**SUMÁRIO**

**Introdução**

**Capítulo I – Ser protestante na América Latina**

1. Protestantes em busca de uma identidade latino-americana.
2. Igreja e Sociedade na América Latina (ISAL): Autonomia e revolução.
3. Fraternidade Teológica Latino-americana (FTL): Contextualização e missão integral.
4. Súditos do Reino e cidadãos do mundo: Redes institucionais do ecumenismo e da missão integral

**Capítulo II – O Reino de Deus e o Socialismo: Fé e engajamento**

1. Socialismos cristãos: O desafio marxista e a resposta cristã
2. A Bíblia dos oprimidos: As lutas de classe e as querelas teológicas
3. Um novo jeito de ser igreja: pentecostalismo, CEBs e ecumenismo
4. Uma abertura partida: O progressismo evangélico e as opções à esquerda

**Capítulo III – Ser de esquerda entre os evangélicos: Do pluripartidarismo à Constituinte.**

1. Na igreja e no partido: As ambiguidades da dupla filiação.
2. Negros, mulheres e homossexuais: Minorias militantes e teologias situadas.
3. Protestantes do parlamento: Na contramão da “bancada evangélica”.

**Capítulo IV – Ser evangélico na esquerda: Da Constituinte às eleições de 1994.**

1. Um espectro ainda ronda as igrejas: Ou evangélico ou marxista.
2. Nem ateu, nem católico: A construção de uma esquerda evangélica.
3. Eleições pós-Constituinte: Comitês evangélicos nos partidos de esquerda.

**CONSIDERAÇÕES FINAIS**

**BIBLIOGRAFIA**

**INTRODUÇÃO**

Os trabalhos sobre o papel da Igreja Católica durante a ditadura militar e a abertura política, ainda que reclamem novas pesquisas e aprofundamentos, estão incorporados à compreensão destes processos na historiografia do período recente da república no Brasil. As relações entre a Igreja Católica e o Estado constituem um campo de estudo no qual floresceram temáticas relacionadas à cultura política trabalhista, o golpe de 1964, o apoio e a oposição à ditadura por setores da Igreja, a presença nos movimentos sociais e o papel da Igreja na abertura política. Além de trabalhos específicos, coletâneas de textos sobre a ditadura e a abertura contemplam a presença do catolicismo e da Igreja no cenário social e político[[1]](#footnote-1).

O mesmo ocorre em relação à historiografia das esquerdas, desde monografias, dissertações e teses, aos trabalhos de socialização ou divulgação da produção acadêmica. A revista de circulação nacional *História Viva* dedicou recentemente, na série *Temas Brasileiros*, um volume à história da esquerda no País. No capítulo *Cristianismo Político no Brasil*, Marcelo Ridenti descreveu os grupos organizados do catolicismo que se engajaram nos movimentos sociais e o papel dos católicos ligados à teologia da libertação na resistência à ditadura militar, na luta pelos direitos humanos, e na formação do Partido dos Trabalhadores (PT). Apenas de passagem citou a participação de “setores protestantes” – e alguns militantes da Ação Popular que não eram católicos, como Paulo Wright (presbiteriano) – sem especificar as filiações religiosas ou mencionar a trajetória desses “setores” no percurso da esquerda cristã[[2]](#footnote-2).

Os trabalhos sobre o protestantismo são menos conhecidos, apesar do crescimento evangélico e do peso político que o segmento adquiriu a partir da abertura. A maioria das pesquisas sobre o protestantismo na história recente do Brasil deu prioridade à expansão do pentecostalismo, ao corporativismo político evangélico e às afinidades entre o conservadorismo religioso e a direita política[[3]](#footnote-3). O objetivo deste trabalho é analisar a relação de setores protestantes com as esquerdas entre 1974 e 1996. Essa relação inseria-se em um processo mais amplo da presença protestante na arena política nacional, aproximando-se de diferentes correntes políticas e ideológicas.

Pretendi compreender quais as transformações no campo religioso e no campo político que possibilitaram iniciativas de aproximação entre setores protestantes e as ideologias de esquerda, quais os principais agentes dessa aproximação, o que se apresentava aos dois lados como possibilidades comuns de atuação, e quais as perspectivas teológicas e políticas que a legitimavam.

O título deste trabalho é inspirado na introdução do livro *Da Esperança* de Rubem Alves (1933-). O autor apresentou a transição de uma teologia progressista, próxima às teorias desenvolvimentistas dos anos 1950, para uma teologia radical, próxima aos movimentos revolucionários dos anos 1960, nos seguintes termos: “Não me bastavam sonhos de jardins: era preciso saber que jardins poderiam e iriam ser plantados. O amor pelos jardins tinha de se transformar em manual de jardinagem. *A esperança tinha que se exprimir como política*” (ALVES: 1985 p. 40). O livro, publicado em 1987, era a edição brasileira da tese de doutorado em teologia defendida em Princeton, EUA, no ano de 1968 com o título *Towards a Theology of Liberation[[4]](#footnote-4)*. Entre a tese original (1968) e o livro em português (1987), o Brasil transitou do endurecimento da ditadura militar, com a edição do Ato Institucional nº 5 (1968), para o processo de abertura política até a eleição indireta do primeiro presidente civil (1985) após o golpe de 1964 e a instauração da Assembleia Nacional Constituinte (1987).

O desafio a que me propus, foi tentar compreender a possibilidade de setores do protestantismo, encontrarem em partidos e movimentos de esquerda a expressão política de suas esperanças religiosas na última década da ditadura militar e na primeira década após o fim do regime. Hipótese que colocou um problema a ser perscrutado: é possível falar na formação de uma esquerda evangélica ou protestante no Brasil durante o período? Problema de difícil abordagem, uma vez que lida com as aproximações entre o campo religioso e o campo político, entre o pertencimento às esquerdas e ao protestantismo, aproximações sempre complexas que não podem ser reduzidas a uma síntese definitiva.

A expressão política da esperança religiosa, à esquerda do campo político, foi uma experiência minoritária, embora significativa, no protestantismo. A maioria do segmento protestante encontrou na direita ou no conservadorismo político a atmosfera propícia às suas ideias e práticas religiosas. Entretanto, a polarização do campo religioso não se reduz a uma mecânica repercussão da polarização do campo político. Os conflitos que dividiam os protestantes em diferentes tendências possuíam motivações predominantemente, embora não exclusivamente, religiosas.

