, e que, no século XX, tornaram-se mundiais em seu impacto e alcance. Afirma que “a modernidade pode ser entendida como aproximadamente equivalente ao ‘mundo industrializado’, desde que se reconheça que o industrialismo não é sua única dimensão institucional” (2002, p. 21).

As tendências globalizantes das instituições contemporâneas são acompanhadas por uma transformação da vida social cotidiana, com sérias implicações para as atividades pessoais.

Em vários aspectos fundamentais, as instituições modernas apresentam certas *descontinuidades* com as culturas e modos de vida pré-modernos. Uma das características mais óbvias que separa a era moderna de qualquer período anterior é seu extremo dinamismo. O mundo moderno é um “mundo em disparada”: não só o *ritmo* da mudança social é muito mais rápido que em qualquer sistema anterior; também a *amplitude* e a *profundidade* com que ela afeta práticas sociais e modos de comportamento preexistentes são maiores (GIDDENS, 2002, p. 22).

Em meio a estas rápidas e gigantescas mudanças é que as igrejas são desafiadas a desenvolver suas práticas pastorais. Uma das grandes questões que se impõem é compreender como as igrejas se comportam diante dessas

transformações socioculturais e de que maneira podem desenvolver uma ação pastoral que seja relevante e sinalizadora da novidade do Reino de Deus, reafirmando sua identidade no contexto urbano.

Sathler-Rosa aponta alguns valores e aspirações, identificados por analistas de nosso tempo, os quais surgem neste contexto de transformações que marcam a existência humana na atualidade. Relata-nos a realidade de um tempo de impermanências, cujas relações afetivas são rompidas com extrema facilidade. Ele afirma:

É a vivência de padrões passageiros sem compromissos duradouros. É a dificuldade de fazer projetos a longo prazo. É, no dizer do sociólogo polonês Bauman (2003, p. 33), um mundo do “espaço dos fluxos”. É um tempo marcado também pela “cultura das sensações”. Esta cultura do culto ao corpo, à boa forma, à juventude, à longevidade e à saúde. É a cultura das aparências e da tirania do prazer (2010, p.19).

Também, segundo Ronaldo Sathler-Rosa, esta é uma era de desigualdade. Um dos grandes paradoxos de nosso tempo é que o mundo se tornou mais rico e, não obstante, a pobreza aumentou. Desigualdade social e exclusão social marcam decisivamente este tempo. Outra característica é a competição. Ela estimula o homem a se lançar contra o próximo, pois “o outro se torna o inferno”. Finalmente, descreve Sathler-Rosa, é um tempo marcado pela sensação de insegurança. A insegurança generalizada cresce no mundo inteiro. Estes são os traços principais do *ethos* sociocultural atual descritos por Sathler-Rosa, e é a partir desse contexto que são moldados os comportamentos, atitudes, sistemas de pensamentos e relacionamentos de homens e mulheres, que se deve estruturar o cuidado pastoral (2004, p.18-25).

É em meio a estas rápidas e gigantescas mudanças que as igrejas são desafiadas a desenvolver suas práticas pastorais. Uma das grandes questões que se impõem é compreender como as igrejas se comportam em meio a estas transformações socioculturais e de que maneira podem desenvolver uma ação pastoral que seja relevante e sinalizadora para a concretização da missão de Deus no mundo.

1.5. O CAMPO RELIGIOSO E OS DESAFIOS DE UMA CULTURA EM TRANSFORMAÇÃO

As igrejas hodiernas vivem um momento pleno de possibilidades e riscos. Em meio aos desafios e crises do cristianismo, neste contexto de transformações, é necessário redescobrir princípios, redefinir conceitos e visões, buscando caminhos e alternativas criativas de ser instrumento para implementação da novidade do Reino de Deus. Como afirma Bosch:

[...] defrontar-se com a crise é encontrar a possibilidade de ser verdadeiramente a *igreja*... o caráter japonês de “crise” é uma combinação dos caracteres de “perigo” e “oportunidade”, (ou “promessa”); a crise, por conseguinte, não é o fim da oportunidade, mas na realidade apenas o seu início, o ponto onde o perigo e a oportunidade se encontram, onde o futuro é incerto e onde os acontecimentos podem tomar qualquer uma das direções (2002, p. 19).

Nesta mesma direção, destaca Mendola:

O risco é um tema central na cultura da modernidade. A cultura dominante na modernidade tem a pretensão de afirmar como universal a idéia de que o perigo deve ser enfrentado segundo os princípios do racionalismo individualista e utilitarista, que devem guiar o agente que assume a realidade do risco. A modernidade radical encontra-se diante de desafios (2002, p. 59-91).

No desenvolvimento de sua ação pastoral, as igrejas devem avaliar a forma de ver e pensar o mundo. Necessitam fazer uma reflexão profunda de suas estruturas internas e da sua missão, se desejam fielmente cumprir seu propósito profético, terapêutico e transformador. Segundo Sung, não podemos jamais nos esquecer de que:

A compreensão do que está ocorrendo no mundo é um primeiro passo para a luta. Porém, o conhecimento de “como” a sociedade funciona não é suficiente para encontrarmos “o porquê e o para quê” da luta. O funcionamento pode ser explicado pelas ciências sociais e humanas, mas não o sentido da luta e da própria vida. Isto porque o sentido não nasce das teorias, mas de uma aposta fundamental, de um ato de fé (2005).

A ação pastoral das igrejas em uma sociedade em transformação deveria abarcar a compreensão do contexto e da realidade da fé. Segundo Sathler-Rosa (2004), do contexto, porque: “a história é o palco das ações de cuidado pastoral. Os processos envolvidos na vida humana criam a pauta que motiva agentes pastorais a facilitar, por meio de ações de cuidado, o crescimento humano na busca da vida plena [...]”. Da fé, porque “o objetivo central de toda ação pastoral é que Cristo seja formado, ou seja, que Cristo permeie toda a vida das pessoas e seus múltiplos relacionamentos: com Deus, com o próximo, com a natureza e com elas mesmas” (p.15-16).

Devido ao avanço da ciência, da tecnologia e também do processo mundial de secularização, a fé em Deus se tornou redundante para muitos. A pergunta que homens e mulheres têm feito a eles mesmos é: Qual o sentido de se voltar à religião se é possível encontrar outras formas e meios de lidar com as exigências da vida?

O que se observa é que o fenômeno da secularização tem repercutido profundamente no campo religioso. A religião, em um mundo plural, perde o monopólio da cosmovisão e do sentido da existência. Ela não deixa de existir, mas já não ocupa mais o lugar central.

A relação entre religião e modernidade foi amplamente discutida pelos sociólogos. Desencantamento do mundo, secularização das instituições e das relações sociais, separação entre a Igreja e Estado, emergência da ciência e da técnica enquanto saberes secularizados, enfim, perda da centralidade da religião como elemento de organização da sociedade como um todo. Não há dúvida de que uma leitura evolucionista do progresso levou inúmeros pensadores a imaginar a religião como um anacronismo. Diante da evolução da ciência, da técnica e da secularização, ela teria os seus dias contados. No entanto, é suficiente estarmos atentos para compreender que o advento da sociedade industrial não implica o desaparecimento da religião, mas o declínio de sua centralidade enquanto forma e instrumento hegemônico de organização social. Ou seja, o processo de secularização confina a esfera de sua atuação a limites mais restritos, mas não apaga enquanto fenômeno social. Nesta perspectiva, o debate sobre o desaparecimento dos universos religiosos é simplesmente inconsequente (ORTIZ, 2006, p. 62).

Embora seja um tempo marcado por insegurança, instabilidade e até relativização do mundo, as pessoas, entre outras coisas, têm uma constante e árdua

busca por referência e por significado, e, nesta demanda de bens simbólicos, a religião tem seu campo fértil.

Como num mercado, algumas das diversas expressões religiosas oferecem conforto e prosperidade, que vibram e giram no vazio das transformações socioculturais. Há religião e filosofias para todos os gostos. A vida religiosa se torna comprometida pelos valores individualistas, passando para o âmbito privado das interpretações e práticas pessoais.

As religiões estão perdendo seus fiéis para novos movimentos religiosos e para novas formas de espiritualidade. O processo de secularização está fazendo com que as pessoas se sintam livres para buscar experiências e transitar por várias religiões; a religião torna-se cada vez mais uma escolha pessoal do indivíduo. Existe uma perda da autoridade vinculante das instituições religiosas e uma maior autonomia dos indivíduos na montagem de seus próprios sistemas religiosos.

Bitun (2011) classifica o tipo de pessoa que se movimenta de uma religião para outra de mochileiros da fé. Segundo ele, “trata-se de uma metáfora à figura daquele homem/mulher que coloca a mochila nas costas e sai errante à procura de algo ou alguma coisa que supra sua busca, seu desejo, seja ele qual for” (p. 22,23). A busca desse mochileiro segue sem nenhum critério aparente, seja de credo ou denominação, a não ser o de satisfazer suas próprias necessidades. Por causa desta dinâmica de vida, suas relações se tornam cada vez mais superficiais e efêmeras, transformando a religião num produto a ser consumido. Dessa maneira, argumenta Bitun, “cada mochileiro sente-se à vontade para transitar de religião para religião” (p.23).

É mister, entretanto, atentar para o que argumentou Rivera (2002), dizendo que o conceito de secularização requer uma discussão mais aprofundada. Ele desenvolve a hipótese de que o indiscutível crescimento religioso contemporâneo não constitui nem uma negação da secularização nem um retorno à época da heteronomia da religião.

A proliferação de opções religiosas leva ao enfraquecimento das tradições, cujo resultado inevitável é o declínio dos compromissos religiosos. Para Rivera, deve-se entender secularização como:

[...] saída, como separação, não de um mundo encantado pela magia, mas de um mundo controlado quase que absolutamente pela igreja cristã. É a fuga do controle eclesial, da heteronomia, para entrar no controle político do Estado e do autocontrole (2000, p. 92).

O fim do monopólio religioso não coincide, portanto, com o declínio da religião. Sua quebra significa justamente pluralismo, diversidade religiosa, seja do ponto de vista individual, seja coletivo, numa estrutura multirreligiosa. A sociedade passa a ser marcada pela pluralidade de ofertas religiosas, sem uma instituição que detém o poder simbólico para estabelecer sozinha uma hierarquia sobre as demais ou para servir de ancoragem hegemônica no campo religioso. Isso facilita a proximidade de fronteiras entre os sistemas simbólicos, ou seja, o outro, o exótico e diferente, não está mais distante, pode conviver ao lado.

Em sua análise da cultura pós-moderna, do novo paradigma sociocultural, Samuel Escobar assevera que “não é só o cristianismo que perdeu o domínio nas sociedades ocidentais contemporâneas” (2001, p.5). Deve-se entender a rejeição dos valores cristãos dentro de uma trama maior, “de uma rejeição das ideologias e cosmovisões que tinham sido moldadas pelas ideias do Iluminismo, o que é normalmente conhecido como ‘modernidade’”. A cultura pós-moderna expressa uma revolta contra alguns pontos-chave da modernidade: revolta contra a razão, o reavivamento do paganismo, a procura pelas formas mais sofisticadas de prazer, a cultura do corpo e o ritualismo da vida. Enquanto na modernidade os mitos davam esperança e um senso de direção às massas (ex.: utopia marxista), na pós-modernidade os sonhos foram perdidos, “ninguém mais tem uma pista hoje em dia para a direção da história, e isto não importa mais” (p.59). O efeito da morte das utopias é, em muitos casos, a perda do sentido de direção na forma de perceber os processos sociais. Junto com o fim da vigência das ideologias, observa-se na sociedade o abandono das normas morais tradicionais e a adoção de certo relativismo ético.

O materialismo torna o consumo em valor determinante: há uma paixão de compra e uso – é a ideologia do consumo. Os grandes centros comerciais tornam-se os novos templos de uma religião pós-moderna. A modernidade funcionou com a pressuposição “iluminista”, e, para esta, a religião estava no processo de se acabar.

Entretanto, o que se viu no final do século XX e início do século XXI foi um mundo mais religioso, mais aberto ao sagrado e ao misterioso. Há uma nova atitude no que tange às práticas religiosas e também uma proliferação das religiões.

As pessoas procuram buscar alternativas, contato com o oculto em busca de habilidade em controlar o mistério e para uma conexão com forças extra-rationais que podem influenciar o curso de eventos humanos, tanto em indivíduos como também em comunidades e nações (ESCOBAR, 2001, p.58-59).

Portanto, o religioso persiste. O discurso moderno apregoava o fim da religião devido ao progresso e à racionalização. A modernidade, por meio da pressuposição iluminista, afirmava que a religião acabaria. Entretanto o que se vê é uma nova abertura ao religioso. Essa nova atitude em relação à religião e o aumento de práticas religiosas devem ser compreendidos como parte da revolta contra a modernidade. Escobar argumenta que as ideologias modernas do progresso indefinido e da utopia social se revelaram verdadeiros mitos que atraíram e mobilizaram milhares de pessoas (2001, p. 61).

Este novo tempo de transformações socioculturais carrega também a marca do vigoroso crescimento do protestantismo popular. Há um inusitado crescimento do protestantismo popular na América Latina. As igrejas pentecostais, em suas formas mais populares, e as igrejas independentes, de estilo avivado, nas classes médias, têm crescido exponencialmente. Escobar compreende que a expansão do protestantismo popular na forma de igrejas pentecostais e avivadas, emergindo entre essas populações, tem sido um dos fenômenos surpreendentes de nosso século. Para ele o que esses grupos têm em comum “é a habilidade para responder positivamente às necessidades, atitudes e perspectiva geradas pela cultura de mercado em uma sociedade pós-moderna” (2001, p.62).

O que se pode afirmar, de forma contundente, é que os processos de globalização trouxeram radicais transformações para o campo religioso. Moreira (2008) chega a falar de transformações mais do que radicais, definindo-as como transformações duradouras. Em sua opinião, essas transformações deverão afetar as religiões a curto e longo prazo, de forma mais leve ou mais profunda, segundo os contextos (p. 28-31).

Portanto, ao final deste capítulo, pode-se entender que a questão urbana representa um emergente desafio aos pastoralistas que estão comprometidos com a práxis religiosa, especialmente na realidade urbana.

A nova realidade urbana hoje exige uma reflexão pedagógico-pastoral mais aprofundada, para que a práxis pastoral, dentro do tecido urbano hodierno, não repita os esquemas pastorais tradicionais, marcados ainda pela experiência pastoral no mundo rural. A cidade moderna mudou. A práxis pastoral deve organizar sua ação não mais na cidade tradicional, onde a igreja ocupava o lugar de centro no seio da sociedade. Deve se organizar ao redor de muitos centros definidos por interesses os mais variados, que dizem respeito à economia, à política, à cultura, às religiões, ao lazer, etc. Portanto, o desafio é reinterpretar-se.

O esforço, neste capítulo, foi também o de mostrar como as transformações que estão acontecendo na sociedade se refletem no campo religioso. As transformações socioculturais representam um desafio gigantesco à fé cristã.

No próximo capítulo, será analisada a prática pastoral do metodismo em Belo Horizonte, frente às mudanças socioculturais.

Capítulo 2

A PRESENÇA PÚBLICA NO METODISMO: ASPECTOS HISTÓRICOS E CONTEMPORÂNEOS

No capítulo anterior, foram analisadas as abrangentes transformações socioculturais, que aconteceram e estão acontecendo na sociedade, e de que maneira esses processos de mudanças têm repercutido no mundo urbano, especialmente seus impactos no campo religioso.

Neste capítulo, percorre-se a trajetória histórica do metodismo, destacando sua origem e a dinâmica de sua presença pública, já que o metodismo histórico surgiu em tempos de profundas transformações na sociedade e empreendeu ações pastorais criativas e inovadoras, capazes de proporcionar respostas aos desafios do novo tempo de transformações.

Também será analisada a presença pública do metodismo em Belo Horizonte, nas Igrejas Central, Carlos Prates, Santa Tereza, Santa Efigênia e Barreiro de Cima, por meio de suas dimensões educacionais, sociais e evangelísticas.

2.1 A PRESENÇA PÚBLICA DO METODISMO NA INGLATERRA DO SÉCULO XVIII

Ao considerar o surgimento do metodismo na Inglaterra do século XVIII, é mister compreender os contextos social, político, econômico e eclesial e avaliar as possíveis condições que contribuíram para a gestação do movimento metodista e sua inserção no espaço público.

Os primórdios do metodismo se dão na Inglaterra do século XVIII que, em período precedente, devido à experiência de duas revoluções, tornara-se a primeira nação a entrar na era moderna. A primeira revolução depôs Charles I e culminou com sua

execução (1649); a segunda exigiu de seu filho Jaques II o abandono do trono (1649) e o refúgio na França (MESQUIDA, 1994, p.94). Em termos políticos, esse fato foi de suma importância, pois proporcionou o aumento de poder do Parlamento, o qual, devido à política liberal desenvolvida pelos reis George I (1714-1727) e George II (1727-1760), consolidou o processo de modernização na Inglaterra. Mesquida assinala que essa experiência deixou uma lição: “a modernização econômica só é possível mediante a democratização política” (1994, p.94).

Esse processo de modernização inglesa provoca significativas mudanças na vida dos indivíduos e de toda a nação. A dinâmica econômica inglesa, caracterizada até então pela estrutura agrária, passa a se desenvolver em função da indústria. O século XVIII, aponta Franz Hinkelammert, representa para a Inglaterra “o século no qual a economia inglesa se transforma no centro da economia mundial; o século no qual o império colonial inglês se constitui em império dominante e em que se acham as bases da industrialização inglesa”.³

Toda essa dinâmica de modernização, denominada Revolução Industrial, além de alterar os meios de produção artesanal da Inglaterra, também torna a mão-de-obra na pecuária desprezível, gerando um expressivo êxodo rural. O século XVIII é marcado por uma grande e contínua migração de pobres para cidade e de ricos para o campo. Outrossim, o processo da privatização da propriedade agrária expulsa as famílias das terras e provoca o inchaço das cidades (SOUZA, 1991, p.9-10).

Nesse tempo, a estrutura social inglesa era, de acordo com Mesquida, constituída da “aristocracia, da pequena burguesia, dos pequenos industriais, dos pequenos comerciantes, dos mineiros, bem como da grande massa, ‘os pobres, que G. King estimava, em fins do século XVII, constituírem metade da população” (1994, p.94). Dois partidos compunham o parlamento inglês, Tory e Whig. Embora distintos quanto aos interesses políticos e econômicos, eram, na verdade, conservadores.

³ A vitória da Inglaterra sobre a França na guerra pela conquista de Bengala, região-chave para a dominação do que hoje é a Índia e Paquistão, foi um acontecimento crucial para a formação do império mundial inglês. Também é no século XVIII que se inicia uma influência inglesa cada vez maior sobre a América, mesmo perdendo seu poder na América do Norte, afirma sua influência na América Latina e no Caribe. É nesse sentido, afirma Franz Hinkelammert, que a guerra de independência na América Latina tem a característica de ser “uma guerra de substituição da dependência espanhola para a inglesa, o que implica numa mudança do tipo de dependência: de um país não-industrializado a um país industrializado”. Cf. HINKELAMMERT, Franz, *Las condiciones económico-sociales del metodismo en la Inglaterra del siglo XVIII*. In: José DUQUE et all. *La tradición protestante em la teología latinoamericana*. 1983, p. 21.

Segundo bem afirmou Mesquida, “todas as mudanças que proclamavam objetivavam tão somente satisfazer aos grupos dominantes” (1994, p.94).⁴

A realidade era difícil e trouxe complicados desdobramentos sociais, descritos assim por Franz Hinkelammert:

Aparece então uma crise social enorme que afeta grande parte da população e leva ao problema da vadiagem. O camponês que perdeu sua terra começa a vagar, busca onde se refugiar na cidade, mas a dinâmica da produção industrial têxtil não é de nenhuma maneira capaz de absorvê-lo. Então esse camponês chegado do campo forma uma população sobrando, migrante e sumamente sem raiz. E frente à vadiagem, o governo não tem outra maneira de reagir senão com a repressão. As “leis contra a vadiagem” se encontram entre as mais cruéis da história moderna (1993, p. 24).

Essa realidade é caracterizada pelo rápido crescimento da economia, possibilitando a prosperidade do mercantilismo. Também é o período de surgimento dos empresários e do proletariado urbano. Mesquida sintetiza assim esse momento:

As descobertas científicas e técnicas contribuíram para o acúmulo do capital financeiro e para o aparecimento de uma nova classe social: os empresários. Estes fundaram indústrias e as organizaram sob o sistema da divisão de trabalho, utilizando “racionalmente” o capital e as novas descobertas. Ao mesmo tempo em que o crescimento demográfico se acelerava, as cidades “inchavam” com o surgimento de uma enorme massa de trabalhadores atraídos pelas “maravilhas” urbanas. Nas minas, esses trabalhadores eram submetidos a um regime selvagem de exploração da força de trabalho que os obrigava a trabalhar de doze a dezesseis horas por dia. Como as cidades não tinham infra-estrutura para os acolher, homens e crianças eram obrigados a viver na promiscuidade das favelas sem nenhuma proteção contra as doenças. Este proletariado urbano, para aliviar sua situação de penúria, fazia uso do álcool ao mesmo tempo que, para sobreviver, apelava para a mendicância, a prostituição, o roubo (1994, p.94-95).

Nesse contexto, a Igreja Anglicana representava mais uma instituição política que religiosa. Insensível à crítica realidade social, estava mais próxima dos anseios das elites do que das necessidades dos pobres. Era uma igreja caracterizada pelo

⁴ Dentro dessa mesma análise, Clory T. de Oliveira destaca que os partidos constituíam o mesmo lado de uma moeda. Cf. OLIVEIRA, Clory T. de. Aspectos políticos e ideológicos do metodismo brasileiro. In: BONINO, José Míguez, et all. *Luta pela vida e evangelização*, 1985, p.34.

clericalismo e pelo formalismo religioso e litúrgico (MESQUIDA, 1994, p. 95). Diante desse quadro, surge o movimento metodista que, por meio de uma experiência pessoal, como veremos mais adiante, procura responder às necessidades humanas imediatas que apresentam os operários, levando sentido e esperança em meio a essa nova realidade socioeconômica e urbana trazida pela Revolução Industrial. Não faltou em Wesley “a nota profética relativa aos graves problemas da nascente sociedade industrial” (BONINO, 1983, p. 16).

Wesley estava claramente consciente dos novos temas que foram suscitados com o surgimento da nova realidade urbana emergente. Manifesta-se contra a pobreza e rechaça as explicações tradicionais de que ela é fruto do destino ou consequência da preguiça ou vícios. Em seu entendimento, tais explicações são “perversas e diabólicas”. A privatização da propriedade, que deixa milhares de camponeses sem terra, é tenazmente denunciada por ele.

A avareza, que busca prosperar a qualquer preço, também é criticada. Há uma preocupação com os metodistas que prosperam economicamente, pois correm o risco de “pôr seu coração” nas riquezas. De maneira incisiva, denuncia os lucros obtidos de negócios em que o homem é aviltado, como a venda de bebidas alcoólicas e outros nos quais exista exploração, tal como a usura, as casas de penhores, os preços exorbitantes e uma concorrência desleal pela qual cada um “procura arruinar o negócio do próximo para fazer prosperar o seu”. Denuncia o desemprego e condena radicalmente o tráfico de escravos (BONINO, 1983, p. 9).

Por essa razão é que Souza destaca:

Falar da Inglaterra no século XVIII significa falar do império colonial que vai se constituindo nesse momento; significa falar, também, da Revolução Industrial. Por conseguinte, falar de John Wesley (1703-1791) significa falar exatamente da Inglaterra do século XVIII (1991, p. 9).

O metodismo nascente na Inglaterra “está de um modo bastante natural ligado à história pessoal de John e Charles Wesley” (HEITZENRATER, 1996, p.33). Embora não seja fácil pontuar o começo do metodismo, pois foi um movimento que surgiu de forma espontânea e sem qualquer projeto ou preconcepção, João Wesley, ao decidir escrever a história do povo chamado metodista, em sua *História Eclesiástica*,

destaca três etapas no desenvolvimento inicial do metodismo: Oxford, Geórgia e Londres (HEITZENRATER, 1996, p.33).

2.2 A PRESENÇA PÚBLICA DO MOVIMENTO METODISTA EM OXFORD

Em Oxford, “primeiro surgimento do metodismo”, foi organizado um grupo de estudantes da Universidade, todos membros da Igreja da Inglaterra, cujo objetivo era “participar ativa e inteligentemente da adoração em sua Igreja e viver a sua vida cristã com seriedade e propósito” (REILY, 1991, p.25). Segundo Renders (2006), pode-se claramente visualizar um tipo de presença pública do movimento metodista em Oxford (1729 a 1735). Esse grupo foi criado por Charles Wesley e depois liderado por seu irmão mais velho e professor em Oxford, João Wesley (REILY, 1991, p.25). O grupo foi apelidado de “Clube Santo” pelos outros estudantes. Também foram taxados de “traças da Bíblia”, pois uma de suas atividades principais era ler juntos o Novo Testamento em grego, orientados pelo professor de Novo Testamento da Universidade, John Wesley. Além de lerem a Bíblia, estudavam também literatura clássica. Aos domingos, assistiam ao culto da Igreja da Inglaterra e também comungavam. Resgatando práticas antigas da Igreja Primitiva, realizavam jejum nas quartas e sextas-feiras e faziam uma avaliação de sua vida íntima. Orações apropriadas eram preparadas por Wesley para orientar seus alunos em suas devocionais diárias. Tudo era praticado com disciplina e método, por isso também foram apelidados pelos alunos da Universidade de Oxford de “metodistas”. Entre todos os apelidos dados, Wesley preferia chamá-los simplesmente de “metodistas de Oxford”.

Desafiado por seu amigo irlandês, William Morgan, os metodistas de Oxford não se limitam a exercer sua piedade prática apenas dentro de uma dimensão solitária e intimista. William Morgan sugere a John Wesley que o grupo amplie a visão e se comprometa a visitar os presos e condenados na Prisão do Castelo, sinalizando, assim, a presença pública do movimento. Na verdade, William Morgan já vinha desenvolvendo amplas atividades beneficentes como o ensino a crianças órfãs, o cuidado para com os pobres e idosos, a visita a prisões. Heitzenrater afirma que:

Os irmãos Wesley acompanharam Morgan à velha fortaleza do Castelo na tarde do dia 24 de agosto de 1730 e ficaram tão satisfeitos com a experiência com os prisioneiros que concordaram em voltar lá pelo menos uma vez por semana (HEITZENRATER, 1996, p.40).

Para Renders, essa opção dos membros do chamado Clube Santo de Oxford de se dirigir às prisões “garante a percepção de problemas sistêmicos e socioeconômicos da nova época na transição para a modernidade” (2006, p. 205).

A missão desenvolvida pelo grupo ultrapassou a dimensão interna e se expandiu até à comunidade, proporcionando notoriedade para o grupo entre seus companheiros da Universidade. Essa dimensão não solitária, mas comunitária da fé é elemento importante dentro da construção teológica que, ao longo dos anos, foi se consolidando na dinâmica do pensamento wesleyano. É importante afirmar que John Wesley estava em uma verdadeira peregrinação espiritual, pois, acima de tudo, estava comprometido com a busca da “situação correta da alma”. Nesse sentido, Heitzenrater nos esclarece:

É de real importância tentar entender as dinâmicas do metodismo de Oxford, notando que as várias atividades, que caracterizaram sua imagem pública, não foram, na maioria dos casos, criadas pelo próprio Wesley, como continuaremos a perceber. É preciso ser lembrado que Wesley estava profundamente engajado na busca da “situação correta da alma”. Consequentemente seu método não era um esquema estático, estabelecido, mas sim um caminho para a vida que crescia, se desenvolvia e mudava à medida que ele enfrentava uma nova crise, tinha mais compreensão e encontrava novos amigos. O reconhecimento da liderança de João dentro do movimento veio de uma habilidade de englobar essas várias atividades junto com um senso de propósito, que deu direção e impulso espiritual à busca dos metodistas pela salvação. Captar a essência do metodismo em Oxford é reconhecer este impulso, assim como o desenvolvimento de um estilo de vida que ele trouxe à tona (1996, p.42).

Os anos do metodismo em Oxford (1729-1735), na análise de Reilly, “foram de crescimento do próprio Wesley e de sua compreensão do Evangelho” (1991, p. 28). E conclui sua avaliação do significado permanente do metodismo de Oxford citando o próprio Wesley, que, ao avaliar o trabalho de meio século, em 1777, afirmara:

Era um só corpo, por assim dizer, uma só alma; zelosos pela religião da Bíblia, pela Igreja Primitiva, conseqüentemente pela Igreja da Inglaterra, que consideravam como a mais semelhante ao modelo bíblico primitivo (REILY, 1991, p. 28).

2.3 GEÓRGIA – GESTAÇÃO DO CONCEITO DE MISSÃO AO MUNDO

John Wesley aponta como “o segundo surgimento do metodismo” sua viagem missionária à Geórgia, última das Treze Colônias dos Estados Unidos. Quando chegou, no dia 6 de fevereiro de 1736, jamais poderia imaginar que sua missão seria curta – menos de dois anos – e um fracasso no que tange à pregação do evangelho aos índios. Wesley teve apenas poucos contatos com os índios. Seu trabalho se limitou, quase que exclusivamente, ao cuidado pastoral aos ingleses da colônia. Entretanto, a despeito de todas as frustrações e desafios vivenciados por Wesley nessa experiência missionária (a já citada falta de evangelização dos índios e a incompreensão dos paroquianos quanto aos seus esforços e zelos dedicados ao trabalho), esse tempo foi extremamente marcante na vida de Wesley, a ponto de ele mesmo ter considerado esse “o segundo surgimento do metodismo”.

Segundo Reily (1991, p.29-34), podem-se apontar diversas realidades que justificam a relevância da Missão Geórgia como um “momento decisivo” para o metodismo: primeiro, o contato de Wesley com os morávios, o qual permitiu que ele observasse o contraste existente entre sua vida espiritual e a dos morávios, especificamente no tocante ao medo da morte, fato que observou nas várias situações de tempestades em alto-mar. Constatou que havia fragilidade em sua convicção quanto à fé salvadora, o que o impeliu a buscar com mais intensidade essa fé que faltava.

Os contatos de John Wesley com os morávios também proporcionaram-lhe a publicação, em 1737, da *Coleção de Salmos e Hinos*. Esse foi o primeiro hinário publicado na América. Heitzenrater explica que os textos, muitos traduzidos do alemão:

[...] expressam o coração de um pietismo baseado nas Escrituras e elucidam os temas que eram a preocupação espiritual mais importante para Wesley – completa dependência da graça,

centralidade do amor e o desejo de fogo genuíno para inflamar seu coração frio (1996, p.69).

Esse hinário, afirma Reily, “foi o precursor de uma longa série de outros hinários que os irmãos Wesley – principalmente Carlos – iriam publicar ao longo dos anos do movimento metodista” (1991, p. 30-31).

Finalmente, o segundo elemento que destaca a experiência de Wesley na Geórgia como decisiva para o metodismo foi a criação de uma sociedade dentro da paróquia de Savana. A organização desse pequeno grupo wesleyano na Geórgia serviu de referência para os demais grupos que Wesley fundaria ao retornar à Inglaterra. John Wesley fala em seu *Diário*, em abril de 1736, de sua experiência na Geórgia e de como organizou e liderou a pequena sociedade dentro da paróquia de Savana. Reily considera esse trecho um dos mais importantes do tempo que Wesley passou na Geórgia. Vejamos:

Não encontrando a porta aberta para o nosso propósito principal, a evangelização dos índios, consideramos como poderíamos ser mais úteis ao pequeno rebanho em Savana. Concordamos:

- 1) Em recomendar aos mais sérios entre eles que se organizassem em uma espécie de pequena sociedade, e se reunissem uma ou duas vezes por semana a fim de repreender, instruir e exortar-se mutuamente.
- 2) Escolher desse grupo alguns para uma união mais íntima, o que se efetivaria, em parte por nossa conversação individual com cada um, e em parte por convidar todos para nossa casa, o que resolvemos fazer cada domingo de tarde (1991, p. 31).

Não se pode negar o fato de que a experiência na Geórgia foi também um episódio significativo na caminhada de peregrinação espiritual vivenciada por Wesley e representou um elemento importante na formação do seu desenvolvimento teológico.

O que é fundamental entender, dentro da perspectiva crítica de Heitzenrater, é que “a missão na Geórgia, embora apenas modestamente bem sucedida, apresentou uma oportunidade para implementar aspectos específicos do conceito de igreja em missão ao mundo, que Wesley estava desenvolvendo” (HEITZENRATER, 1996, p.59).

2.4 LONDRES – AMPLIAÇÃO E SOLIDIFICAÇÃO DA VISÃO DA PRESENÇA PÚBLICA DO METODISMO (EXPERIÊNCIA, PEQUENOS GRUPOS E PRAÇAS)

John Wesley aponta Londres como “o terceiro surgimento do metodismo”. Em sua avaliação, a organização da Sociedade Fetter Lane é o marco desse terceiro momento (HEITZENRATER, 1996, p. 79). Entretanto, Reily (1991, p. 42) argumenta em sua análise que se pode destacar o episódio que aconteceu em uma pequena reunião à Rua Aldersgate, na cidade de Londres, na noite de 24 de maio de 1738, como fator também extremamente “decisivo” no desenvolvimento da história do metodismo.

Não obstante, reconhece que não se pode falar de começo, mas, sim, “começos” do nascimento do metodismo, e eles se dão dentro do processo de peregrinação vivenciado por Wesley, os quais aconteceram em Oxford, Geórgia e Londres, conforme já foram analisados. Desta forma, Reily assevera que: “Talvez pudéssemos dizer que, para Wesley, os pequenos grupos constituíram o ‘corpo’ do metodismo ou a sua estrutura e ‘Aldersgate’ ou a experiência pessoal da fé redentora, constituía a ‘alma’ do movimento, sua força motora” (p.36).

É importante destacar o fato de que foi como bolsista da escola Charterhouse que Wesley teve a sua primeira e marcante experiência com a realidade urbana de Londres. Também foi nesse mesmo contexto que Wesley teve a histórica experiência religiosa do “coração aquecido”, na rua Aldersgate, em 1738. Portanto, uma experiência de cunho urbano.

Como já se analisou, a força e relevância dos pequenos grupos já havia sido descoberta por Wesley bem antes da experiência em Aldersgate. O contato com os morávios, conforme já foi descrito, motivara a dinâmica da “igreja dentro da grande igreja”, fundamento do pietismo. Wesley já havia vivenciado essa experiência no “metodismo em Oxford” e em Savana, quando ali desenvolveu uma pequena sociedade. A experiência do “coração aquecido” veio trazer força ainda maior para que Wesley proporcionasse continuidade a esse projeto.

Essas pequenas sociedades lançavam a igreja para fora das “quatro paredes”, constituindo-se, assim, uma nova visão de estrutura eclesial. Permitiam uma

maior flexibilidade organizacional e davam oportunidade ao povo de se envolver com a missão evangelizadora. Igualmente, proporcionava uma maior inserção da comunidade dos diversos espaços públicos, o que os colocavam mais próximos dos problemas da sociedade.

Ao criar a sociedade de Fetter Lane, John e Charles Wesley, juntamente com alguns companheiros, criaram duas regras objetivando sua melhor estruturação:

1. Que eles se encontrariam uma vez por semana para confessarem suas faltas uns aos outros e para orarem também uns pelos outros a fim de que fossem curados [Cf. Tiago 5.16].
2. Que qualquer outra pessoa, de cuja sinceridade eles estivessem bem seguros, poderia, se assim o desejasse, reunir-se com eles para aquele propósito (WATSON, p.197, apud HEIRZENRATER, 1996, p. 79).

Essa sociedade, que para Wesley representava “o terceiro surgimento do metodismo”, foi composta por pessoas que se afinavam com as ideias dos metodistas e morávios, pois estas não exigiam a separação das doutrinas e da disciplina da Igreja da Inglaterra, às quais estavam sujeitas. O programa visava a saúde espiritual do grupo. Desta forma, Reily (1991, p.42), ao definir o que vinha a ser uma sociedade, descreveu-a não como uma Igreja, nem o conjunto das sociedades se constituía em uma nova denominação; eles continuavam a ser membros da Igreja Anglicana, embora pouco praticantes. Eram muitos: pessoas humildes, desempregados ou com emprego de baixa renda, como os mineiros.