Para uma definição de esquerda, utilizei a análise de Norberto Bobbio para quem a defesa de uma sociedade igualitária é o critério que distingue a esquerda da direita. Tal distinção precede a associação entre esquerda e socialismo, mas a explica em função do igualitarismo ser o princípio da ideologia socialista. A díade *direita e esquerda* se combina com outras distinções do campo político, como progressista e conservador, libertário e autoritário, moderado e extremista, *“que não se superpõe à distinção entre direita e esquerda, mas com ela se cruza”* (BOBBIO: 1995 p. 21). Portanto, a esquerda pode manifestar-se moderada ou extremista/radical, conservadora ou progressista, libertária ou autoritária, a depender de outras polarizações relativas à forma de atuação ou exercício do poder. Bobbio considerou ainda a influência religiosa para o igualitarismo como princípio de distinção entre posições políticas:

*“Também é igualmente parcial a atribuição a toda a esquerda de uma visão não religiosa, até mesmo ateísta, da vida e da sociedade. […] não se pode deixar de reconhecer quanta importância o igualitarismo de inspiração religiosa sempre teve nos movimentos revolucionários, dos Niveladores ingleses e dos seguidores de Winstanley à Teologia da Libertação. E, vice-versa, existe toda uma tradição de pensamento não igualitário, da qual Nietzsche é a expressão máxima, que considera o igualitarismo e seus produtos políticos, a democracia e o socialismo, o efeito deletério da predicação cristã. (BOBBIO, p. 78, 1995).”*

Autores marxistas e militantes de esquerda no período deste estudo acrescentaram à defesa de uma sociedade igualitária uma perspectiva emancipatória de segmentos sociais subalternos, a exemplo da definição de esquerda por Jacob Gorender (1923-2013) em seu livro *Combate nas Trevas* (1990) como *“movimentos e ideias endereçados ao projeto de transformação social em benefício das classes oprimidas e exploradas” (p. 7)*. Uma definição que contempla a diversidade de experiências esquerdistas, pois “*os diferentes graus, caminhos e formas dessa transformação social pluralizam a esquerda e fazem dela um espectro de cores e matizes*” (p.7). A pluralidade nos modos de ser esquerda, fez com que a mesma se organizasse em partidos e movimentos distintamente relacionados com o marxismo, com o Estado, com os movimentos sociais e com as forças de oposição no processo de abertura política.

Durante a ditadura militar, esquerda e oposição foram experiências políticas relacionadas, muitas vezes intercambiáveis, porém, não sinônimas. Na década seguinte ao fim da ditadura, o significado de pertencer à esquerda diferenciou-se cada vez mais do simples pertencimento à oposição, e passou a ser disputado a partir de filiações teóricas, propostas políticas e identidades partidárias concorrentes, numa esfera pública mais ampliada e propícia a este debate. Um momento de inflexão importante foi a reforma eleitoral que rompeu com o bipartidarismo:

*“O debate sobre a iminente reforma partidária, em meados de 1979, apresentou duas grande posições: uma, defendida pela maioria da liderança do MDB, intelectuais e PCs, que afirmava a necessidade de ampliar a participação popular, com a incorporação dos novos movimentos sociais, mas mantendo a unidade da oposição em um novo partido, herdeiro natural do MDB; outra, defendida pelas lideranças do novo sindicalismo, grupos trotskistas, representantes dos movimentos sociais e intelectuais, que propunham a criação de um novo partido, comprometido com as reivindicações populares, apoiado nas bases dos movimentos sociais e que se diferenciasse daqueles considerados burgueses.” (ALMEIDA: 2011, p. 205).*

Neste processo, em que o pertencimento à esquerda adquiriu significados novos, as aproximações de setores protestantes com este campo político acentuaram as polarizações no segmento religioso. Mudanças no campo religioso e no campo político fizeram com que as aproximações de setores do protestantismo com as esquerdas variassem entre 1974 e 1996, proporcionando combinações entre as identidades “evangélica” e de “esquerda” que não possuíam continuidade ou homogeneidade entre os dez primeiros anos e os dez últimos. Alguns setores protestantes fizeram parte da esquerda em função de uma agenda social e política, distanciando-se dos temas do comportamento e da sexualidade (legalização do aborto, descriminalização das drogas, casamento gay, etc.), enquanto outros também defendiam estas propostas parcial ou integralmente.

Não era uma especificidade protestante. Mesmo na esquerda secular, os temas: sexualidade, direitos reprodutivos, descriminalização das drogas e direitos das minorias, etc. custaram a ser incorporados durante o período abordado. O conflito entre uma esquerda tradicional, pautada apenas na luta de classe e numa perspectiva teórica de totalidade e universalidade, e uma esquerda alternativa, ligada aos movimentos de minorias e adotando uma perspectiva teórica de especificidade e fragmentação dos sujeitos políticos, só não provocou uma ruptura entre as esquerdas em função de um enfretamento comum com a ditadura militar. De acordo com Maria Paula Araújo:

*“No Brasil, portanto, os movimentos de novo tipo não enfatizaram, pelo menos num primeiro instante, o rompimento com a tradição marxista nem com a esquerda mais tradicional; embora tenha havido uma tensão constante entre eles. Essa tensão – que se traduzia por um processo contínuo de aproximação/afastamento, diálogo/conflito – foi uma das marcas fortes da política brasileira nas décadas de 1970-1980.” (ARAÚJO: 2000 p. 19).*

As distinções entre protestantes, evangélicos e pentecostais, mobilizadas pelos sujeitos em disputa no campo religioso, interferiam e dialogavam com o posicionamento político das diferentes frações do protestantismo, possibilitando identidades transversais às denominações protestantes. Houve uma circulação de crenças e práticas religiosas, bem como de ideias e posicionamentos políticos, que não podem ser considerados exclusivamente ligados a esta ou aquela denominação ou classificação historiográfica dos grupos protestantes[[5]](#footnote-5).

Utilizo os termos “protestante” e “evangélico” como sinônimos ao longo do trabalho, exceto quando a distinção for fundamental para explicar elaborações teológicas e posicionamentos políticos específicos. O mesmo ocorre com “pentecostal” e “neopentecostal”, pois, embora haja discordância sobre a continuidade ou a ruptura entre ambos, considero o neopentecostalismo uma expressão “nova” ou “historicamente recente” do pentecostalismo, como o próprio nome sugere[[6]](#footnote-6).

Desde o final dos anos 1960 existiram pelo menos três tendências mobilizadoras do protestantismo: ecumenismo, fundamentalismo e evangelicalismo. A primeira empreendeu esforços de cooperação entre as diferentes denominações do protestantismo e de diálogo entre protestantes e católicos, criou entidades de atuação social e realizou debates sobre os problemas nacionais fundamentados numa reflexão sobre a responsabilidade social das igrejas cristãs[[7]](#footnote-7). A segunda pautou-se na defesa da herança teológica e doutrinária recebida pelas missões norte-americanas que criaram as primeiras denominações protestantes no Brasil. O fundamentalismo surgiu como uma defesa dos fundamentos da fé em reação à teologia liberal que dialogava com o iluminismo e utilizava métodos históricos de crítica bíblica[[8]](#footnote-8). Esta tendência era majoritária no seio das igrejas e reagiu fortemente ao crescimento ecumênico no protestantismo, rejeitando reflexões teológicas contextualizadas e o engajamento em lutas sociais emancipatórias. A terceira tentou conciliar a preocupação com a proposta de responsabilidade social dos ecumênicos com a defesa de uma identidade evangélica ortodoxa, oscilando entre perspectivas conservadoras e progressistas, entre a proximidade à primeira e a segunda tendência[[9]](#footnote-9).

As características de cada uma das tendências que polarizaram o protestantismo, bem como os desdobramentos políticos do ecumenismo, do fundamentalismo e do evangelicalismo, foram aprofundados no primeiro capítulo, dedicado a compreender a experiência de ser protestante na América Latina, uma vez que esta ambiência continental foi determinante no desenvolvimento destas tendências. O segundo capítulo analisa a produção de teologias e éticas sociais por redes institucionais e intelectuais do protestantismo continental que influenciaram militâncias e aproximações às esquerdas. O terceiro capítulo analisa de que forma a pertença de protestantes à esquerda foi significada no campo religioso e no campo político, e de que forma determinados setores deste protestantismo se apresentaram no processo de abertura política como constituindo uma “esquerda evangélica”.

Uma opção desta pesquisa foi não circunscrever a relação entre protestantismos e esquerdas, no período escolhido, a uma localização geográfica específica. Isso não significa que não havia o predomínio de determinados centros de produção teológica ou elaboração política das tendências protestantes investigadas. A maioria das fontes consultadas foi produzida em São Paulo, Rio de Janeiro, Minas Gerais e Rio Grande do Sul, embora alguns dos sujeitos e entidades protagonistas deste estudo tenham atuado em outros lugares e alguns eventos marcantes tenham acontecido em outras regiões, especialmente na Bahia e em Pernambuco. Além do trânsito dos agentes religiosos em diferentes lugares, núcleos regionais de uma mesma tendência do protestantismo poderiam apresentar visões conflitantes, mudando o equilíbrio de forças dentre de cada uma delas.

As principais fontes utilizadas nesta pesquisa foram produzidas por redes institucionais e intelectuais ligadas às tendências protestantes investigadas. Do protestantismo ecumênico, as publicações do Centro Ecumênico de Documentação e Informação (CEDI): revista *Tempo & Presença*, os jornais *Aconteceu* e *Aconteceu no mundo evangélico* e os *Cadernos do CEDI*. Do protestantismo de missão integral o *Boletim Teológico* da Fraternidade Teológica Latino-americana (FTL) e a revista *Ultimato*. Algumas dessas publicações são anteriores a 1974 e continuaram em circulação depois de 1994. As relações das fontes com o período abordado e a geografia da atuação política protestante serão apresentadas no segundo capítulo, quando da discussão sobre as redes institucionais e intelectuais do protestantismo ecumênico e de missão integral.

Outras publicações do segmento religioso e entrevistas com participantes de ambas as tendências ajudaram a compreender o quadro das opções religiosas e políticas na relação dos protestantes com as esquerdas e como as identidades cristã e militante foram sendo forjadas no confronto destas opções. Jornais e revistas, como *Jornal do Brasil*, *A Tarde, Folha de São Paulo e Veja*, fontes ligadas à atividade parlamentar como discursos e projetos de lei na Câmara dos Deputados e documentos produzidos por partidos de esquerda, completaram o mosaico de informações e alternativas disponíveis aos sujeitos e grupos investigados.

Na segunda metade do século passado, o protestantismo se polarizou em diferentes tendências que iam do fundamentalismo religioso ao liberalismo teológico, passando pelo conservadorismo político, a aproximações com partidos e movimentos de esquerda. Tendências que atravessaram todo o período da ditadura militar, se relacionando com as disputas políticas do regime, com os conflitos da guerra fria, com novas correntes teológicas de origem europeia e norte-americana e, finalmente, com o processo de abertura política.

Embora não houvesse uma continuidade absoluta entre a heterodoxia religiosa e a contestação política e nem entre a ortodoxia religiosa e a legitimação política da ordem, a abordagem sobre as relações entre o poder simbólico e o poder político no campo religioso foi útil para perceber as ambiguidades destas inserções da religião na arena política. Segundo Pierre Bourdieu:

*“A estrutura das relações entre o campo religioso e o campo de poder comanda, em cada conjuntura, a configuração das estruturas de relações constitutivas do campo religioso que cumpre uma função externa de legitimação da ordem estabelecida na medida em que a manutenção da ordem simbólica contribui diretamente para a manutenção da ordem política, ao passo que a subversão simbólica da ordem simbólica só consegue afetar a ordem política quando se faz acompanhar por uma subversão política dessa ordem.” (BOURDIEU: 2001 p. 69).*

Para compreender como ocorrem esses reforços simbólicos à manutenção ou à subversão da ordem política, é preciso considerar em cada conjuntura histórica os movimentos políticos e simbólicos que tecem as aproximações ou oposições entre as ideologias e os interesses dos grupos em disputa. Para entender o posicionamento de setores protestantes que na abertura se articularam como uma esquerda confessante ou se incorporaram à esquerda secular, foi importante considerar suas relações com as ideologias da esquerda política, e com as práticas e representações do segmento protestante.

Utilizei o conceito de afinidade eletiva, trabalhado por Max Weber no clássico *A ética protestante e o espírito do capitalismo*, visando compreender a interação entre “um complexo de elementos associados na realidade histórica” das comunidades protestantes[[10]](#footnote-10) com um ethos político de esquerda, proponente de uma ordem social democrática e popular, na formação de uma esquerda evangélica no período da abertura política.