Nesse sentido, a sociedade era um importante instrumento de acolhida, restauração e transformação de vida. Lá podiam apropriar-se da fé em Deus, do perdão, da transformação de vida e da santificação progressiva. A sociedade era caracterizada por seu dinamismo e alegria. Havia pregação bem cedo pela manhã, antes mesmo que os membros saíssem para trabalhar. Havia a festa do amor, na qual compartilhavam das bênçãos de Deus, e um culto de vigília a cada mês, oportunidade para ações de graça. Os cânticos eram presentes em todas as reuniões, geralmente hinos escritos pelos Wesleys. Também as orações eram elementos constantes. A sociedade era subdividida em grupos menores, cada qual com seus objetivos e finalidades próprias, chamados de classes, *bands* e outros.

As classes, consideradas peça fundamental, surgiram a partir da sugestão do capitão Foy, que via em seu funcionamento a oportunidade de superar a dívida da construção do “salão novo” (HEITZENRATER, 1996, p.118). Como bom organizador, Wesley transformou a classe num grupo de mais ou menos doze pessoas, sob a direção de um líder. A programação constava de uma reunião semanal para oração, confissão, aconselhamento, apoio mútuo e também para a coleta das ofertas.

Os *bands* ou círculos, tomados emprestados dos morávios por Wesley, eram formados por um grupo mais íntimo que a classe, limitando-se apenas a seis membros, mais o mentor. À medida que as sociedades cresciam, os *bands* se proliferavam. Proporcionavam, em suas reuniões, intensa edificação e apoio espiritual. Suas atividades principais eram a confissão e a oração e buscavam como alvo o crescimento espiritual. Heitzenrater descreve da seguinte maneira a distinção das classes dos *bands*:

As classes diferem dos *bands* em muitos modos; elas eram um pouco maiores; eram agrupadas geograficamente em vez de serem divididas pela idade, sexo ou estado civil; elas continham todas as pessoas da sociedade, não apenas aquelas que voluntariamente se agrupavam. Permitiam o exercício da disciplina entre toda a sociedade, enquanto que os *bands* proporcionavam edificação entre os mais maduros espiritualmente. Em ambos os casos, os grupos eram pequenos e os líderes eram leigos escolhidos por Wesley (1996, p.119).

Segundo Heitzenrater, havia uma pequena diferença entre o modelo morávio e o metodista quanto aos *bands*. Assim esclarece:

Os *bands* wesleyanos não eram grupos elitistas, nos quais o líder monitorava a perseverança dos santos, mas eram grupos colegiados que destacavam a edificação por meio da responsabilidade mútua, confissão e crescimento na graça através da comunhão cristã, diálogos religiosos (p.104-105).

Somente quem podia participar eram as pessoas que desejassem testemunhar suas experiências pessoais de fé e que estivessem dispostas à franqueza total. Reily destaca:

O membro devia praticar a franqueza total tanto dizendo tudo que observava nos outros e ouvindo tudo que diziam a ele ou ela. Essa franqueza visava ajudar o outro a perceber seus preconceitos, desamor, ciúmes, enfim suas imperfeições. Pois a perfeição cristã, o dom do perfeito amor para com Deus e para com o próximo, só é recebido após o reconhecimento e a renúncia dos vestígios dos pecados naquele(a) que Deus já justificou. Então, o *band* pretendia conduzir o membro na sua caminhada de crescimento na graça (santificação) até a plenitude e maturidade cristãs, ou seja, a perfeição cristã (REILY, 1991, p. 54).

É importante ressaltar, desde já, que toda essa estrutura do metodismo desenvolvida por Wesley não foi fruto de elaborações prévias. Não havia construção de anteprojeto. Wesley tinha a capacidade de criar, articular e adaptar os projetos de acordo com as exigências do momento (REILY, 1991, p. 44).

Além de promover um desejo ainda mais intenso em dar continuidade ao projeto dos pequenos grupos, a experiência em Aldersgate também conduziu John Wesley na direção do povo mais simples, não permitindo que o metodismo se tornasse uma religião exclusivamente individualista e elitizada, mas se transformasse, segundo Mesquida, num “movimento reformador e educador”. Mesquida argumenta:

Foi por ocasião de uma reunião de oração e meditação numa associação religiosa em Aldersgate Street, Londres (1738), que João Wesley, pastor anglicano (1725) e *fellow* do Lincoln College, na Universidade de Oxford (1726), sentiu a experiência do “renascimento”, percebida por ele como uma conversão. Até este momento Wesley procurava salvar a sua alma pela leitura de autores místicos (sobretudo William Taylor, Thomas Kempis e William Law), jejuns e orações. Desde então, voltou-se para a salvação do próximo. Seu objetivo será o de “reformular a Igreja e a Nação”. Para realizá-lo, ele não procurou, de início, converter seus colegas da Universidade de Oxford, mas foi ao encontro dos simples, dos abandonados pela Igreja oficial e pelo Estado. Esta opção fechou-lhe as portas dos templos da Igreja Anglicana e o conduziu às “bocas” das minas de carvão de Kingswood, em Bristol (1739), para, ali, “instruir as pessoas e confirmar os que se convertiam...”. Era o início do metodismo enquanto movimento reformador e educativo (1994, p. 95-96).

Essa abertura de Wesley, indo ao encontro do povo, deu-se especialmente por meio do culto ao ar livre. Para Renders, “com o início da ‘pregação nos campos’ ou

‘no ar livre’ assumiu-se a presença na praça pública, mais uma vez a favor das pessoas sem voz e sem vez” (2006, p.205).

Essa iniciativa de sair às ruas e bairros não foi de John Wesley, mas, sim, de George Whitefield. Quando descobriu que cultos ao ar livre eram realizados por Whitefield, colocou significativa objeção dizendo que era um “estranho modo de pregar nos campos”. Segundo Heitzenrater (1996), a pregação ao ar livre “não era ilegal na Inglaterra, mas era irregular e estava associada com os heréticos ‘pobres padres’ lolardos, dos tempos da pré-reforma, e com alguns itinerantes dissidentes dos dias mais recentes” (p.99).

Esse novo modo de pregar não cabia dentro da visão soteriológica limitada de Wesley, pois, ao chegar em Bristol, ainda escandalizado, afirmara: “eu teria pensado que a salvação de almas fosse quase um pecado se não feita numa igreja”. O texto que Wesley reservou para o domingo, 1º de abril, curiosamente fora tirado do Sermão do Monte (Mt 5.1-2), o qual despertara-o para o fato de que era um “notável presente de pregação ao ar livre”. Desta forma, a partir daquele momento, a pregação ao ar livre tornava-se um instrumento eficaz, na estratégia evangelística do metodismo, para alcançar os mais humildes e compartilhar a mensagem da graça salvadora de Deus ao povo. Disto nos relata Heitzenrater:

A pregação ao ar livre era literalmente chamada de pregação no campo, ainda que não acontecesse necessariamente nos campos. Qualquer lugar aberto era adequado, desde que o povo pudesse se reunir e o pregador pudesse ser ouvido. Desse modo, o evangelho poderia ser levado ao povo onde ele estivesse, às pessoas que não podiam ou não queriam ir a uma igreja nos horários marcados nos cultos (1996, p.99).

Por meio da sua convivência com o povo, gente pobre e ignorante, Wesley se tornara sensível às necessidades, aflições e injustiças que sofria. Sua luta a favor da liberdade religiosa, contra a guerra, o contrabando, a escravidão, a produção e comércio de bebidas alcoólicas, a alta jornada de trabalho, as precárias condições de trabalho dos operários nas fábricas, eram partes integrantes do desenvolvimento, em Wesley, de uma forte consciência social (OLIVEIRA, 1991, p. 25).

O crescimento das sociedades e a dinâmica dos cultos ao ar livre trouxeram desafios e muitas oportunidades. Segundo Heitzenrater, a crescente Sociedade

Unida de Londres e de Bristol e os grupos associados de Kingswood e Oxford, exigiam atenção quase constante por causa das controvérsias internas, potencialmente destrutivas, e da crítica externa. É exatamente nesse momento, mais como fruto da necessidade que propriamente de uma estratégia de planejamento, que surgem os pregadores leigos. Esse foi outro elemento decisivo no desenvolvimento de expansão do metodismo nascente. Heitzenrater descreve que essa era a principal alternativa encontrada por John e Charles Wesley para que as sociedades pudessem ter assistência contínua e não se perdessem no meio do caminho. Ele assevera:

Nessa confederação das sociedades em desenvolvimento, os Wesley dependiam dos líderes locais entre os grupos para manter as sociedades funcionando na sua ausência, usando diversas listas de regras para proporcionar alguns padrões de atividade e organização. Se, por um lado, os Wesley estavam perdendo os clérigos aliados, por outro, estavam ganhando assistência leiga. Quando as sociedades dispersas e crescentes, mas potencialmente contestadoras, começaram a requerer atenção mais próxima, João passou a indicar pessoas leigas específicas (e de confiança) para assumirem a direção (1996, p.113).

É importante relatar a história do pregador leigo Thomas Maxfield. Ele tivera uma profunda experiência de conversão com a pregação de John Wesley, em Bristol, em abril de 1739. Por ser um líder corajoso e firme, fora designado como encarregado da Sociedade da Fundação em Londres. Provavelmente em 1740, na ausência de Wesley, o qual partira para Bristol, começou a pregar, embora fosse leigo. Ao descobrir que Maxfield estava pregando, John Wesley ficou indignado. Encontrou paz somente quando ouviu a instrução de sua mãe, Suzana Wesley (que na ocasião estava morando na Fundação), que lhe dissera: “Tome cuidado com o que vai fazer a esse respeito com o jovem rapaz, pois ele certamente foi chamado por Deus para pregar, como você o foi. Examine quais são os frutos de sua pregação e também vá ouvi-lo”. Então Wesley, depois de ouvi-lo pregar, só pôde reconhecer: “É o Senhor: deixe-o fazer o que lhe parecer melhor” (REILY, 1991, p.48).

Pelo fato de conceder aos leigos o direito de pregar, Wesley transgride as leis eclesiásticas da época e enfrenta muitas críticas. Entretanto, rebate-as apelando para uma prática veterotestamentária: “Se me questionam dizendo que eles são leigos, respondo que os escribas eram pregadores comuns na prática pastoral

judaica e não eram clérigos. Hierarquicamente não eram superiores aos leigos” (*apud* MESQUIDA, 1994, p.96.).

As sociedades só puderam manter o mesmo dinamismo e fervor na Inglaterra graças à liderança leiga. Foram eles, os leigos, que, na ausência de Wesley, assumiram as reuniões orando, lendo a Bíblia e discipulando. Durante 50 anos, diversas sociedades foram organizadas na Inglaterra e em outras partes sob a liderança de Wesley.

Como descrito acima, o metodismo destacou-se em sua origem pela dinâmica de sua presença pública no contexto da Inglaterra no séc. XVIII. Entretanto, Helmut (2006) destaca o fato de que se deve distinguir entre o tipo de presença pública do movimento em Oxford (1729-1735) e outro em Londres (1744-1791). Em Oxford, a presença pública do metodismo foi marcada pelas iniciativas diaconais entre os pobres, prisioneiros e crianças. Portanto, representa mais um tipo de ação social ou diaconal do que uma interação com funcionamento público. Somente depois de 1744, portanto, em Londres, houve conscientes participações em iniciativas parlamentares, especialmente no que tange à reforma carcerária e, mais tarde, à abolição da escravidão, a partir de 1773 (p. 201).

Na realidade de hoje, o modelo da presença pública que predomina na dinâmica ministerial das igrejas metodistas é o modelo de ação social ou diaconal (o de Oxford), como se analisará posteriormente.

Dentro da Inglaterra, o metodismo se consolidou em torno de um triângulo formado por Londres, Bristol e Newcastle, considerados os três mais importantes centros ingleses. Depois dessa etapa de consolidação, John Wesley começa a romper a fronteira nacional e leva a mensagem metodista para a Irlanda, em agosto de 1747, onde, posteriormente, nasceria um vigoroso movimento metodista, o qual influenciaria decisivamente o trabalho metodista na América, pois vários dos pioneiros metodistas ali eram irlandeses (REILY, 1991, p.50).

2.5 O METODISMO EM TERRAS BRASILEIRAS

Os metodistas foram os primeiros a enviar missionários ao Brasil com o objetivo de evangelizar os “nativos”. Desta forma, inauguraram a investida protestante de Missão em terras brasileiras, já que a presença protestante na Ibero-América, especialmente no Brasil, até a década de 30, não objetivava evangelizar a nação (MESQUIDA, 1994, p.110). Antes do Protestantismo de Missão, a ação do protestantismo no Brasil se dava a partir de comunidades religiosas fechadas à sociedade brasileira (MENDONÇA, 1984, p. 20-21).

No Brasil, os protestantes anglo-saxões passam a ter relativa liberdade com as expressivas “modificações políticas ocorridas com a presença de D. João VI, principalmente por causa da dependência portuguesa em relação à Inglaterra e expressa no ato de abertura dos portos ‘às nações amigas’” (MENDONÇA, 1994, p. 20).

A primeira fase de implantação do metodismo em solo brasileiro se deu com a chegada do missionário, Fountain Elliot Pitts, em 1835. Ele veio com o propósito de reconhecer, avaliar e verificar as possibilidades de estabelecer uma frente missionária no Brasil. Visitou as cidades do Rio de Janeiro, Montevideo e Buenos Aires, não apenas realizando o reconhecimento, mas também pregando e até fundando pequenos núcleos metodistas (REILY, 1991, p. 75). Sob a recomendação de Pitts, a Sociedade enviou para o Brasil o casal Justin Spaulding, em abril de 1836. Em 1837, veio um casal de professores, o Rev. Daniel Parisch Kidder e Cynthia Kidder. Sua esposa caiu vítima da febre amarela e Daniel viajou por quase todo o Brasil distribuindo Bíblias. A missão encerra o seu trabalho em 1841, fundamentalmente devido a questões financeiras (REILY, 1991, p. 76).

Houve um hiato de alguns anos (1841 a 1867) até que o segundo esforço para estabelecer a missão se concretizasse. O missionário Junios Easlham Newman foi recomendado pela Junta de Missões para o trabalho no Brasil e chega ao Rio de Janeiro em 1867. Fixa residência em Saltinho, onde organiza a primeira Igreja Metodista no Brasil, perto de Santa Bárbara do Oeste, província de São Paulo. Em 1871 organiza o “Circuito de Santa Bárbara”. Portanto, foi o precursor, o pioneiro

nessa fase do trabalho metodista permanente. Ele insistiu junto à Sociedade Missionária para que esta enviasse outro missionário.

Em 1879, atendendo à sua solicitação, a Junta de Missões da Igreja Metodista Episcopal do Sul envia seu primeiro obreiro oficial, John James Ranson e escolhe o Rio de Janeiro como centro estratégico de irradiação do metodismo.

A década de 1876 a 1886 é geralmente denominada de “Missão Ranson”, pois ele, devido à sua habilidade de estrategista, ordenou a estrutura do metodismo, peça por peça, formando um todo simétrico (REILY, 1991, p. 89). Recebe os primeiros brasileiros à comunhão da Igreja em março de 1879. Em 1881, chegam ao Brasil: James L. Kennedy, o casal Roger e a educadora Martha Watts, que organiza o Colégio Piracicabano, em 1881, Colégio Americano de Petrópolis, em 1895, e o Colégio Izabela Hendrix, em 1904.

Com o crescimento e o desenvolvimento da missão metodista, fazia-se necessária a construção de uma forma de organização administrativa. Em 1886, com a vinda do Bispo John C. Grambery, nomeado para superintender a missão metodista brasileira, organizou-se a primeira Conferência Anual Brasileira, em 4 de julho de 1886.

O avanço do trabalho missionário possibilitou a criação de outras conferências: Conferência Anual Sul Brasileira (1910) e Conferência Anual Central (1918). Portanto, já eram três, correspondendo geograficamente ao norte, ao centro e ao sul.

2.6 O METODISMO NAS MINAS GERAIS

Fazendo parte do circuito do Rio de Janeiro, o metodismo chega a Minas Gerais por meio da cidade de Juiz de Fora, em 1884, às vésperas da Conferência Anual Brasileira, já referida anteriormente. Nessa conferência, ocorrida em 16 de setembro de 1886, James L. Kennedy declarou que o Distrito do Rio de Janeiro contava com duas igrejas na cidade, com sessenta e três membros e três circuitos em Minas Gerais: Juiz de Fora, com 31 membros; Rio Novo, com 16 candidatos e três membros; Mar de Hespanha, nenhum membro professo (KENNEDY, 1926, p.50).

O reconhecimento territorial e eclesiástico do Distrito de Minas Gerais se deu em 1892. O trabalho desenvolvido em Juiz de Fora já era bastante expressivo e se destacava como um circuito sólido (KENNEDY, 1926, p.65). Até 1886, a estrutura básica do metodismo já existia. O metodismo, em termos geográficos, ocupava quatro principais centros de trabalho, por isso denominado por Reily de “trapézio” (199,1 p. 70-71): Rio de Janeiro (Catete tinha duas congregações, a estrangeira e a brasileira, com um total de 63 membros); Juiz de Fora (com 31 membros); Piracicaba (com 70 membros) e São Paulo (com 13 membros arrolados) (1991, p. 90-92). Em suas estatísticas, a Conferência Anual de julho de 1889 registrou 359 membros da Igreja Metodista, dez escolas dominicais com 283 arrolados, nove missionários, sem contar as esposas, e cinco “pregadores nativos” com nomeações.

De acordo com Reily, agrupadas nos distritos do Rio de Janeiro e São Paulo, as paróquias se concentravam principalmente nos centros do Rio de Janeiro e Juiz de Fora (MG), São Paulo e Piracicaba, com colégios em Piracicaba e Juiz de Fora (1990, p. 69).

Os pregadores metodistas iniciaram suas viagens evangelísticas saindo de Juiz de Fora e dirigindo-se ao norte do Estado de Minas Gerais, levando o Evangelho a Palmira, Barbacena, Lafaiete e Ouro Preto, então capital do Estado de Minas Gerais. De Ouro Preto, visitaram Sabará, Sete Lagoas, Cordisburgo e Curral Del Rey. A decisão de transferência da capital de Ouro Preto para Curral Del Rey, futura Belo Horizonte, se deu no ano de 1892. Sua inauguração como a nova capital de Minas Gerais foi no dia 12 de dezembro de 1897, recebendo o nome de “Cidade de Minas”. Somente no ano de 1991 é que o nome foi mudado para Belo Horizonte.

A investida evangelística da Igreja Metodista em Minas teve teor estratégico no que tange a duas perspectivas: geográfico-administrativa e político-teológica. A primeira diz respeito ao fato de que, com a expectativa de Curral Del Rey se tornar a futura capital mineira, era de fundamental importância que a Igreja Metodista ocupasse o novo espaço político-administrativo. A segunda perspectiva, a político-teológica, ao ideário liberal. A nova capital abrigaria a elite pensante da época. Essa elite se encontrava aberta às ideias liberais e os elementos do pensamento metodista poderiam conduzi-la a uma aproximação do liberalismo protestante e pietismo (BARRETO, 2008, p. 54).

2.7 A PRESENÇA DO METODISMO EM BELO HORIZONTE

A inserção do metodismo no Brasil está vinculada à conjuntura do protestantismo de missão implantado na sociedade brasileira. O contexto sociopolítico do século XIX, caracterizado por considerável efervescência, forneceu-nos uma compreensão mais clara da dinâmica da inserção do protestantismo no Brasil e do metodismo em particular.

As estratégias missionárias do protestantismo de missão, em especial do metodismo, empreendidas no Brasil, fundamentaram-se na evangelização tendo como viés a educação e o aspecto social. Como veremos a seguir, em Minas Gerais, especialmente em Belo Horizonte, pode-se também constatar de maneira nítida esse projeto.

2.7.1 Primeiro grupo protestante em Belo Horizonte

O “grupo” metodista foi o primeiro “grupo” protestante a chegar a Belo Horizonte, Minas Gerais, quando esta ainda era um pequeno arraial denominado Curral Del Rey. Deste fato nos dão conta os registros feitos por J. L. Kennedy:

Também Belo Horizonte foi visitada pela primeira vez, em maio deste ano. Nesse tempo era simples freguesia chamada Curral Del Rey. Fizeram essa visita J. L. Bruce e A. C. da Fonseca e foram muito mal recebidos pelos fanáticos romanos (1926, p. 63).

O arraial de Curral del Rey, nos meados de 1890, portanto um ano antes de ter sido determinado para ser a capital, contava com 172 casas, 16 pontos comerciais, duas escolas públicas, uma farmácia, oito olarias, 16 engenhos, duas vinhas e 31 fazendas de cultura e criação de gado. Era uma comunidade dinâmica e em grande desenvolvimento. Preocupado em estruturar as bases para o trabalho metodista na região, o Rev. J. L. Bruce, juntamente com o Rev. A.C. da Fonseca, visitaram Santa Luzia, Belo Horizonte, Morro Velho, Caeté, S. João e Santa Bárbara, municípios

vizinhos a Sabará. Esse primeiro contato com a futura capital mineira, conforme relatado acima, foi marcado por feroz perseguição, o que não impediu que os metodistas se instalassem definitivamente em Belo Horizonte. O Rev. Bruce assim relata o episódio:

No Belo Horizonte dois amigos nos arranjaram uma sala particular para a Conferência às 5 horas da tarde. O padre, sabendo disso, ajuntou um grupo dos seus, ameaçou ao dono, e o constrangeu a não ceder-nos a sala.

De 8 até 11 horas da noite havia grande barulho em toda a parte, porque sabia-se que pretendíamos fazer a Conferência no dia seguinte no largo.

O hoteleiro, assim vivendo a apuros, pediu que prometêssemos não fazer Conferência ou então que saíssemos da sua casa. Um cidadão, convidando-nos a passar a noite em sua casa, efetuamos a mudança às 10 horas da noite. Este nos acordou às 7 da manhã, dizendo que era muito necessária a nossa saída para evitar alguma coisa muito feia. Levantando-nos achamos o largo com bastante gente armada de paus, etc., para impedir a Conferência.

Não achamos a ninguém que queria que ficássemos, montando os nossos cavalos já preparados, às 8 horas da manhã tomamos o caminho para Sabará.

Pretendemos voltar outra vez, e pregar o evangelho, ainda que não haja quem nos dê onde reclinarmos a cabeça. Eu julgo que não devemos sair destas cidades por causa de perseguição. Há homens que querem se salvar (EXPOSITOR CRISTÃO, 1892, p. 2).

Essa visita a Curral del Rey fazia parte da estratégia evangelística da Igreja Metodista em Minas Gerais. Além dessa perspectiva evangelizadora, ouviam-se rumores de que Curral del Rey se tornaria a capital das Minas Gerais. Nesse sentido, era fundamental para o trabalho missionário metodista, em termos estratégicos, que se formasse no local um núcleo de metodistas. Objetivava-se com essa iniciativa perseguir a consolidação da Igreja em Minas Gerais.

Em que sentido pode-se afirmar que a investida evangelística da Igreja Metodista em Minas era estratégica? Por dois motivos básicos: primeiro no que tange à perspectiva geográfico-administrativa; até o ano de 1891, faziam parte da

Conferência Anual do Brasil⁵⁷ dois distritos: São Paulo e Rio de Janeiro. Estes compunham o quadro administrativo e a divisão geográfica da Igreja Metodista no Brasil. Entretanto, já em 1892, com o bom êxito do trabalho na região mineira, foi criado o distrito de Minas, ficando assim a Conferência com três Distritos: São Paulo, Rio de Janeiro e Minas Gerais (KENNEDY, 1926, p. 65). Com a expectativa de que Curral del Rey se tornaria a futura capital mineira, era de fundamental importância que a Igreja Metodista ocupasse esse espaço político-administrativo.

A segunda perspectiva se refere ao aspecto político-teológico. A nova capital abrigaria a elite pensante da época. Essa elite se encontrava aberta às ideias liberais e os elementos do pensamento metodista poderiam conduzi-la a uma aproximação do liberalismo protestante e do pietismo alemão (WEBER, 1981). Os propósitos, estratégias e a cosmovisão do movimento metodista são facilmente encontrados no pensamento de João Wesley. Ao convocar a primeira Conferência Metodista, constituída de clérigos e leigos, realizada em Londres, em junho de 1744, Wesley objetivou examinar: 1) a doutrina a ensinar; 2) o método a seguir em seu ensino; e 3) a conduta a observar, isto é, como determinar a disciplina e a prática. Nessa Conferência foram estabelecidos, segundo Mesquida, os fundamentos teológicos do movimento metodista: a) Graça universal de Deus, que assinala ser a salvação oferecida a todos os homens; b) a justificação pela fé e, por conseguinte, a prática das obras de misericórdia; c) a santificação que faz o crente progredir pela fé e as obras em direção à santificação; d) a liberdade do homem de aceitar ou recusar a graça de Deus (o princípio do “voluntarismo”) (1994, p.96). Na concepção de Mesquida, a síntese desses elementos “foi, sem dúvida, o que deu força ao movimento e, por sua vez, a contribuição maior do metodismo ao pensamento teológico protestante” (MESQUIDA, p.97).⁶ Essa cosmovisão, cujo eixo principal é a

⁵ “As conferências são uma inovação do metodismo, desde que João Wesley reuniu a primeira em 1774. O líder assim procedeu para que, com os companheiros, se edificarem mutuamente e juntos imprimir à obra os rumos necessários.” Cf. SALVADOR, José Gonçalves. *História do metodismo no Brasil*, 1982, p.154.

⁶ Elias Boaventura desenvolve em seu trabalho uma análise aprofundada do pensamento de Wesley. Valendo-se dos sermões de Wesley, de uma coletânea de teologia, de trechos de seu diário, comentários de teologia brasileira e documentos oficiais da Igreja, aponta as ênfases wesleyanas, principalmente daqueles que necessariamente repercutirão na prática da educação, que os metodistas desenvolverão nos países onde se instalarem. Ele aponta as seguintes ênfases: 1. a necessidade do testemunho interior; 2. o homem; 3. a liberdade religiosa; 4. a ordem econômica e social; 5. a ordem política; 6. a natureza da Igreja e do ecumenismo. Cf. BOAVENTURA, Elias. *A educação metodista no Brasil: evolução e ideologia*. São Paulo: Universidade Metodista de Piracicaba, 1978.

experiência pessoal, marca também de forma decisiva a ação missionária da Igreja Metodista em solo mineiro.

2.7.2 Belo Horizonte – desafios e oportunidades para o crescimento

Portanto, sob diversos aspectos, Belo Horizonte constituía uma verdadeira oportunidade para a implantação e desenvolvimento do metodismo. Essa era também a percepção do Rev. Antônio Cardoso da Fonseca ao escrever o seguinte artigo:

Com a edificação da cidade de Minas, nova capital do estado, está estabelecendo-se uma corrente de adventícios para esta cidade, os quais tendem a fixar suas residências na nova capital (...).

Entre essa população adventícia, já encontramos amigos verdadeiramente simpáticos à santa causa e ainda mais dois irmãos estrangeiros que sem dúvida em tempo oportuno serão fortes e eficazes auxiliares na obra do Senhor.

Atualmente a grande e sensível falta, para darmos um impulso ao trabalho, é a impossibilidade de obtermos uma casa em Belo Horizonte para a pregação. E isto porque naquela povoação onde residiam cerca de 1.000 pessoas (cálculo dos residentes) atualmente residem para mais de 5.000, sendo que muitos dos adventícios na maioria operários estrangeiros de diversas nacionalidades, entre os quais predominam portugueses e italianos, estão residindo provisoriamente em cabanas, onde apenas se pode abrigar das intempéries.

Assim vemos que temos ante nós um bom e promissor campo de trabalho. (...) Urge que um esforço especial seja feito já, para que possamos ocupar o campo definitivamente embora com sacrifício, ainda mesmo que seja seguindo o exemplo dos operários construtores edificando uma humilde cabana para que ali façamos resplandecer o facho do glorioso Evangelho. (...)

Em vista dos extraordinários recursos que a localidade oferece é razoável, é mesmo justo, prever que a nova cidade além da importância que tem por ser a sede do governo do estado, será um centro vivo onde a atividade dos homens empreendedores há de desenvolver-se extraordinariamente.

E porque não estamos lá desde já, para que, com o lançamento dos alicerces da nova cidade firmemos também os alicerces de um “Templo Santo”, edificando-o com pedras vivas para a honra e glória do senhor? Não será este o nosso tempo? (EXPOSITOR CRISTÃO, 1895, p.4).

Os pregadores metodistas iniciaram suas viagens evangelizadoras saindo de Juiz de Fora e dirigindo-se ao norte do Estado, levando o Evangelho a Palmira, Barbacena, Lafaiete e Ouro Preto, então capital do Estado de Minas Gerais. De Ouro Preto, visitaram Sabará, Sete Lagoas, Cordisburgo e Curral Del Rey, pois se sabia que a nova capital seria edificada ali.

Embora não tenham sido bem recebidos na primeira tentativa, como já descrito, isto no ano de 1892 (KENNEDY, 1926, p.63), pois Curral del Rey era uma vila tradicionalmente católica, os pregadores metodistas não recuaram; perseveraram firmes no propósito de conquistar espaço na futura capital de Minas Gerais.

Uma nova tentativa se deu em outubro do ano de 1892. Nessa oportunidade, dirigiram-se a Curral del Rey, A. C. da Fonseca e H. C. Tucker. Nessa ocasião, “mais felizes que seus antecessores, puderam esses irmãos deixar ali uma semente do Evangelho” (p.65). Dessa vez, estava concretizado o propósito de se anunciar o Evangelho, assim como a perspectiva estratégica de se criar ali um núcleo metodista antes que Curral del Rey se transformasse na nova capital do Estado de Minas Gerais.

A decisão de transferência da capital se deu no ano de 1892, organizando-se uma comissão para construí-la. O engenheiro Arão Reis foi incumbido de liderar a comissão. A nova capital foi inaugurada no dia 12 de dezembro de 1897, recebendo o nome de “Cidade de Minas”. Somente no ano de 1901 é que o nome foi mudado para Belo Horizonte.

Portanto, quando a capital foi transferida de Ouro Preto para Belo Horizonte, já se encontrava naquela cidade um grupo significativo de metodistas. De acordo com a lista ⁷⁹ dos primeiros conversos à fé cristã evangélica, encontram-se pessoas como Cândido Mendes de Magalhães, cuja história mereceu consideração especial no Expositor Cristão, no quadro “Galeria dos Triunfantes” (EXPOSITOR CRISTÃO, 1947, p. 8).

Cândido Mendes de Magalhães foi o primeiro metodista alcançado na obra missionária realizada em Belo Horizonte. Nasceu em 1º de dezembro de 1846, na

⁷ “Na lista dos primeiros conversos à fé cristã evangélica se encontrava os seguintes: Cândido Mendes de Magalhães, Vitorino de Souza Jardim, Maria de Souza Belém, José Cândido dos Santos, Teodorico Cruz e Paulo France, todos batizados em 1-12-1896” (REVISTA SOCIAL TRABALHISTA, 1947, p. 269-27).

Fazenda do Mendes, município de Nova Lima, onde se casou com D. Maria Francisco Ferreira. Mudou-se para Curral del Rey, onde veio a ocupar o lugar de sacristão na Igreja da Boa Viagem. Era carpinteiro e estava fazendo uma cruz para a então pequena capela da Boa Viagem. Em 1891, quando da primeira visita dos Revs. Antônio C. da Fonseca e J. L. Bruce a Curral del Rey, na qual foram rudemente recebidos pelos “fanáticos romanos”, Cândido se encontrava presente. Muitos ridicularizaram os pregadores, fazendo considerável zombaria e chacota, tudo isso sob as vistas de Cândido Mendes.

Ele não gostou da atitude daquelas pessoas e as censurou energicamente, dizendo: “Fizeram muito mal”. Devido a esse episódio, procurou imediatamente informar-se a respeito do que esses homens pregavam e se dirigiu a Sabará. Sabará era, nessa ocasião, um circuito avançado do Distrito do Rio de Janeiro. Ali ouviu a pregação do Rev. Cardoso e doou dois mil réis, dizendo: “Para que esta religião seja espalhada”. Terminado o culto, os membros lhe deram toda atenção e o convidaram a voltar, o que frequentemente fez.

Quando o trabalho foi aberto em Belo Horizonte, Cândido se tornou um frequentador assíduo da comunidade, logo se convertendo. Foi um dos primeiros a aceitar o batismo. Seu nome consta como o número um no rol de membros da Igreja Metodista Central de Belo Horizonte.

O trabalho metodista em Belo Horizonte começou de forma incipiente, sem a nomeação específica de um pastor, contando, por um período de tempo, com o apoio de leigos e pastores que faziam visitas esporádicas. Barbosa (2005, p.154) considera ser bastante provável que os primeiros simpatizantes do metodismo em Belo Horizonte tenham sido Eduardo Edwards, antigo negociante do lugar, e Antônio P. Belém, proprietário do Hotel Belém, onde os pastores metodistas se hospedavam.

2.7.3 Consolidação e expansão missionária em Belo Horizonte

A expansão missionária do metodismo em Belo Horizonte e adjacências foi dificultosa e desafiadora. Além das perseguições, os recursos financeiros eram

limitados, como bem relata o Rev. João E. Tavares em carta publicada no *Expositor Cristão* (153-154). Assim escreve em um dos seus trechos, de maneira bastante irônica:

O meu illustre antecessor neste campo tornou-se celebre na Conferência Annual porque todas as vezes que se lhe pedia a razão de sua inercia em Bello Horizonte elle respondia: não viagei por falta de meias. Pois eu não tenho meios nem meias. Quem os fornecerá? (EXPOSITOR CRISTÃO, 1901, p.5-6).

Superando as oposições e as dificuldades, a igreja parecia encontrar o seu espaço, pois crescia e, paulatinamente, se estruturava no solo da futura capital mineira.

No ano de 1895, fora designado para assumir a direção das atividades em Curral del Rey, o Rev. João Evangelista Tavares (KENNEDY, 1926, p. 86). Essa nomeação reflete o bom desempenho do trabalho na futura capital do Estado de Minas Gerais. Têm-se os seguintes relatos sobre esse momento:

Em 1895, é nomeado Ministro Pastor um dos mais cultos e consagrados membros do clero indígena; era formado em Teologia, Farmácia e Direito. O trabalho em Belo Horizonte tomou novo impulso sob o pastorado de Tavares. Planejavam novas cousas e começaram preparativos para a construção do novo templo (REVISTA SOCIAL TRABALHISTA, 1947, p. 269).

A visão e disposição do trabalho empreendido por Tavares se constituíram numa importante contribuição ao metodismo em Belo Horizonte. Suas habilidades intelectuais e culturais, aliadas ao seu espírito dinâmico e consagração pessoal, possibilitaram lograr bom êxito no relacionamento com as autoridades locais. Nesse tempo, a Prefeitura de Belo Horizonte era dirigida por Bernardo Monteiro. “A Prefeitura da Capital era servida pela inteligência brilhante do Dr. Bernardo Monteiro, espírito dinâmico, tolerante, democrático e amigo das grandes iniciativas” (p. 269). É significativo analisar que os adjetivos dados ao prefeito pelos metodistas revelam que a perspectiva liberal fazia parte da experiência da elite política da época. Isto veio favorecer o crescimento e consolidação do metodismo em Belo Horizonte, como veremos mais adiante.

A organização da Igreja Metodista em Belo Horizonte se deu em 21 de março de 1897, quando foram batizados e recebidos os seis primeiros membros (KENNEDY, 1926, p. 91).

Quando da fundação da nova capital mineira em 1897, o Conselho Municipal, objetivando apressar o desenvolvimento da cidade, ofereceu vantajosas condições a qualquer sociedade benemerita que quisesse estabelecer residência ou sede na nova cidade.

O Rev. Tavares expôs ao prefeito o plano elaborado pela Igreja Metodista, do qual constava a construção de uma casa paroquial, um templo e uma escola no centro da nova capital.

A Igreja Metodista, como sociedade beneficente, aceitou a proposta, conforme critérios definidos pela prefeitura, recebendo a doação do quarteirão na parte central da cidade, à Av. Afonso Pena, Espírito Santo, Tamoios e Bahia.

Na escritura de cessão gratuita dos terrenos que fez a Prefeitura da Cidade de Minas, primeiro nome da capital, ficava declarado, entre outras coisas, que:

1. Dividir o citado quarteirão número (2) da primeira (1.) seção urbana em quatro partes iguais. Construirá na primeira e dentro do prazo de dois anos, uma das edificações constante do projeto aprovado; 2. Na segunda parte fará a segunda edificação constante do mesmo projeto e dentro do prazo de cinco anos; 3. Nas últimas partes do quarteirão e dentro do prazo de dez anos, fará a última edificação do projeto, e, dentro deste último prazo, obriga-se a arborizar e a jardinar todo o terreno desocupado.⁸

Em texto publicado no *Expositor Cristão*, Rev. Tavares, depois de um curto histórico da gênese do trabalho metodista em Belo Horizonte, faz um insistente apelo para que todos possam colaborar na construção do templo. Assim relata:

Chegando ao meu novo campo, minhas resoluções se mudaram em face das coisas no lugar e, de acordo com o Presbítero Presidente promovi a cessão, por parte da Prefeitura, de um quarteirão inteiro no centro da cidade, conseguindo afinal, depois de um ano e boas despesas, a escritura desejada.