Michael Löwy utilizou o conceito de afinidade eletiva em *Redenção e Utopia* para analisar a relação entre pertença cultural (judaica) e contexto intelectual (Europa Central) na formação de um *romantismo utópico*, e em *A guerra dos deuses* para a relação entre a comum “aversão ética” católica e marxista ao capitalismo na formação do cristianismo da libertação. Interpretando o conceito weberiano, Löwy assim o descreveu:

*“Com base em certas analogias, certas afinidades, certas correspondências, duas estruturas culturais podem – em determinadas circunstâncias históricas – entrar em um relacionamento de atração, de escolha, de seleção mútua. Esse não é um processo unilateral de influência e sim uma interação dialética e dinâmica que, em alguns casos, pode levar à simbiose ou mesmo à fusão.” (LÖWY: 2000, p. 116).*

O conceito de *afinidades eletivas* pode contribuir para a compreensão das reativações mútuas entre as ideologias que polarizavam o campo político com as teologias que polarizavam o campo religioso. Nesse sentido, a pesquisa sobre a relação entre os protestantes e as esquerdas atentou para o desenvolvimento de mediações que não apenas aproximaram essas duas estruturas culturais entre si, como consequentemente aproximaram as estruturas culturais respectivas de oposição a cada uma delas.

As afinidades eletivas não existem à priori ao processo histórico, antes, são tecidas em cada conjuntura, mediadas por redes institucionais e intelectuais situadas nas fronteiras de duas estruturas culturais ou campos de poder distintos. Portanto, não existiam afinidades eletivas por si mesmas entre os protestantes e as esquerdas que tornaram possível a articulação de uma esquerda evangélica, mas no processo de contestações simultâneas no campo político e no campo religioso, num período de luta pela ampliação de direitos sociais e liberdades democráticas, gestaram-se elementos de aproximação e tensão entre esses dois polos, os protestantes e as esquerdas. A relação entre poder simbólico e poder político no campo religioso (Bourdieu) e a relação entre o igualitarismo religioso e a esquerda no campo político (Bobbio) foram instrumentais para compreender estas afinidades eletivas (Weber, Löwy) construídas no processo histórico investigado. Este trabalho procura tornar estas experiências mais compreensíveis, contribuindo para novas abordagens sobre a relação entre religião e política na história recente do Brasil, sem a pretensão de esgotar um tema tão amplo e complexo.

**Capítulo I**

**Ser protestante na América Latina**

*“Os historiadores se interessam pelas ideias não porque elas influenciam as sociedades, mas também porque são reveladoras das sociedades que as originaram”.*

**Christopher Hill** [[11]](#footnote-11).

**Protestantes em busca de uma identidade latino-americana. (1810-1961)**

Uma breve introdução à presença protestante na América Latina, com ênfase na inserção do protestantismo no Brasil, é importante para compreender os movimentos e tendências que pensaram alternativas evangélicas de participação política, pois de um modo geral, estas alternativas estavam articuladas à construção de uma identidade nacional e continental para o protestantismo. Quatro características marcaram, de modo não linear, o percurso da experiência de ser protestante no continente entre 1810 e 1961:

1. Dependência financeira e cultural à herança missionária e teológica estrangeira, sobretudo norte-americana.
2. Projetos de autonomia eclesiástica e cooperação entre as diferentes denominações.
3. Iniciativas de contextualização da leitura bíblica, da pregação religiosa, da atuação missionária e pastoral à realidade social e cultural latino-americana.
4. Os vínculos protestantes com projetos liberais, com significados distintos entre o momento da inserção do segmento religioso no século XIX e a segunda metade do século XX.

O protestantismo inseriu-se nas novas nações independentes do colonialismo ibérico de forma sistemática a partir do século XIX. Primeiramente através de acordos diplomáticos com países de maioria protestante, depois com a presença dos agentes das sociedades bíblicas britânica e norte-americana, em seguida favorecido pelas políticas de imigração nas nações independentes ou em processo de emancipação, e finalmente, através de missões evangelísticas de iniciativa individual ou promovida por sociedades missionárias, sobretudo, norte-americanas. A historiografia do protestantismo nomeia o conjunto de denominações instaladas no século XIX de *protestantismo histórico,* dividindo-o em dois tipos: *protestantismo de imigração* (luteranos, anglicanos, valdenses, menonitas) e *protestantismo de missão* (congregacionais, presbiterianos, metodistas, episcopais e batistas). [[12]](#footnote-12)

Os acordos diplomáticos e econômicos com países de maioria protestante ou com companhias comerciais e empreendimentos financeiros foram os primeiros fatores que promoveram a tolerância religiosa ao protestantismo no continente. Exemplo significativo foi o acordo entre a Inglaterra e Portugal em 1810[[13]](#footnote-13). Acordos semelhantes foram feitos entre a Inglaterra e os demais países, e nas constituições das novas nações independentes garantiu-se a tolerância religiosa ou a liberdade de culto para estrangeiros, resguardando a condição de religião oficial do Estado ao catolicismo[[14]](#footnote-14).

A imigração protestante durante a primeira metade do século XIX foi majoritariamente europeia. No rastro dos acordos diplomáticos e das garantias constitucionais da tolerância religiosa foram fundadas as primeiras capelas anglicanas: Brasil (1819), Argentina (1824), Venezuela (1834), Chile (1837), Uruguai (1840), Costa Rica (1848) e Peru (1849). Além dos anglicanos ingleses, aportaram também os luteranos, imigrantes de fala alemã ou culturalmente germânicos, nas províncias do sul do Brasil (1824). Os luteranos se estabeleceram posteriormente na Venezuela (1834), Argentina (1845), Uruguai (1857), México (1861), Chile (1867), Peru (1899), Bolívia (1923) e Guatemala (1929). O luteranismo, embora também tenha se limitado à população de colonos e constituir-se um elemento da preservação da identidade germânica, conseguiu estabelecer-se mais amplamente que o anglicanismo, especialmente no Brasil e na Argentina, locais de maior crescimento[[15]](#footnote-15). Outra imigração, circunscrita a alguns países, mas nem por isso menos significativa, foi a de comunidades agrícolas valdenses[[16]](#footnote-16) oriundas da Itália e da França para o Uruguai (1856) e a Argentina (1901). Os menonitas[[17]](#footnote-17), no século XX, foram *“o último grupo expressivo de imigrantes protestantes que chegaram à América Latina”* (GONZALES: 2010 p. 299), sobretudo no México (1922) e Paraguai (1926) [[18]](#footnote-18).

A maioria das denominações do protestantismo histórico na América Latina provém dos Estados Unidos e se estabeleceu a partir dos anos 1850 em dois momentos, um migratório e outro missionário. No primeiro caso, presbiterianos, metodistas, batistas e episcopais, dentre outros, criaram os primeiros templos, escolas e vínculos com autoridades e redes liberais de apoio ou incentivo à presença protestante. Embora nesta fase migratória também estivessem preocupados com as demandas religiosas dos colonos, organizassem o culto em inglês e não realizassem atividades proselitistas, prepararam as condições para o segundo momento ao divulgar para o país e a denominação de origem as condições propícias às missões estrangeiras, a exemplo da garantia de tolerância religiosa[[19]](#footnote-19).

Na fase missionária, ampliou-se a obra educacional com a fundação de escolas americanas voltadas para a instrução das elites dos novos países, a criação de uma rede de escolas anexas aos templos para a alfabetização e o ensino dos filhos de fiéis, a difusão da Bíblia e de literatura religiosa em castelhano e português. A cronologia da criação das denominações é muito próxima entre os diferentes países. No Brasil estabeleceram-se congregacionais (1858), presbiterianos (1862), metodistas (1869), batistas (1882), episcopais (1898). Os presbiterianos se estabeleceram no mesmo período na Colômbia, os batistas foram os mais tardios também na Argentina, que, entretanto, contou com uma presença metodista mais precoce. Segundo Justo Gonzalez: “*Em meados do século XIX a obra missionária protestante estava presente em todos os países da América Latina.” (GONZÁLEZ: 2010 p. 310)..*

No Brasil, o missionário estrangeiro mais influente foi o médico escocês Robert Kalley (1855-1876), que acompanhado da sua companheira, a missionária e musicista inglesa Sara Kalley (1825-1907), estabeleceu uma relação próxima ao Imperador Dom Pedro II, intervindo a favor das primeiras comunidades protestantes, como a Igreja Evangélica Fluminense (1858), fundada pelo casal Kalley, e a Igreja Presbiteriana do Brasil (1862) fundada por Ashbel Green Simonton. Além de barganhar a ampliação dos direitos das novas comunidades de fé, o casal Kalley ainda traduziu, compôs e compilou parte da hinologia de *Salmos e Hinos*, que foi usada pelos protestantes até as primeiras décadas do século XX[[20]](#footnote-20).

Embora os principais empreendimentos missionários tenham sido norte-americanos, não basta considerar apenas o quadro político e religioso do país emissário das missões estrangeiras ou os interesses das agências missionárias. É preciso também compreender a conjuntura interna dos países destinatários, e neste caso, maçonaria, liberalismo e anticlericalismo formaram um conjunto propício à inserção protestante, conforme observou Jean Pierre Bastian em sua análise sobre os vínculos protestantes com o liberalismo:

*“A pesar de los lugares comunes repetidos a diestro y siniestro, la irrupción de las sociedades protestantes en Latinoamérica, en una época de graves confrontaciones entre el Estado liberal y la Iglesia católica, no provino de una invasión o de una conspiración de origen exógeno. Esas sociedades surgieron de un movimiento social, de la fiebre asociativa que animaba a las minorías liberales en el poder, dentro de una corriente táctica que buscaba el debilitamiento de la Iglesia católica. En ambos casos, las propias demandas de los sectores liberales radicales explican la irrupción protestante y la propagación de sus sociedades. Nada de ello debe atribuirse exclusivamente a la voluntad misionera de las sociedades protestantes norteamericanas o inglesas.” (BASTIAN: 1994 p 103)*

Enquanto os setores mais tradicionais das elites locais e a Igreja Católica se opunham ao liberalismo político e econômico que associavam negativamente à imigração e expansão protestante, setores identificados com o projeto liberal do capitalismo industrial entendiam que a promoção do protestantismo em seus territórios, ou ao menos a concessão para a sua liberdade de atuação, poderia contribuir na contraposição aos seus adversários políticos e na implantação do modelo econômico que propunham[[21]](#footnote-21). O momento de maior expansão do protestantismo no continente coincide com a emergência de governos liberais ou do crescimento de forças anticlericais influentes[[22]](#footnote-22).

O protestantismo em expansão na América Latina enfrentou dificuldades para ser aceito pelo conjunto mais abrangente da sociedade como um novo elemento da cultura dos seus países. A oposição ao protestantismo se apresentou muitas vezes como reação ao “herege invasor” em nome da defesa da “unidade nacional” associada ao monopólio da fé que a Igreja Católica gozou durante a colonização (GUEIROS: 1980 p. 209-212). Se por um lado houve um crescimento da hegemonia econômica e política anglo-saxônica sobre o continente latino-americano na transição do século XIX para o XX, o mesmo não aconteceu na religião e na cultura, muito mais resistentes, sobretudo pelo papel da Igreja Católica nessas sociedades.

O aumento de lideranças nacionais nas denominações protestantes latino-americanas e a influência de movimentos nacionalistas em seus países provocaram conflitos entre as missões norte-americanas e as comunidades protestantes do continente[[23]](#footnote-23). Esses conflitos se manifestaram nas proposições de autofinanciamento das missões nacionais, do controle nacional das estruturas eclesiásticas e da contextualização do cristianismo às respectivas culturas – criticando a vinculação entre a identidade evangélica e cultura anglo-saxônica – que cindiram as denominações protestantes em comunidades independentes das missões estrangeiras *versus* dependentes delas financeira e culturalmente, com predominância dessas últimas até os anos 1950 (GONZÁLEZ: 2010 p. 337-348).