A aquisição parece-me, a todos os respeitos, vantajosa para a nossa Igreja, que fatalmente, em futuro mais ou menos remoto terá de se

⁸ Escritura Pública de 11 de agosto de 1900. Arquivo da 4ª Região Eclesiástica

preparar para melhor representação na capital do Estado, principalmente se essa capital for uma cidade moderna e adiantada como se presume será o Belo Horizonte e que nessa ocasião, sem o que hoje pretendemos e já conseguimos em parte, teria de gastar oitenta ou cem vezes mais do que hoje, talvez, para colocação inferior.

Previsão é a melhor provisão em qualquer ramo de nossa atividade, e muito principalmente quando temos de olhar para os interesses duradouros do Reino do Mestre da terra; mas, para qualquer provisão foi sempre preciso que houvesse provedores – os crentes são provedores nas provisões do Senhor. Nossa Igreja quer prover sua representação futura no Estado; para o presente poderíamos ser muito mais humildes; mas, para o futuro, temos de fazer um esforço atual e especial – não estarão prontos os crentes?

Temos agora 14.273 metros quadrados de terreno no centro da capital mineira; precisamos cercar de gradil e muro e fazer passeio em 480 metros de frente de rua e, mais, levantar um prédio para residência pastoral e câs de cultos em uma parte desse terreno, despesas estas que orçam pela quantia de dezesseis contos de réis mais ou menos (EXPOSITOR CRISTÃO, 1899, p. 5).

Muitos contribuíram financeiramente para que o trabalho se consolidasse com a edificação do templo. Diversos apelos e desafios foram lançados com o intuito de se conseguir os recursos e materiais necessários para a construção do templo. Havia um tom de urgência no apelo e a esperança de que o objetivo seria alcançado.

Muitos crentes e amigos têm já manifestado sua apreciação por este trabalho, enviando ofertas e prometendo outras. Quantos amigos, interessados e crentes, a quem o Senhor Jesus tem grandemente abençoado, querem ainda concorrer para esta obra?

As listas publicadas mostram as quantidades e seus doadores. Pelas condições das posturas que regem as propriedades da capital, e outras de nossa escritura, temos de começar já essas obras. Precisamos muito de madeiras, cimento, ferragem, tintas, etc. Qual é o crente que está disposto a nos oferecer 50 barricas de cimento ou 20 dúzias de tábuas? Quem nos mandará as tintas de que precisamos ou o ferro para o gradil? Onde virá o que é preciso para pagar os operários?

O Senhor Jesus proverá! Oh! Que Ele abra os corações, as mentes e as bolsas dos que crêem em Seu Nome, e não haverá falta a lamentar na Sua Casa.

Eu espero que os que prometeram qualquer quantia a remetam com urgência, assim como que mandem alguma coisa os que ainda nada prometeram ou deram. Temos de pagar tijolos, pedras, etc.; só esperamos os meios daqueles a quem servimos.

Uma pessoa ofereceu para a construção um lote de terreno na capital, avaliado em 500\$, não havendo quem, para tão justo fim, dê essa quantia pelo terreno e nele edifique para si?

Oh! Que os companheiros da Cruz se unam neste tentâmen (EXPOSITOR CRISTÃO, 1899, p. 5).

Essa cessão gratuita do terreno, conforme a escritura acima relata, é reflexo direto da Constituição Liberal de 24 de fevereiro de 1891, art. 5 e 7, que estabeleceu a separação entre Igreja e Estado, abrindo uma possibilidade mais efetiva de desenvolvimento e afirmação no cenário político-social para outros grupos religiosos, como os protestantes, por exemplo. Desta forma, estavam dadas as condições para a diversidade religiosa. A Constituição anterior, de 26 de março de 1824, não permitia essa possibilidade na medida em que declarava, em seu artigo quinto, que a religião católica era a “religião do Império”.

O que se pode deduzir dessa análise é que a abertura então proposta a grupos protestantes e demais teve vinculação direta com a perspectiva liberal, a qual assumiu contornos expressivos no seio das classes políticas da época. Como a Igreja Metodista era proveniente dos Estados Unidos, país então considerado moderno, democrático e liberal, logrou boa acolhida e privilégios do grupo progressista.

Ao assumir as condições estabelecidas pelas cláusulas da escritura acima citadas, a liderança da Igreja Metodista demonstrou um forte otimismo e uma alentadora esperança quanto aos rumos do trabalho na nova capital.

Na Conferência Distrital de Minas⁹, realizada em Barrinha no dia 24 de março de 1902¹⁰, foi apresentado um quadro estatístico que nos possibilita obter uma visão mais ampla, não só do trabalho desenvolvido em Belo Horizonte, mas também de todo o distrito de Minas. Nessa ocasião, oito circuitos pertenciam a Minas Gerais: Belo Horizonte, Entre Rios e Porto Novo, Cataguases, São Sebastião, Ubá, Juiz de Fora, Rio Novo e Pomba.

⁹ “Tais reuniões constituem mais um marco histórico no Metodismo Brasileiro. Já existiam diversos circuitos com as suas igrejas em uma única área, ou sob a direção de um presbítero. Convinha, pois, traçarem juntos os planos que lhes diziam respeito. Além do aspecto prático, havia nisso, evidente, o espírito de democracia dos missionários, porque os pastores nacionais e ainda sem ordenação, passaram a tomar parte nas decisões. Os cultos, à noite, convertiam, outrossim, em excelente oportunidade para a evangelização” (SALVADOR, 1982, p. 212).

¹⁰ Ata da Conferência Distrital de Minas de 24 de março de 1902. Arquivo da Quarta Região Eclesiástica.

O circuito de Belo Horizonte havia recebido 12 membros por profissão de fé, 14 crianças batizadas, 15 alunos na Escola Dominical, uma Escola Paroquial, 150 alunas na Escola Dominical, uma Sociedade de Senhoras, com 20 membros, e uma de crianças (Joias de Cristo), com 71 membros.

A partir desses dados, podemos ver que, em Belo Horizonte, o trabalho metodista tinha um número considerável de membros e pessoas participantes, além de uma estrutura expressiva e dinâmica que incluía escola dominical, sociedade de senhoras e classe de crianças.

A pergunta que se levanta é: de onde poderiam vir os recursos para assumir edificações tão arrojadas nos prazos devidamente estabelecidos pela prefeitura? Será que a Igreja Metodista em Belo Horizonte, que era ainda nova e limitada em termos numéricos e financeiros, conseguiria levantar os recursos necessários para a construção das edificações estabelecidas no projeto?

Analisando as atas conferenciais trimestrais e as atas da Igreja Metodista Central, encontramos algumas respostas a estas indagações. A Ata das Confederações Mensais da Igreja Metodista em Belo Horizonte, de 20 de agosto de 1899, relata-nos o seguinte:

Reunidos os membros da Igreja Metodista em Belo Horizonte foi sugerido que se pedisse ao nosso digno presbítero presidente para defender perante a mesa administrativa de nossa Igreja a importância de Rs. 8.000,000, que precisamos levantar a construção do nosso salão de culto; comprometendo-nos por nossas assinaturas abaixo, não só nos esforçamos a arranjar entre os quinze dos consultados os donativos e ofertas possíveis para este fim, mas também contribuirmos mensalmente com a maior quantia possível para a solução deste compromisso que agora tomamos (ATA DAS CONFEDERAÇÕES MENSAIS, 1899).

Já na Ata do dia 26 de agosto de 1903, encontramos registrada uma referência à visita do Bispo Wilson, do Dr. Tarbox e Miss Aliss Gem, que ali chegaram imbuídos do propósito de abrir um colégio metodista e realizar a construção do templo evangélico em Belo Horizonte. Relata-se assim:

O Presidente falou sobre as bênçãos que trouxe a nossa Igreja de Belo Horizonte à vinda dos reverendos Bispo Wilson, Dr. Tarbox e

Aliss Gem nos dias 19-20-21 e 22 deste: a próxima abertura do Colégio Metodista e a construção de um templo evangélico nesta cidade, gloriosas doutrinas aqui pregadas pelo respeitável Bispo foram os resultados de tão proveitosa visita: e a Igreja deveria orar e agradecer a Deus estas resoluções e graças que tanto vão apressar o triunfo e próximo futuro do Evangelho de Salvação. Concluiu orando a Deus por aqueles visitantes e pela realização de tão promissoras empresas (ATA DAS CONFEDERAÇÕES MENSAIS, 1903).

Cinco meses antes dessas visitas, mais precisamente no dia 21 de março de 1903, reconheceu-se a:

[...] necessidade do estabelecimento de um colégio dirigido pelas nossas missionárias estrangeiras na capital deste vasto Estado de Minas, em Belo Horizonte, e presta todo apoio à representação que nesse sentido dirigem alguns irmãos pastores à Igreja Mãe nos Estados Unidos (ATA DA CONFEDERAÇÃO DISTRITAL, 1903).

Do exame das fontes citadas, podemos concluir que a construção do templo foi efetivamente realizada mediante esforços dos próprios membros ou participantes da igreja, como de recursos da Igreja Metodista em instância superior.

A pedra fundamental do templo metodista foi lançada em 31 de dezembro de 1904, tendo como pastor o Rev. J. L. Kennedy. O “ato revestiu-se de toda a solenidade e foi assistido por grande número de pessoas de todas as camadas sociais” (REVISTA SOCIAL TRABALHISTA, 1947, p. 269).¹¹

O templo metodista em Belo Horizonte foi inaugurado no dia 2 de junho de 1905 (KENNEDY, 1926, p.124). Foi o primeiro templo protestante de Belo Horizonte:

Participaram do culto de inauguração: o Bispo Hoss, que pregou o sermão oficial, o Dr. Delfim Moreira, Secretário do Interior, representado pelo Major Raimundo Felicíssimo, o Sr. Prefeito, Cel. Bressane, pelo seu secretário Capitão Joaquim de Lima. O templo construído era todo de alvenaria, feito com capricho e modelado nas obras do Palácio da Liberdade (REVISTA SOCIAL TRABALHISTA, 1947, P. 269).

¹¹ Cf. também: KENNEDY, James L. *Cincoenta annos de metodismo no Brasil*, 1926, p. 123.

2.7.4 A presença pública da Igreja Metodista em Belo Horizonte – a dimensão educacional

A primeira escola metodista de Belo Horizonte começou de forma precária e durou apenas 10 meses. Era uma escola paroquial e, conforme sua diretora, D. Emília Tardio, todas as tarefas eram assumidas somente por ela (BARBOSA, 2004, p. 115). Na verdade, o pensamento da liderança era mais elevado e grandioso, ou seja, a meta era o “estabelecimento de um collegio dirigido pelas nossas missionárias estrangeiras” (EXPOSITOR CRISTÃO, 1903), com verbas e apoio total da “Igreja Mãe”, o que estava mais de acordo com a realidade da nova capital do Estado.

A construção do Colégio Metodista Izabela Hendrix, inaugurado em 1904, contou com recursos financeiros e humanos vindos de fora do País, mais especificamente dos Estados Unidos.

Consta na Ata da Conferência Distrital de Minas, em sua parte referente a Missões, Sociedade Auxiliadora das Senhoras e Sociedade Missionária Estrangeira das Senhoras, a gratidão à Junta Missionária das Senhoras pelo estabelecimento do Colégio Izabela Hendrix, em Belo Horizonte. Assim relata:

Quanto a Sociedade Missionária Estrangeira das Senhoras, desejamos que esta conferência felicite a Junta Missionária das Senhoras, pela importante aquisição que fizeram do prédio onde funciona o Colégio Mineiro, bem como pelo estabelecimento do Colégio Izabela Hendrix, em Belo Horizonte, e que nos congratulamos com os irmãos, pela aceitação simpática que tem alcançado não só do nosso povo mas também do povo em geral e pelo progresso que estão fazendo; e que nos demonstremos o nosso apoio franco e entusiástico tanto como cristão (ATA DA CONFERÊNCIA DISTRITAL DE MINAS, 1905).

A Comissão sobre escolas dominicais e educação, em reunião nessa mesma Conferência Distrital, já afirmara a relevância da identidade educacional do metodismo. A educação deveria acontecer simultaneamente ao projeto de evangelismo. A instrução e o ensino eram elementos fundamentais para “levar o povo da escravidão da ignorância e superstição, e oferecer-lhe a verdade que salva,

consola, ilustra e aperfeiçoa”.¹² Também discorre sobre a situação dos colégios e escolas metodistas em Minas. Assim descreve:

Quanto a Educação dessemos:

O analfabetismo é um dos perigos de todos os povos. O metodismo sempre levantou-se como baluarte em defesa da instrução científica e educação verdadeira. A luz da verdade vem por estudos e investigação: o caráter forte e nobre adquire-se pela disciplina moral de boas escolas. Dessa luz e desse caráter todos precisam. A nossa igreja deve fazer ainda maior esforço para levar o povo da escravidão da ignorância e superstição, e oferecer-lhe a verdade que salva, consola, ilustra e aperfeiçoa.

Do Distrito temos os seguintes estabelecimentos: (1) O Granbery que matriculou no Seminário 18 alunos, no Colégio e Grymnozio 83, na Escola de Odontologia 9. (2) No Colégio Mineiro 81. (3) No Colégio Izabela Hendrix 34 alunos. Além dessas temos as Escolas Paroquiais de (4) Sítio Perma com 21 alunos; Juiz de Fora com 40 e Barrinha com 14, fazendo um total de 300 alunos.

E quando não possamos ter maior numero de grandes Colégios tais como o Granbery e o Mineiro, julgamos nosso dever estabelecer escolas paroquiais onde quer que seja possível.

Rogamos a Deus que Ele nos auxilie e dirija em nossos esforços para aumentar o numero de estudantes, e melhor aperfeiçoar as nossas escolas. Respeitosamente a Comissão.¹³

No ano seguinte, mais uma vez, o caráter missionário da educação é evocado, pois o metodismo nascera “nos corações dos intelectuais, dos amigos da instrução”. Portanto, diante do seu legado histórico e da desafiadora realidade da “anarquia na instrução pública”, os metodistas deveriam se esforçar em cumprir sua missão. A ata da conferência distrital, realizada em Juiz de Fora, destaca o bom andamento dos estabelecimentos de ensino metodista em Minas Gerais e a influência que eles estavam causando na sociedade. Essa experiência é assim descrita:

Há no distrito 4 escolas com 488 alunos. O colégio Izabela Hendrix, em Belo Horizonte, com 79 alunos, goza de uma reputação invejável. O Granbery, o Mineiro e a escola paroquial nesta cidade tem tido este ano 409 alunos, isto é, uma pessoa em cada 40 da população da cidade está sob a influência de nossa escola metodista.

Lembrando-nos de que os crentes não representam mais que uma pessoa em cada 60 da população, vemos que a influência de nossa igreja no campo da educação está muita a cima de sua força

¹² Da Conferência Distrital de Minas, 02 de fevereiro de 1905.

¹³ Ibidem.

numérica. Isto é como devia ser. O futuro de nossas escolas é risonho.

Quem tiver a dita de ganhar os corações da mocidade de hoje, instruindo-a com fidelidade e competência, terá a confiança franca e leal dos homens de amanhã.

É a juízo dessa comissão que ao lado de cada igreja devia existir uma escola regida por professor cristão.

As discursões recentes que revelam a anarquia na instrução pública deviam cobrir os nossos olhos e nos inspirar um esforço herculio para ocupar este campo.

O movimento religioso que cristalizou-se na instrução que hoje chamamos, a Igreja Metodista, nasceu nos corações dos intelectuais, dos amigos da instrução.

Esperamos, pois, que a nossa Igreja Brasileira se compenetre cada vez mais com sua alta missão no campo da instrução do povo entre o qual, na providência de Deus, tem o privilégio de trabalhar (ATA DA CONFERÊNCIA DISTRITAL, 1906).

No mesmo ano, em 5 de outubro de 1904, deu-se também o estabelecimento do Colégio Metodista Izabela Hendrix. Para esse fim, mudaram-se para a cidade educadoras evangélicas oriundas dos Estados Unidos: Miss Marta H. Watts e Blanche F. Howell. O envio de Martha Watts e James L. Kennedy para Belo Horizonte, influentes obreiros da Igreja Metodista, nomeados na Conferência Anual de 1904, representou “a afirmação definitiva desta identidade metodista que reconhece na educação a grande parceira no trabalho de evangelização” (BARBOSA, p. 2005, 103).

O Colégio Izabela Hendrix, conforme acordado pela prefeitura, foi estabelecido ao lado do templo metodista.

Peri Mesquida argumenta que:

[...] é possível identificar dois aspectos da ação pedagógica: o proselitismo e a difusão de uma concepção de mundo própria à denominação. Para conseguir adeptos, o metodismo privilegiava a evangelização direta, enquanto a escola dominical, as escolas paroquiais, os colégios e as universidades encarregavam-se de propagar os ideais, os valores, as ideias e os princípios metodistas. Seu objetivo: produzir o novo homem, crente e servidor fiel da nação (1994, p.107).

A educação era parte integrante da estratégia de implantação do protestantismo no Brasil e se desenvolveu concomitantemente com a pregação dos primeiros missionários. Junto com as igrejas, implantam-se também as escolas paroquiais. Dessa maneira, os missionários desempenhavam sempre um duplo papel: evangelistas e professores. Também fazia parte desse grupo especialistas em educação, principalmente mulheres.¹⁴

O sistema escolar no Império era bastante debilitado. A falta de instrução constituía um verdadeiro obstáculo ao projeto missionário. O aprendizado da doutrina protestante seria facilitado com a leitura da Bíblia, livros, revistas e jornais. Portanto, a alfabetização dos conversos era uma das prioridades da estratégia missionária. Barbosa destaca que:

O protestantismo constituía um determinado “modo de vida” e aceitá-lo significava assumir mudanças de padrões de cultura. Os colégios protestantes, veículos intencionais desse transplante cultural, surgiram em várias partes do país, quase sempre nas capitais e cidades mais importantes, de acordo com o ponto de vista da estratégia missionária. A introdução da educação protestante na sociedade brasileira coincidiu com a pregação dos primeiros missionários e a organização das primeiras igrejas. Esse grande interesse demonstrado pelos protestantes para com a educação deveu-se, em grande parte, ao verdadeiro empecilho que a falta de instrução acarretava às suas pretensões (2005, p. 57).

A estratégia protestante de penetração na sociedade brasileira no setor educacional, na percepção de Mendonça, ocorreu em dois planos: o ideológico, que, por meio dos grandes colégios, objetivava atingir os altos escalões da sociedade, e o instrumental, representado pelas escolas paroquiais, auxiliar do proselitismo e da manutenção do culto na camada mais pobre da população. Se o foco principal da escola paroquial era a iniciação e permanência da nova forma de fé, por meio da leitura da Bíblia e participação no culto, a ação educativa dos colégios objetivava o estabelecimento de uma civilização cristã, “de um reino de Deus na terra segundo os

¹⁴ Algumas dessas mulheres se destacaram e obtiveram reconhecimento na educação brasileira, como Carlota Kemper, Márcia Brown e Martha Watts. Cf. MENDONÇA, Antônio Gouvêa. *O celeste porvir: a inserção do protestantismo no Brasil, 1984*, p. 93. Cf. também MESQUIDA, Zuleica (Org.) *Evangelizar e civilizar: cartas de Martha Watts, 1881-1908*, 2001. Essa obra traz o retrato de Martha Watts, uma dessas mulheres educadoras. Por meio de suas cartas, expõe importante registro dos primórdios das escolas que fundou e da vida de Piracicaba e no Brasil no final do século XIX.

ideais norte-americanos que vinham na esteira de seu sistema econômico, em plena expansão em fins do século passado” (1984, p. 94-1001).

Barbosa argumenta que, embora Mendonça tenha considerado que não houvesse, por parte da elite brasileira, em grande parte liberal, interesse na religião protestante, mas, sim, na educação que os missionários ofereciam, pode-se reconhecer que o interesse pela educação “repercutiu favoravelmente e favoreceu sua situação definitiva, já que os próprios missionários foram acolhidos como representantes do liberalismo e do progresso almejado” (2002 p.55-56).

2.7.5 Belo Horizonte – um novo espaço urbano para um novo tempo

Belo Horizonte foi fundada sob uma atmosfera profundamente marcada pelo advento da República. Tanto a República quanto a capital representavam o marco de um novo tempo, caracterizado pela realização do progresso. Belo Horizonte seria símbolo da modernidade, propulsora do desenvolvimento e emblema de uma nova civilização.

O próprio Rev. João Evangelista Tavares destaca Belo Horizonte como moderna e protagonista de um novo tempo de progresso para o Estado de Minas e do Brasil. Ele diz:

A nova capital do estado de Minas, ultimamente chamada pelo nome que nos serve de epígrafe, pode ser propriamente apelidada a cidade elétrica. Aqueles que como nós, há cinco anos apenas, aspiraram, plenos pulmões, o ar leve e balsâmico que, desequilibrado pela temperatura ambiente, fazia brincar no largo horizonte do velho curral del-rei a vegetação rasteira e belamente florida que caracteriza esta parte da zona composta, de certo se surpreendem agora ao descortinar o mesmo horizonte belo como sempre, mas, transformado no todo pela já grande cidade que limita.

Os rústicos e pesados prédios que alvejavam os picos do antigo arraial, desapareceram no todo para dar lugar a esplêndidas habitações de moderna arquitetura; os intermináveis caminhos só diariamente pisados pelos animais domésticos se transformaram em suntuosas praças, belas avenidas espaçosas ruas por onde transitam agora milhares de pessoas; fixou-se o curral, transformou-

se o horizonte, existe a Cidade de Minas alvadia e alegre, pitoresca e brincalhona, agitando a brisa passageira e deslumbrando o curioso *touriste*.

Topografia, clima, situação, tudo prenuncia um papel importante para a nova cidade, na história do nosso estado e do Brasil; parece-nos estar-lhe reservada a presidência do movimento industrial, intelectual e financeiro de não pequena parte do território brasileiro e para o futuro bem próximo; de presente já se divisa a alvorada desse dia com a execução restrita, por parte do governo mineiro, do plano largamente fundado para iludir, quando atribuímos as vantagens naturais o rápido desenvolvimento deste lugar, hoje procurado por todas as influências financeiras do Estado (EXPOSITOR CRISTÃO, 1898, p.1-2).

As elites brasileiras do final do século XIX traziam em seu imaginário a visão de que o País começara a vivenciar a experiência da modernidade. Tudo era parte de um processo que apregoava a promessa de transformações radicais, de rompimento de laços de uma sociedade caracterizada por moldes tradicionais. A passagem do Império para a República era percebida como se vivesse o marco zero de um novo tempo. Na verdade, o processo de expansão do capitalismo alcançara todo o mundo, integrando diferentes regiões à sua dinâmica, a partir da segunda metade do século XIX. Devido a todo esse processo, as elites passaram a acreditar no progresso e na modernização. As mudanças no Brasil, especialmente a partir de 1870, reforçavam essa realidade: a organização do mercado de trabalho livre e o fim da escravidão, o surgimento de estabelecimentos fabris, o crescimento das cidades, o aperfeiçoamento dos transportes, a intensificação do comércio, tudo caracterizava a relativa modernização material e cultural da sociedade brasileira.

Entretanto, a despeito de todo esse processo de modernização, aqui no Brasil ela se desenvolveu de forma singular, a exemplo de outros países periféricos. Foi uma modernização realizada de cima para baixo, efetivando-se de forma desigual nos diferentes âmbitos da sociedade. Do ponto de vista político, foi extremamente conservadora, pois alijavam os setores populares da esfera de participação. Essa linha de raciocínio foi também trabalhada por Bittencourt Filho. Ele assim descreve:

Por outro lado, no terreno político propriamente dito, o que na verdade desejavam os liberais moderados era uma transição na qual a participação democrática fosse restrita. Desconfiavam das massas

empobrecidas. Por isso mesmo, pode-se constatar que, ao longo do século XIX, a questão subjacente às lutas pelo poder é nada mais nada menos que a da democracia. Rigorosamente falando, as camadas populares não tiveram acesso às instâncias institucionalizadas do poder, ou, em outras palavras, a luta pela liberdade de certa maneira obscureceu a luta em favor da igualdade. O liberarismo moderado e mesmo o conservador acabaram por imprimir suas diretrizes políticas e culturais, distantes da preocupação pela democratização dos Estados nascentes na América Latina (2003, p. 114).

Segundo de Paula (1985), Belo Horizonte é, sob vários aspectos, a síntese da resposta clássica que as elites brasileiras têm dado às nossas seculares contradições. Afirma que:

Ante ao desejo de justiça, ante a busca de emancipação, do desenvolvimento econômico oferece-se a modernização precária, as luzes desfocadas de um crescimento parcial e desigual. Se o objetivo é superar o passado colonial, o atraso material do período imperial, a herança aviltante da escravidão, a solução das nossas elites é a modernização conservadora de nossas instituições, a recusa ao partilhamento efetivo do poder, a interdição de qualquer processo distributivo (p.55).

A criação de Belo Horizonte se processou nessa atmosfera em que a República sinalizava um novo tempo, início do processo de desenvolvimento nacional. Como bem descreveu Letícia Julião, “o espaço urbano era descoberto como horizonte dessa nova ordem. A tarefa de reorganizá-lo chegava mesmo a se confundir com o projeto de modernização” (1992, p. 13).

O processo de construção da capital de Minas Gerais simbolizava uma nova era e marcava uma tendência mundial do final do século XIX e início do século XX no que se refere às transformações na esfera econômica, política, nas concepções urbanístico-arquitetônicas e, também, nos aspectos socioculturais. É dentro de uma macroesfera modernizadora que se pode compreender o impulso inovador e empreendedor que moveu as elites mineiras nos primeiros anos da República (COUTO, 2003). Segundo Higuier (2005) a modernidade como um modo de civilização se desenvolveu na Europa Ocidental a partir do século XVI, com o Humanismo Renascentista e a Reforma Protestante e encontrou seus fundamentos filosóficos e políticos nos séculos XVII e XVIII, com o pensamento empirista, racionalista e iluminista. Na concepção de Giddens (1991), o caráter transformador

da modernidade pode ser percebido na consolidação de instituições como o Estado Moderno, nas relações capitalistas de produção, na emergência de um novo modo de vida da sociedade e até nas transformações nas esferas mais privadas da vida. Já Habermas (1998) assevera que as características da modernidade, também anteriormente apontadas por Max Weber, podem ser compreendidas através do conceito de modernização:

O conceito de modernização refere-se a um feixe de processos cumulativos que se reforçam mutuamente: à formação do capital e mobilização de recursos; ao desenvolvimento das forças produtivas e ao aumento da produtividade no trabalho; ao estabelecimento de poderes políticos centrados e à formação de identidades nacionais; à expansão de direitos de participação política de formas urbanas de vida e de formação escolar formal: refere-se à secularização de valores e formas (p.14).

Paula cita um importante texto escrito por Henri Lefebvre, no qual analisa o significado da modernidade, dando-lhe consistência conceitual. Utilizando Marx, Baudelaire e Nietzsche, Paula argumenta que Lefebvre constrói um conceito de modernidade em que são decisivas as ideias de Estado, de vida cotidiana, de fugacidade, de moda e mundanidade, de velocidade e vida urbana, de alienação e inautenticidade, de diversidade cultural em que ressalta o caráter contraditório da modernidade. Assim diz ele:

Muito mais do que por uma “estrutura” estabelecida ou estabelecendo-se por tendência constatável uma coerência, a modernidade caracterizar-se-ia pelo esforço impotente pela estrutura e pela coerência. Tudo se passa como se a “desestruturação” atingisse as estruturas antes mesmo que elas tivessem conquistado equilíbrio e coerência internos, integrando-as em novos conjuntos já ameaçados pelas contradições e pelo negativo (2000, p.21).

Como se pode analisar, a modernidade como processo histórico está aberta a diversas dimensões e admite inúmeras caracterizações, periodizações e conceituações. Na verdade “é um processo aberto, pluridimensional, polissêmico” (PAULA, 2000, p. 15).

Nas últimas décadas do século XIX e as primeiras do século XX, intelectuais, políticos e grandes proprietários rurais enfrentaram e debateram intensamente os problemas do crescimento econômico do País, a transição para o trabalho livre, a construção de uma identidade nacional, a modernização da sociedade e o progresso da nação. As novas configurações econômicas, marcadas pelo processo de industrialização e pela produção agrícola em alta escala, estimularam os ideais do progresso e da modernização no final do século XIX e início do XX.

Historicamente, é dentro deste contexto que se dá o ingresso do metodismo na realidade latino-americana e, por seu turno, no Brasil e em Minas Gerais. Acontece como fruto do projeto “civilizador” e “modernizador”, gestado pelas elites liberais e caracterizados pela passagem da sociedade tradicional para a moderna. Bonino enfatiza que:

Reconhece-se o protestantismo como portador, no plano regional, dessa modernidade – liberdade, democracia, cultura, ciência – a que se aspira. É a religião da transição da sociedade tradicional para a moderna. E o protestantismo assume essa identidade, não só por atribuição, mas também por convicção. Tanto as propostas das sociedades missionárias como os concílios evangélicos latino-americanos são fartos em afirmações da missão evangélica que coincidem inteiramente com o projeto liberal modernizador (1983 p. 6).

Em Minas Gerais, os ideais de modernização foram uma marca presente. As elites, no âmbito político, concentravam seus esforços em torno do republicanismo de inspiração, por um lado, liberal e federalista – influência americana – e, por outro, positivista – influência das doutrinas positivistas de Augusto Comte. As ideias do liberalismo já eram uma realidade no continente latino-americano, como visto no movimento literário da Inconfidência Mineira. Do mesmo modo, o positivismo foi outra corrente filosófica de forte influência, principalmente na formação dos novos militares brasileiros. A matriz positivista se encaixa perfeitamente em leis que garantem o funcionamento da sociedade. Segundo Grossi:

Os positivistas tentam justificar e ao mesmo tempo definir o nosso atraso cultural. Acreditam na escola como restauradora de nossas forças sociais e consideram a República como uma perfeita forma de ordem política moderna, com seus mecanismos de participação (1997, p.17).

Entretanto, a *ordem e o progresso* comtianas, ao chegarem ao Brasil, assumiram formas *híbridas*, adaptadas aos interesses das classes dominantes (DAMATA, 1997).

Vários intelectuais de destaque no cenário político nacional (Abreu Lima, Rui Barbosa, Joaquim Nabuco e o padre e regente Diogo Antônio Feijó) demonstravam ideias favoráveis ao liberalismo e, por extensão, à religião protestante, como uma de suas representantes, além do espírito anticlerical que estava presente nas lideranças políticas interessadas na modernidade (PAIXÃO JR., 2000, p.26).

O ideário liberal era a modernização da nação. Para tanto, as elites progressistas defendiam que a educação era a chave para o progresso e o desenvolvimento do País. A consolidação do regime republicano dependia do êxito de um projeto de alfabetização que servisse de canal para a participação política. Nesse sentido, a instrução primária era fundamental. Por outro lado, a educação era parte integrante do processo civilizador da nação, elemento vital para compor todo o processo de desenvolvimento da sociedade que idealizava avançar em todas as esferas (econômica, política, social, religiosa, moral, científica, etc), à semelhança das nações mais adiantadas. Segundo Bonino:

Não é necessária uma grande perspicácia para perceber que é na educação, muito mais do que no nível político e social, que o protestantismo missionário liberal encontra uma possibilidade de integrar seus diversos fios: isso corresponde a uma tradição protestante que pode ser remontada até à Reforma e que desempenhou um papel fundante no protestantismo norte-americano: a ênfase na educação e na criação de escolas; oferece uma mediação inobjetével para com o social sem obrigar a pronunciar-se sobre regimes políticos ou definições econômicas; permite reconciliar a ênfase “convercionista” com a preocupação ética e a noção liberal de um desenvolvimento pessoal – “uma educação que forma caráter” é uma frase que permeia os programas educacionais protestantes em todo o continente – e oferece um amplo campo de colaboração com as novas elites ilustradas da América Latina, obcecadas com a redenção do povo mediante a educação (2002, p. 21).

É dentro desse contexto, no fluxo das ideias liberais, que o metodismo chega ao Brasil, especialmente em Minas Gerais, e, por meio de sua ação evangelizadora, caracterizada pela prática educacional e um forte zelo evangelizador, encontra plausibilidade na sociedade belorizontina. Evangelizava-se com o intuito de educar e

educava-se com o propósito de evangelizar. O projeto civilizador se concretizava por meio da evangelização e da educação. Portanto, as condições políticas e sociais estavam postas e contribuíram decisivamente para a gestação do projeto civilizador metodista.

2.8 A DINÂMICA PÚBLICA E MINISTERIAL DO METODISMO EM BELO HORIZONTE

Como relatado no capítulo primeiro desta tese, Belo Horizonte, até 1940, havia sido projetada apenas para as funções administrativas. Sua dinâmica urbana era pacata, com pouco comércio, nenhuma indústria e baixo crescimento demográfico. Somente depois dos anos quarenta é que Belo Horizonte experimenta ares de modernidade, superando o seu perfil administrativo, com a criação do Parque Industrial. Na década de 50, Belo Horizonte experimenta um tempo de transformações em todas as áreas. Experimenta seu maior crescimento demográfico. Diante de tão expressivo contingente populacional, passa a enfrentar desafios de todas as ordens.

É dentro desse contexto que a presente pesquisa se coloca. No período em estudo (1982-2006), o metodismo conta com o número de vinte e duas (22) igrejas e onze (11) congregações em Belo Horizonte e o número de seis (6) igrejas e nove (9) congregações na Grande Belo Horizonte, número praticamente inalterado.

Nesta pesquisa, tomaremos como referência de estudo cinco igrejas metodistas: Central, Carlos Prates, Santa Tereza, Santa Efigênia e Barreiro de Cima. As quatro primeiras são igrejas localizadas na região central e bairros tradicionais de Belo Horizonte, com um número de membros variando entre 80 e 1.200, e que, por meio de suas ações pastorais, têm procurado exercer sua presença pública na cidade. A quinta igreja faz parte da grande Belo Horizonte, igreja mais distante do centro, mais nova e em crescimento.

Estas igrejas, como veremos, procuram desenvolver suas ações públicas na realidade urbana dentro de três dimensões básicas: ação social, evangelística e educacional.

2.8.1 Igreja Metodista Central de Belo Horizonte – Belo Horizonte

Conforme mencionado, a organização da Igreja Metodista em Belo Horizonte se deu em 21 de março de 1897, quando foram batizados e recebidos os seis primeiros membros.

O templo metodista em Belo Horizonte foi inaugurado em 2 de junho de 1905. Foi o primeiro templo protestante de Belo Horizonte.

Dimensão social: A Associação Metodista de Assistência Social de Belo Horizonte – AMAS-BH, foi criada em 8 de agosto de 1971, como uma entidade civil sem fins lucrativos, com o objetivo de prestar serviço social, desenvolvendo a promoção humana e suplementando a ação pública nos grupos sociais carentes de recurso e assistência. Por alguns anos, a AMAS trabalhou em três frentes: Associação Metodista ao Idoso (AMI); Creche Metodista Izabel Veiga Pinto; assistência social ao público em geral. O trabalho de ação social foi transferido para o Ministério de Ação Social da Igreja Metodista Central, ficando a AMAS apenas com a responsabilidade de manter a Creche Metodista Izabel Veiga Pinto (HUBNER, 2006, p.23-2).

Apoio Metodista ao Idoso – AMI: Em 1981, duas senhoras, membros da Igreja Metodista Central de Belo Horizonte, já avançadas em idade, procuraram a presidenta da Sociedade Metodista de Senhoras sugerindo a criação de uma casa que acolhesse idosas para que pudessem usufruir de um ambiente de cuidado, amizade e calor humano.

A proposta foi aceita pela Sociedade de Senhoras e apoiada pela igreja, por intervenção do Rev. Adriel de Souza Maia, pastor da IMC, que se empenhou para que o projeto se concretizasse. Uma comissão foi formada pelas seguintes senhoras: Darcy Novaes, Zilca M. do Amaral, Alzerina Laguardia, além da presidenta da Sociedade, Alice Dias Reis e o Rev. Adriel de Souza Maia.

Com a ajuda da Associação Metodista de Ação Social, o projeto tomou corpo e obteve ajuda da Sede Regional, que cedeu o prédio onde funcionava o Instituto Metodista Teológico João Ramos Júnior, no bairro Cachoeirinha, por três anos.

Modificações e adaptações necessárias foram feitas no prédio e, no dia 18 de setembro de 1982, o Apoio Metodista ao Idoso foi inaugurado, com capacidade para 20 senhoras, em quartos individuais e coletivos.

De acordo com a irmã Alice Dias Reis, no livro *Igreja viva: lugar de vida* (2006, p. 25), entre as resoluções tomadas pela comissão foram aprovadas as seguintes:

- 1-Só receberíamos nesta casa senhoras evangélicas, deixando para o futuro o recebimento de casais e senhores idosos. Algum tempo depois da inauguração, por insistência de pedidos, resolvemos aceitar também senhoras de outros credos, porém, sempre em número menor ao de evangélicas, uma vez que estas se prontificassem a aceitar de boa vontade o regime e ambiente cristão.
- 2-Uma taxa mensal seria cobrada a cada locatária, podendo esta taxa ser alterada sempre que houvesse necessidade, de acordo com o índice do IMPC.
- 3-A locatária teria que assinar um contrato de locação na sua entrada no AMI. O contrato permitiria à locatária permanecer por três meses na casa, em fase de adaptação. Terminado o prazo poderia desistir caso lhe conviesse, sem qualquer problema. Também, se a locatária não se adaptasse ao regime e viesse a criar problemas para o funcionamento interno da casa, a diretoria poderia rescindir o contrato e pedir a sua retirada.

Todas as hóspedes poderiam passar o dia fora, em companhia de seus familiares e amigos, bem como receber visitas com liberdade, desde que informado previamente à direção da casa.

O Apoio Metodista ao Idoso encerrou suas atividades no ano de 2004, por falta de recursos financeiros.

A Creche Metodista Isabel Veiga Pinto é uma instituição mantida pela AMAS – BH e está localizada na Rua Flor de lã, nº 40, no bairro Jardim Alvorada. Foi fundada no dia 3 de março de 1995 pela associação mantenedora, com o objetivo de atender crianças carentes da região onde se encontra. O prédio da escola é cedido, por sistema de comodato, pela Igreja Metodista Central de Belo Horizonte. Ainda em atividade, a creche atende 132 crianças, de seis meses a seis anos, em período

integral – das 7 às 17 horas –. Lá recebem alimentação balanceada e específica para cada faixa-etária.

Assistência social ao público em geral: Por meio de doações de cestas básicas, marmiteix para a população de rua, remédios, passagens, roupas, etc.

Dimensão educacional: A Creche Metodista Izabel Veiga Pinto faz parte do projeto educacional e social da IMC. A proposta pedagógica da creche tem o objetivo de garantir que a criança tenha acesso à aprendizagem e ao conhecimento a partir das diferentes linguagens, assim como o direito à proteção, à saúde, ao respeito, à dignidade, à brincadeira, à convivência e interação com outras crianças.

A Escola Dominical tem sido um veículo de formação cristã na comunidade.

Dimensão evangelística: O trabalho evangelístico tem se dado por meio de cultos na praça, distribuição de folhetos evangelísticos, culto ao meio-dia no templo, trabalho com família, conferências evangelísticas.

2.8.2 Igreja Metodista do Bairro de Santa Tereza – Belo Horizonte

A Igreja Metodista do Bairro de Santa Tereza, filha da Igreja Metodista Central de Belo Horizonte, nasceu no dia 24 de fevereiro de 1935, quando um grupo decidiu se reunir para estudos de Escola Dominical, liderado por D. Zilda Navarro, na Rua Estrela do Sul, 234.

Após algumas reuniões e o êxito de terem alcançado um número considerável de pessoas, decidiram procurar um local para construir uma capela. A oportunidade surgiu na Rua Alambadina, posteriormente Capitão Bragança, e, no dia 5 de novembro de 1938, foi lançada a pedra fundamental do templo.

A congregação empenhou esforços para construir o templo com a ajuda de homens, mulheres, jovens, juvenis e crianças, que frequentavam o trabalho. Há relatos de que até mesmo os tijolos foram feitos no local.

No dia 22 de setembro de 1943, dia da Escola Dominical, o templo foi inaugurado; e, no dia 17 de maio de 1951, a Paróquia adquiriu autonomia, pois já possuía sustento próprio.

Por período de um ano, juntou-se à Igreja Metodista de Santa Efigênia. E, após esse tempo, emancipou-se novamente, retomando seu rumo.

No dia 2 de março de 1980, foi lançada a pedra fundamental do novo templo, que foi inaugurado no dia 10 de novembro de 1991.

Dimensão social: O serviço realizado pelo Ministério de Ação Social da igreja atende as seguintes áreas: doações de cestas básicas, remédios e campanha de roupas para as pessoas carentes (BOL. 28/07/1999).

O Ministério de Ação Social fornece cestas básicas e remédios às famílias carentes da igreja.

Dimensão evangelística: A evangelização é realizada por meio de variadas iniciativas e projetos: Louvorzão, Seminário de Música e Liturgia, página da internet, palestra para a família, acampamentos, conjunto coral, corrente das sete semanas, intercessão e oração, grupo de sustentação, Escola Bíblica e Missões, grupo de sustentação. Trabalhos missionários: Caetano Furquim; Nações Unidas e Vila João Alfredo.

Dimensão educacional: A igreja possui o Instituto Educacional Metodista e o Curso Básico de Formação Ministerial (trabalho desenvolvido para leigos).

2.8.3 Igreja Metodista em Carlos Prates – Belo Horizonte

A história da Igreja Metodista em Carlos Prates nasceu da visão e empenho do Pastor César Darcoso Filho, pastor da Igreja Metodista Central de Belo Horizonte, que iniciou, em 1926, os primeiros contatos com os moradores do bairro Carlos Prates. Já em 1927 havia uma congregação organizada no bairro.

No ano de 1930, um terreno comprado na Rua Prados, 422, pela Igreja Metodista Central em parceria com o irmão Júlio Lourenço, abrigou uma capela onde a congregação se reuniu até 1946, quando se transferiu para outro local, comprado pelo Rev. Isaías Fernandes Sucasas, na Rua Padre Eustáquio, 996.

A emancipação da Igreja Metodista em Carlos Prates se deu em 1949, quando deixou de ser congregação da Igreja Metodista Central. O prédio de Ensino Religioso foi construído no pastorado do Rev. Lair Gomes de Oliveira, entre os anos de 1957 e 1960.

A Igreja Metodista em Carlos Prates possui hoje 250 membros.

Dimensão social: Em maio de 1971, teve início o trabalho com as crianças, tornando-se, em 1984, no Instituto Metodista de Carlos Prates, intitulado “Creche Semente”, que atendia crianças de 2 a 6 anos. A creche funcionou até dezembro de 2008.

A visão da obra realizada com as crianças do bairro surgiu do trabalho desenvolvido pela Mocidade para Cristo do Brasil (MPC), que possuía uma creche para atender pais e crianças da Vila São Francisco (situada no bairro Carlos Prates). Por dificuldades financeiras, viu-se obrigada a encerrar suas atividades, quando o irmão Jair Lourenço deu ciência ao Rev. Davi R. Pontes, então pastor da igreja, que levou ao Concílio local a proposta de assumirem o desafio de abrigar a creche nas dependências da igreja até o final daquele ano. Houve total aprovação por parte do Concílio, que apoiou, inclusive, o treinamento de pessoal da própria igreja para assumir a creche no início do ano seguinte. Desta forma, surgiu o Instituto Metodista de Carlos Prates (Imecap), que recebeu o nome fantasia “Creche Semente”.

Subvenções na esfera federal e municipal, ao lado da ajuda da igreja e uma pequena parcela do Instituto Izabela Hendrix, foram conseguidas ao longo dos anos para suprir as necessidades da creche. Até o encerramento de suas atividades, em dezembro de 2008, devido ao fim do subsídio do Governo Federal e da Prefeitura, a creche atendeu cerca de 8.000 crianças pertencentes a 5.000 famílias, em sua totalidade de nível social baixo, carentes de ajuda para que as mães (em sua maioria solteiras) e pais pudessem trabalhar.

A creche funcionava de tempo integral, manhã e tarde, e desenvolvia atividades como: brinquedoteca, passeios, assistência aos pais e familiares. Todo o funcionamento contava com o trabalho de 10 funcionários remunerados. Entre 1997 e 1998, a Creche Semente passou a fazer parte do programa “Adote um Pré”, da Secretaria Municipal de Educação de Belo Horizonte. Esta conquista da Instituição visava atingir os critérios de qualidade apontados no documento “Esta Creche respeita a criança”, organizado pelo MEC.

A creche manteve o padrão de qualidade suficiente para o atendimento das crianças, reconhecido pela Secretaria de Assistência Social e de Educação da Prefeitura Municipal, pelo Movimento de luta Pró-Creche e outras entidades, com as quais manteve vínculo em diversas áreas de sua atividade.

Uma significativa providência da Igreja Metodista em Carlos Prates, por meio da Creche Semente, a favor da Vila São Francisco, se destaca. A Vila não possuía rede de esgoto e a água corria a céu aberto pelas ruas. Não havia também rede de luz e água para as casas, e, por meio da liderança da Creche, com material fornecido pelo Instituto Izabela Hendrix e mutirão de moradores da Vila, foi construída a rede subterrânea de esgoto. Em contato direto com os diretores da Cemig e Copasa, foram instaladas redes de luz e água para todos os moradores da Vila.

O Ministério de Ação Social desenvolve suas atividades principalmente por meio da distribuição de cestas básicas às famílias cadastradas. Projeto Social Saúde e Vida: atendimento psicológico, odontológico e apoio às grávidas.

Dimensão evangelística: O trabalho de evangelização é realizado por meio de diversas atividades: Sábado para Jesus (com atendimento médico, jurídico, corte de cabelo, atividade para crianças, culto evangelístico); culto na praça (apresentação de teatro, filme, culto e distribuição de folhetos evangelísticos); trabalho evangelístico na Favela São José; almoço com a comunidade (oferecimento gratuito às pessoas ao redor da comunidade, realizado uma vez por ano). Este projeto encerrou-se em 2006. Projeto evangelístico no Cemitério da Paz; Parcerias com alguns institutos e agências missionárias (Instituto Missão Ide Brasil; Philippos; Mais no Mundo); Trabalho com família: Parceria com a Universidade da Família e o Ministério Oikos.

Dimensão educacional: A igreja não possui atualmente nenhum trabalho educacional. Na década de 70, existia o Instituto Educacional Mineiro.

2.8.4 Igreja Metodista do Bairro de Santa Efigênia – Belo Horizonte

Muitos militares foram transferidos para a nova capital mineira no período de sua fundação. E foi no bairro de Santa Efigênia que os militares metodistas fundaram uma congregação, que logo se tornou conhecida como Igreja dos Militares, Igreja do Quartel ou Igreja da Praça.

Segundo relatos encontrados nos documentos da igreja, tais militares sofriam perseguições; eram escalados para os trabalhos dominicais com a finalidade de desestruturar a frequência às atividades da igreja.

O terreno adquirido para a construção do templo foi fruto do esforço da Sociedade de Senhoras, e sua inauguração se deu no dia 12 de agosto de 1908. A igreja recebeu seu primeiro pastor nomeado, Rev. W. J. Frost, em fevereiro de 1909.

A Igreja Metodista do Bairro de Santa Efigênia gerou as igrejas metodistas de Nova Lima, do bairro Kennedy em Contagem, assim como as congregações do Alto Vera Cruz e Taquaril B e C.

Dimensão social: O trabalho social desenvolvido pela igreja foi, desde o início, prioridade para esta comunidade, que se empenhou em atender as mães carentes e suas crianças, assim como moradores de rua. Os projetos sociais desenvolvidos pela Associação Metodista de Promoção Humana (Amproh), instituição sem fins lucrativos, que pertence à Igreja Metodista em Santa Efigênia, têm por finalidade prestar assistência na área de saúde, educação, cultura, recreação e espiritualidade para pessoas de todos os níveis sociais, sem distinção de cor, credo político ou religioso.

A Associação apresenta duas áreas de atuação. A primeira foi o projeto “Quero Viver”, de assistência a crianças carentes, que oferecia acompanhamento escolar,

oficinas de cultura, arte, lazer, recreação e estudo bíblico. Quatro refeições eram servidas diariamente às crianças que participavam do projeto.

Suas atividades foram encerradas no ano de 2009, após 10 anos de atuação.

Já a segunda área de atuação está ativa e realiza assistência à população de rua. As pessoas são assistidas em suas necessidades básicas de alimentação, saúde e espiritualidade, em dois dias da semana. Todas as terças-feiras, cerca de 180 pessoas são assistidas no Viaduto de Santa Tereza, com sopão e evangelização pessoal. Este trabalho é realizado há 12 anos. Aos domingos pela manhã, há 20 anos, as portas da igreja são abertas para abrigar em torno de 70 moradores de rua, que participam de um momento de cânticos e ministração da Palavra de Deus, e, logo após, é servida alimentação a todos.

O Ministério de Ação Social desenvolve o seu trabalho por meio da distribuição de roupas e do apoio aos projetos acima descritos.

Dimensão evangelística: O trabalho evangelístico tem se dado por intermédio da assistência aos moradores de rua. Existe certa dificuldade na mobilização da comunidade para a participação em outros tipos de iniciativas evangelísticas.

Dimensão educacional: A igreja não possui, atualmente, nenhum trabalho educacional.

2.8.5 Igreja Metodista do Barreiro de Cima

A Igreja Metodista do Barreiro de Cima teve sua origem a partir do ministério leigo. Foi fruto da necessidade de implantação de um trabalho evangelístico no bairro Bom Sucesso. Havia ali uma família metodista que frequentava a Igreja Metodista no bairro Vila Oeste.

Devido às dificuldades de transportes e distância, os irmãos, Vicente de Paula Quirino e sua esposa Conceição, analisaram a possibilidade de ter um trabalho nas dependências de sua própria casa. Concluindo que este era um trabalho não só válido, mas também viável, a despeito das limitações (era a única família metodista

da região), iniciou-se, assim, em abril de 1968, o trabalho evangelístico, com uma pequena Escola Dominical (ED) e cultos à noite. A ED foi recebendo alunos (crianças, jovens e adultos) interessados em estudar a bíblia e adquirir crescimento espiritual. Todos frequentavam assiduamente o trabalho. Até 1972, a Escola Dominical contava com seis famílias matriculadas, aproximadamente 20 pessoas.

O trabalho continuava sendo mantido por meio do ministério leigo. Devido ao crescimento do trabalho, a igreja foi transferida para a casa do irmão Lauvergílo, no antigo bairro São Clemente, atual Araguaia.

De 1972 a 1975, a igreja se tornou itinerante, passando por várias residências de membros. Em 21 de setembro de 1975, passou definitivamente para o salão próprio, construído em terreno adquirido pela própria comunidade, na Rua Um, nº12, Villa Salles, atual Bairro Urucuía, local em que a igreja se encontra hoje.

O salão provisório foi construído no período de 12 de julho de 1974 a 24 de setembro de 1975. A construção foi feita com base em doativos. Devido ao grande número de pessoas que frequentavam os trabalhos, surgiu a necessidade de um templo maior e melhores acomodações.

No período de 24 de julho de 1989 a 25 de agosto de 1990, a Congregação reuniu-se num salão na Rua Piratininga, 240, Barreiro de Cima, retornando para o novo templo, ainda em construção, no dia 25 de agosto de 1990.

A dedicação do templo foi feita no dia 11 de novembro de 1990, em um culto especial. Em 1992, tornou-se igreja, com 44 membros em seu rol. Em 1998, a igreja contava com 117 membros. Hoje a igreja conta com uma membresia de 350 pessoas.

Dimensão social: O Centro Metodista de Promoção Humana (Cemeph) atende dependentes químicos, com assistência psicológica e orientação pastoral. É feita uma triagem para as pessoas que desejam e necessitam de tratamento. A igreja mantém convênio com algumas casas de recuperação para onde encaminha os dependentes químicos para tratamento.

O Ministério de Ação Social desempenha o seu trabalho por meio da distribuição de cestas básicas e remédios a pessoas carentes.

Já o Projeto Ação Global, também denominado Dia do Voluntário, promove atendimento às pessoas do bairro com várias atividades: corte de cabelos, orientação jurídica, atividade recreativa com crianças, orientação para higiene bucal.

Dimensão evangelística: A igreja tem priorizado a sua ação evangelística no trabalho em células.

A Igreja Metodista do Barreiro de Cima possui duas congregações: Milionários e Petrovale, com 110 membros.

Dimensão educacional: A igreja não possui, atualmente, nenhum trabalho educacional, apenas a Escola Dominical.

Quadro do resumo dos trabalhos sociais, evangelísticos e educacionais das igrejas

Igrejas	Social	Evangelística	Educacional
Igreja Metodista Central de Belo Horizonte	Ministério de Ação Social: doações de cestas básicas, remédios e roupas, marmitex Creche	Culto na praça, distribuição de folhetos evangelísticos, trabalho com família, culto ao meio-dia no templo	Escola Dominical Creche Metodista Izabel Veiga Pinto
Igreja Metodista do Bairro de Santa Tereza	Ministério de Ação Social: doações de cestas básicas, remédios e roupas, artesanato para mulheres	Louvorzão, acampamentos, palestras para família, conjunto coral, correntes das sete semanas, intercessão e oração	Escola Dominical Instituto Educacional Metodista
Igreja Metodista em Carlos Prates	Ministério de Ação Social: doações de cestas básicas às famílias cadastradas	Culto na praça, distribuição de folhetos evangelísticos, Projeto evangelístico na favela e cemitério,	Escola Dominical Cursos de Capacitação Creche Semente

		parceria com alguns institutos e agências missionárias; trabalho com famílias	
Igreja Metodista do Bairro de Santa Efigênia	<p>“Projeto Quero Viver” – assistência a crianças carentes (1999 até 2009)</p> <p>Assistência aos moradores de rua (alimentação e evangelização)</p> <p>Ministério de Ação Social: doações de roupas, especialmente aos projetos acima mencionados.</p>	Evangelização dos moradores de rua	Escola Dominical
Igreja Metodista do Barreiro de Cima	Centro Metodista de Promoção Humana (Cemeph)	Trabalho em células	Escola Dominical

Fonte: O autor

Verifica-se que, nas três dimensões analisadas – social, evangelística e educacional – algumas foram mais bem coordenadas do que outras, adquirindo respostas mais plausíveis. Outras, praticamente, não existiram.

Observa-se o fato de que as ações pastorais do metodismo em Belo Horizonte não desembocaram em práxis pastorais que respondessem às transformações da sociedade, pois não existiu, por parte da Igreja Metodista em Belo Horizonte, uma percepção clara das mudanças e a necessidade de alterar as funções tradicionais de pastoreio diante dos novos desafios socioculturais existentes.

Diante do exposto, é necessário avaliar como os documentos *Plano Para Vida e Missão (1982)* e *Dons e Ministérios (1987)* constituíram-se numa resposta da igreja às demandas das transformações vividas pela sociedade. Os documentos foram

capazes de proporcionar uma resposta da Igreja Metodista aos desafios desse tempo de transformações? Essa questão será analisada no próximo capítulo.

Capítulo 3

PLANO PARA VIDA E MISSÃO E DONS E MINISTÉRIOS: UMA RESPOSTA DA IGREJA ÀS MUDANÇAS SOCIOCULTURAIS

No capítulo anterior, analisou-se a trajetória histórica do metodismo, destacando o fato de que sua ação missionária e sua presença pública se constituíram a partir das dimensões sociais, evangelísticas e educacionais.

A Igreja Metodista Brasileira, ao longo de sua história, desde a autonomia proclamada em 2 de setembro de 1930, tem procurado desenvolver suas linhas norteadoras de ação missionária e programática, também fundamentadas na ação missionária, ação docente e ação administrativa.

Este capítulo analisará, a partir dessa visão, os documentos Plano Para Vida e Missão (1982) e Dons e Ministérios (1987). Para tanto, pretende-se estudar todo o processo histórico que antecedeu a construção de tais documentos, como os Planos Quadrienais e Quinquenais. Nesse sentido, todos os documentos serão analisados de acordo com suas propostas de ação missionária na dinâmica da Igreja Metodista e da presença pública na sociedade, tendo sempre em vista as dimensões sociais, evangelísticas e educacionais. Trabalhar-se-ão o conteúdo e os resultados alcançados em seus aspectos positivos e negativos, avaliando de que maneira tais documentos apresentaram uma resposta da Igreja às demandas das transformações socioculturais ocorridas na sociedade.

3.1 A AUTONOMIA DO METODISMO BRASILEIRO E SUA BUSCA POR IDENTIDADE

No ano de 1930, de 2 a 9 de setembro, realizou-se o primeiro Concílio da Igreja Metodista na Igreja Metodista Central de São Paulo. As conferências anuais desdobraram-se em regiões, respectivamente: do norte, centro e sul. Foi eleito o

primeiro bispo, John Willian Tarboux. Também, nesse conclave, deu-se a proclamação de autonomia do metodismo brasileiro. A antiga “missão” se transformou em Igreja Metodista do Brasil. Sua “autonomia” representou mais que a criação de uma igreja independente e capaz de autodireção, indicava “a maturidade e a vitalidade para a Igreja autônoma tornar-se *agente da missão*” (REILY, 1991, p.94). A partir dessa data, procurou descobrir o seu lugar na missão, preocupando-se com sua inserção na sociedade brasileira como resposta aos seus reclamos.

O desenvolvimento do trabalho metodista em solo brasileiro e as dificuldades de se conviver de forma harmônica com os ditames legais e orientações da liderança americana impulsionaram o desejo e a busca pela autonomia. Alguns elementos contribuíram para o desenvolvimento dessa mudança, é o que aponta Buyers:

O espírito nacionalista manifestou-se entre os anos de 1920 e 1930. O primeiro jubileu do trabalho metodista foi celebrado em 1927. O rev. J.L. Kennedy foi encarregado de escrever a história do Metodismo no Brasil. A obra “Cinquenta anos de Metodismo no Brasil” foi publicada em 1928. (...) Tendo sido dados todos os passos necessários, tanto pela igreja-mãe como pelas três conferências anuais, convocou-se uma reunião dos membros da comissão da Igreja Metodista Episcopal do Sul e dos representantes das três conferências anuais brasileiras, para os dias 28, 29, 30 de agosto de 1930, e logo em seguida, 2 de setembro, na Igreja Central de São Paulo a comissão e os delegados brasileiros reunidos para organizar a Igreja Metodista do Brasil fizeram a seguinte proclamação: “*Proclamação da Autonomia da Igreja Metodista do Brasil...*” (1945, p.428-429).

Para Rocha (1967), vários são os fatores significativos no processo de autonomia da Igreja Metodista. Ele aponta a dificuldade com a língua portuguesa, pois um número reduzido de brasileiros manejava bem o inglês, o que acabava por trazer grandes dificuldades ao trabalho missionário empreendido pelos norte-americanos no Brasil. Também aponta outros elementos, como a importância de se ter uma legislação mais coerente com a realidade brasileira e, ainda, o padrão de disciplina que estivesse mais de acordo com a visão da cultura brasileira (p.130).

Ele destaca o fato de que o fator econômico foi um dos elementos decisivos no contexto do processo da autonomia. Para Rocha, ele se apresenta como o mais desafiador, uma vez que, somente 40 anos depois de proclamada a autonomia, em 1930, é que, de fato, a independência se dará. Rocha assim declara:

Se a nossa independência estivesse ligada apenas ao fator econômico, jamais estaríamos em condições de merecer a autonomia, mesmo vinte anos depois de ter ela chegado. Até o presente, ainda pesamos bastante para a Igreja Metodista, do ponto de vista financeiro, não tanto ou quase nada para o sustento do ministério nacional, mas ainda o bastante para o sustento de muitos de nossos mais ricos e prósperos colégios, em vários pontos do Brasil, e também no programa de expansão da obra, em setores ainda não alcançados pela Igreja. Esta é uma verdade, bastante dura de ser dita e escrita, que honra, sobremaneira, o espírito de liberdade e cooperação missionária da Igreja Metodista (1967, p. 135).

Além dos elementos acima mencionados, que contribuíram para a autonomia da Igreja Metodista do Brasil, outros elementos se apresentam. É o que destaca Josgrilberg:

A pregação e ação da Igreja não estavam voltadas somente para a “salvação de Almas”: e essa seria uma interpretação errônea do Metodismo passado. A pátria era uma questão de importância muito maior do que é hoje para as Igrejas Metodistas. O contexto da perspectiva histórica Wesleyana nos ajuda a entender que havia que ganhar o Brasil para o evangelismo a fim de que muitos dos seus males fossem superados... Está nas veias do metodismo Wesleyano ligar a mensagem aos problemas sociais pátrios mundiais. Wesley vinculou a evangelização ao trabalho de superar os vícios e os males sociais do povo inglês e à construção de uma Inglaterra mais justa e mais cristã, mais livre e melhor (1990, p.121).

Percebe-se nessas palavras a consciência de que o evangelho tem dimensões amplas. Não se trata apenas de salvar almas, mas, sim, salvar vidas. É uma visão integral de evangelho, que contempla todas as dimensões da vida humana. A Igreja Metodista do Brasil era desafiada a não criar uma dicotomia entre a fé e as obras. Essa preocupação de desenvolver ações missionárias que contemplem as questões sociais, educacionais e administrativas norteou toda a construção do projeto metodista em solo brasileiro e permeiam os seus documentos oficiais como o Plano para a Vida e Missão da Igreja.

A autonomia da Igreja Metodista vai, de fato, ser concretizada, dentro da análise de Reily, na década de 70, pois é a partir daí que vai encontrar caminhos mais nacionalistas e elaborar uma ação missionária voltada para a realidade do Brasil e da América Latina. Reily afirma:

Na década de 70, no Concílio 70/71 a Igreja vai assumir profundas mudanças na sua estrutura. Faz uma série de substituições e mudanças em suas funções (...). A nova Igreja Metodista começou a assumir sua verdadeira autonomia. Isso é evidente na elaboração dos Novos Planos Quadrienais, a partir de 1974, resultantes essencialmente de pensadores brasileiros, e que levaram muito a sério a missão da Igreja Metodista no Brasil e na América Latina hoje. A Igreja Metodista adotou no seu XIII Concílio Geral “O Plano para a Vida e Missão da Igreja” (PVMI) declarando ser o plano a “continuação dos Planos Quadrienais de 1974 e 1978 e consequência direta da consulta nacional de 1981 sobre a missão da Igreja, principal evento da celebração de nosso 50º aniversário da autonomia”. O Plano declara que “A missão de Deus no mundo é estabelecer o seu Reino. Participar da construção do Reino de Deus em nosso mundo, pelo Espírito Santo, constitui-se na tarefa evangelizante da Igreja” (1990, p. 100).

Dessa forma, a caminhada da autonomia da Igreja Metodista vai sendo construída pela busca da sua identidade como igreja nacional e sua dinâmica de ação missionária empreendida na nação.

A relação do metodismo brasileiro com a igreja-mãe é relatada por Josgrilberg da seguinte maneira:

[...] de modo nenhum passaria despercebido vosso ato nobre e cristão de colocar em nossas mãos a escolha e a forma de governo que melhor atenderia os interesses da Igreja Metodista do Brasil, sem suspender nenhuma ajuda que vem sendo concedida até este dia, mesmo que pensemos seja conveniente a completa independência. Nossa Igreja, naturalmente ponderadas as enormes responsabilidades de todo o trabalho a dirigir, decidiu, como tomareis conhecimento, não dispensar inteiramente vossa sábia orientação, continuando organicamente unida a vós, solicitando, porém, suficiente autonomia para eleger seus próprios Bispos e organizar suas leis, de tal maneira a tonar mais eficiente o governo da Igreja Metodista do Brasil (1990, p.121).

É importante ressaltar que, nesse momento, o processo de autonomia da Igreja Metodista, ao mesmo tempo em que buscava uma visão de uma igreja nacional, com características mais brasileiras e latino-americanas, lutava com a crise de 1968, do fechamento da Faculdade de Teologia. O País vivia sob o regime da ditadura militar que se instalara desde 1964.

3.2. PLANOS QUADRIENAIIS, QUINQUENAIIS – UMA VISÃO GERAL

A verdadeira autonomia dessa nova Igreja Metodista se torna evidente na elaboração dos novos Planos Quadrienais, a partir de 1970 (Planos Quadrienais de 1974 e 1978), fruto de pensadores brasileiros comprometidos com a missão da Igreja Metodista no Brasil e na América Latina.

No quadro abaixo temos uma visão geral do desenvolvimento da Igreja Metodista em termos de planos e ações programáticas. Esse panorama amplo nos facilita entender o processo histórico e as ações que a Igreja Metodista construiu ao longo de sua caminhada. Eis o quadro geral:

Visão dos Planos Quadrienais e Quinquenais da Igreja Metodista			
1930	1º	Concílio Geral	Não teve Plano
1934	2º	Concílio Geral	Não teve Plano
1938	3º	Concílio Geral	Não teve Plano
1942	4º	Concílio Geral	Não teve Plano
1946	5º	Concílio Geral	Plano Quadrienal “Avante por Cristo”
1950	6º	Concílio Geral	Plano Quadrienal “Avante por Cristo”
1955	7º	Concílio Geral	Plano Quadrienal “Avante por Cristo”
1960	8º	Concílio Geral	Plano Quadrienal Igreja Local: missão, Cultura religiosa, família e comunidade
1965	9º	Concílio Geral	Plano Quinquenal “O metodismo, sua mensagem e missão para o Brasil e para o mundo”

1970	10º	Concílio Geral	Plano Quinquenal “Missão e Ministério”
1974	11º	Concílio Geral	Plano Quadrienal “Missão e Ministério”
1978	12º	Concílio Geral	Quadrienal “Unidos Metodistas Evangelizam”
1982	13º	Concílio Geral	Plano Vida e Missão
1987	14º	Concílio Geral	Plano Vida e Missão
1992	15º	Concílio Geral	Dons e Ministérios Comunidade Missionária a Serviço do Povo
1997	16º	Concílio Geral	Dons e Ministérios Comunidade Missionária a Serviço do Povo

Fonte: (GARCIA, 2000, p. 106 e 107)

Pode-se perceber no quadro acima a existência de alternâncias entre os planos e os períodos deles decorrentes, com uma média entre quatro ou cinco anos. As exceções são os extraordinários e o XV Concílio Geral, o qual estabeleceu um período de seis anos para o próximo Concílio Geral.

Desde a década de 40 até a de 60, a Igreja Metodista se orientou por meio dos Planos Quadrienais e suas propostas e desafios programáticos eram construídos para cada ano, sempre estabelecidos pelo Concílio Geral.

A partir de 1965 e 1970, a Igreja passou a utilizar os Planos Quinquenais, com temas propostos para cada ano. Em 1974 e 1978, retornam os planos quinquenais até o surgimento do Plano Para a Vida e Missão da Igreja, em 1982.

O movimento “Avante por Cristo”, cuja ênfase especial estava na evangelização e doutrina, estendeu-se durante o quinquênio de 1955 a 1960. O que se propunha era alistar o maior número de obreiros leigos e voluntários para o exercício do trabalho na Igreja Metodista. O crescimento numérico foi expressivo. Chegaram-se aos

seguintes números: 1946 – 29.578 e 1950 – 34.888 (EXPOSITOR CRISTÃO, 1999, p.14). Entretanto, apesar da euforia das “Cruzadas” e do “Avante por Cristo” das décadas de 40 e 50, a Igreja Metodista ainda estava distante dos seus alvos – para 1955, a Igreja almejava 45.000 membros e atingiu apenas 40.500 (EXPOSITOR CRISTÃO, 1999, p.11). A temática para o quinquênio era:

1961 - A igreja local e sua missão

1962 - A igreja local e sua cultura religiosa

1963 - A igreja local e a família

1964 - A igreja local e a comunidade.

No período de 1960 a 1965, todas as ênfases do Concílio Geral encontram-se voltadas para a igreja local, fruto de todo o quadro e das mudanças conjunturais na vida da igreja brasileira. É um período marcado por tensões políticas, econômicas, financeiras e sociais, as quais se refletiram na vida e missão da Igreja.

O tema do IX Concílio Geral reflete esse contexto: “O metodismo: sua mensagem e missão para o Brasil e para o mundo”. Suas principais ênfases foram:

1966 - A mensagem evangelística, social e educacional

1967 - Ano do avanço missionário

1968 - A mensagem para a infância e adolescência

1969 - A mensagem para a mocidade e maturidade.

O projeto era despertar a juventude para um maior engajamento na construção de um país melhor e mais justo. Fica bem claro o propósito de não se perder de vista os desafios evangelísticos, sociais e educacionais.

Em julho de 1974, reunida em Concílio Geral na cidade do Rio de Janeiro, a Igreja Metodista aprovou um Plano Quadrienal. Tal documento tinha o propósito de estabelecer as principais orientações e diretrizes para a vida e a missão da Igreja

Metodista, visando ao quadriênio 1975-1978. Esse documento era fruto da preocupação do Conselho Geral da Igreja Metodista com a Missão da Igreja.

Para Oliveira (1982), o Plano Quadrienal aprovado em 1974 marcava um novo tempo na vida da Igreja Metodista. Embora o Concílio Geral de 1970 tenha aprovado mudanças estruturais significativas na organização e administração da Igreja Metodista, faltava, na visão de Oliveira, um plano que pudesse aprofundar o processo na busca de uma igreja mais brasileira. Assim ele relata:

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

No Plano Quadrienal de 1974-1978, encontram-se divididas as seguintes áreas:

I - Área do ministério cristão

- Ministério geral da igreja
- Ministério diaconal
- Ministério pastoral

II - Área de missões e evangelização

- O agente missionário
- Conscientização
- Campos missionários
- Relação entre culto e evangelização
- Métodos e meios para a ação missionária

III - Área de ação social

- Conceito
- Estudo dos princípios da doutrina social da Igreja Metodista

- Aplicação dos princípios da doutrina social da Igreja Metodista

IV - Área de Educação

- Educação social
- Educação cristã

V - Área da unidade cristã

VI - Área de patrimônio e finanças

VII - Área da comunicação – Departamento Geral de Comunicação.

O Plano Quadrienal propõe continuar o esforço em trabalhar a caminhada da Igreja dentro de uma dinâmica de unidade nas esferas geral, regional e local. Outrossim, reflete a necessidade de se estabelecer o crescimento e desenvolvimento missionário da Igreja Metodista dentro das dimensões sociais, educacionais e evangelísticas.

O Plano Quadrienal 1979-1982, aprovado no XII Concílio Geral da Igreja Metodista, em 1978, é construído tendo como referência a estrutura e reflexão do Plano anterior, sem, contudo, trazer nenhuma novidade quanto ao seu conteúdo programático. Apenas reforça alguns elementos bíblicos, teológicos e pastorais. Ou seja, as propostas são similares e os objetivos são o de alcançar novos patamares de desenvolvimento numérico e transformadores na sociedade.

Encontra-se no Plano Quadrienal, aprovado em 1978, para os anos de 1979 a 1982, cujo tema fora “Unidos pelo Espírito metodistas evangelizam”, o propósito de se alcançar o número de 100 mil membros. O número aparece na capa do documento e depois na sua contracapa. Na pastoral dos bispos, editada no Expositor Cristão em 1971, cujo tema fora “Fazei discípulos”, o desafio já se direcionava ao crescimento da Igreja, com a temática: “Cada metodista ganhar mais um metodista”. Somente 20 anos depois essa meta foi definitivamente alcançada.

O Plano Quadrienal pretende reafirmar a visão da missão da Igreja Metodista já expressa no plano anterior. A ênfase é a missão, pois a Igreja está em missão. A missão se constitui de forma dinâmica por meio dos desafios educacionais, sociais e evangelísticos. Entendendo que a Missão é algo dinâmico, e que há uma interdependência entre as diversas áreas da vida e da missão da Igreja, o PQ de 1978, assim como o de 1974, dividia, para efeitos pedagógico-administrativos, a missão da Igreja em sete áreas de ação, como fundamentais para o planejamento. As áreas de trabalho da Igreja encontram-se assim configuradas:

- A. Ação social
- B. Comunicação cristã
- C. Educação
- D. Ministério cristão
- E. Missões e evangelização
- F. Patrimônio e finanças
- G. Unidade cristã.

Estas áreas de ação não esgotam todas as dimensões da obra missionária. Dentro da perspectiva dos Dons e Ministérios, pode-se classificá-las como ministérios dinâmicos desenvolvidos pela Igreja.