Associado ao problema da tutela do protestantismo nacional às missões estrangeiras estava o problema da identidade cristã do continente latino-americano. No começo do século XX, dois congressos missionários mundiais de evangelização evidenciaram as disputas. Na Conferência Missionária Mundial de Edimburgo (Escócia) em 1910 a América Latina foi considerada cristã, por conta da presença católica desde o século XVI, e por isso, como não necessitada de missões que a evangelizassem com o objetivo de converter os católicos. Na análise de Longuini Neto:

*“Tal atitude pode ser “compreendida” considerando o objetivo principal da conferência: o trabalho missionário em continentes considerados “não-cristãos”, ou seja, África, Ásia e Oceania. A América Latina foi considerada um continente cristão, levando em consideração a colonização católica. Esse raciocínio predominava entre as agências missionárias européias, mormente nas alemãs, e o reconhecimento da América Latina como continente cristão foi o preço exigido para a cooperação da igreja da Inglaterra nas missões mundiais”. (LONGUINI NETO: 2002 p 87)*.

Missionários protestantes norte-americanos que atuavam na América Latina se opuseram a esta decisão. Organizaram a Comissão de Cooperação na América Latina (CCLA) e um novo congresso mundial de evangelização em 1916 no Panamá. Legitimaram a evangelização da América Latina considerando-a pagã, pois, de acordo com tais missionários, a Igreja Católica teria apostatado da verdadeira fé cristã e falhado na evangelização dos povos do continente[[24]](#footnote-24). Além disso, enfatizavam as perseguições religiosas sofridas pelos protestantes no continente e a proximidade com os EUA como menos prejudicial naquele contexto do que com os antigos colonizadores europeus (REYLE: 2003 p. 248-254).

A CCLA esteve à frente dos congressos de evangelização que aconteceram no Uruguai (1925) e Havana (1929), com crescente participação de lideranças autônomas do protestantismo latino-americano, superando gradativamente as lideranças norte-americanas. No último congresso, realizado em Havana, o tema da Ação Social emergiu. Nas palavras de Luis Longuini Neto:

“*Pode-se depreender disso que à medida que a igreja latino-americana foi-se desprendendo do paternalismo norte-americano e, nesse caso específico, da tutela do CCLA na condução dos congressos, as questões sociais começaram a fazer parte da agenda” (LONGUINI NETO: 2002 p. 104).*

Ao mesmo tempo cresciam no seio do protestantismo histórico as missões de fé, denominações nascidas de movimentos independentes das missões estrangeiras. Estas missões de fé e essa corrente evangelística latino-americana com lideranças autônomas constituíram “*o rosto evangélico do protestantismo latino-americano”* (BONINO: 2002 p. 31-46). A divisão do campo protestante em três tendências – fundamentalismo, evangelicalismo, ecumenismo – foi se delineando nas Conferências Evangélicas Latino-Americanas (CELA) ocorridas na Argentina (1949), Peru (1961), Argentina (1969)[[25]](#footnote-25).

O tema do CELA I foi *O cristianismo evangélico na América Latina*. Defrontou-se com os conflitos ideológicos do pós-guerra e tentou definir a identidade evangélica como não circunscrita ao capitalismo ou ao socialismo. Foi recomendado que as denominações utilizassem a expressão “evangélica” para nomear suas igrejas locais. Era a afirmação da tendência intermediária, o evangelicalismo, diante da divisão do protestantismo histórico de origem missionária norte-americana numa ala fundamentalista e outra ecumênica.

O CELA II foi a última conferência organizada pela CCLA e ocorreu em Lima, no Peru, com o tema *Cristo, a esperança para a América Latina*. As lideranças continentais assumiram o controle das ações e das diretrizes missionárias. Uma expressão dessa nova liderança foi o protagonismo assumido pela junta missionária Igreja e Sociedade na América Latina (ISAL), formada a partir das Confederações Evangélicas da Argentina, Chile, Uruguai e Brasil. Criada pouco antes do CELA II em Huampaní (Peru) em 1961, ISAL era representativa da tendência ecumênica do protestantismo histórico e hegemonizou o debate na conferência.

O CELA III em Bueno Aires, Argentina, já expressava a contribuição do setor ecumênico do protestantismo ao nascente cristianismo da libertação. Como alternativa a este setor, o evangelicalismo organizou o Congresso Latino Americano de Evangelização (CLADE), em Bogotá (Colômbia). Com a repressão do protestantismo ecumênico pelas cúpulas eclesiásticas fundamentalistas e pelas ditaduras militares dos anos 1960-1970, não houve continuidade ao CELA III. O ecumenismo se rearticularia nas décadas seguintes através de outros eventos, entidades e estratégias. Por outro lado, o evangelicalismo deu continuidade ao CLADE, aprofundando a ênfase evangelística e assumindo a agenda de contextualização do protestantismo às culturas latino-americanas.

As reflexões sobre a ação cristã ou evangélica na sociedade, ou, em termos teológicos, sobre a missão da igreja no mundo, seriam marcadas pela conjuntura de polarização política na América Latina, em tempos de guerra fria e processos revolucionários. A teologia da libertação e a teologia da missão integral, o movimento de Igreja e Sociedade na América Latina (ISAL) e a Fraternidade Teológica Latino-americana (FTL), expressaram diferentes caminhos do protestantismo continental. As convergências e divergências entre estes setores e os diálogos que estabeleceram com as conjunturas políticas formaram as referências intelectuais, os espaços institucionais e as militâncias políticas dos protestantes que se aproximaram das esquerdas.

**Igreja e Sociedade na América Latina (ISAL); Autonomia e revolução (1961-1975).**

O movimento ecumênico mundial forneceu respaldo teórico e institucional para os movimentos de renovação do protestantismo latino-americano. As conferências missionárias mundiais, como a ocorrida em Edimburgo (1910) representaram os primeiros esforços para o diálogo e a bases comuns de atuação no campo da evangelização e da ação social das igrejas. Conferências posteriores aprofundariam estas iniciativas, respondendo, na maioria das vezes, a conjunturas de crise social e religiosa, como aconteceu no momento imediatamente posterior às duas guerras mundiais.

As conferências ecumênicas deram origem a movimentos com pautas próprias que com o tempo, e em momentos específicos, se articularam. Foi o que aconteceu com as conferências de Estocolmo (1925) e Lausanne (1927), que deram origem respectivamente aos movimentos de *Vida e Ação* e *Fé e Constituição*, o primeiro mais preocupado com a prática religiosa e a relação dos cristãos com as crises sociais e políticas, o segundo enfatizando a necessidade de unidade diante das divergências doutrinárias e das tensões entre os empreendimentos missionários e as culturas evangelizadas. As conferências de Oxford (Vida e Ação) e de Edimburgo (Fé e Constituição), ambas em 1937, convergiram para a formação de um conselho mundial de igrejas. Formou-se uma comissão conjunta dos dois movimentos visando a implantação da entidade, cujas atividades foram limitadas pela eclosão da segunda guerra mundial[[26]](#footnote-26).