3. 3. O PLANO PARA VIDA E MISSÃO DA IGREJA

O Plano Para Vida e Missão da Igreja (PVMI) foi adotado no XIII Concílio Geral da Igreja Metodista, realizado em julho de 1982, em Belo Horizonte, e declarou ser a continuação dos Planos Quadrienais de 1974 e 1978 e consequência direta da Consulta Nacional Vida e Missão. Apesar de dar sequência aos Planos Quadrienais, é um documento com características particulares. A duração do PVMI, de acordo com Castro (2001), diferentemente dos planos anteriores, não estava prevista para apenas um quadriênio, portanto, ele não poderia ser considerado um plano quadrienal, pois constituía-se num projeto que marcaria toda a vida e a missão da

Igreja ao longo de sua caminhada ministerial, uma espécie de Plano Geral da Igreja. Esse foi o entendimento do XIII Concílio Geral:

Estas experiências nos têm mostrado que a Igreja necessita de um Plano Geral, que inspire sua vida e programação, e que não será dentro do curto espaço de um quadriênio que corrigiremos os antigos vícios que nos impedem de caminhar. Esse fato esteve claro na semana da Consulta Vida e Missão, e no documento que ela produziu. Ao adquirirmos aquele documento como base do novo plano, estamos propondo ao Concílio não mais um programa de ação para o quadriênio, mas linhas gerais que deverão orientar toda a ação da Igreja nos próximos anos, enquanto necessário, devendo ser avaliado periodicamente (1982 p.7).

Outra diferença com relação aos PQs, apontada por Castro (2001), é o fato de que o Plano para Vida e Missão foi aprovado e divulgado junto com o documento *Diretrizes para a Educação na IM*: “Era um casamento *indissociável*” (p.43).

A redação do PVMI nasce de um processo deflagrado pelo Conselho Geral, a propósito dos cinquenta anos da autonomia da Igreja Metodista no Brasil, celebrados em 1980, com a Consulta Nacional Vida e Missão. Seu objetivo foi a busca de revitalização do metodismo e de uma proposta metodista de ação no Brasil, com vistas ao crescimento numérico e qualitativo (RIBEIRO e LOPES, 2002, p. 23-24).

Portanto, a consulta nacional sobre a Vida e Missão da Igreja, realizada em 1981, tem como pano de fundo as comemorações dos 50 anos de autonomia da Igreja Metodista. É sobre essa base que nasce o Plano Para vida e Missão da Igreja, referendado como um novo marco no momento histórico vivenciado pela Igreja Metodista, o qual, apesar de suas particularidades, deu sequência e continuidade às propostas dos Planos Quadrienais, a partir de 1974.

O Plano Para Vida e Missão da Igreja (PVMI) tem a preocupação de apontar a necessidade da construção de uma identidade metodista em território brasileiro. A preocupação com a identidade justifica-se pela onda de movimentos “avivalistas” e “carismáticos”, os quais começam a gerar um sentimento de possível divisão na vida da Igreja. Destaca-se, nesse momento, a participação do Colégio Episcopal na busca da unidade da Igreja Metodista, objetivando o seu crescimento e desenvolvimento em amor, conforme expresso no Plano Quadrienal de 1978: “Unidos pelo Espírito, metodistas evangelizam”.

Portanto, vê-se um enorme esforço por parte do Colégio Episcopal para superar esse período de crise, no início dos anos 80, devido à influência dos movimentos carismáticos e do desafio, por parte da comunidade, de lutar pela unidade. Um documento do Colégio Episcopal, datado de 1980, intitulado “Ênfases metodistas no ministério pastoral”, apresenta uma proposta de ação, à luz do Plano Quadrienal 78/79, e destaca, especialmente, as áreas de atuação do pastor e da pastora. É nesse momento também que o Colégio Episcopal, diante do conflito das igrejas e pastores/as, denominados “tradicionais” e igrejas e pastores/as “avivados/as” ou “carismáticos/as”, orienta a Igreja por meio de uma pastoral com o título: “Pastoral sobre a doutrina do Espírito Santo e o movimento carismático”.

Para que se tenha uma visão mais ampla do contexto em que se desenvolve o PVMI, o quadro a seguir pontua alguns dos principais aspectos dessas mudanças:

Aspectos da realidade sociopolítica brasileira (início da década de 1980)	Aspectos da realidade eclesial metodista (início da década de 1980)
<ul style="list-style-type: none"> • O Brasil experimenta um processo de redemocratização com a fase final do governo militar ditatorial • Lideranças políticas exiladas retornam ao País • Os movimentos sociais – sindicatos, associações de bairro, conselhos municipais – retomam espaços • Retomam-se projetos de educação popular • Há movimentos de valorização das expressões de cultura popular 	<ul style="list-style-type: none"> • A Igreja busca reerguer-se da frustração da divisão de 1967 e da crise ideológica de 1968 • Busca de revitalização do metodismo e de uma proposta metodista de ação no Brasil, no espírito dos Planos Quadrienais de 1974 e 1978, com proposta de crescimento numérico e qualitativo • Preocupação forte com a identidade metodista • A Igreja quer superar a acomodação na perspectiva evangelizante da parte dos segmentos leigo e clérigo • Identificação da necessidade de salto de qualidade no ministério pastoral: desburocratização do seu

<ul style="list-style-type: none"> • Eleições gerais em 1982: parlamento e governos estaduais • No campo das ideias, há formulação de propostas de transformação social e o questionamento de formas de dominação social, com destaque para a participação popular • No campo político, reforça-se o debate entre grupos usualmente considerados de “direita” (PDS, PTB e outros) e os de “esquerda” (PT, PDT e outros) 	<p>papel, promoção de participação leiga, maior preparo bíblico-teológico</p> <ul style="list-style-type: none"> • Busca de criatividade nas formas de atuação pastoral • Envolvimento de lideranças com movimentos de educação popular, com os movimentos de novas formas de leitura da Bíblia e de reflexão teológica com base na Teologia da Libertação e com o movimento ecumênico internacional e nacional • Cresce a presença e a participação metodista em movimentos sociais e o interesse por projetos com grupos empobrecidos
--	--

Fonte: (CUNHA, 2000, p.23)

No quadro, Cunha (2002) faz uma adaptação para o contexto metodista, utilizando-se como base, além da experiência vivida e de reflexões de outros professores da Faculdade de Teologia, da parte IV do relatório do Conselho Geral da Igreja Metodista ao Concílio Geral intitulada “Diagnóstico da Igreja”, publicada no *Expositor Cristão* (1982, p. 18).

Portanto, o PVMI é fruto de todo esse processo vivenciado no País e na Igreja.

Como mencionado, o momento de aprovação do PVMI deve ser visto sempre dentro da perspectiva de que ele reflete a continuidade dos planos quadrienais anteriormente desenvolvidos, preservando as sementes de uma igreja ministerial, participativa, missionária e profética.

O PVMI contempla a seguinte estrutura sobre a vida e a história da Igreja Metodista:

A. Nossa herança wesleyana – elementos fundamentais da unidade metodista

- B. Entendendo a vontade de Deus
- C. Necessidades e oportunidades
- D. O que é trabalhar na missão de Deus?
- E. Como trabalhar na missão de Deus?
- F. Situações nas quais acontecem a missão
- G. Os frutos do trabalho na missão de Deus
- H. Esperança e vitória na missão de Deus.

Esses itens compõem a primeira parte do PVMI. Eles representam os fundamentos bíblicos, teológicos e históricos do movimento metodista.

As premissas teológicas se encontram no item “Entendendo a vontade de Deus”, que destaca:

- A missão é de Deus.
- O reino de Deus é alvo do Deus Trino – a missão de Deus é estabelecê-lo no mundo.
- O propósito de Deus é reconciliar consigo mesmo o ser humano, libertando-o de todas as coisas que o escravizam.
- A Igreja deve construir, neste mundo e neste momento histórico, sinais concretos do Reino de Deus.
- Deus trabalha – cria pessoas e comunidades, dando-lhes condições para viver, trabalhar e construir suas vidas.
- As pessoas e instituições podem ser saradas por Deus.
- A unidade de pessoas e comunidades é fundamental.
- Deus revela sua ação salvadora na História – na história de Israel e por meio de Jesus Cristo, que confrontou os poderes da morte.
- O futuro oferecido por Deus na forma de vida plena pode ser construído agora.

- Como sinal do Reino de Deus, a Igreja é chamada a sair de si mesma e envolver-se no trabalho de Deus: construção do novo ser humano e do Reino de Deus – a evangelização é a forma de realizar isso.
- O pecado é pessoal e comunitário, impede a realização da obra salvífica de Deus por meio da ação de pessoas, grupos e instituições. É o conflito vida X morte.
- A Igreja Metodista se reconhece chamada e enviada a trabalhar neste tempo e neste lugar onde está. A Igreja Metodista faz uma escolha clara pela vida, manifesta em Jesus Cristo, em oposição à morte e a todas as forças que a produzem.

Os doze itens da herança wesleyana destacam:

- De forma alguma o metodismo confunde a aceitação das doutrinas históricas do cristianismo com as atitudes doutrinárias intelectualistas e racionalistas, nem com a defesa intransigente, fanática e desamorosa da ortodoxia doutrinária.
- O metodismo afirma que a vida cristã comunitária e pessoal deve ser a expressão verdadeira da experiência pessoal do crente com Jesus Cristo, com o Senhor e Salvador.
- O metodismo proclama que o poder do Espírito Santo é fundamental para a vida da comunidade da fé, tanto na piedade pessoal como no testemunho social.
- Requer o metodismo vida de disciplina pessoal e comunitária, expressão do amor de Deus e ao próximo, em busca da perfeição cristã, no processo de santificação do cristão e da Igreja, concretizada em atos de piedade e atos de misericórdia.
- O metodismo caracteriza-se por sua paixão evangelística, procurando proclamar as boas novas de salvação a todas as pessoas.
- O metodismo demonstra permanente compromisso com o bem-estar da pessoa total; não só espiritual, mas também seus aspectos sociais.
- O metodismo procura desenvolver de forma adequada a doutrina do sacerdócio universal de todos os crentes. Reconhece que todo o povo de Deus é chamado a desempenhar com eficácia, na Igreja e no mundo, ministérios pelos quais Deus realiza o Seu propósito.

- O metodismo afirma que o sistema conexional é característica fundamental e básica para a sua existência, tanto como movimento espiritual quanto como instituição eclesiástica.
- O metodismo é parte da Igreja Universal de Jesus Cristo. Dá sua mão a todos cujo coração é como o seu e busca no Espírito os caminhos para o estabelecimento da unidade visível da Igreja de Cristo.
- O metodismo afirma que a vivência e a fé do Cristão e da Igreja se fundamentam na revelação e ação da graça divina.
- O metodismo afirma que a Igreja, antes de ser organização, instituição ou grupo social, é um corpo, um organismo vivo, uma comunidade de Cristo.
- O metodismo afirma o valor da prática e da experiência da fé cristã.

O Plano Para Vida e Missão também apresenta as formas de desenvolver a missão por meio dos seguintes itens:

- *Entendendo a vontade de Deus*, com destaque para o fato primordial de que a missão de Deus no mundo é estabelecer o Seu Reino e a tarefa evangelizante da Igreja consiste em participar da construção do Reino de Deus em nosso mundo, pela ação do Espírito Santo. Portanto a missão é de Deus e colaboramos ajudando as pessoas e comunidades a superar seus conflitos e pecados, sarando as pessoas e as instituições e envolvendo todas as pessoas e comunidades e todas as coisas nesse seu trabalho.
- *Necessidades e oportunidades*, com ênfase na necessidade de se estabelecer uma comunhão com Deus e estar atento para ouvir as necessidades do mundo, denunciando todas as formas e instrumentos que oprimem e destroem a vida humana.
- *O que é trabalhar na missão de Deus*, com destaque para o trabalho, comprometido com o Senhor do Reino, em um mundo espremido pelas forças do pecado e da morte, participando com dons e serviços e somando esforços com outras pessoas e grupos, que também trabalham na promoção da vida.
- *Como participar da missão de Deus*, com ênfase para o ato de cultuar a Deus (o culto deve ser participativo e evangelístico e estar inserido no dia a dia da comunidade, expressar as angústias, lutas, alegrias e esperanças do povo,

ofertando-as a Deus); o aprendizado em comunidade (da experiência prática vivida e partilhada, do compartilhamento com quem valoriza a vida, da Palavra de Deus, da doutrina da Igreja); o trabalho (seus resultados e benefícios tornam-se fontes de realização da vida pessoal e comunitária; concretizando dons e ministérios como serviço ao Reino; colocando-se a favor de relações justas entre empregadores e empregados e estando ao lado de quem não tem trabalho) e o uso de ferramentas e métodos adequados (entre eles, a participação de todos no processo decisório da Igreja).

- *Situações nas quais acontece a missão*, com destaque para o fato de que só há possibilidade de vida plena se houver comunhão e reconciliação com Deus e com o próximo, direito à terra, habitação, alimentação, valorização da família, saúde, educação, lazer, participação na vida comunitária, política e artística, e preservação da natureza; para que haja trabalho, é necessário haver humanização do trabalho, melhor distribuição da riqueza, segurança, valorização, oportunidade de salário e emprego para todos.
- *Os frutos do trabalho na missão de Deus*, com destaque para a nova vida em Cristo como fruto do trabalho de Deus em nós, por meio de nós e do mundo.
- *Esperança e vitória na missão de Deus*, com ênfase na certeza de que todo o trabalho tem sua raiz e força na confiança de que Deus está conosco, vai à frente e é a garantia da concretização do Reino de Deus no presente e no porvir.

A segunda parte desenvolve os planos específicos para as áreas de vida e trabalho. São eles:

A) Área de ação social

Conceito: A ação social da Igreja, como parte da missão, é nossa expressão humana do amor de Deus. É o esforço da Igreja para que na Terra seja feita a vontade do Pai. Isso acontece quando, sob a ação do Espírito Santo, nos envolvemos em alternativas de amor e justiça que renovam a vida e vencem o pecado e a morte, conforme a própria experiência e vida de Jesus Cristo.

B) Área de comunicação cristã

Conceito: Comunicação Cristã, como parte da missão, é o processo de transmissão da mensagem do Evangelho de Jesus Cristo pelos veículos da comunicação social, visando à transformação da pessoa e da sociedade segundo as experiências do Reino de Deus.

C) Área de educação (cristã, teológica e secular)

A educação, como parte da missão, é o processo que visa oferecer à pessoa e à comunidade uma compreensão da vida e da sociedade, comprometido com uma prática libertadora, recriando a vida e a sociedade segundo o modelo de Jesus Cristo e questionando os sistemas de dominação e morte à luz do Reino de Deus.

C.1) Educação cristã

Conceito: A educação cristã é um processo dinâmico para a transformação, libertação e capacitação da pessoa e da comunidade. Ela se dá na caminhada da fé e se desenvolve no confronto da realidade histórica com o Reino de Deus num comprometimento com a Missão de Deus no mundo, sob a ação do Espírito Santo, que revela Jesus Cristo segundo as Escrituras.

C.2) Educação teológica

Conceito: A Educação Teológica é o processo que visa à compreensão da história em confronto com a realidade do Reino de Deus, à luz da Bíblia e da tradição cristã reconhecida e aceita pelo metodismo histórico como instrumento de reflexão e ação para capacitar o povo de Deus, leigos e clérigos para a Vida e Missão numa dimensão profética.

C.3) Educação secular

Conceito: É o processo que oferece formação melhor qualificada nas suas diversas fases, possibilitando às pessoas desenvolvimento de uma consciência crítica e seu comprometimento com a transformação da sociedade segundo a Missão de Jesus Cristo.

D) Área de ministério cristão

Conceitos: d.1. Ministério Cristão, como parte da missão, é serviço de todo o povo a partir do batismo e da vocação divina. O cumprimento da missão, em todas as áreas da existência e da sociedade, sob ação do Espírito Santo, requer preparo oferecido pela Igreja. d.2. Ministério Cristão é também exercido de modo especial por pessoas a quem Deus chama dentre os membros da Igreja, como pastores e pastoras, para a tarefa de edificar, equipar e aperfeiçoar a comunidade de fé, capacitando-a para o cumprimento da missão. d.3. A Igreja afirma a existência de dons para o exercício de outros ministérios – tais como capelarias, serviços sociais, evangelistas, músicos, etc.–, cabendo-lhe perceber e definir prioridades e facilitar o desenvolvimento e o uso desses dons.

E) Área de evangelização

Conceito: A evangelização, como parte da missão, é encarnar o amor divino nas formas mais diversas da realidade humana, para que Jesus Cristo seja confessado como Senhor, Salvador, Libertador e Reconciliador. A evangelização sinaliza e comunica o amor de Deus na vida humana e na sociedade pela adoração, proclamação, testemunho e serviço.

F) Patrimônio e finanças

Conceito: Patrimônio e Finanças, como parte da missão, são todos os recursos materiais, como móveis, imóveis, veículos e financeiros, a serviço da missão, pela ação da Igreja.

G) Área de promoção da unidade cristã

Conceito: A busca e vivência da unidade da Igreja, como parte da missão, não são optativas, mas expressões históricas do Reino de Deus. Elas procedem do Senhor Jesus Cristo e são realizadas por meio do Espírito Santo, pela rica diversidade de dons, ministérios, serviços e estruturas que possibilitam aos cristãos trabalhar em amor na construção do Reino de Deus até a sua concretização plena.

H) Área de Educação

A terceira parte do Plano apresenta as “Diretrizes para a educação na Igreja Metodista”. Esse documento procura construir uma base bíblica e teológica para a caminhada da vocação educacional da Igreja Metodista em variados níveis (pessoal, teológico, secular), dentro da perspectiva da missão da Igreja. Também aponta algumas estratégias de ação. É o resultado do trabalho aprovado pelo Conselho Geral e sancionado pelo XIII Concílio Geral da Igreja Metodista. Dentro das diretrizes dos Planos Quadrienais, a Igreja Metodista já vinha discutindo as bases de sua tarefa educacional, portanto, é fruto de um longo processo. Em 1979 iniciou-se um processo de pesquisa em igrejas e nas instituições educacionais e, a partir dele, em 1980, realizou-se um seminário, convocado pelo Conselho Geral, com lideranças de instituições e de segmentos da Igreja relacionados à educação. O documento “Fundamentos, diretrizes, políticas e objetivos para o sistema educacional metodista” foi o resultado de todo esse movimento.

Em 1981, no contexto da Consulta Vida e Missão, outro documento fora produzido: “A Educação Cristã: um posicionamento metodista”.

Diante dos resultados da Consulta Vida e Missão, o Conselho Geral entendeu que a versão final do documento “Fundamentos, diretrizes e objetivos para o sistema educacional metodista” não deveria se limitar à educação institucionalizada secular e teológica, mas contemplar também a responsabilidade da Igreja com a educação cristã. Em janeiro de 1982, como resultado desse processo, foi realizado o Seminário “Diretrizes Para um Plano Nacional de Educação”, no qual foi elaborada a versão final de um documento apresentado ao Concílio Geral de 1982: *Diretrizes Para a Educação na Igreja Metodista*, por um grupo de trabalho eleito para tal finalidade.

Devido ao tom político e social do *Diretrizes Para a Educação*, a tensão teológico-ideológica se aguçou entre as tendências presentes na Igreja (“conservadora” e “progressista”). Castro atesta esse fato ao afirmar que a aprovação dos planos *Diretrizes para a Educação na Igreja Metodista* e o *Plano Para Vida e Missão da Igreja*, no XIII Concílio Geral, realizado em Belo Horizonte (1982), demandou um amplo processo de reuniões, reflexões, diálogos e “calorosas” discussões. Declara que:

A Igreja estava polarizada entre conservadores e progressistas – quem lê atentamente as Atas do referido concílio percebe isso. Os carismáticos ainda não tinham maior visibilidade e liderança no

cenário nacional da Igreja Metodista, e, portanto, não se constituíram numa força política dentro da Igreja. O conteúdo dos documentos aprovados é resultado da vitória do grupo progressista, mesmo que a redação deles tenha passado por um amplo processo de negociação que começou bem antes do Concílio Geral (2002, p. 50).

Na dinâmica do método ver-julgar e agir, o plano *Diretrizes para a Educação* descreve uma crítica à ação educativa da Igreja na primeira parte. Embora o documento afirme o fato de que a ação educativa metodista tenha trazido muitas contribuições positivas, ele deixou muitas lacunas. Entre elas, destaca-se o fato de que deu muito mais valor às atitudes individualistas em relação à sociedade. À medida que a sociedade brasileira foi se desenvolvendo, ela perdeu suas características inovadoras e passou a ser reprodutora da educação oficial. O documento vai mais longe em sua análise crítica da educação metodista e diz que:

[...] em razão de suas limitações históricas e culturais, a ação educativa metodista tornou-se prejudicada em dois pontos importantes: primeiro, porque não se identificou plenamente com a cultura brasileira; segundo, por ter apresentado pouca preocupação em descobrir soluções em profundidade para os problemas dos pobres e desvalidos, que são a maioria do nosso povo (CÂNONES DA IGREJA METODISTA, 2007, p.114).

Os itens tratados no documento foram:

- I- O que estamos vendo
- II- O que nos diz a Bíblia
- III- Algumas considerações das quais devemos nos lembrar
- IV- O que devemos fazer.

Depois de desenvolver tais questões, o documento passa a especificar as áreas de educação:

- A. No caso específico da Educação Secular
- B. No caso específico da Educação Teológica
- C. No caso específico de Educação Cristã.

I) Área Missionária

Do Plano Diretor Missionário

Depois das questões educacionais, o Plano aborda a perspectiva missionária da Igreja por meio de seu Plano Diretor Missionário. Esse Plano tem como objetivo geral:

Estabelecer medidas e diretrizes que visem a ordenar a ação missionária da Igreja nas áreas onde ainda não há trabalho metodista regular desde uma perspectiva da missão tal como conceituada pelo Plano Para Vida e Missão da Igreja (CÂNONES DA IGREJA METODISTA, 2007, p.129).

O Plano Diretor Missionário se propõe estabelecer as características dos trabalhos missionários, suas posturas e valores dentro das bases doutrinárias, bíblicas, pastorais e teológicas, de acordo com o PVMI. Propõe também um processo constante de avaliação dos missionários que se integrariam às novas frentes de trabalho.

O Credo Social é incluído ao PVMI nas edições dos anos de 1982 e 1983, em sua parte final, aprovado em 1971 pelo X Concílio Geral. Fica clara a visão de se imprimir uma perspectiva integral de evangelho, que contemplasse todas as áreas da vida humana, social, espiritual e material. Ou seja, o PVMI trazia consigo as dimensões educacional, social e evangelística. Seu objetivo era atender todos os níveis da Igreja em sua ação e trabalho.

O PVMI foi um grande passo em vista da questão teológica e pastoral. A afirmação oficial por parte da Igreja de uma doutrina missionária e sua compreensão da tarefa educacional, nos termos do Vida e Missão e o Diretrizes para a Educação, é um fato revolucionário.

Para Cunha (2002), o Plano Para Vida e Missão desenvolve uma postura eclesiológica e missionária que representa avanço em relação à postura histórica das igrejas evangélicas no Brasil.

O PVMI proporcionou uma nova perspectiva de missão na vida da Igreja: 1. A afirmação de que a missão é de Deus. Não é da Igreja, não é de pessoas. A Igreja se engaja nessa missão de Deus – seu papel é de colaboradora de Deus. 2. A

missão só acontece e só tem sentido quando a Igreja sai de si mesma e se desloca para o mundo. 3. Deus usa outros grupos para realizar a missão – não só a Igreja. 4. O culto a Deus faz parte da missão, por isso tem que ser participativo e inculturado. Deve haver coerência entre o que se faz e o que se celebra.

3. 4. DIFICULDADES DE ASSIMILAÇÃO DO PVMI

Apesar de o Plano para Vida e Missão da Igreja se propor atender todos os níveis da Igreja em sua ação e trabalho, na prática isso não se verificou. O PVMI não chega às bases e à vida da igreja local. Podem-se enumerar algumas razões para isso:

1. A falta de um projeto de comunicação e planejamento que o tornasse mais acessível ao povo comum da Igreja. Este é um dado que não merece ser desconsiderado, já que é fato que a linguagem adotada não é popular. Mesmo que não sejam materiais populares, os documentos podem ser trabalhados como tal, em especial no processo de disseminação. A isso Cunha (2002, p. 38) denominou de falta de pedagogia e comunicação.
2. A metodologia de divulgação e estudo deixou a desejar. Não se estruturou de forma dinâmica e criativa uma metodologia de divulgação e transmissão do conteúdo do documento que o tornasse mais agradável e interessante de ser lido e estudado.
3. Os diversos planos elaborados e as mudanças ocorridas na vida da Igreja em períodos relativamente curtos (quatro ou cinco anos) foram insuficientes para se construir um projeto mais consistente de unidade, crescimento e consolidação da visão que se pretendia transmitir. Na dinâmica ministerial da Igreja, existe uma expressiva dificuldade de se assimilarem decisões da nova mudança estabelecida na estrutura da Igreja requer um longo tempo de assimilação.
4. Embora o PVMI seja canônico desde 1982, convive-se com o fato de que existem igrejas e membros de igrejas locais que desconhecem ou têm pouco

conhecimento do seu conteúdo. Numa avaliação do quadriênio (1987-1990), realizada pelo CE em abril de 1991, 16% das igrejas metodistas ainda desconheciam totalmente o PVMI (COLÉGIO EPISCOPAL, 1991, p. 49).

5. Embora o Plano para Vida e Missão da Igreja procure nortear a importância da dimensão social, educacional e evangelizadora, fruto do legado histórico do metodismo, isso não se verificou de forma prática na dinâmica ministerial e pastoral da igreja local.

6. Falta de vontade política. Cunha (2002) argumenta que, se tivesse existido vontade política das lideranças dirigentes da Igreja nos níveis nacional e regional, o *Vida e Missão* e o *Diretrizes Para a Educação* seriam realidade na vida e na missão da Igreja.

3.5. DONS E MINISTÉRIOS – UM NOVO MODELO DE SER IGREJA

O XIV Concílio Geral da Igreja Metodista, realizado em São Bernardo do Campo, São Paulo, em julho de 1987, afirmou o Plano para Vida e Missão da Igreja e aprovou um novo modelo de Igreja, configurado em Dons e Ministérios.

Dons e Ministérios devem ser compreendidos como fruto de um longo processo que tem suas raízes na Bíblia, especialmente na experiência das igrejas neotestamentárias, na história da Igreja, com destaque para a Reforma Protestante do século XVI e para o Movimento Metodista do século XVIII. Também têm suas raízes nos “Planos Quadrienais”, aprovados em 1974 e 1978, no Plano para Vida e Missão, aprovado em 1982 e no movimento que surgiu em diferentes igrejas locais e regiões eclesiais na direção de uma Igreja mais ministerial e participativa (CASTRO, 2001).

Para entender melhor a germinação do movimento Dons e Ministérios, é necessário, também, considerar o contexto em que surge tal proposta, especialmente o contexto político brasileiro em meados da década de oitenta. Fatos como a mobilização popular em torno do movimento Diretas Já, o Projeto da Nova República, a instalação do Congresso Nacional Constituinte e o crescimento do

Partido dos Trabalhadores são elementos importantes para o surgimento de um projeto de Igreja mais democrático, participativo e descentralizado (CASTRO, 2001, p.28).

Portanto, várias são as fontes principais que deram origem ou colaboraram para o surgimento do movimento Dons e Ministérios na vida da Igreja Metodista. Todas são importantes e influenciaram na sua construção.

Para Castro, a questão da estrutura organizacional, a questão do poder e a questão da unidade foram os três pontos mais importantes que seriam discutidos. Ele assevera que:

Esses eram os aspectos mais preocupantes da vida e missão da igreja Metodista às vésperas do Concílio Geral. Fazia-se necessário encontrar um caminho que possibilitasse uma melhor maneira de trabalhar essas questões completivas na vida da Igreja metodista. Dons e Ministérios nascia com essa tarefa (2001, p. 16).

Havia por parte do povo metodista uma insatisfação no que diz respeito ao modelo administrativo e organizacional vigente na vida da Igreja. Castro afirma que essa percepção podia também ser observada na leitura dos diversos documentos preparados para o XIV Concílio Geral, entre eles: Relatório do Colégio Episcopal; Relatório e Avaliação do Conselho Geral; Anteprojeto da Legislação e alguns artigos da época, publicados em jornais e revistas da Igreja Metodista. Em todos eles, o ponto comum era a insatisfação com o nível de burocracia presente na estrutura organizacional da Igreja e, conseqüentemente, com a ausência de um projeto missionário mais eficaz.

Portanto, o objetivo foi o de superar a tradição de uma igreja institucionalizada e clericalizada, mudando para uma igreja de natureza ministerial, dirigida pelo impulso libertador e criativo do Espírito Santo (COLÉGIO EPISCOPAL, 1988, p. 5-7). Há uma preocupação com a vida da Igreja, o seu limitado desenvolvimento e sua inserção na sociedade. A proposta foi a de superar algumas situações, tais como: uma igreja de cargo e poder; o institucionalismo; o clericalismo; o individualismo, a omissão participativa missionária do leigo(a); a postura pastoral determinando os ministérios; o oferecimento dos leigos(as) à participação, sem, contudo, terem uma fundamentação ou base doutrinária e prática.

Embora a Igreja Metodista no Brasil tenha declarado a sua autonomia da igreja-mãe, Igreja Metodista Episcopal do Sul (EUA), em 2 de setembro de 1930, a igreja nascente não soube construir uma estrutura apropriada às exigências do novo momento histórico. O desafio era romper com uma estrutura organizacional e administrativa caracterizada por uma estrutura de manutenção e burocrática, destituída de visão missionária, e forjar uma estrutura mais flexível e que priorizasse a missão. A decisão do Concílio Geral, em 1987, de organizar a Igreja Metodista na perspectiva de Dons e Ministérios foi um passo nessa direção.

Para tanto, o Concílio Geral tomou as seguintes decisões visando a organizar a Igreja em Dons e Ministérios:

- a) reafirmou o princípio conciliar para todos os níveis, inclusive a igreja local e a descentralização do poder;
- b) a igreja local deixou de ser vista como unidade institucional e sim como “Comunidade de Fé”;
- c) enfatizou o sacerdócio universal de todos os crentes e a necessidade de todos se envolverem na Missão;
- d) reafirmou o conceito de Igreja e Missão percebida nos últimos anos e presente no “Plano Para Vida e Missão da Igreja”;
- e) reafirmou a unidade da Igreja e o princípio metodista da conexidade. (COLÉGIO EPISCOPAL, 1991, p. 13-14).

No documento do Colégio Episcopal sobre os Dons e Ministérios, os bispos se consideram conscientes de que, no processo de implantação e desenvolvimento dessa nova configuração da Igreja, muitas questões teóricas, teológicas, bíblicas e práticas se impunham: Como sair de uma “igreja de cargos” e poderes para uma “igreja de ministério”? Como fazer conviver a realidade de uma “igreja pluralista” e a vivência de uma “igreja em unidade”, fundamental para a caminhada dos Dons e Ministérios?

A igreja local foi desafiada a dar oportunidade aos seus membros, de modo que pudessem expressar seus dons e talentos por meio dos serviços prestados à comunidade e circunvizinhanças. Os dons habilitariam para o serviço. Dessa

maneira, surge uma exigência de maior liberdade de organização, a fim de utilizar os dons presentes na comunidade, para atender as necessidades do serviço do povo.

O documento Dons e Ministérios, publicado pelo Colégio Episcopal, em 1988, traz a seguinte estrutura:

I- Dons e Ministérios: primeiras reflexões

- a. A busca dos dons
- b. Graça, dons e ministérios
 - A natureza dos dons e ministérios

II- Ministério de Jesus: base do nosso ministério

Introdução – nossa realidade

Do Pai para Jesus, de Jesus para nós

- a) Seu fundamento divino e sua habilitação por Deus – Mc 1.9
- b) A mensagem de Jesus – Mc 1.14-15
- c) O ministério de Jesus como sinalização do Reino
- d) A vida é mais importante que as instituições – Mc 2.23-28
- e) “Dai-lhes vós mesmos de comer”

Conclusão

- Do envio dos discípulos ao nosso envio

III – Atos dos Apóstolos – Pentecostes: O impulso para uma Igreja com dons e ministérios

1. O livro de Atos dos Apóstolos
2. Testemunhar na diversidade de ministérios
3. A expansão missionária
4. Conclusão.

Para os bispos, Dons e Ministérios não se tratam de mais um programa na vida da Igreja. Declaram ser um movimento. Um movimento conduzido pelo Espírito Santo, cujas raízes são encontradas nas Sagradas Escrituras, como acima se verifica. É um movimento de caráter ministerial que envolve toda a comunidade, pastores e leigos, os quais participam do ministério total da Igreja.

O entendimento dos bispos é o de que Dons e Ministérios têm uma visão missionária, pois o movimento existe em função da missão e a Igreja é uma comunidade missionária. Portanto, o movimento dos Dons e Ministérios deve estar voltado para as pessoas, para a comunidade e todo o Universo. É um movimento, de acordo com os bispos, que não surge nem vive para si mesmo (COLÉGIO EPISCOPAL, 1988, p. 5).

A proposta de uma igreja ministerial, organizada em dons e ministérios, conferiu valor à dinâmica da igreja local, pois proporcionou uma estrutura burocrática mais flexível e enxuta.

O movimento de dons e ministérios trouxe nova esperança à vida da Igreja Metodista, mudou a maneira de ser Igreja. Uma maior participação dos membros e a unidade em meio à diversidade ministerial se faziam possíveis em torno de um projeto de igreja mais missionária.

Uma avaliação do quadriênio (1987-1990), realizada pelo Colégio Episcopal, em abril de 1991, aponta o fato de que 91% das Igrejas Metodistas das seis Regiões Eclesiásticas e da Região Missionária do Nordeste revelam haver se organizado em ministérios (COLÉGIO EPISCOPAL, 1991, p. 27).

Destacaram-se os ministérios de “oração e louvor” e “louvor e música”, seguidos dos ministérios de “comunicação”, “ação social e comunitária”. Além desses, observa-se a existência também dos ministérios de “visitação”, “ensino e educação cristã”, “proclamação”, “patrimônio e finanças”, “evangelização”.

A avaliação do quadriênio pelo Colégio Episcopal revela também que a maioria das igrejas (85%) considera que sua organização com base em Dons e Ministérios foi melhor que o sistema anterior (Juntas e Comissões). Destaca-se o fato de que pessoas de todas as faixas etárias participaram dos ministérios, sendo que a participação das mulheres (seguidas por homens e jovens) foi objeto de destaque.

3.6. DIFICULDADES DE ASSIMILAÇÃO DA NOVA CONFIGURAÇÃO DOS DONS E MINISTÉRIOS

Embora essa nova configuração organizacional e administrativa tenha tornado a dinâmica da igreja local mais flexível e enxuta, permitindo maior participação dos membros na vida da Igreja, não foi suficiente, ao longo dos anos, para que as suas ações ministeriais lograssem maior inserção no seio da sociedade e desfrutasse de um crescimento saudável e contínuo. Vários foram os motivos:

1. Em muitos casos, o estilo dos ministérios foi a reprodução das comissões outrora existentes.
2. Poucos foram os ministérios inovadores e específicos para o tratamento de problemas localizados na comunidade.
3. A maioria dos ministérios tem sua ação voltada para a manutenção da vida de culto e administração da igreja. A preocupação maior é somente com a vida interna da igreja.
4. As orientações e estruturações ministradas ao longo do processo sobre como organizar-se em Dons e Ministérios foram insuficientes. As comunidades, embora em pequena escala, ainda permaneceram inseguras quanto à nova configuração organizacional. É o que diz o relatório do Colégio Episcopal (COLÉGIO EPISCOPAL, 1991, p. 27).

Além destas questões apresentadas, Cunha (2001) enumera outros elementos que, dentro de sua análise, dificultaram a implantação e o desenvolvimento desse novo sistema. São eles:

1. Como a implantação do sistema coincidiu com o momento de crescimento do movimento pentecostal no País, de expressiva influência sobre a vida das igrejas, e como a doutrina pentecostal é centrada na busca literalista dos dons espirituais a partir de textos do Novo Testamento, verificaram-se alguns desvios da proposta metodista na vida da Igreja. Alguns ministérios, em sua percepção, adquiriram maior destaque, maior “íbope”, como foi o caso dos ministérios de “Oração”, “Coração Aquecido”, “Libertação”, “Intercessão”, “Louvor e Adoração”, em detrimento de

outros, caracterizados pelo serviço como “Visitação”, “Ação Social”, “Administração”, “Ensino e Capacitação”, “Trabalho com Crianças”, “Ornamentação” ou “Arrumação do Templo”. Esses teriam menor adesão dos membros.

2. A ação missionária ou evangelização parece ter reforçado a visão limitada e distorcida que as igrejas carregam de compreender a evangelização como uma tarefa separada, para a qual se deve ter um dom especial. Isso retirou dos outros ministérios a compreensão de que o que fazem também é evangelização e precisa ser desenvolvido, sempre, com uma perspectiva de ação missionária.

3. Foi alcançado, razoavelmente, o objetivo de dar participação aos leigos(as) da igreja, especialmente no que tange ao trabalho, mas não no que diz respeito ao poder, na Igreja. Em sua compreensão, Cunha declara que o sistema de Dons e Ministérios, na prática, acabou por reforçar o clericalismo imbuído na Igreja no que se refere ao poder de decisão das questões relevantes no interregno dos Concílios Locais e Regionais. Dessa maneira, pastores(as) e bispos(as) passaram a ser os grandes administradores da Igreja e detentores das muitas decisões de ordem política. Isso tudo levanta a problemática do Poder, da dificuldade de partilhá-lo e de como o sistema de Dons e Ministérios pode avançar, proporcionando real participação de leigos e clérigos em todos os níveis da vida da Igreja Metodista (CUNHA, 2001, p. 69-71).

3. 7. NOVOS CAMINHOS PARA UMA NOVA REALIDADE

Embora os documentos *Vida e Missão da Igreja Metodista*, *Diretrizes Para a Educação na Igreja Metodista* e *Dons e Ministérios* tenham representado um novo jeito de ser igreja, foram construídos numa determinada circunstância histórica e por ela influenciados, assim, constituem fundamentos para o referencial da ação missionária, educativa e transformadora da Igreja. Eles apontam para as dimensões missionária, social, pública e cidadã da Igreja e instituições.

Entretanto, é de suma importância entender que vivemos, no Brasil e no mundo, um tempo marcado por um processo de transformações socioculturais que interferem

diretamente no dia a dia das pessoas, igrejas e instituições. O quadro abaixo, elaborado por Cunha (2002), mostra, de forma resumida, os aspectos socioculturais e eclesiais que marcaram a conjuntura do final dos anos de 1980 e dos anos de 1990. Vejamos:

Aspectos socioculturais	Aspectos eclesiais
<ul style="list-style-type: none"> • O Brasil experimenta o ajuste às políticas neoliberais e à crise das esquerdas e dos movimentos sociais • Visibilidade da globalização econômica e no campo das comunicações • A prática e a lógica da exclusão social • Reforço do Individualismo e da competição como valores sociais • Crise no socialismo real e nos movimentos sociais • Despolitização dos setores populares e da juventude • Desarticulação dos movimentos 	<ul style="list-style-type: none"> • A Igreja Metodista recebe forte influência dos movimentos pentecostais e de avivamento religioso e do movimento gospel em ascensão • O avanço da implantação de Dons e Ministérios • Maior crescimento numérico em relação às décadas passadas • Maior clericalização e menor participação leiga nos níveis decisórios da Igreja, em especial no plano local • Desenvolvimento da Teologia da Prosperidade e da Guerra Espiritual • Busca de maior presença da Igreja na mídia • Crise no ministério pastoral com os diversos modelos de ingresso no pastorado e banalização da ordem presbiteral • Crise da liderança em todos os níveis da Igreja; maior politização do encargo episcopal – bispos que representam tendências • Fortalecimento da política de

<p>populares e fortalecimento das propostas liberais</p> <ul style="list-style-type: none"> • Desinteresse do povo pelos processos políticos e eleitorais • Surgimento do Terceiro Setor – programas sociais apoiados pela iniciativa privada para amenizar os efeitos da exclusão social • Fortalecimento da cultura de consumo 	<p>ascensão e da competição entre os pastores</p> <ul style="list-style-type: none"> • Ausência de um projeto missionário coerente com os documentos da Igreja e fechamento para os temas sociais • Busca de recriação da Escola Dominical por parte das lideranças nacionais e regionais, além de maior atenção ao trabalho com crianças • Decadência do trabalho com a juventude • O mercado e o movimento gospel criam novo jeito de ser evangélico, com espaço de lazer e shows. Os momentos de culto são transformados em espetáculos, com centralização na música • Fechamento para o movimento ecumênico
---	--

(CUNHA, 2002, p. 41)

A cultura deste tempo de transformações, caracterizada pela globalização, proximidade de fronteira entre sistemas simbólicos, hibridização de práticas religiosas, pluralismo religioso, relativismo moral e religioso, ampliação do conceito de razão e a expansão do sentimento, o fim das utopias, secularização, midiatização do religioso, espiritualidade sem religião, entre outros, reivindica novos paradigmas no que se refere à práxis da Igreja. Como já detectado, os documentos Plano Para Vida e Missão (1982) e Dons e Ministérios (1987), não se mostraram, com o passar dos anos e diante das mudanças culturais, capazes de se renovarem e se dinamizarem diante das complexidades de um tempo em transformações, proporcionando uma resposta saudável e transformadora ao conjunto maior da sociedade.

Portanto, estas e outras mudanças requerem uma atualização e reestruturação das ações evangelísticas, sociais e educacionais, especialmente no contexto urbano. É necessário perceber tais desafios que esta nova realidade e o mundo urbano apresentam à Igreja Metodista e analisar de que modo ela deve exercer sua práxis missionária e sua presença pública na realidade urbana.

O próximo capítulo analisará os novos desafios e possibilidades do metodismo no contexto urbano da cidade de Belo Horizonte.

Capítulo 4

OS NOVOS DESAFIOS E POSSIBILIDADES DO METODISMO NO CONTEXTO URBANO

Este capítulo se propõe analisar, a partir da práxis, a dinâmica da presença pública no contexto urbano. Procurar-se-á aprofundar o conceito de práxis e apontar a necessidade de a Igreja repensar o caminho a partir de uma participação transformadora na cidade.

Para tanto, será analisada a ação pastoral a partir de Cassiano Floristan, que se divide em cinco pontos: missão (*kerigma*); catequese (*didaskalia*); liturgia, homilia (*leitourgia*); comunidade (*koinonia*) e serviço (*diakonia*). Todos esses pontos serão analisados, pois representam possibilidades de ação com vistas à presença pública da Igreja no contexto da cidade. Por fim, apontar-se-ão, a título de pistas, eixos pastorais para se vivenciar a fé na cultura urbana.

4.1 A PRÁXIS E A DINÂMICA DA PRESENÇA PÚBLICA NO CONTEXTO URBANO

Segundo o pensamento de Sánchez-Vásquez, práxis se coloca como uma atividade transformadora. Assim define:

A práxis se apresenta como uma atividade material, transformadora e adequada a fins. Fora dela fica a atividade teórica que não se materializa, na medida em que é atividade espiritual pura. Mas por outro lado, não há práxis como atividade puramente material, isto é, sem a produção de fins e conhecimentos que caracterizam a atividade teórica. Isso significa que o problema de determinar o que é a práxis requer delimitar mais profundamente as relações entre teoria e prática (2007, p.237).

Portanto, teoria e prática encontram-se estreitamente relacionadas e sua ação é transformadora.

Silva destaca esse fato afirmando que “a práxis é, sim, uma ação transformadora (...). Trata-se de uma ação objetiva que supera a crítica social teórica, apontando caminhos na história da humanidade para as questões da sociedade” (2009, p.61).

Para Sánchez-Vásquez, a teoria por si só não é práxis. Se a teoria permanece apenas no estado puramente teórico, ela se torna uma negação da práxis. Teoria e prática devem ser lados de uma mesma moeda. Não se pode falar de prática em detrimento da teoria e vice-versa. Para ser de fato práxis, deve ser atividade teórico-prática, ter um lado ideal, teórico, e um lado material, prático. Ele afirma:

A práxis é, na verdade, atividade teórico-prática; isto é, tem um lado ideal, teórico, e um lado material, propriamente prático, com a particularidade de que só artificialmente, por um processo de abstração, podemos separar, isolar um do outro. Daí ser tão unilateral reduzir a práxis ao elemento teórico, e falar inclusive de uma práxis teórica, como reduzi-la a seu lado material, vendo nela uma atividade exclusivamente material. Por conseguinte, da mesma maneira que a atividade teórica, subjetiva, por si só, não é práxis, tampouco o é uma atividade material do indivíduo, ainda que possa desembocar na produção de um objeto – como é o caso do ninho construído pelo pássaro – quando falta nela o momento subjetivo, teórico, representado pelo lado consciente dessa atividade (2007, p. 262).

Segundo Floristan, o vocábulo *práxis* (executar, fazer ou trabalhar) equivale à ação ou atividade. Afirma que, em castelhano, é traduzida frequentemente por prática. O seu emprego técnico encontra-se ligado ao desenvolvimento do pensamento marxista na filosofia moderna (1998, p.173).

Para ele, há uma relação dialética entre teoria e práxis. É a relação entre o modo de pensar e o exercício ou ação. Entretanto, o autor chama atenção para o fato de que, quando se enfatiza excessivamente a práxis em detrimento da teoria, cai-se no pragmatismo; e quando se dá ênfase exagerada à teoria com depreciação da práxis, chega-se ao idealismo (p.177). Práxis não é mera prática; não se reduz à aceitação, conformidade, repetição ou inalterabilidade. Práxis, para Floristan, é: “mudança social e compromisso militante, transformação de estruturas e atitude crítica, renovação do sistema social e emancipação pessoal” (1998, p. 179).

Sánchez Vásquez compreende existir vários níveis de práxis de acordo com o grau de penetração da consciência do sujeito ativo no processo prático e com o grau de criação ou humanização da matéria transformada, algo que se destaca no produto final de sua atividade prática. Ele destaca dois critérios niveladores: de um lado, a práxis criadora e reiterativa, e, por outro, a práxis reflexiva e espontânea. Assim define:

Essas distinções de nível não eliminam os vínculos mútuos entre uma e outra práxis, nem entre um nível e outro. A práxis reiterativa tem parentesco com a espontânea, e a criadora com a reflexiva. Mas esses vínculos não são imutáveis; dão-se no contexto de uma práxis total, determinada por sua vez por um tipo peculiar de relações sociais. Por isso, o espontâneo não está isento de elementos de criação, e o reflexivo pode estar a serviço de uma práxis reiterativa (2007, p. 265).

No entendimento de Floristan (1998), nem toda atividade ou ação do homem é práxis, embora toda práxis seja atividade ou ação humana (p.179). Ele faz referência às características do significado de práxis de Sánchez- Vásquez e destaca traços característicos da práxis. Para Floristan (1998, p. 179 e 180), são os seguintes:

1. A práxis é ação criadora e não meramente repetitiva. É necessário certo grau de consciência crítica e certo nível de criatividade. É inovadora frente às novas realidades e novas situações. Não basta repetir ou imitar, tem que criar ou inventar.
2. A práxis é ação reflexiva e não exclusivamente espontânea. Exige uma elevada consciência crítica. Para a superação da espontaneidade é necessário um alto grau de reflexão.
3. A práxis é ação libertadora e de nenhum modo alienante. É práxis na medida em que está comprometida com um projeto de liberação. Visa à transformação real das estruturas sociais, bem como a criação de uma nova realidade mais humana e livre.
4. A práxis é ação radical e não meramente reformista. Visa a transformar a organização e direção da sociedade, mudando as relações econômicas, políticas e sociais. Alcança a sua forma mais elevada na práxis radical, a que

intenta as raízes das bases econômicas e sociais em que se assenta o poder das classes dominantes para construir uma sociedade nova.

Silva (2009), em busca da compreensão e do envolvimento da igreja de missão dentro da perspectiva de uma práxis transformadora, percorre Sánchez-Vásques (2007) e Floristan (2009) e aponta a importância da definição e da necessidade de a Igreja repensar o caminho a partir de uma participação mais marcante e transformadora na cidade. Prática é ação repetitiva, a partir de algo aprendido, como a herança que recebemos dos missionários. Práxis é uma ação transformadora, algo que instiga uma reflexão sobre a ação. Somente por meio dela se processa a transformação de fato. Portanto, declara Silva:

A contribuição da filosofia da práxis é fornecer referencial importante para as ações libertadoras. As pessoas são chamadas ao envolvimento; a exigência é que se faça uma crítica constante aos modelos estabelecidos. Diante da práxis, os cristãos são convocados a reconsiderar radical e conseqüentemente suas ações, num processo de revolução permanente (2009, p.78).

É dentro dessa realidade que se enquadram as igrejas de missão, no caso específico desta pesquisa, a Igreja Metodista em Belo Horizonte. É mister que elas repensem suas ações e busquem ressignificar suas práticas objetivando ser instrumento de transformação na realidade urbana .

Nesse sentido, a construção de uma pastoral urbana fundamentada na filosofia da práxis desenvolve ações que são locais, dentro de uma realidade específica e reconhecida. Porém, tais ações devem estar vinculadas a uma reflexão conjuntural que considere, detidamente, a dinâmica das transformações socioculturais que caracterizam o contexto urbano e a realidade do mundo. Neste sentido, Cunha afirma que:

[...] um modelo pastoral comprometido com a ética do Reino de Deus não pode pensar nas questões que envolvem as cidades e desafiam a pastoral apenas no seu contexto imediato. Ao contrário, deve-se ter uma visão macro da modernidade, suas crises e transformações. O fenômeno da urbanização leva os habitantes das cidades a viverem intensamente esse processo, afinal ele é filho da modernidade (2006, p.100).

Como já se relatou no capítulo primeiro, pastoral é entendida no contexto desta pesquisa como:

Ação do povo de Deus na realidade cotidiana, onde, na relação tempo e espaço, o ser humano se encontra. A preocupação básica da pastoral é a eficácia e a relevância da fé cristã. Pastoral também é responsável pela inserção do povo de Deus no espaço público. Pastoral é ação intencional, sistemática e organizada coletivamente. É fruto do esforço missionário da igreja que busca mudanças, vislumbrando novos tempos na perspectiva do Reino Messiânico de Deus (CASTRO, 2000, p. 105).

Josgrinberg discorre sobre o desafio da presença pública da Igreja na realidade urbana:

A presença pública da igreja no mundo urbano globalizado é um dos temas-chave para o cristianismo no século XXI (...) a igreja é enviada para uma missão de presença profética e de serviço no seio da cidade, da vida pública, considerando a pluralidade de pessoas que fazem parte do contexto da cidade, (...) não medindo esforços para chegar até as instâncias mais altas da política. Perdemos em presença missionária e em perspectiva pública da missão da igreja (2007, p.11-16).

Libanio declara que a fé pode impactar a cidade e ser impactada por ela. A realidade urbana se mostra extremamente diferente da realidade rural. No espaço urbano, a religião enfrenta muitos obstáculos e desafios, apresentando, por isso, dificuldade de plausibilidade. Assim afirma:

O Cristianismo cresceu no meio urbano (...) e as cidades, sobretudo na modernidade, transformaram-se em centros arredios à prática religiosa. Vários fenômenos se somam: modernização, industrialização, urbanização. Tiveram enorme impacto sobre a vivência religiosa (2001, p.10).

Dessa maneira, a religião, “questionada pela cidade, deve repensar-se em sua autocompreensão e em sua prática. Questionada da cidade, ela continua sua vocação profética e missionária” (LIBANIO, 2001, p.11).

José Comblin (1996 p.7-12), em busca de pistas para a pastoral urbana, aponta o contraste entre o urbano e o rural e responde à indagação sobre o motivo de as pessoas preferirem viver na cidade, afirmando que existem algumas razões que são aparentes e outras reais. As aparentes, no caso dos jovens, dizem respeito à busca de emprego e estudo. No caso dos adultos, aos serviços que não encontram no campo, às escolas, médicos, hospitais, comércio.

As motivações reais que levam as pessoas a ficarem na cidade seriam: a. A cidade é espetáculo, festas, novidade, diversidade, movimento e diversões, o inverso da vida no campo, que é aborrecida e monótona: sempre as mesmas pessoas, os mesmos trabalhos, as mesmas pobres distrações, etc.; b. A cidade é liberdade das dependências tradicionais. Para muitos jovens, a cidade significa a liberdade em relação à família. No campo, todo mundo controla todo mundo; não há espaço para os casos especiais, para os não conformistas. Os costumes não permitem variedade, diversidade ou liberdade de escolha. A cidade favorece a não dominação da família, dos costumes, dos chefes tradicionais e da voz pública. Não há fiscalização permanente e não há imposições para as pessoas fazerem a vontade dos outros.

Por fim, Comblin argumenta que a cidade é liberdade para inventar a vida. No campo tradicional, aprende-se que já está tudo pronto, o destino está marcado desde o seu nascimento. A cidade oferece possibilidade para os que estão sonhando, sendo um grande espaço aberto às possibilidades. Todos podem não alcançar seus sonhos, mas há espaço para que todos sonhem. Na cidade é possível ganhar dinheiro, pois as oportunidades estão abertas para quem está disposto a batalhar. No campo, a virtude é, em grande parte, imposição. Na cidade, ela é escolha pessoal.

Do outro lado dos sonhos, expectativas e desejos, encontra-se, às vezes, cruel e desafiadora, a realidade. Nem sempre os sonhos serão satisfeitos. Há muitos obstáculos presentes na dinâmica urbana, os quais comprometem a vida de liberdade e de envolvimento. Devido à explosão do crescimento demográfico, muitos não encontram o espaço e a qualidade de vida que idealizaram e o espetáculo acaba sendo desolador.

Escobar compartilha essa mesma preocupação e aprofunda a análise afirmando que, em que pese o brilho e as diversas vantagens da cidade, as mesmas desigualdades e injustiças inerentes das estruturas feudais na realidade rural têm penetrado o coração das cidades e causado sofrimento. Assim relata:

Em um movimento implacável de urbanização, as cidades com seus acúmulos de sofisticação intelectual e mental e com os serviços educacionais e médicos têm atraído as massas; mas a mesma ganância, injustiça e abuso que foram as marcas das estruturas feudais no mundo rural têm tornado os corações dessas cidades em uma selva de concreto e asfalto, onde os homens vivem em alienação e desespero (2001, p.45).

Um agravante ainda maior é que as cidades não se encontram preparadas para satisfazer as necessidades mínimas de milhões de pessoas nas áreas da saúde, educação, trabalho, alimentação, etc. Nesse sentido, Castro ressalta:

Os governos municipais não foram capazes de oferecer os serviços básicos que garantissem o bem-estar mínimo da população, tais como saneamento, habitação, saúde, educação e transporte, gerando assim a miséria, a violência, o desemprego e tantos outros sintomas que evidenciam a grave enfermidade das metrópoles brasileiras (2000, p.76).

Estes vários setores da população urbana vivem fadados à pobreza e privados de qualquer esperança de dias melhores. É exatamente aí, neste contexto de acelerado crescimento da população urbana, marcado por sonhos e frustrações, que reside o enorme desafio missionário da Igreja. Não é trabalho fácil, principalmente em meio a uma sociedade massificada e massificante. Segundo Padilla: “uma das características da cidade é seu fabuloso poder de ‘coisificação’, sua capacidade de impor às pessoas uma psicologia de massa oposta ao compromisso pessoal” (1994, p. 96).

Em sua ação pastoral, o desafio da Igreja é confrontar as cidades, é tomar atitude e se posicionar, pois ela faz parte da cidade. A ausência de atitude pastoral firme da Igreja diante do fenômeno urbano pode ser uma falta de visão teórica consistente, conforme o pensamento de Comblin:

As cidades são realidades sensíveis com as quais se deve confrontar a palavra de Deus na pregação da Igreja; são como obstáculos

contra os quais diariamente tropeça. A Igreja não pode contentar-se em falar sobre a cidade. Está dentro. Deve tomar uma atitude. Deve definir-se. Na atitude que adota oculta-se um pensamento implícito. Os erros ou as deficiências de pensamento se manifestarão na pastoral. E, ao contrário, a ausência de posição pastoral frente à cidade pode ser reflexo de ausência de pensamento (1991, p. 14).

A Igreja é parte integrante do contexto urbano. Como o processo de urbanização é irreversível, cabe à Igreja não negar a sua missão e o seu chamado. Deve penetrar na realidade da cidade e ser instrumento de transformação e restauração. Linthicum alerta para o fato de que Deus está chamando a Igreja para dentro da cidade. Assim afirma:

É incumbência dos cristãos de nossos dias reconhecer e aceitar entusiasticamente o desafio do novo mundo emergente. Deus está chamando a Igreja para dentro da cidade. O nosso mundo está se tornando um mundo urbano e esta é uma tendência irreversível. Apenas a volta do nosso Senhor ou a autodestruição da humanidade num cogumelo atômico poderão impedir a urbanização do mundo. Mas não estamos confrontados apenas com um crescimento espantoso das cidades do mundo, até mesmo as áreas mais rurais e isoladas do mundo serão expostas à urbanização (1993, p. 20).

A Igreja é desafiada a conhecer e abraçar a cidade com amor, compromisso e solidariedade. Entretanto, Comblin adverte que esse processo é dialético. A Igreja e todos os cristãos devem assumir a cidade sem se comprometer com seus pecados. Essa é a saudável missão dos cristãos no contexto urbano. Deve a Igreja vivenciar na relação com a cidade uma dinâmica dialética. Comblin argumenta que:

Os cristãos são enviados à cidade, não para se assimilarem a ela e dissolverem-se em suas estruturas, mas para transformá-la, para libertá-la de seus pecados, para adaptá-la à verdadeira comunidade humana. Nisso consiste a dialética interior do cristão: aproximar-se da vida urbana o bastante para convertê-la e afastar-se também o bastante para não ser convertido por ela (1991, p. 60).

Não se deve ser ingênuo o bastante para crer que essa dialética Igreja-cidade acontece de forma contínua e linear. O cristianismo não penetra na cidade somente em movimento progressista e contínuo. A evolução acontece, segundo Comblin (p.

62), por saltos, por choques e contrachocos. Em determinados momentos, a Igreja se abre à vida social e, outras vezes, volta-se sobre si mesma. Algumas vezes, a Igreja consegue vencer as resistências pagãs, as quais cedem diante da palavra e do entusiasmo dos cristãos. Outras vezes, não. A Igreja é um corpo estranho no seio da cidade, trazendo sempre um incômodo e representando uma real ameaça aos valores da cidade pagã. É uma tensão permanente.

4.2. AÇÃO PASTORAL DA IGREJA A PARTIR DE CASIANO FLORISTAN

Casiano Floristan nasceu em Arguedas (Navara) em 1926. Estudou Ciências Químicas em Zaragoza, Filosofia em Salamanca e Teologia em Innsbruck, onde foi ordenado sacerdote em 1926. É doutor em Teologia pela Universidade Tubina e professor de Teologia Pastoral na Pontifícia Universidade de Salamanca.

Floristan (1998) entende por ação pastoral ou ação eclesial “a atualização da práxis de Jesus pela Igreja, voltado para implantação do reino de Deus na sociedade, por meio do estabelecimento do povo de Deus na comunidade cristã” (p. 215). Ele destaca que ação não deve ser entendida como sinônimo de prática, pois requer uma reflexão crítica, um sistema teórico sistematizado, no caso da pastoral, uma teologia. Prática se relaciona a uma mera repetição rotineira de atividades, destituída de qualquer reflexão ou avaliação crítica (p.179).

A palavra práxis é também usada para denominar a ação dos cristãos na sociedade. Ação e práxis são usadas, em muitos casos, como sinônimos na literatura acadêmica. Segundo Castro, “o mais importante é não reduzir a ação pastoral a uma mera prática” (2000, p.104).

Desta forma, como já se descreveu, práxis não deve ser entendida como mera prática. Não se reduz à aceitação, conformidade, repetição ou inalterabilidade. Práxis, para Floristan (1998), é “mudança social e compromisso militante, transformação de estruturas e atitude crítica, renovação do sistema social e emancipação pessoal” (p.179).

Esta ampla tarefa da ação pastoral implica diversas funções, denominadas ações pastorais ou ações eclesiais, a saber, ministérios da Igreja em diferentes âmbitos de realizações, explica Floristan (p. 216).

Enquanto a Igreja Católica utiliza a expressão pastoral para realizar a sua tarefa missionária, os evangélicos trabalham com o conceito de ministérios. Segundo Castro (2000), a expressão pastoral não é muito popular no meio evangélico, sendo seu uso comum apenas nos setores mais progressistas e ecumênicos. No senso comum das comunidades evangélicas, o conceito de pastoral tem um forte conteúdo clerical, relacionando-se às atividades do pastor ou da pastora, gerando certo tipo de confusão. Portanto, o conceito que mais se aproxima do sentido da palavra pastoral é o de ministério.

Por não ter uma conotação sociológica, o termo pastoral, na concepção de Castro (2000, p.105), esvazia e empobrece o sentido de pastoral. Para os evangélicos, ministério assume um sentido mais eclesiástico e menos sociológico. Entretanto, não deixa de observar o fato de que o conceito de ministério se volta tanto para a edificação da igreja local (ministério de louvor; da administração, liturgia e outros), como também para a dimensão social (ministério com meninos e meninas de rua; ministério com drogaditos; ministério de ação social e muitos outros). Portanto, uma dupla tarefa.

O entendimento da Pastoral nesta tese é o de que:

Pastoral é a ação do povo de Deus na realidade cotidiana, onde, na relação tempo e espaço, o ser humano se encontra. A preocupação básica da pastoral é a eficácia e a relevância da fé cristã. Pastoral é também responsável pela inserção do povo de Deus no espaço público. Pastoral é ação intencional, sistemática e organizada coletivamente. É fruto do esforço missionário da igreja que busca mudanças, vislumbrando novos tempos na perspectiva do Reino Messiânico de Deus. Não é, portanto, qualquer tipo de ação. Não é ação esvaziada de sentidos. É a ação que instaura o novo. Não é ação isolada, individual e personalizada do pastor ou da pastora, mas a ação da comunidade de fé, organizadas em pastorais específicas que atua e colabora na produção de eventos de ação pública (CASTRO, 2000, p. 105).

Floristan (1998) divide a ação pastoral da Igreja em cinco frentes: missão (*kerigma*); catequese (*didaskalia*); liturgia, homilética (*leitourgia*); comunidade

(*koinonia*) e serviço (*diakonia*). No contexto desta tese, analisar-se-ão as divisões da ação pastoral trabalhadas por Floristan. São possibilidades de a Igreja Metodista em Belo Horizonte reinterpretar a sua ação pastoral e assumir uma posição crítica e transformadora na sociedade, de modo mais específico no contexto dos centros urbanos.

4.2.1 Missão (*kerigma*)

A evangelização, na concepção de Floristan (1998), constitui hoje a tarefa mais urgente da ação pastoral. É a primeira ação ou práxis cristã (p. 225). Ele compreende que, na dinâmica do ministério profético, a evangelização é o ato de sua primeira etapa, em que a constituição principal é a palavra de Deus e cuja finalidade é despertar e amadurecer a fé (p.361). Argumenta, ainda, que evangelizar tem um duplo sentido, qual seja, “a ação de proclamar a salvação ou a atividade total da Igreja” (p.369). Por isso, ele entende que “a evangelização seja a missão central da igreja e de todos os crentes” (p. 369).

Para Floristan, o termo missão, que deriva de *apostello*, significa enviar, e abrange dois sentidos: o ato de enviar e o conteúdo do envio ou, se preferir, a relação entre o que envia e o enviado. Desta forma, afirma categoricamente que “a missão é, pois, um envio da Igreja ao mundo” (p.370).

Evangelizar é testemunhar a boa notícia, e a boa notícia procedente de Deus tem relação com a criação e com a história. Evangelizar é afirmar que existe esperança frente aos fracassos e à morte. A boa notícia que anuncia Jesus como evangelizador é mostrar a presença do reino de Deus, aqui e agora, para todos, mas de modo preferencial para os pobres, excluídos de toda salvação e boa notícia (p.377). Entretanto, há que se ter claro que, de acordo com Floristan, a Igreja não é, pois, a meta última da missão cristã ou da evangelização, mas o reino de Deus (p.380).

O anúncio da evangelização tem dois sentidos: a palavra e a ação. Não se trata somente de pregar a boa notícia, mas que a notícia chegue a cabo, realize-se, concretize-se. Nesse sentido, Floristan argumenta que o primeiro significado de

evangelizar equivale à proclamação verbal da mensagem, mas devemos descobrir outros dois aspectos: “o testemunho de vida e a ação transformadora” (p.379).

Para Floristan, o objetivo da evangelização é a conversão, que implica ao mesmo tempo numa mudança da Igreja e da sociedade. A evangelização, portanto, suscita fé e conversão pessoal e social. Intenta dar sentido e direção à totalidade da existência (p.379).

A evangelização se tornará efetiva quando o cristão estiver atento à situação pessoal, social e política dos homens em uma sociedade concreta, ao mesmo tempo em que descobre, com percepção da fé, o desenvolvimento da obra de Deus na ação de Jesus. Portanto, segundo Floristan, uma visão conjuntural ampla se torna necessária para a eficácia do processo de evangelização. Infelizmente, lamenta, a evangelização tem sido frequentemente reduzida a um modo espiritualista de entender o reino de Deus. Tem se adotado uma visão escapista da história, distante da realidade desafiadora do mundo real.

Dessa forma, argumenta Floristan, esse modo de evangelizar desconsidera o compromisso político dos cristãos, uma vez que separa a fé da vida pública. Entretanto, ele deixa o alerta de que não se pode reduzir a evangelização apenas a uma dimensão política ao entender o reino de Deus como mera libertação política, somente de maneira partidária. Embora a evangelização contemple o compromisso com a ação política, não se esgota nela, mas a transcende (p.381).

Diante das condições culturais de hoje, marcadas pelo pluralismo cultural, Floristan afirma que a evangelização exige descobrir as dores e esperanças humanas. Não deve repetir fórmulas prontas. É mister reconhecer que, diante da sociedade tecnicista e secularizada atual, a fé cristã é apenas uma opção a mais. Portanto, para Floristan, o desafio é mudar várias linguagens, formulações e vias de penetração.

As Igrejas Metodistas em Belo Horizonte, objeto de análise nesta tese, encontram-se distantes da proposta pastoral apresentada por Cassiano Floristan. Primeiro, porque a Evangelização não tem se apresentado como tarefa principal de sua ação pastoral na realidade urbana. Não tem se constituído como a primeira ação ou práxis cristã.

Dois extremos têm se observado: a ausência de criatividade no projeto evangelístico, o que torna a ação descontextualizada, portanto distante da realidade das pessoas e sem relevância na sociedade, e, no outro extremo, a existência de um ativismo inconsequente, caracterizado por um número amplo de atividades e programações, o que implica na perda do foco principal. No contexto urbano é ilusão acharmos que muitos programas e uma agenda cheia sejam sinônimos de eficiência e maturidade espiritual.

Em segundo lugar, porque a evangelização não tem mantido o equilíbrio saudável entre a palavra e a ação transformadora. Existe um vácuo entre a teoria e a prática. As aspirações e sonhos não têm acompanhado o envolvimento prático e transformador. O projeto evangelístico da Igreja Metodista em Belo Horizonte não conseguiu romper os limites da elaboração de ideias, nem desembocou na construção de um modelo pastoral que possa resultar em ação ou práxis transformadora. Com frequência, marcam-se muitas reuniões de organização e elaboração de projetos, que não se concretizam na realidade de modo prático e exequível. Há muita teoria e pouca prática. Em Belo Horizonte, é mister uma pastoral que privilegie o agir sob a inspiração do ministério de Jesus Cristo. É o que propõe Satlher-Rosa ao afirmar:

Trata-se de privilegiar a ação ao invés de dar primazia à teorização abstrata. Não é, no entanto, negar o valor do pensamento, da reflexão, da teoria. Mas a teoria é “momento segundo” é elaborada a partir da ação; sua utilidade é enorme, pois deve esclarecer os motivos da ação e seus objetivos pastorais. Realçar a ação é enfatizar os “frutos” e não a elaboração teórica sobre os mesmos. A elaboração que se segue a prática é mais consistente, pois as “ideias corretas não caem do céu” (G. Casalis), mas emergem da realidade. Além disso, a ortodoxia não tem contribuído para o testemunho mais eficaz ao longo da história do cristianismo. Temos, como cristãos, tido dificuldades em articular nossas “belas ideias” com nossas práticas pastorais. Desta forma não é primeiramente o “pensar correto sobre Cristo” e sim “o agir correto à luz de Cristo” que assume maior relevância (1992, p.11).

Em terceiro lugar, porque a evangelização se reduziu a uma visão espiritualista de entender e vivenciar o Reino de Deus. A fé se tornou algo apenas individual. Não existe a preocupação em articulá-la com a dinâmica da realidade, com a vida. A evangelização não adquiriu a concepção mais ampla de conversão, caracterizada

pela transformação pessoal, eclesial e social, apontada acima por Floristan. Também aqui é importante observar mais uma proposta de pastoral sugerida por Satlher-Rosa, qual seja, uma pastoral que privilegie o sentido de fraternidade e o caráter social da fé cristã em lugar de realçar o individualismo. Ele esclarece:

Todos somos vítimas do individualismo que prevalece em nossa cultura. O individualismo está presente também entre os crentes e é visível na vida das igrejas. A mensagem cristã é a antítese do individualismo: ensina o amor ao próximo. Buscamos uma Pastoral que leve as igrejas, as famílias e pessoas a tomarem consciência da força da mentalidade egoísta e a aprenderem a desenvolver atitudes que espalhem a mensagem do altruísmo. Além disso, grande parte dos problemas que afetam os membros das igrejas e suas famílias têm suas raízes na força de organização social. Este é o panorama comum aos países sul-americanos. Por isto, também, é que nossa Pastoral deve, com urgência, realçar o fato de que o Evangelho do Reino deve levar os fiéis ao engajamento social e ao compromisso de atuar pela transformação das condições sociais que não promovam a solidariedade (1992, p.11).

E, por último, porque a evangelização não procurou descobrir formas dinâmicas e criativas, necessárias para alcançar as pessoas em suas dores e esperanças. Não tem procurado mudar a linguagem e formulação de suas práticas evangelizadoras.

4.2.2 Catequese (*didaskalia*)

Para Floristan (1998), a catequese é o segundo momento da práxis profética. Ela tem a função, na ação pastoral, de explicitar o sentido oferecido pela revelação com uma reinterpretação atual; ensinar os pontos essenciais da fé em sua história, conteúdos e atualidade; educar popularmente a vigência da fé e dos sacramentos e contribuir na atualização do discurso cristão (p.225).

Floristan entende que o ensino se encontra em estrito contato com a evangelização e representa tarefa primordial da Igreja, porque diz respeito à educação da fé e à formação dos crentes. Para ele, o exercício da evangelização deve refletir as abordagens bíblicas, teológicas, morais e políticas e o seu

desenvolvimento exige uma correlação entre experiência humana e experiência cristã. Ele acredita que o ensino seja vital na iniciação cristã, sendo o ministério do qual muitos crentes participam (p.423).

Fundamentado nas escrituras, Floristan assevera que Cristo proclamou as boas-novas e ensinou nas sinagogas, no templo e ao ar livre. O sermão das bem-aventuranças e as instruções que deu a seus discípulos constituem o núcleo do ensino cristão – Cf. Mt 5,6,7 – (p.424). Portanto, seu ensino era dinâmico e criativo.

Para Floristan, a missão do evangelizador consiste em suscitar a fé e o ofício do catequista é o de levar as pessoas ao crescimento e amadurecimento. De acordo com o Novo Testamento, o catequista desenvolve o conteúdo kerigmático da ação missionária e introduz os convertidos na comunidade cristã para que a sua fé amadureça e seja mantida viva (p.424).

Ao longo do processo histórico, a catequese assumiu, na percepção de Floristan, dimensões públicas. Segundo ele, durante séculos, a fé cristã se relacionara com a teologia e a catequese, com a religiosidade, com o culto e com a moral individual, mas não se relacionara com a justiça. Por conta disso, argumenta, a fé se tornara patrimônio, muitas vezes, de patrões e governos injustos, e a justiça era bandeira de movimentos sociais ou sistemas secularistas ou ateus. A mudança se deu a partir da renovação da mensagem social do evangelho e a reivindicação por parte da Igreja de justiça social; a justiça volta a ser, como no evangelho e nos profetas, conteúdo da evangelização e da catequese (p.441).

A visão pedagógica apresentada por Floristan tem-se apresentado como um grande desafio à construção da ação pastoral do metodismo em Belo Horizonte.

A *didaskalia*, que sempre foi um ponto forte no protestantismo de missão, pois tradicionalmente se relaciona à reflexão e ao aprofundamento bíblico e teológico, vem perdendo, ao longo do tempo, sua força e motivação. Avalia-se, então, que a cultura deste tempo de transformações socioculturais, conforme já se revelou no capítulo primeiro desta pesquisa, tem se caracterizado pelo abandono da reflexão crítica racional. Há, por parte das pessoas, uma inclinação para um estilo de vida fundamentado em sentimentos e desejos e não na reflexão. Sentir torna-se mais relevante que saber.