O Conselho Mundial de Igrejas (CMI) foi efetivado na primeira assembleia organizada pela comissão conjunta de *Vida e Ação* e *Fé e Comunhão* ocorrida na cidade holandesa de Amsterdam em 1948. A Assembleia contou com a participação de 351 delegados de 147 igrejas, procedentes de 44 países, representando, naquele momento, praticamente todos os ramos cristãos não católicos. *[[27]](#footnote-27)* Definiu-se como um conselho formado por igrejas nacionais através de seus delegados eleitos. Suas finalidades foram desenvolvidas num encontro do Comitê Central da entidade em Toronto (1950). O documento *A Igreja, as igrejas e o Conselho Mundial de Igrejas*, conhecido como Declaração de Toronto, apresentou, além de bases de fé comuns, uma série de negativas sobre o Conselho que expressavam as dificuldades enfrentadas para agregar a diversidade do mundo cristão não católico:

*“(1) o CMI não é e nunca deve tornar-se uma super-igreja; (2) o objetivo do CMI não é negociar uniões entre igrejas, o que só pode ser feito por elas mesmas, agindo por iniciativa própria; (3) o CMI não pode e não deve basear-se em nenhum conceito particular de igreja; ele não prejulga o problema eclesiológico; (4) a filiação ao CMI não supõe que uma igreja trata suas próprias concepções eclesiológicas como meramente relativas; (5) filiar-se ao CMI não implica em aceitar uma doutrina específica referente à natureza da unidade da igreja”. (LOSSKY: 2005, p.330).*

Uma das primeiras publicações do Conselho Mundial de Igrejas (CMI) foi a Declaração Universal dos Direitos Humanos da Organização das Nações Unidas (ONU), também criada em 1948. Se a ONU se tornou o principal organismo a patrocinar negociações diplomáticas para arbitrar os conflitos internacionais e a promover a cooperação das nações filiadas em defesa de interesses comuns, o CMI se tornou a principal entidade a patrocinar iniciativas de diálogo entre todos os ramos do cristianismo, de defesa dos direitos humanos e garantia de direitos sociais[[28]](#footnote-28).

Como orientação para conciliar a participação de igrejas dos dois blocos em conflito na guerra fria, o CMI formulou o conceito de “sociedade responsável”, que deveria ser um posicionamento ético em relação às sociedades capitalistas e comunistas, unindo justiça social e liberdades individuais, incluindo a liberdade religiosa, sem constituir-se como um modelo de sociedade cristã ou apresentar-se como uma terceira via entre capitalismo e comunismo. O conceito foi proposto em Amsterdam, se consolidou como diretriz política na II Assembleia em Evanston (Suíça) no ano de 1954 e se tornou paradigmático na reflexão do protestantismo ecumênico. O documento de Evanston (1954) afirmava:

*“Sociedade Responsável não é um sistema político-social entre outros, e sim um critério, por meio do qual julgamos todas as ordens sociais existentes e, ao mesmo tempo, uma norma para guiar-nos nas decisões específicas que teremos de tomar. Os cristãos estão sendo chamados a viver responsavelmente, a viver respondendo o ato redentor de Deus em Cristo, qualquer que seja a sociedade em que vivam, mesmo dentro de estruturas sociais mais desfavoráveis.” (Apud. BURITY: 2011 p 121).*

O movimento de Igreja e Sociedade na América Latina (ISAL) foi posterior a este acúmulo que deu origem ao CMI e é tributário do conceito de Sociedade Responsável como mediação para pensar a relação entre a igreja e a sociedade. ISAL se formou em Huampaní no Peru (1961) como uma junta missionária articulada pelos Departamentos de Responsabilidade Social das Igrejas (DRSI) das confederações evangélicas nacionais da Argentina, do Chile, do Uruguai e do Brasil. Após a criação de ISAL, os DRSI passariam a se chamar Departamento de Igreja e Sociedade (DIS) e a entidade continental estabeleceria vínculos com o Conselho Mundial de Igrejas.

A Confederação Evangélica do Brasil (CEB), que contribuiu na formação de ISAL, foi criada em 1934 para representar os interesses evangélicos frente à influência católica no governo de Getúlio Vargas e para atividades conjuntas no campo da evangelização e educação religiosa das igrejas. Depois da II Assembleia do CMI em Evanston, criou seu Departamento de Responsabilidade Social da Igreja que realizou entre 1956 e 1962 quatro conferências nacionais para analisar numa perspectiva cristã a “realidade brasileira”. A CEB se tornou ao longo das décadas de 1950 e 1960 um fórum de articulação e reflexão sobre o compromisso social dos cristãos e das igrejas com a transformação da sociedade à luz dos princípios evangélicos [[29]](#footnote-29).

A juventude evangélica participava ativamente dos movimentos de renovação das igrejas e possuía suas próprias organizações, como sociedades internas nas igrejas (mocidade, juventude, etc.), grupos missionários ou de estudos bíblicos. No Brasil, a mais importante para o ecumenismo protestante foi a União Cristã de Estudantes do Brasil (UCEB) que agregava os diferentes núcleos das Associações Cristãs de Acadêmicos (ACA). A UCEB era filiada em nível continental à União Latino-americana da Juventude Evangélica (ULAJE), e internacionalmente à Federação Universal de Movimentos Estudantis Cristãos (FUMEC) [[30]](#footnote-30). Os eventos e publicações da juventude evangélica, como o *Jornal da Mocidade* (presbiteriana) e a revista *Cruz de Malta* (metodista) foram fundamentais para o aprofundamento do paradigma de responsabilidade social no protestantismo brasileiro.