Há necessidade de uma renovação nos processos educativos na vida e na missão da igreja. É fundamental compreender que se deve ir além da instrução didática. Existem outras formas dinâmicas e estimuladoras de aprendizado. Aprende-se também por meio do discipulado e participação direta nos ministérios da igreja. Portanto, qualquer proposta de pastoral urbana deve contemplar necessariamente uma dimensão de questionamento, inquirição de suas estruturas e dinâmicas de ensino. Neste aspecto, Castro aponta o valor do autoquestionamento. Ele diz:

É muito fácil acusar o estilo de vida urbano como principal responsável pelo afastamento de uma “clientela” que no passado era mais fiel. Joga-se a culpa na TV, no fantástico, Silvio Santos, na casa de praia, no alto preço dos transportes públicos, etc. Há muitos “culpados” pelo aparente fracasso de algumas comunidades cristãs. Sem querer menosprezar o peso destes fatores, será que essa situação de marasmo em que se encontram algumas igrejas locais não se deve à demora que as igrejas têm em adaptar-se à realidade da vida urbana? Faz-se necessário um autoquestionamento. Questionar o discurso, a liturgia, as estruturas administrativas, a proposta educacional, enfim, tudo aquilo que faz parte da vida e missão da igreja. A Escola Dominical (com mais de 200 anos de idade) é um caso típico de uma estrutura que em muitas igrejas já não representa nada ou, em alguns casos, é só motivo para discussões. Por que dividir homens e mulheres em classes separadas? Por que começar às 9h00? Porque usar revista da Escola Dominical? São perguntas que poucas igrejas fazem a si mesmas. Vivem no mundo do “faz de conta”. (1996, p. 115).

A Escola Dominical é uma realidade e tem o seu valor na vida e missão das Igrejas Metodistas em Belo Horizonte, conforme apresentado no capítulo dois desta tese. No entanto, a igreja local deve desenvolver formas alternativas na transmissão dos valores e verdades da fé cristã. Mas o que se constata é que as Igrejas Metodistas em Belo Horizonte não têm procurado dinamizar suas práticas pastorais de aprendizado. Existe uma inércia e um forte descompromisso em aperfeiçoar sua ação educadora, comprometendo, assim, uma maior motivação e envolvimento dos seus membros. Castro insiste:

O conservadorismo pode matar qualquer proposta de uma pastoral urbana. Só aquelas comunidades que estiverem abertas aos novos ventos do Espírito e abertas à possibilidade do novo é que sobreviverão no futuro. Ser igreja no futuro será, provavelmente, algo muito diferente daquilo que se tem como modelo e parâmetro hoje (1996, p. 116).

Portanto, é necessário haver disposição para romper com modelos e visões retrógradas e assumir novos paradigmas pastorais na realidade urbana.

4.2.3 Liturgia (*leitourgia*)

A missão litúrgica, segundo Floristan (1998), abrange todo o conjunto da celebração dos mistérios cristãos. Seu propósito é celebrar o culto cristão. É serviço de esperança. Revela o agradecimento a Deus e mostra que o mundo não é catastrófico (p. 226).

A liturgia, etimologicamente, é algo que é feito, ou seja, atividade, ação ou práxis. Portanto, ele afirma que a liturgia é:

[...] ação simbólica atualizadora da práxis pascal de Jesus Cristo, que compreende toda a ação libertadora de Jesus (ou de sua causa) até a sua morte, não esquecendo a ação de Deus na ressurreição e doação do Espírito (FLORISTAN, 1998, p. 226).

Floristan, ao iniciar sua análise sobre a liturgia na Igreja Católica, discorre sobre o processo de mudanças implementado pelo Concílio Vaticano II. Efetivamente, a pastoral litúrgica surge no princípio do séc. XX, com o desejo de que o povo cristão participe ativamente do culto (p.479). Entre as transformações, destaca-se a substituição do latim pelo vernáculo na celebração da missa. Também relevante foi a mudança relacionada à posição do celebrante, o qual não mais ficaria de costas, mas se voltaria para o público. Tais mudanças trouxeram uma participação mais efetiva do povo na celebração.

Floristan, ao analisar os pressupostos da liturgia, entende que ela é ortodoxia e ortopraxis e deve buscar a participação do povo. A liturgia é, por conseguinte, práxis simbólica, a saber, ortopraxis profundamente unida à ortodoxia, na medida em que não se reduz à mera cerimônia ritual, já que expressa, atualiza e operacionaliza a práxis pascal de Cristo (p.480).

Outro pressuposto da pastoral litúrgica apontado por Floristan é o de que a palavra de Deus dá espírito à liturgia. Para viver a liturgia é necessária a proximidade espiritual e doutrinal com as escrituras (p.481).

A pastoral litúrgica intenta a participação do povo. Essa participação se dá de forma **plena** – envolve toda a pessoa, em todas as suas dimensões; **consciente** – é fruto de uma educação litúrgica adequada, baseada na catequese; **ativa** – equivale a uma participação harmoniosa entre os participantes da liturgia (p. 484 a 485).

Floristan entende que a pastoral litúrgica é parte da ação pastoral. Ele define pastoral litúrgica como a ação pastoral realizada pelo povo de Deus para edificar o corpo de Cristo mediante as ações eclesiais do culto cristão, tendo em conta a situação real dos homens (p. 487).

A liturgia também não deve ser reduzida à mera cerimônia ritual, deve desembocar em ações concretas na sociedade. A liturgia deve, afirma Castro (1996), “abastecer, infundir nos(as) cristãos(ãs) muita energia, muita vontade de transformar a realidade da cidade”(p.111).

As celebrações cúlticas realizadas pelas Igrejas Metodistas em Belo Horizonte têm girado em torno da manutenção dos próprios membros, deixando de desafiá-los e capacitá-los para uma ação mais concreta e transformadora na cidade. Não têm proporcionado a seus membros a oportunidade para a conscientização e instrumentalização para a missão consciente no contexto urbano.

Dentro do contexto de renovação litúrgica, existe também o desafio da renovação dos cânticos. Embora os compositores do estilo “gospel” tenham incorporado o sentido da vida urbana em suas músicas, usando constantemente símbolos do mundo urbano (falam de drogas, cidade, dinheiro, corrupção), Castro (1996) adverte para o fato de que sua leitura da realidade, ainda, é de natureza ingênua, maniqueísta da realidade. Falta também, uma descoberta dos ritmos musicais nacionais (p.112). Satlher-Rosa julga importante destacar o fato de que a Pastoral Protestante em nosso país não tem conseguido desenvolver, eficaz e criticamente, o processo de inculturação da fé. Segundo ele, as razões mais óbvias para essa dificuldade residem no caráter polêmico do protestantismo. Ele afirma:

Este caráter apologético impede o diálogo com a cultura. E todo/a teólogo/a, particularmente o teólogo pastoralista, é teólogo da cultura (H.Cox.; cf. Alves, 1979; P. Tillich, 1984). A outra razão da alienação cultural da Pastoral Protestante no Brasil é que a cultura, em suas expressões autóctones, tem sido vista como “reino de Satanás”, e não como lugar de missão (Dias, 1981). O protestante “clássico” abomina os ritmos musicais brasileiros, as danças (1992, p.9).

Por detrás dessas atitudes, Satlher-Rosa entende, está a assimilação pelo protestantismo brasileiro da visão de sociedade passada pelos primeiros missionários, segundo a qual, o modelo de civilização é o de seu país de origem (p.9).

4.2.3 Comunidade (*koinonia*)

A missão da fraternidade vivida (*koinonía*), para Floristan (1998), é serviço de caridade *ad intra*. Para ele, a *koinonía* revela o mistério da comunhão e também a paternidade de Deus na fraternidade cristã. Seu objetivo é fazer crescer a comunidade inteira. Os crentes se encontram na comunidade mediante o instrumento organizativo da comunidade cristã. Reúnem-se na assembleia para conhecer experiencialmente a sabedoria de Deus e poder confrontá-la com todos os problemas do processo humano histórico, com o objetivo de construir uma nova fraternidade (p. 225-226).

Em sua análise, Floristan observa que a aspiração de comunhão com a divindade é algo natural em qualquer religião. Isso acontece devido à sede do infinito que o ser humano possui (p.569). De acordo com Floristan, o crente bíblico reconhece que, por esforço próprio, não pode alcançar a comunhão com Deus.

Floristan destaca que a igreja-comunhão é Igreja cristã na medida em que seus membros são irmãos em Cristo pelo Espírito Santo, com práxis evangélica, fé transcultural, celebração em estado de justiça e de gratidão, com ministérios variados e compartilhados, sendo sempre e em todo o lugar participantes adultos e solidários da missão de Cristo (p.579).

Libanio (2001) observa que o espaço urbano consegue o paradoxo de gerar a solidão no meio da multidão. Alguém pode caminhar horas pelas ruas apinhadas da cidade e não se encontrar com ninguém (p.46). Discorrendo sobre as diferenças do espaço em que se é conhecido, ou seja, o rural, e o espaço do anonimato, a cidade, Libanio declara:

A nova configuração do espaço dificulta o relacionamento com os outros. As ruas, as novas artérias, que se rasgam na cidade, não visam ao contato entre as pessoas, mas ao fluir de veículos. A cidade moderna se define por fluxos de pessoas e de bens, de veículos e multidões. (...) Ao estender-se sempre mais e ao provocar rotatividade habitacional, a cidade separa antigos vizinhos, dificulta visitas, isola as pessoas nas suas lonjuras. Onde tudo se torna longe, o percurso diário de distâncias para as obrigações coercitivas do trabalho e da escola fatiga as pessoas para mais trajetos simplesmente pelo prazer de encontrarem-se (2001, p.47).

A vivência da fé nas Igrejas Metodistas em Belo Horizonte deve proporcionar acolhimento a essas pessoas, expressando, dessa maneira, amor, desvelo e atenção.

4.2.5 Serviço (*diakonia*)

Para Floristan (1998), a missão libertadora (*diakonía*) é função “sociopastoral”. É serviço de caridade *ad extra*. Revela o mistério da edificação do reino fora das fronteiras da Igreja, por meio de uma sociedade mais humana, mais justa e livre. A ação pastoral abrange toda a etapa da existência no mundo. Todos os conhecimentos e técnicas estão a serviço da transformação da realidade mediante a práxis da justiça. Aqui entra a luta contra toda opressão, dominação ou dependência diante da criação de uma nova sociedade (p. 226).

O termo grego *diakonia* é definido por Floristan como serviço ou ajuda de umas pessoas a outras; habitualmente também se traduz por serviço e ministério. Originalmente, diácono era aquele que servia à mesa, função do criado ou do servo, não do homem livre. Recordemos que entre os gregos o serviço era ofício das classes sociais humildes; por este motivo era desprestigiado. Floristan é enfático em

dizer que servir sem liberdade não é diaconia, senão escravidão (*douleia*). A diaconia é serviço de livre eleição (p.654).

A Igreja Metodista em Belo Horizonte, por meio da sensibilidade, oração e planejamento, precisa desenvolver novas formas de ajudar as pessoas nos mais diversos contextos da cidade, tais como: um dia de trabalho para ajudar uma viúva; uma noite de vigília para interceder pelos enfermos e os que sofrem pela escravidão das drogas, uma visita ao asilo, a um hospital ou penitenciária. Todos são meios criativos de exercer a *koinonia*. Também o intercâmbio com outras denominações para estreitar os laços de confraternização e unidade cristã são maneiras legítimas e saudáveis para o crescimento em amor e fraternidade.

Deve, também, capacitar e estimular seus membros, por meio dos dons e ministérios a ir ao encontro do próximo, suprimindo suas necessidades. É necessário entender que a pastoral abrange toda etapa da existência no mundo e que os conhecimentos e técnicas devem estar a serviço da transformação da realidade, mediante a práxis de justiça, conforme afirma Floristan.

4.3 TRÊS EIXOS DA AÇÃO PASTORAL NA REALIDADE URBANA

4.3.1 Liturgia

O primeiro eixo em destaque é o da liturgia. A eficácia de uma ação transformadora no contexto urbano deve contemplar a relevância do culto, o qual representa “a fonte e o ápice da missão” no entendimento do Colégio dos Bispos da Igreja Metodista. A Carta Pastoral do Colégio Episcopal sobre o Culto da Igreja em Missão declara que “não há igreja se não houver adoração e serviço”. Sua importância é inquestionável e vital na medida em que “passa por ele tudo de importante que, de uma forma ou de outra, o povo de Deus faz”. A Carta descreve que:

O culto tem um caráter tão amplo quanto a própria vida da comunidade de fé. Sua expressão está longe de ser simplista. No

culto, a Igreja adora a Deus, ora, lê, medita e ouve a pregação da Palavra, rende graças pelos frutos de seu trabalho, celebra o nascimento, o crescimento e a união de seus filhos e filhas, participa da comunhão eucarística, intercede pelos que sofrem, chora os seus mortos e também se prepara para a missão. Assim, no culto, a igreja se expressa por meio de orações, afirmações de fé, antífonas, litanias e resposos, e também por hinos e música instrumental, por meio do silêncio e da contemplação, e, ainda, por meio de atos e gestos simbólicos e sacramentais. Enfim, as maneiras e formas de expressão são tão variadas quanto é diversa e rica a experiência de fé do povo de Deus (COLÉGIO EPISCOPAL, 2006, p. 7).

Portanto, devido ao caráter amplo do culto, é possível analisar a dinâmica vivencial da igreja (suas ênfases doutrinárias, a valorização que confere aos dons e ministérios de seus membros, sua visão de futuro, sua vitalidade missionária, etc.). A celebração é o reflexo direto da vida e missão da Igreja.

A pastoral litúrgica, na concepção de Floristan, focaliza a participação do povo e é parte da ação pastoral da Igreja. Essa participação acontece de forma plena, consciente e ativa. Seu objetivo é a edificação do corpo de Cristo por meio de ações da comunidade na realização do culto, conectada com a realidade das pessoas (1998, p. 484-487).

Portanto, a liturgia é um serviço comunitário prestado por todos e para todos e deve contemplar a vida das pessoas. Ramos destaca esse caráter de serviço comunal da seguinte maneira:

A liturgia é um serviço comunitário, celebrado pelo povo de Deus por meio da adoração à Trindade e da solidariedade aos da família da fé e a toda comunidade humana. É um diálogo interativo entre Deus e os seres humanos, e destes entre si, no contexto celebrativo da fé. É, portanto, um serviço comunal – comunitário e comunicacional –, porque é prestado por todos e para todos (2004, p. 16).

Como parte da ação pastoral transformadora, a liturgia precisa de uma renovação para que seja contextual na vida urbana de Belo Horizonte. Essa renovação passa pela necessidade de desenvolver suas liturgias de modo tal que elas expressem a vivência da realidade urbana. É necessário que a Igreja no contexto urbano reveja a sua caminhada e reorienta seu rumo litúrgico. Ela deve refletir sobre o sentido de sua prática e pensar sobre o significado de sua ação litúrgica. Portanto, a ação pastoral da Igreja na realidade urbana deve levar em conta, no desenvolvimento de

sua liturgia, a criatividade da ação de Deus e as necessidades das pessoas. Não deve, por isso, ser engessada, sem possibilidade de avaliações e mudanças.

A liturgia deve ser um instrumento motivador e inspirador para a missão na cidade. A ação do povo de Deus durante o culto, ao proporcionar fortalecimento espiritual por meio da comunhão com Deus, o faz com o propósito de preparar a todos(as) para servir a Deus e as pessoas nas diversas dimensões da vida humana. Portanto, o culto, ao mesmo tempo em que desafia a todos(as) à comunhão com Deus e com seu povo, é um chamado ao envio para o serviço no mundo.

Nesse sentido, é mister rever tradições e formas, objetivando uma maior participação das pessoas no culto e um compromisso contextual na missão. Sobre esse desafio, Barro declara:

Muitas igrejas fazem questão de deixar claro que quanto mais antigas são as liturgias, tanto mais fieis permanecem às suas tradições denominacionais e históricas. Não se trata aqui de mundanizar a igreja ou de quebrar qualquer tradição. Trata-se, sim, de sermos relevantes e contextuais. A liturgia nunca deve ser um fim em si mesma, mas uma ponte, um meio muito eficaz que facilita a relação entre Deus e o ser humano. Liturgia também não deve ser um instrumento de preservação da tradição, mas um instrumento da missão. Não estou discutindo aqui quais elementos, quais símbolos, quais tradições devem estar contidas em nossas liturgias. O desafio que proponho é que nossas liturgias não se tornem barreiras e empecilhos, fazendo com que as pessoas da cidade não experimentem o Deus vivo por causa do tradicionalismo (2000, p. 77-78).

Ao repensar em seus estudos sobre a eclesiologia à luz do Novo Testamento, Horrell afirma que a igreja primitiva era marcada por seu amor criativo perante Deus. Assim ele relata:

Ser criativo quer dizer ser *inovador* e, ao mesmo tempo, *autêntico* no que somos na igreja. Muitas vezes, as nossas igrejas evangélicas ficam por demais embrulhadas em questões periféricas, como o tipo de música, bater palmas, levantar as mãos e copiar outros. Há muito mais que pode ser feito. Podemos criar novas formas de adoração que expressem as profundezas do que nós somos como corpo local (1994, p. 20).

Portanto, a liturgia deve ser desenvolvida de forma criativa e contextual na cidade.

A renovação da vida litúrgica passa também por celebrações que evidenciam o conteúdo bíblico sem, contudo, negar o aspecto da emoção. A palavra de Deus deve dar espírito ao culto e a participação deve se dar de forma plena, ou seja, contemplando toda a pessoa, em todas as suas dimensões, como atesta Floristan (1998, p. 484-485). Entretanto, o que se observa na vida litúrgica de algumas igrejas metodistas em Belo Horizonte, especialmente neste tempo de transformações socioculturais, é a diminuição do conteúdo e o aumento da emoção. Essa é a preocupação expressa por Zabatiero. Ele afirma:

Precisamos de uma renovação de nossa vida litúrgica, que está cedendo ao irracionalismo pós-moderno. Como consequência do irracionalismo, na vida da igreja, nossos cultos têm cada vez menos conteúdo e cada vez mais emoção. Cada vez menos Palavra de Deus, e cada vez mais desejos e sonhos humanos. Cada vez procuramos menos agradar a Deus, e mais a nós mesmos – afinal, “o culto não é para a gente se sentir bem?” Liturgias irracionais não ajudam a Igreja a enfrentar a pós-modernidade. A rejeição da razão não é a solução para os males da racionalidade moderna, voltada inteiramente para a técnica e a eficácia. Ao invés de vivermos levados pelos sentimentos, precisamos de uma racionalidade ampla, humana, plena. Precisamos de uma “razão comunicativa”, que, ao invés de se centrar na técnica e eficácia, tenha seu eixo na relação pessoal e social com o “outro” (próximo, na linguagem bíblica). Como cristãos, em particular, precisamos de uma inteligência crítica, que nos torne capazes de “dar a razão da nossa esperança a quem nos perguntar – I Pedro 3,15 – (2006, p. 4).

A preocupação pelo estético e pelo sentir-se bem tem predominado na maioria das liturgias das igrejas evangélicas, em detrimento de outros elementos litúrgicos, como a confissão e a leitura da Palavra de Deus. É o que Barbosa declara:

No culto da maioria das igrejas evangélicas, a liturgia tem sido comprometida pelo individualismo antropocêntrico e uma forte tendência narcisista. A preocupação pelo estético (a forma é mais importante que o conteúdo), o sentir-se bem (a centralização do homem e suas emoções), tem substituído sistematicamente elementos litúrgicos, como confissão, ou mesmo a leitura da Palavra de Deus. Não podemos ter uma liturgia que só aponta para as coisas positivas, como ações de graças, testemunhos de vitórias e cânticos triunfalistas. Alguns Salmos não iniciam com expressões de gratidão ou vitórias, mas com lamentos e confissão. Louvor e gratidão muitas vezes só aparecem depois de termos apresentado toda a verdade em confissão perante Deus. (...) As liturgias modernas, como o mundo moderno, optaram pela estética do culto como forma de provocar os estímulos necessários à presença e participação do

povo nas celebrações cristãs. Nossos cultos vão se transformando em verdadeiros espetáculos pirotécnicos (1994, p.79-80).

A liturgia no contexto urbano deve refletir a realidade da cidade, seus dilemas e esperanças, suas dificuldades e possibilidades. Portanto, não pode ser uma liturgia alienada da realidade. Deve sinalizar sempre a esperança de transformação e ser instrumento de motivação para a vivência da fé na cidade, sem, contudo, cair na armadilha do espetáculo e da superficialidade.

4.3.2 Acolhimento

Em meio aos avanços tecnológicos e às grandes conquistas científicas, o homem se vê cada vez mais solitário e distante, especialmente nos grandes centros urbanos. O individualismo competitivo desencadeia um sentimento de orfandade e ativismo, que não consegue disfarçar o vazio relacional e afetivo experimentado por muitos cristãos. As relações humanas tornam-se frágeis, inseguras, superficiais e fragmentadas. De acordo com Barbosa (1994), esses sintomas podem ser percebidos também no mundo religioso. Eles podem ser, muitas vezes, mascarados pelo ativismo. Segundo ele, “o uso das máscaras e os papéis que representamos reforçam a fragilidade dos nossos relacionamentos e comprometem nossa espiritualidade” (p.73).

Libanio (2001) observa que o espaço urbano consegue o paradoxo de gerar a solidão no meio da multidão. Alguém pode caminhar horas pelas ruas apinhadas da cidade e não se encontrar com ninguém (p.46). Discorrendo sobre as diferenças do espaço onde se é conhecido, ou seja, o rural, e o espaço do anonimato, a cidade, Libanio declara:

A nova configuração do espaço dificulta o relacionamento com os outros. As ruas, as novas artérias, que se rasgam na cidade, não visam ao contacto entre as pessoas, mas ao fluir de veículos. A cidade moderna se define por fluxos de pessoas e de bens, de veículos e multidões. (...) Ao estender-se sempre mais e ao provocar rotatividade habitacional, a cidade separa antigos vizinhos, dificulta visitas, isola as pessoas nas suas lonjuras. Onde tudo se torna longe, o percurso diário de distâncias para as obrigações coercitivas do

trabalho e da escola fatiga as pessoas para mais trajetos simplesmente pelo prazer de encontrarem-se (2001, p.47).

A cidade favorece a criação de diversos círculos de vida segundo os interesses de cada indivíduo. A vivência da fé pode constituir-se, segundo Libanio, em um desses círculos em que as pessoas se sintam acolhidas. Ele entende que as igrejas evangélicas têm respondido melhor que as comunidades católicas a essa nova configuração urbana, pois valorizam os elementos personalizados da acolhida, da visita (p.73).

4.3.3 Discipulado

Na cidade, é necessário que se construam comunidades de vida cristã para ajudar as pessoas em seu desenvolvimento relacional, emocional e espiritual. No meio evangélico, os termos utilizados são diversificados: grupos familiares, grupos pequenos, discipulado, células, *koinonias*, etc. Essa dinâmica de trabalho constitui alternativa para o desenvolvimento espiritual, evangelização e crescimento, especialmente na realidade urbana (LOCKMANN, 2000, p. 14). O projeto de discipulado tem a missão precípua de acolher, cuidar das pessoas e promover apoio, elementos essenciais para o morador dos centros urbanos. .

As diferentes lógicas que configuram a cidade favorecem o individualismo, a solidão, a distância, os interesses, a rapidez volátil do tempo, a confusão dos valores, que terminam por influenciar negativamente a vivência da fé. Nesse sentido, é necessário, ou mesmo vital, na concepção de Libanio (2001), que se construam antídotos fortes de amizade, de encontros, de comunidades de base, de grupos de oração, de compromisso, de círculos bíblicos, de tertúlias espirituais e de apoio mútuo, para que a vida de fé não seja destruída (p. 219).

Libanio (2001) é categórico em dizer que a Igreja poderá exercer enorme papel na humanização da cidade, se investir e se tiver êxito em criar redes de comunidades na cidade. Assim, ajudará a refazer o tecido social da cidade tão esgarçado pelo individualismo (p. 220).

No contexto da Igreja Metodista, tem-se buscado compreender o discipulado, à luz do ministério de Cristo, da história da Igreja, em especial do movimento wesleyano, “como um estilo de vida, que houve no contexto da comunidade de Jesus” (LEITE, 2004, p. 5).

No ano 2000, o Colégio Episcopal aprovou o Programa de Discipulado para a Igreja Metodista do Brasil. O objetivo foi o resgate do uso de pequenos grupos em que os membros da Igreja pudessem ser nutridos e alimentados. O Programa considerou os aspectos bíblicos, a herança wesleyana, a motivação presente no ministério pastoral da Igreja para a vivência do discipulado e a introdução de práticas de discipulado que não correspondiam à eclesiologia metodista.

Em Belo Horizonte, poucas igrejas adotaram com seriedade essa visão de trabalho tão importante para o seu crescimento e inserção na comunidade. Dentre as igrejas pesquisadas, apenas uma, a Igreja Metodista do Barreiro de Cima, estabeleceu como prioridade de sua prática ministerial a dinâmica de células. Por meio do trabalho em células, essa comunidade tem alcançado novas vidas, formado novos líderes, e expandindo a igreja.

Libanio propõe uma nomenclatura diferente, a qual denominou “rede de comunidade”. A dinâmica é a mesma. Por meio desta visão, ele entende que a fé cristã pode trazer uma contribuição positiva à solidão da grande cidade, à dificuldade de participação, ao retomar a vida de comunidade do início do cristianismo.

Para ele, a Igreja pode ser pensada em dois movimentos complementares: o movimento de vivência pessoal em pequenas comunidades e o movimento da consciência de eclesialidade comunitária, em atos da grande comunidade.

Quanto ao movimento de pequenas comunidades, ele diz:

O alimento da fé, que se faz, sobretudo pela oração, leitura da Palavra, vivência dos sacramentos, poderá, na sua forma frequente ser feito em pequenas comunidades. Grupo de cristãos que se reúnem quer por proximidade de moradia, quer livremente, por interesse, em um lugar de comum acordo constituem as células vivas da Igreja. Tudo o que não dependa estritamente da necessidade do ministério ordenado poderá ser realizado nesse nível de pequeno grupo por leigos e leigas. Para evitar o risco do empobrecimento espiritual, os grupos podem interligar-se entre si por meio de encontros maiores, visitas, atividades comuns (2001, p. 162).

Ao mesmo tempo, o outro movimento, da consciência de eclesialidade, deve ser posto em funcionamento por meio de celebrações maiores, em encontros regionais e nacionais. Nesse propósito, Libanio afirma ser necessária a criação de uma pastoral das massas, das multidões. Entretanto, ele adverte que tal pastoral jamais deve se colocar isolada da pequena comunidade.

Desta maneira, as grandes celebrações cumpriam o papel por ele denominado de “afervoramento” das massas, de despertar para a dimensão religiosa e da fé, de abrir espaços ao retorno de cristãos afastados.

Essa pastoral se torna cada vez mais importante na medida em que se caracteriza como espaço das multidões e também pela valorização que a cultura atual dá aos “megashows”. Para que não se percam na superficialidade, Libanio sugere que duas pontes devem ser lançadas sobre tais celebrações ou atos festivos: uma que conduza a uma comunidade de vida, na qual se poderá perseverar no fervor suscitado pelas celebrações maiores, e outra para a práxis, para a ética do compromisso social (p.162).

Com este projeto de igreja na realidade urbana, denominado rede de comunidades, Libanio entende ser possível superar a solidão humana e religiosa (p.162).

Os três eixos de ação pastoral que foram trabalhados acima são ferramentas importantes para o desenvolvimento da ação criativa e transformadora da Igreja na realidade urbana. Todos eles só terão significado se estiverem orientados para a missão. Portanto, a realização da missão é o foco principal da ação pastoral na cidade. Tudo deve convergir para uma práxis transformadora da realidade e a construção de uma cidade mais humana, fraterna e justa.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Na pesquisa apresentada, analisou-se o impacto das transformações socioculturais no contexto da Igreja Metodista e os desdobramentos dessas mudanças, especialmente na realidade urbana e na perspectiva da presença pública da Igreja. Constatou-se que as ações pastorais desenvolvidas pela Igreja Metodista em Belo Horizonte não foram apropriadas para responder às demandas da realidade deste tempo de mudanças.

As transformações ocorridas na sociedade afetam e desafiam enormemente as igrejas protestantes de missão, entre elas a Igreja Metodista em Belo Horizonte. Por meio da compreensão desse processo é que foram analisadas as suas repercussões no mundo urbano e o impacto sobre a vida da Igreja. Analisou-se, ainda, como ela respondeu a esses desafios em suas práticas pastorais de evangelização, ação social e educação.

A pesquisa partiu de fundamentos teóricos que tratam da crise de sentido presente nesta sociedade em processo de transformações. Estas transformações têm marcado o mundo atual e sido objeto de estudos nas diversas áreas do saber, sobretudo da religião, temática da presente pesquisa. Não foi preocupação desta tese discorrer sobre as polêmicas existentes no campo teórico-conceitual sobre a definição deste tempo de grandes mudanças (modernidade, pós-modernidade, hipermodernidade, modernidade alta, modernidade contemporânea, etc). Destacou-se o processo de mudanças socioculturais que marcam o mundo atual e que afetam as pessoas, a sociedade e as instituições.

Libanio considera esse processo de mudanças como um tempo de grandes revoluções (copernicana, einsteiniana, tecnológica, política, religiosa). Ele resume assim:

Numa palavra, deixamos o espaço da sociedade arcaica na sua tranquilidade imutável para uma sociedade moderna e pós-moderna agitada, pulverizada. A cultura moderna e pós-moderna é marcada por um projeto emancipador, científico-tecnológico e experiencial existencial que determina a qualidade e a natureza do espaço. Enfim, todas essas revoluções, a seu modo, contribuíram para que tenhamos hoje uma nova concepção de espaço com suas lógicas (2001, p.29).

Outro fenômeno marcante deste tempo, e que impacta a vida e a missão da Igreja, é o fenômeno da urbanização no Brasil. Dados do Censo de 2010, mencionados no capítulo primeiro, revelam que a população urbana atingiu a porcentagem de 84,4%. Esse é o grande desafio para a Igreja.

Como descrito, a sociedade moderna é uma sociedade urbana. O mundo está se tornando cada vez mais urbano e esse é um processo inelutável. A urbanização é, atualmente, o maior fenômeno da história mundial.

Segundo Libanio, no espaço urbano, a religião enfrenta o grande desafio de sua aceitação, pois não é tão bem considerada como era no contexto rural. Ele assim afirma:

O cristianismo cresceu no meio urbano (...) e as cidades, sobretudo na modernidade, transformaram-se em centros arredios à prática religiosa. Vários fenômenos se somaram: modernização, industrialização, urbanização. Tiveram enorme impacto sobre a vivência religiosa (LIBANIO, 2001, p.10).

Observou-se, nesta pesquisa, que o processo de transformações socioculturais foi caracterizado por vários elementos que constituíram a formação de um novo cenário cultural-religioso, como a questão urbana, a hibridização de práticas religiosas, a espiritualidade sem religião, a privatização da fé, o surgimento de novas propostas religiosas, a perda da autonomia de diversas mediações institucionais tradicionais.

Desta maneira, a religião, ao perceber a realidade de tais transformações, é desafiada a reinterpretar-se e reavaliar sua maneira de ser e agir. Libanio destaca que a reflexão sobre a cidade e todo o processo de urbanização, fruto da racionalidade moderna, levanta dois desafios: “questionada pela cidade, deve repensar-se em sua autocompreensão e em sua prática. Questionada da cidade, ela continua sua vocação profética e missionária” (LIBANIO, 2001, p.11).

Portanto, a cultura característica deste tempo de transformações socioculturais exigiu novos paradigmas de ação pastoral do metodismo no contexto urbano em Belo Horizonte. Contudo, a Igreja Metodista não foi capaz de construir

repostas que considerassem os complexos desafios apresentados por este tempo de mudanças.

Quando o metodismo chega a Belo Horizonte, esta ainda era uma pequena e pacata vila chamada de Curral Del Rey, em 1890. Foi o primeiro grupo de natureza protestante a chegar à capital de Minas Gerais, conforme já mencionado. A sua organização se deu em 21 de março de 1897, quando foram batizados e recebidos os seis primeiros membros. O templo foi inaugurado em 2 de junho de 1905 e foi o primeiro templo protestante de Belo Horizonte. Sua dinâmica ministerial era constituída de práticas pastorais inovadoras, sobretudo em sua dimensão educacional e missionária. Entretanto, ao longo do desenvolvimento da cidade, não acompanhou a sua dinâmica de crescimento e transformações.

Nos anos quarenta, Belo Horizonte passa por um processo de transformações ao se modernizar. Ganha várias indústrias, abandonando o seu perfil de cidade administrativa, tudo impulsionado pela criação de um Parque Industrial em 1941. O setor de serviço se robustece com o fortalecimento do comércio. O centro da cidade se valoriza, especialmente para a construção de edifícios; a cidade passa, inclusive, a sofrer especulação imobiliária.

A década de 1950 é marcada pela eclosão de novos movimentos religiosos e novas igrejas no Brasil, sinalizando a reelaboração, em novas bases, das tradições religiosas até então existentes. Essa efervescência, de acordo com Freston, fazia parte de uma segunda onda de pentecostalização do campo religioso brasileiro. Ele declara:

Somente a partir dos anos cinquenta o pentecostalismo decolou: eu diria que foi na segunda metade dos anos cinquenta. A segunda onda se deu nos anos cinquenta quando a urbanização se acelerava, e em alguns lugares, (...) formava-se uma sociedade de massas. (...) e essa nova sociedade de massas possibilita um novo tipo de pentecostalismo que rompe com as limitações dos modelos existentes (1996, p.21).

Pereira afirma que o cenário religioso mineiro começou a sofrer transformações, especialmente por causa da influência pentecostal e avivalista. Assim afirma:

Em Minas Gerais, e particularmente nas grandes cidades, o cenário religioso também começou a sofrer transformações, isso se deu em

especial por causa da influência pentecostal e avivalista. Com isso, o campo evangélico no estado mineiro a um só tempo foi se tornando dinâmico, aberto e sensível à efervescência religiosa que se processava (2011, p.40).

O campo religioso no estado mineiro foi se tornando dinâmico e aberto à efervescência religiosa que se processava, especialmente na década de 1950. Ele destaca, também, o fato de que a efervescência religiosa estava relacionada ao avivalismo e à “segunda onda” pentecostal, iniciada na década de 1950, a qual já fora analisada por Paul Freston (p.42).

Portanto, esses dois fatores – a expansão urbana de Belo Horizonte e a sua nova dinâmica de industrialização, com mudanças na economia e sociedade, e o surgimento desta efervescência religiosa, caracterizada pela busca de novos modelos religiosos, típico deste tempo de transformações socioculturais – desafiavam o metodismo a repensar suas práticas pastorais e a buscar novas formas de ser Igreja, ressignificando, assim, a sua práxis na realidade urbana.

A pesquisa percorreu a trajetória histórica do metodismo, destacando a origem e a dinâmica de sua presença pública. O metodismo histórico também surgiu em tempos de profundas transformações na sociedade e empreendeu ações pastorais criativas e inovadoras, proporcionando respostas aos desafios do novo tempo de transformações. Estas respostas apresentaram uma evolução ao longo dos anos, passando de uma iniciativa mais assistencialista, do tipo de ação social, para uma atuação mais direta no espaço público.

A pesquisa constatou que a Igreja Metodista em Belo Horizonte, especialmente aquelas igrejas locais que foram objeto de uma análise mais detida, como as igrejas Central, Carlos Prates, Santa Tereza, Santa Efigênia e Barreiro de Cima, não conseguiram crescer dentro da perspectiva de consciência da sua missão de presença e de serviço na realidade urbana, o que significa uma perda na perspectiva missionária, e, em dimensões públicas, da missão da Igreja.

Mendonça e Velasques Filho entendem que a causa fundamental de tamanha dificuldade é o fato de que essas igrejas ainda encontrem dificuldade de se inserir na sociedade brasileira. Eles afirmam:

As igrejas tradicionais de origem missionária não conseguiram inserir-se na sociedade brasileira, mesmo depois de algumas terem se afastado das missões estrangeiras. Atualmente as paraeclesiásticas estão contribuindo para reforçar e prolongar o distanciamento dos membros dessas igrejas em relação ao mundo à sua volta através do conceito de salvação individual e do messianismo de espera. Sendo igrejas de classe média e propensas à manutenção do discurso lógico-teológico e intelectualizado, não atraem a massa de assalariados pobres, cada vez maior. Adiciona-se a isso outro fator: o isolacionismo das comunidades protestantes tradicionais, que se assemelham a clubes fechados em que se entra mediante convite especial (FILHO, 1990, p.58-59).

Na tentativa de enfrentar tais obstáculos e fazer diferença no relacionamento com a sociedade, a Igreja Metodista, criou os documentos *Plano para Vida e Missão da Igreja* (1982) e *Dons e Ministérios* (1987). Os documentos representavam o anseio por uma igreja contextualizada e participativa, sensível às necessidades do povo e agente de transformação na sociedade. Buscava-se a revitalização do metodismo, objetivando o seu crescimento numérico e qualitativo.

O que se constatou na pesquisa é que o Plano para Vida e Missão da Igreja (1982) não conseguiu atender todos os níveis da Igreja em sua ação e trabalho. Também a dinâmica dos Dons e Ministérios (1987) não logrou o intento desejado, pois suas ações ministeriais não desembocaram em práticas transformadoras no seio da sociedade.

Portanto, tais documentos, ainda que apresentem uma resposta da Igreja às demandas das transformações socioculturais ocorridas na sociedade, necessitam ser mais profundamente trabalhados.

A presente pesquisa foi prejudicada pela ausência de dados, solicitados, mas não enviados, sobre as igrejas da Grande Belo Horizonte. No entanto, foi possível constatar, com os dados disponíveis, que a Igreja Metodista em Belo Horizonte não conseguiu ressignificar a sua ação pastoral diante das transformações socioculturais e não acompanhou o desenvolvimento da cidade.

Três eixos pastorais foram apontados, a título de pistas, para que se possa vivenciar e sustentar a fé na realidade urbana. Não tiveram a intenção de oferecer receitas, mas, sim, possibilidades de ação transformadora.

A liturgia deve ser um instrumento motivador e inspirador para a missão na cidade. A ação do povo de Deus durante o culto, ao proporcionar fortalecimento espiritual por meio da comunhão com Deus, o faz com o propósito de preparar a todos(as) para servir a Deus e às pessoas nas diversas dimensões da vida humana.

Portanto, o culto, ao mesmo tempo em que desafia a todos(as) à comunhão com Deus e com seu povo, é um chamado ao envio para o serviço no mundo.

A liturgia deve ser desenvolvida de forma criativa e contextual na cidade, objetivando, sempre, a missão no mundo. Não pode ser uma liturgia distante das pessoas e da realidade. A Pastoral do Colégio Episcopal sobre o Culto da Igreja em Missão (2006), afirma categoricamente que:

O verdadeiro culto, portanto, é aquele que se evidencia no serviço a Deus, no exercício dos diversos dons e ministérios, no compromisso com a vida e com a dignidade humana, na luta pela paz e pelos mais altos valores da vida, na solidariedade, na vigência do Evangelho dos valores do Reino de Deus. Em outras palavras, o culto constituído do verdadeiro sentido é aquele que motiva e envia os seus membros da igreja para o cumprimento da missão (p.12).

Assim, ele deve representar, sempre, a esperança de transformação e ser instrumento de motivação para a vivência da fé na cidade, sem, contudo, cair na armadilha do espetáculo e da superficialidade. Deve ser prestado por todos e para todos.

O segundo eixo é o acolhimento. As igrejas devem desenvolver sua ação pastoral abraçando a todos da cidade, sem qualquer barreira ou discriminação. Não devem existir portas fechadas, mas, sempre, mãos estendidas para amparar a todas as pessoas, principalmente as necessitadas. Nas cidades, as relações humanas tornam-se frágeis, inseguras, superficiais e fragmentadas. Por essa razão, as igrejas devem acolher a todos(as) com criatividade, com amor e com fé.

O projeto de discipulado, que é o terceiro eixo, é um elemento vital na ajuda das pessoas em seu crescimento relacional, emocional e espiritual, especialmente nos centros urbanos. Antes de ser um método, ele é um estilo de vida, um jeito de ser, no expressar de nossa fé.

O discipulado não pretende, de início, ser um processo didático de aprendizagem, nem mesmo uma forma pragmática de crescimento de igreja. É algo bem mais relacional, que busca, à luz do próprio Cristo, fundamentar a comunhão, a convivência, a comunicação e a formação do caráter daqueles que se relacionam com o Senhor e com a comunidade – a Igreja. Tem o propósito de acolher, cuidar e promover apoio, elementos essenciais para o morador dos centros urbanos.

Os três eixos apresentados devem ser compreendidos dentro da dimensão de missão e para a presença pública no mundo. É o que enfatiza Libanio:

A Igreja se constitui comunidade não em vista simplesmente de seus membros, mas para a missão e para uma presença pública no mundo de hoje. Em outras palavras, a Igreja é pensada em vista do Reino, como sinal que aponta para a sua presença no mundo para além da própria comunidade. Não é o Reino que se reduz à Igreja, mas a Igreja que se volta para ele. Não se trata de trazer o mundo para dentro da Igreja, mas antes de ela perder-se no mundo, como o fermento na massa. A comunidade é chamada a ser comunidade para ser enviada. Existe para ser ministra do plano de Deus no mundo. O mais importante são o Plano de Deus e o mundo. Entre os dois, ela se situa na humildade de “serva inútil” (Lc 17,10). A verdadeira natureza da Igreja se realiza como missão. O envio é-lhe constitutivo. Não existe e depois sai em missão. Existe para ir em missão. Assim articulamos essa dimensão comunitária com a dimensão da presença pública da Igreja (2001, p. 168-169).

Entende-se que estes eixos de ação pastoral constituem elementos vitais para a vivência transformadora das igrejas na realidade urbana.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ANDRADE, Luciana Teixeira de. *A Belo Horizonte dos modernistas: representações ambivalentes da cidade moderna*. Belo Horizonte: PUC Minas: C / Arte, 2004.

ANTONIAZZI, Alberto; CALIMAN, Cleto. *A presença da igreja na cidade*. Petrópolis: Vozes, 1994.

AZZI, Riolando. *O estado leigo e o projeto ultramontano*. São Paulo: Paulus, 1994.

_____. *A cristandade colonial: um projeto autoritário*. São Paulo: Paulinas, 1987.

ANJOS, Márcio Fabri dos (Org.). *Teologia e novos paradigmas*. São Paulo: Soter/Loyola, 1996.

_____. (Org.). *Teologia aberta ao futuro*. São Paulo: Soter/Loyola, 1997.

ASSMANN, Hugo; SUNG, Jung Mo. *Competência e sensibilidade solidária: educar para a esperança*. Petrópolis: Vozes, 2000.

BAÉZ CAMARGO, Gonzalo. *Gênio e espírito do metodismo wesleyano*. São Bernardo do Campo: Imprensa Metodista, 1986.

BARBIERI, Sante Uberto. *A ação social da igreja*. Jugeas, 1983.

_____. *Aspectos históricos do metodismo*. Piracicaba: Unimep, 1983.

_____. *Estranha estirpe de audazes*. São Paulo: Imprensa Metodista, [s.d.]

BARBOSA, José Carlos. *Negro não entra na igreja: espia da banda de fora. Protestantismo e escravidão no Brasil Império*. Piracicaba: Unimep, 2002.

_____. Isto aqui é de facto um belo horizonte: Isabela Hendrix e o metodismo em Belo Horizonte, mais de um século de história. *Revista de Educação do COGEIME: revista do Conselho Geral de Instituições Metodistas de Educação*, Piracicaba: COGEIME, ano 13, n. 24, p.115, jun. 2004.

_____. *Salvar e educar: o metodismo no Brasil do século XIX*. Piracicaba: CEPEME, 2005.

BARRO, Jorge Henrique (Org.). *O pastor urbano*. Londrina: Descoberta, 2003.

BARRETO, Abílio. *Belo Horizonte; memória histórica e descritiva: 1893-1898*. Belo Horizonte: Livraria Rex, 1936.

BARRETO, Jonas Mendes. O metodismo em Belo Horizonte: inserção e desenvolvimento. In: *Revista do Cogeime*. Piracicaba: COGEIME, v. 14, n.26, 2005.

_____. *Práxis missionária do metodismo em Belo Horizonte (1892-1930): desafios e novos caminhos pastorais para os grandes centros urbanos*. São Bernardo do Campo, 2008. 116 p. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião). Faculdade de Filosofia e Ciências da Religião. Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo, 2008.

_____. Janine M. (Org.). *Igreja viva: lugar de vida*. Belo Horizonte: Igreja Metodista Central de Belo Horizonte, 2006.

BARRO, Jorge Henrique. *Ações pastorais da igreja com a cidade*. Londrina: Descoberta, 2000.

BAUMAN, Z. *O mal-estar da pós-modernidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.

_____. *Modernidade líquida*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

BENEVIDES, Maria Victoria de Mesquita. *A cidadania ativa: referendo, plebiscito e iniciativa popular*. São Paulo: Ática, 1998.

_____. *O futuro da democracia: uma defesa das regras do jogo*. 6. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997.

BITUN, R. *Mochileiros da fé*. São Paulo: Reflexão, 2011.

BITTENCOURT FILHO, José. *Matriz religiosa brasileira: religiosidade e mudança social*. Petrópolis-RJ: Vozes; Petrópolis- RJ: KOINONIA, 2003.

BOAVENTURA, Elias. *A educação metodista no Brasil: origem-evolução e ideologia*. São Paulo: Universidade Metodista em Piracicaba, 1978.

BOBBIO, Norberto. *Estado, governo, sociedade: por uma teoria geral política*. 6. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997.

BOBSIN, Oneide (Org). *Desafios urbanos à igreja: estudos de casos*. São Leopoldo: Sinodal, 1995.

BOFF, Leonardo. *Saber cuidar: ética do humano: compaixão pela terra*. 7. ed. Petrópolis: Vozes, 2001.

BONINO, José Míguez. *Metodismo: releitura latino-americana*. Piracicaba: Unimep; São Bernardo do Campo: Faculdade de Teologia, 1983.

_____. *Rostos do protestantismo latino-americano*. São Leopoldo-RS: Sinodal, 2002.

BOSCH, David J. *Missão transformadora: mudanças de paradigma na teologia da missão*. São Leopoldo: Sinodal, 2002.

BOURDIEU, Pierre Félix. A. *Economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 2001.

_____. *O desencantamento do mundo: estruturas econômicas e estruturas temporais*. São Paulo: Perspectiva, 1979.

BRANDÃO, Gildo Marçal; QUIRINO, Célia Galvão; VOUGA, Cláudio (Orgs.). *Clássicos do pensamento político*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1998.

BRIGHENTI, Agenor. *Reconstruindo a esperança: como planejar a ação da igreja em tempos de mudanças*. São Paulo: Paulus, 2000.

BRITO, Ênio José da Costa; GORGULHO, Gilberto da Silva (Orgs.). *Religião ano 2000*. São Paulo: PUC-SP/Loyola, 1998.

BUARQUE, Cristovam. *A revolução nas prioridades: da modernidade técnica à modernidade ética*. 2. ed. São Paulo: Paz e Terra, 2000.

BUCCI-GLUCKSMANN, C. *Gramsci e o estado*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1980.

BURTNER, Robert W.; CHILES, Robert E. *Coletânea da teologia de João Wesley*. São Paulo: Junta Geral de Educação Cristã, 1970.

BUYERS, P.E. *História do metodismo*. São Paulo: Imprensa Metodista, 1965.

CALIMAN, C. A evangelização na cidade hoje: algumas reflexões pedagógico-pastorais. In: ANTONIAZZI, A.; CALIMAN, C. (Orgs.). *A presença da igreja na cidade*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1994, cap. 3, p.99.

CAMARGO, Gonzalo Báez. *Gênio e espírito do metodismo wesleyano*. São Bernardo do Campo: Imprensa Metodista, 1986.

CAMPOS, Leonildo. As mutações do campo religioso. *Caminhando*. São Bernardo do Campo: Editeo, n.9, ano VII, 1º sem., p. 96-109, 2002.

CANIVEZ, Patrice. *Educar o cidadão?* Campinas: Papirus, 1991.

CARVALHO, José Murilo de. *Cidadania no Brasil: o longo caminho*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.

_____. *A formação das almas: o imaginário da república no Brasil*. São Paulo: Cia das Letras, 1990.

CASTELLS, Manuel. *A questão urbana*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982.

_____. *A sociedade em rede*. São Paulo: Paz e Terra, 2000.

CASTRO, Clovis Pinto de. *Os desafios do mundo urbano à pastoral da Igreja: reflexões no Caminho*. São Paulo: CEBEP, 1994.

_____. *A cidade é minha paróquia*. São Bernardo do Campo: Exodus/ Editeo, 1996.

_____. *Por uma fé cidadã: a dimensão pública da igreja: fundamentos para uma pastoral da cidadania*. São Bernardo do Campo: Umesp/Loyola, 2000.

_____. CUNHA, Magali Nascimento. *Forjando uma nova igreja: dons e ministérios em debate*. São Bernardo do Campo: Editeo, 2001.

_____. Prefácio. In: SILVA, G.J. et al. (Org.) *Itinerário para uma pastoral urbana: ação do povo de Deus na cidade*. São Bernardo do Campo: Universidade Metodista de São Paulo, 2008.

CERTEAU, Michael de. *A escrita da história*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002.

COMBLIN, José. *Teologia da cidade*. São Paulo: Paulinas, 1991.

_____. *Viver a Cidade: pistas para pastoral urbana*. São Paulo: Paulus, 1996.

_____. *Pastoral urbana: o dinamismo na evangelização*. Petrópolis: Vozes, 1999.

_____. *Os desafios da cidade no século XXI*. São Paulo: Paulus, 2002.

COSTAS, Orlando E. *La iglesia y sua mission evangelizadora*. Buenos Aires: La Aurora, 1971.

CHOAY, Françoise. *O urbanismo*. São Paulo: Perspectiva, 1979.

CUNHA, M. Tempo de nostalgia ou de recriar utopias? um olhar sobre os anos de 1980 vinte anos depois. In: RIBEIRO, C.; Lopes, N. *20 anos depois: a vida e a missão da igreja em foco*. São Bernardo do Campo: Editeo. 2002, p. 38

DAVID, Boch. *Missão transformadora*. São Leopoldo: Sinodal, 2003.

DAMATA, Roberto et ali. *Brasileiro cidadão?* São Paulo: Cultura, 1997.

DELLA PERGOLA, G. *Viver a cidade: orientações sobre problemas urbanos*. São Paulo: Paulinas, 2000.

DEMO, Pedro. *Cidadania tutelada e cidadania assistida*. Campinas: Autores Associados, 1995.

_____. *Introdução à metodologia do trabalho científico*. São Paulo: Atlas, 1985.

DOWBOR, Ladislau. Sustentabilidade urbana. In: SOARES, Afonso Maria Ligorio e PASSOS, João Décio (Orgs.). *A fé na metrópole: desafios e olhares múltiplos*. São Paulo: Paulinas: Educ, 2009. p. 285, 286.

EAGLETON, T. *As ilusões do pós-modernismo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1996.

ESCOBAR, S. O cenário global na virada do século. In: Taylor, W. D. (Org.) *Missiologia global para o século XXI: a consulta de Foz do Iguaçu*. Londrina: Descoberta. 2001, p.58-59.

FERRARO, Benedito. Pastoral urbana hoje. *Coleção Vida Pastoral*. São Paulo: Paulinas, 1990.

FILORAMO, G.; PRANDI, C. *As ciências das religiões*. São Paulo: Paulus, 1999.

FLORISTAN, Casiano. *Teologia de la acción pastoral*. Madrid: B.A.C., 1968.

_____. Método teológico de la teologia pastoral. In: *Liberación y cautiverio*. Encuentro Latinoamericano de Teologia. México: 1975.

_____. *Teologia practica: teoria y práxis de la accion pastoral*. Salamanca: Sigueme, 1998.

FRESTON, Paul. Entre o pentecostalismo e o declínio do denominacionalismo: o futuro das igrejas protestantes no Brasil. In: GUTIÉRREZ, Benjamim F.; CAMPOS, Leonildo Silveira. *Na força do Espírito: os pentecostais na América Latina: um desafio às igrejas históricas*. São Paulo: AIPRAL, 1996.

GARCIA, Marcos Antônio. *A igreja em busca de crescimento: uma análise pastoral do não-crescimento da Igreja Metodista na região metropolitana de São Paulo*. 1968-1998. 284 f. Tese (Doutorado em Ciências da Religião) – Faculdade de Filosofia e Ciências da Religião. São Bernardo do Campo: Umesp. 2000.

- GÓMEZ, José Maria. *Política e democracia em tempos de globalização*. Petrópolis/Buenos Aires/Rio de Janeiro: Vozes/CLASCO/Laboratório de Políticas Públicas, 2000.
- GIDDENS, Anthony. *As conseqüências da modernidade*. São Paulo: Editora Unesp, 1991.
- _____. *Modernidade e identidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.
- GUERRIERO, Silas. A visibilidade das novas religiões no Brasil. In: *Sociologia da religião e mudança social: católicos, protestantes e novos movimentos religiosos no Brasil*. São Paulo: Paulus, 2004.
- _____. A diversidade religiosa no Brasil: a nebulosa do esoterismo e da Nova Era. *Revista Eletrônica Correlatio*, nº 3, 2003. Disponível em: [HTTP://www.metodista.br/correlatio/num_03/a_guerr.htm#nastl](http://www.metodista.br/correlatio/num_03/a_guerr.htm#nastl). ISSN. 1677-2644. pp.1-13. 22/12/2005.
- GIL, Antônio Carlos. *Métodos e técnicas de pesquisa social*. São Paulo: Atlas, 1999.
- _____. *Como elaborar projetos de pesquisa*. São Paulo: Atlas, 1995. p. 27.
- GONDIM, Ricardo. *Fim de milênio: os perigos e desafios da pós-modernidade na igreja*. São Paulo: Abba Press Editora, 1997.
- GROSSI, Yonne S. Belo Horizonte: Qual polis? In: *Cadernos de História*. Belo Horizonte: PUC Minas. n.3, v.2, out. 1997.
- HABERMAS, Jürgen. *O discurso filosófico da modernidade*. 2. ed. Tradução de Ana Maria Bernardo et al. Lisboa: Dom Quixote. 1998.
- HARVERY, D. *Condição pós-moderna*. São Paulo: Loyola, 1989.
- HARPPRECHT, Christoph Schneider (Org). *Teologia prática no contexto da América Latina*. São Paulo: ASTE; São Leopoldo: Sinodal, 1998.
- HEITZENRATER, Richard P. *Wesley e o povo chamado metodista*. São Bernardo do Campo: Editeo; Rio de Janeiro: Pastoral Bennett, 1996.
- HIGUET, Etienne A. Teologia e modernidade: introdução geral ao tema. In: _____, et al. *Teologia e modernidade*. São Paulo: Fonte Editora. 2005, p.9-31.
- HINKELAMMERT, Franz, Las condições econômico-sociales del metodismo em la Inglaterra del siglo XVIII. In: DUQUE, José et all. *La tradición protestante em la teologia latinoamericana*. 1983, p. 21.
- HORRELL, J. Scott. A essência da igreja: repensando a eclesiologia à luz do Novo Testamento. In: _____ (Org.). *Ultrapassando barreiras: novas opções para a igreja brasileira na virada do século*. São Paulo: Vida Nova, 1994.
- HÜBNER, Ana Guilhermina M. Histórico AMI. In: BARRETO, Janine M. (Org.). *Igreja viva: lugar de vida*. Belo Horizonte: Igreja Metodista Central, 2006.
- INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. Censo Demográfico 2010. Disponível em [FTP://ftp.ibge.gov.br](ftp://ftp.ibge.gov.br). Acesso em: 10 de novembro de 2012.

JAMESON, E. *Pós-modernismo: a lógica cultural do capitalismo tardio*. São Paulo: Ática, 1991.

JOSGRILBERG, Rui. O movimento da autonomia: perspectivas nacionais. In: *Ensaio, história, metodismo, libertações*. São Bernardo do Campo: Editeo, 1990, p.121).

JOVCHELOVITCH, Sandra. *Representações sociais e esfera pública: a construção simbólica dos espaços públicos no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 2000.

JULIÃO, Letícia. *Belo Horizonte: itinerários da cidade moderna (1891-1920)*. Dissertação (Mestrado em Ciências Política) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. Belo Horizonte: Universidade Federal de Minas Gerais, 1992.

KENNEDY, James L. *Cinquenta anos de metodismo no Brasil*. São Paulo: Imprensa Metodista, 1926.

KONDER, L. *O futuro da filosofia da práxis*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.

LAKATOS, Eva Maria; MARCONI, Maria de Andrade. *Metodologia científica*. 2. ed. São Paulo: Atlas, 1991.

_____; MARCONI, Maria de Andrade. *Metodologia científica*. São Paulo: Atlas, 1983.

LEITE, Nelson L.C. (Prefácio). Aspectos bíblicos e conceituação de discipulado. *Biblioteca Vida e Missão*. Série Discipulado, n.4, maio. São Paulo: Cedro. 2004.

LÉONARD, Émile-Guillaume. *O protestantismo brasileiro: estudo de eclesiologia e de história social*. Rio de Janeiro: JUERP; São Paulo: ASTE, 1981.

LE VEM, Michel. *Classes sociais e poder político na formação espacial de Belo Horizonte*. Dissertação (Mestrado em Ciências Política) – Belo Horizonte: Universidade Federal de Minas Geris, 1977.

LIBANIO, João Batista. *Qual o futuro do cristianismo?* São Paulo: Paulus, 2006.

_____. *As lógicas da cidadania: o impacto sobre a fé e sob o impacto da fé*. São Paulo: Loyola, 2001.

LINTHICUM, Robert C. *A transformação da cidade: teoria e prática da evangelização urbana*. Belo Horizonte: Missão Editora, 1990.

_____. *Cidade de Deus, cidade de satanás: uma teologia da igreja nos centros urbanos*. Belo Horizonte: Missão Editora, 1993.

LYON, David. *Pós-modernidade*. São Paulo: Paulus, 1998.

LONG, Eula K. *Do meu velho baú metodista*. São Paulo: Juec, 1968.

LONGUINI NETO, L. O. *Novo rosto da missão*. Viçosa: Ultimato, 2002.

LOTHAR, Carlos Hoch. O lugar da Teologia Prática como disciplina teológica. In: Chistoph Schneider-Harpprecht (org). *Teologia Prática no Contexto da América Latina*: São Leopoldo: Sinodal: ASTE, 1998.

LYON, David. *Pós-modernidade*. São Paulo: Paulus, 1998.

- LYOTARD, J.F. *A condição pós-moderna*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1979.
- LOCKMANN, Paulo T. O. *O caminho do discipulado: de Jesus a nós*. São Paulo: Cedro, 2000.
- MAGALHÃES, Beatriz de Almeida, ANDRADE, Rodrigo Ferreira. *Belo Horizonte: um espaço para a república*. Belo Horizonte: UFMG, 1989.
- MARTELLI, S. *A religião na sociedade pós-moderna*. São Paulo: Paulinas, 1995.
- MELO, Ciro Flávio de Castro Bandeira de. *Pois tudo é assim...: educação, política e trabalho em Minas Gerais – 1889 – 1907*. Dissertação (Mestrado em Educação) – Faculdade de Educação. Belo Horizonte: UFMG, 1990.
- MENDOLA, Salvatore La. O sentido do risco. T. Norberto Luiz Grarinello. *Tempo Social: Revista de Sociologia da USP*, v.17, n.2, 2002.
- MENDONÇA, Antônio Gouveia. *O celeste porvir: a inserção do protestantismo no Brasil*. São Paulo: Paulinas, 1984.
- _____; VELASQUES Filho, Prócoro. *Introdução ao protestantismo no Brasil*. São Paulo: Loyola, 1990.
- MESQUIDA, P. *Hegemonia norte-americana e educação protestante no Brasil*. Juiz de Fora/ São Bernardo do Campo: UFJF/Editeo, 1994.
- NIEBUHR, H. Richard. *As origens sociais das denominações cristãs*. São Paulo: Ciências da Religião/ASTE, 1992.
- NICOLACI-DA-COSTA, Ana Maria. A passagem interna da modernidade para a pós-modernidade. In: *Psicologia, Ciência e profissão*. [s.l.]. 2004. Disponível em: <<http://pt.scribd.com/doc/7102957/Psicologia-Ciencia-e-Profissao-A-Passagem-Interna-Da-Modernidade-Para-a-Pos-Modernidade-PDF>>. Acesso em: 24 de janeiro de 2013.
- OLIVEIRA, Clory T. Estrutura organizacional e administrativa do metodismo 1965 -1982. In: *Caminhando*. Ano 1, jul. 1982, São Bernardo do Campo: Imprensa Metodista. 1982, p. 44
- _____. de. Aspectos políticos e ideológicos do metodismo brasileiro. In: BONINO, José Míguez, et all. *Luta pela vida e evangelização*, 1985, p.34.
- _____. Cem anos da Igreja Metodista do Brasil. In: _____ et al, *Situações missionárias na história do metodismo*. São Bernardo do Campo: Imprensa Metodista/Editeo, 1991, p. 25-28.
- OLIVEIRA, Pedro Ribeiro. (Org.). *Fé e política: fundamentos*. Aparecida-SP: Idéias e Letras, 2004.
- ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS. *Relatório Anual Situação da População Mundial 2007*, Disponível em: <http://noticias.terra.com.br>. Acesso em: 28 jun. 2007.
- ORTIS, Renato. Anotações sobre religião e globalização. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*. São Paulo, v.16, n.47, p. 62, 2006.
- PAIXÃO JR., Valdir G. Protestantismo brasileiro: gênese históricas, expansão e mentalidade. In: *Missão, unidade e identidade da igreja*. Quito: CLAI. 2000. p. 21-47.

PANNENBERG, Wolfhart. *Fé e realidade*. São Paulo: Editora Cristã Novo Século: 2004.

PAULA, João Antônio de. *Raízes da modernidade em Minas Gerais*. Belo Horizonte: Autêntica, 2002, p. 12.

PEREIRA, Reinaldo Arruda. *Igreja Batista da Lagoinha: trajetória e identidade de uma corporação religiosa em processo de pentecostalização*. 2011. 361f. Tese (Doutorado em Ciências da Religião). Faculdade de Direito e Humanidades da Universidade Metodista de São Paulo. São Bernardo do Campo, 2011.

RAMALHO, Jether P. *Prática educativa e sociedade: um estudo da sociologia da educação*. Rio de Janeiro: Zahar, 1976.

REILY, Alexander Duncan. *História documental do protestantismo no Brasil*. São Paulo, ASTE, 1984.

_____. *História documental do protestantismo no Brasil*. São Paulo: ASTE, 1981.

_____. *Metodismo brasileiro e wesleyano: reflexões históricas sobre a autonomia*. São Paulo: Imprensa Metodista, 1981.

_____. *Momentos decisivos do metodismo*. São Bernardo do Campo: Imprensa Metodista, 1991.

RENDERS, Helmut. *O metodismo nascente como movimento: elementos, mentalidades e estruturas de cristianismo militante*. Revista Caminhando, São Bernardo do Campo/SP: Umesp. Ano X, nº15, p. 134, 2005.

RICOEUR, Paul. *A linguagem da fé*. São Paulo: Novo Século, [s.d.].

RIBEIRO, Cláudio; LOPES, Nicanor (Orgs.). *Vinte anos depois: a vida e a missão da Igreja em foco*. São Bernardo do Campo, SP: Editeo, 2002.

RIVERA, Paulo Barrera. *Desencantamento do mundo e declínio dos compromissos religiosos. A transformação religiosa antes da pós-modernidade*. In: *Ciências Sociales y Religión*. Porto Alegre, ano 4, p. 97-104, out. 2002.

ROCHA, Isnard. *Histórias da história do metodismo no Brasil*. São Paulo: Imprensa Metodista, 1967.

_____. *Pioneiros e bandeirantes do metodismo no Brasil*. São Bernardo do Campo: Imprensa Metodista, 1967.

ROCHA, Alessandro Rodrigues. *Experiência e discernimento: recepção da palavra numa cultura pós-moderna*. São Paulo: Fonte Editorial, 2010.

ROLNIK, Rolnik. *O que é a cidade*. Brasília: Brasiliense. Coleção Primeiros Passos, 1988.

SALINAS, Daniel; ESCOBAR, Samuel. *Pós-modernidade: novos desafios à fé cristã*. São Paulo: ABU Editora, 2002.

SALVADOR, José Gonçalves. *História do metodismo no Brasil*. São Paulo: Imprensa Metodista, 1982.

SANTA ANA, Júlio de. *Pelas trilhas do mundo, a caminho do reino*. São Bernardo do Campo, SP: Imprensa Metodista/Faculdade de Teologia da Igreja Metodista, 1985.

SATHLER-ROSA, Ronaldo. Pastoral: patologia e novos direcionamentos. In: *Caminhando*. São Bernardo do Campo: Editeo, n.5, ano III, p. 7-12, 1992.

_____. Ronaldo. *Cuidado pastoral em tempos de insegurança: uma hermenêutica contemporânea*. São Paulo: ASTE, 2004.

_____. Aproximación crítica a concepciones y prácticas actuales de Consejería Pastoral. In: SANTOS, Hugo. (Ed.). *Dimensiones del cuidado pastoral y asesoramiento pastoral. Aportes desde América Latina y el Caribe*. Buenos Aires: Ediciones Kairós, 2006.

_____. Da eclesiologia a uma teoria teológico-pastoral do Estado. Karl Barth de “volta ao futuro”. *Caminhando*, 11, 17, 2006.

_____. Cuidado pastoral: além do eclesiástico. In: SATHLER-ROSA, Ronaldo. *Cuidado pastoral em tempos de insegurança: uma hermenêutica contemporânea*. São Paulo: ASTE, 2004.

_____. Pastoral action in the midst of a context of economic transformation and cultural apathy. In: FARRIS, James Reaves. (Ed.). *International perspectives on pastoral counseling*. New York/London: The Haworth Pastoral Press, 2002.

_____. Ação pastoral em tempo pós-moderno: uma perspectiva brasileira. *Estudos de Religião*, (XI), 12, 1996.

_____. Pastoral: patologias e novos direcionamentos. *Caminhando*, 5, III, 1992.

_____. Latin América pastoral care movement. In: HUNTER, R.J. *Dictionary of pastoral care and counseling*. Nashville; Abingdon, 1990.

SENIOR, Donald; STUHLMUELLER, Carroll. *Os fundamentos bíblicos da missão*. São Paulo: Paulinas, 1987.

SENNETT, Richard. *O declínio do homem público: as tiranias da intimidade*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

SCHNEIDER-HARPPRECHT, Cristoph (Org.) Teologia prática no contexto da América Latina. São Leopoldo: Sinodal: ASTE, 1998.

SILVA, Geoval Jacinto. Os desafios do ministério pastoral em uma sociedade em processo de globalização. *Caminhando*. São Bernardo do Campo: Editeo, n.11, ano VIII, 1º sem., p. 74-86, 2003.

_____. Pastoral urbana: a construção de sinais de esperança em situações de desesperança. In: SILVA, G.J. (Org.). *Itinerário para uma pastoral urbana*. São Bernardo do Campo: Umesp/Editeo. 2008, p. 15.

SILVA, Janice Theodoro. *A questão urbana*. In: *Evolução Urbana da Cidade de São Paulo, Vol I – Monografias DPH*, São Paulo, 1990.

SILVA, Josafá Menezes; MACHADO, Genival Fernandes. *Cidades, igreja e missão*. São Paulo: Paulinas, 2003.

SOARES, Afonso Maria Ligorio e PASSOS, João Décio (Orgs.). *A fé na metrópole: desafios e olhares múltiplos*. São Paulo: Paulinas: Educ, 2009.

SOUZA, José Carlos de; JOSGRILBERG, Rui de Souza, SIQUEIRA, Tércio Machado. *Wesley*. São Bernardo do Campo: CEDI; Editeo, 1991 (Leituras da Bíblia).

SOUZA, Ricardo Barbosa. Espiritualidade na igreja moderna: incentivando a autenticidade cristã. In: HORRELL, J. Scott. (Coord.). *Ultrapassando barreiras: novas opções para a igreja brasileira na virada do século XXI*. São Paulo: Vida Nova, 1994, p.73-90.

SUNG, Jung Mo. *Sementes de esperança: a fé em um mundo em crise*. Petrópolis: Vozes, 2005.

_____. *Sementes de esperança: a fé em um mundo em crise*. Petrópolis: Vozes, 2005.

_____. A presença pública da igreja no espaço urbano. In: CASTRO, Cloves Pinto; CUNHA, Magali do Nascimento; LOPES, Nicanor (Orgs.). *Pastoral urbana: presença pública da igreja em áreas urbanas*. São Bernardo do Campo: Editeo/Umesp, 2006, p.21-32.

VATTIMO, G. *O fim da modernidade: niilismo e hermenêutica na cultura pós-moderna*. São Paulo: Martins Fontes, 1985.

VÁZQUEZ, S. O. *Filosofia da práxis*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997.

VICEDOM, Georg. *A missão como obra de Deus: introdução à teologia da missão*. São Leopoldo: Sinodal, 1996.

VIEIRA, Liszt. *Cidadania e globalização*. Rio de Janeiro: Record, 1997.

WEBER, Max. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. Brasília: Editora UNB, 1981.

WILLIAMS, Raymond. *O campo e a cidade: na história e na literatura*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

ZABATIERO, Júlio Paulo Tavares. *Missão da igreja frente aos desafios da pós-modernidade*. In: FRATERNIDADE TEOLÓGICA LATINO AMERICANA. Londrina. 2006. Disponível em: <http://www.ftl.org.br/verartigo.asp?d=25>. Acesso em: 27 de janeiro de 2013.

Documentos da Igreja Metodista

CONFERÊNCIA DISTRITAL DE MINAS GERAIS. Arquivo da Quarta Região Eclesiástica da Igreja Metodista, Belo Horizonte. *Ata da sessão realizada no dia 20 ago.1899*.

_____. Arquivo da Quarta Região Eclesiástica da Igreja Metodista, Belo Horizonte. *Ata da sessão realizada no dia 24 mar.1902*.

_____. Arquivo da Quarta Região Eclesiástica da Igreja Metodista, Belo Horizonte. *Ata da sessão realizada no dia 19 mar.1903*.

_____. Arquivo da Quarta Região Eclesiástica da Igreja Metodista, Belo Horizonte. *Ata da sessão realizada no dia 26 ago.1903*.

_____. Arquivo da Quarta Região Eclesiástica da Igreja Metodista, Belo Horizonte. *Ata da sessão realizada no dia 02 fev.1905*.

_____. Arquivo da Quarta Região Eclesiástica da Igreja Metodista, Belo Horizonte. *Ata da sessão realizada no dia 04 fev. 1905*.

IGREJA METODISTA. *Ata das Confederações Mensais da Igreja Metodista em Belo Horizonte*. Belo Horizonte, 20 de agosto de 1899.

_____. *Plano quadrienal 1979 - 1982: unidos pelo Espírito, metodistas evangelizam*. São Paulo: Imprensa Metodista, 179, 48p.

_____. *Diretrizes para a educação na Igreja Metodista: Concílio Geral da Igreja Metodista*, 1982.

_____. *Plano para vida e missão*. Concílio geral da Igreja Metodista, 1982.

_____. *Dons e ministérios*. Concílio Geral da Igreja Metodista, 1987.

_____. *Plano para vida e missão. Concílio geral da Igreja Metodista*, 1988.

_____. *Plano para vida e missão*. Concílio da Igreja Metodista, 1991.

_____. *Comunidade missionária a serviço do povo*. Documentos do Colégio Episcopal da Igreja Metodista. São Paulo: 1991.

_____. *Plano para vida e missão da igreja*. São Paulo: Cedro, 2001.

_____. *O culto da igreja em missão*. Carta Pastoral do Colégio Episcopal. São Paulo: Cedro, 2006.

_____. *Diretrizes para a educação na Igreja Metodista. Cânones da Igreja Metodista*. São Paulo: Cedro, 2007, p.114.

_____. *Do plano diretor missionário. Cânones da Igreja Metodista*. São Paulo: Cedro, 2007, p.129.

Periódicos

EXPOSITOR CRISTÃO. São Bernardo do Campo: Imprensa Metodista, jun.1892.

_____. São Bernardo do Campo: Imprensa Metodista, jul. 1895.

_____. São Bernardo do Campo: Imprensa metodista, out. 1898.

_____. São Bernardo do Campo: Imprensa Metodista, nov. 1899.

_____. São Bernardo do Campo: Imprensa Metodista, ago. 1901.

_____. São Bernardo do Campo: Imprensa Metodista, abr. 1903.

_____. São Bernardo do Campo: Imprensa Metodista, ago, 1947.

_____. São Bernardo do Campo: Imprensa Metodista, Jul. 1971.

_____. São Bernardo do Campo: Imprensa Metodista, ago. 1982.

_____. São Bernardo do Campo: Imprensa Metodista, fev. 1999.

REVISTA SOCIAL TRABALHISTA. *Belo Horizonte completou 50 anos*. Belo Horizonte, 1947, Edição Especial.