Os jovens que participavam das sociedades internas das igrejas do protestantismo histórico destinadas à mocidade e também os filiados à ACA e à UCEB, foram os mais engajados no Departamento de Responsabilidade Social da Igreja (DRSI), posteriormente Departamento de Igreja e Sociedade. Isso provocou atritos com os pastores e lideranças mais antigas da CEB. Analisando o protestantismo ecumênico das décadas de 1950 e 1960, Elizete da Silva destacou o protagonismo da juventude, o conflito de gerações nas igrejas e órgãos denominacionais e a influência da conjuntura histórica:

“*Os jovens protestantes estavam atentos às transformações que aconteciam no cenário internacional e nas suas reflexões e ações demandavam reformas, mudanças nos velhos quadros mentais e doutrinários da hierarquia religiosa de suas respectivas denominações e organismos cooperativos” (SILVA: 2010 p. 71).*

Transitando por estas instituições que repensavam a ação da igreja no mundo, jovens leigos e seminaristas evangélicos começavam a tomar conhecimento de novas referências teológicas que contribuíram para uma crítica à herança religiosa recebida, para o envolvimento em diálogos ecumênicos com setores da Igreja Católica e para a discussão sobre os problemas sociais. A participação do teólogo Richard Shaull foi um elemento importante nas transformações do protestantismo histórico nas décadas de 1950 e 1960[[31]](#footnote-31). Formado no seminário de Princeton, atuou como missionário presbiteriano na Colômbia de onde foi expulso a pedido das autoridades católicas do país[[32]](#footnote-32). Chegou ao Brasil em 1952 e logo passou a colaborar com o movimento estudantil evangélico, publicando pela UCEB o livro *O* *Cristianismo e a revolução social* (1953), que tratava da expansão do comunismo como um desafio ético ao cristianismo*[[33]](#footnote-33).*

As principais referências do protestantismo brasileiro continuavam tributárias da herança das missões norte-americanas que fundaram o denominacionalismo protestante no País. O quadro começou a mudar significativamente com a chegada do missionário Richard Shaull em 1952, que além de ensinar no Seminário Presbiteriano do Sul, em Campinas, colaborou com os movimentos de juventude, os grupos de estudo bíblico e as publicações do protestantismo ecumênico, divulgando autores e correntes teológicas até então pouco acessíveis, por serem consideradas modernistas pela ala conservadora que dirigia as igrejas e seminários teológicos[[34]](#footnote-34). Rubem Alves (1933-), ex-aluno de Richard Shaull no Seminário Presbiteriano do Sul, em Campinas, escreveu:

*“Com exceção de alguns indivíduos isolados, que liam por conta própria, e pagaram caro por isso, nada se sabia, por exemplo de Barth, Brunner e Bultman até a década de 1950. Não estou me referindo ao conhecimento dos leigos. Refiro-me aos seminários que preferiam uma teologia metafísica que iniciava seus textos com as provas da existência de Deus. Kant ainda não havia nascido” (ALVES: 1981 p 135).*

Os livros de Richard Shaull publicados no primeiro período em que esteve no Brasil foram: *O cristianismo e a revolução social* (1953), *Alternativa ao desespero* (1962), *As transformações profundas à luz de uma teologia evangélica* (1966), nos quais relacionava a fé cristã e a herança da Reforma Protestante com os principais temas do seu tempo, como os movimentos revolucionários na América Latina, a luta pelos direitos civis dos negros norte-americanos, a revolução cultural, o avanço do comunismo, as lutas de libertação nacional, as transformações da Igreja Católica pós Concílio Vaticano II (1962), as correntes filosóficas existencialistas e humanistas. Porém, seus textos mais influentes, por serem mais acessíveis e difundidos, foram os artigos nos periódicos da juventude protestante *Cruz de Malta[[35]](#footnote-35)* e *Mocidade*, e nas revistas do movimento ecumênico, como a publicação oficial de ISAL *Cristianismo y Sociedad*.

O texto “Somos uma comunidade missionária”, escrito como um roteiro de oito estudos para o IV Congresso da Mocidade Presbiteriana em 1956 na cidade de Salvador, apresentava a proposta de uma nova eclesiologia, um modo de ser igreja, que respondesse aos desafios contemporâneos, sugerindo que: *“Para cumprir a sua missão, a igreja tem de fazer o que Cristo fez: entrar na vida do ser humano e do mundo. Somos enviados ao mundo; somos chamados a dar testemunho de Cristo entre as pessoas*”[[36]](#footnote-36). Desafiava a Mocidade a não ser apenas uma sociedade interna da Igreja[[37]](#footnote-37), mas sua vanguarda no mundo *“para tornar visível o que Jesus realizou e realiza por intermédio de nossas ações de amor e serviço”* o que significava “*penetrar nas estruturas básicas da sociedade e lutar por sua transformação*”. atuando junto aos operários, os estudantes e na política, a partir dos princípios de justiça social presentes na tradição religiosa[[38]](#footnote-38).

O missionário dialogava com as principais teologias críticas europeias e norte-americanas, contribuindo decisivamente para a difusão delas no pensamento teológico brasileiro. Tanto a bibliografia quanto as entrevistas e depoimentos com protestantes ecumênicos que atuaram no período analisado destacam basicamente as mesmas influências teológicas europeias, principalmente a partir da docência do Richard Shaull no Seminário Presbiteriano de Campinas e nos movimentos da juventude evangélica[[39]](#footnote-39). Algumas merecem ser apresentadas resumidamente para dar inteligibilidade às iniciativas dos setores com os quais o missionário colaborou.

A mais destacada influência do protestantismo ecumênico foi a *neo-ortodoxia*, que assim como o fundamentalismo, se contrapôs à teologia liberal[[40]](#footnote-40), porém não pelos mesmos motivos e nem com as mesmas implicações. Seu principal expoente foi o teólogo suíço Karl Barth (1886-1968), de tradição reformada[[41]](#footnote-41). O comentário de Karl Barth à epístola de Paulo aos Romanos foi um divisor de águas na teologia protestante do século XX. Originalmente publicado em 1919, foi a partir da segunda edição do livro em 1922, amplamente revista pelo autor, que seu pensamento se impôs no cenário intelectual da teologia europeia. Em *Carta aos Romanos*,Karl Barth escreveu: “*Na Ressurreição, o mundo novo do Espírito Santo toca o velho mundo carnal qual tangente roçando o círculo, não o tocando, mas tangenciando apenas; chega ao ponto de tangência como o limite entre os dois mundos.”. (BARTH: 2005, p. 30).* Influenciado por Rudolf Otto, Karl Barth se referiu a Deus como “o totalmente outro”, inacessível ao esforço próprio do homem e só conhecido pela iniciativa divina de revelar-se. A revelação era um “não radical” às tentativas do homem conhecê-lo ou defini-lo por si mesmo.

*“A ira de Deus é o protesto contra a existência e o modo de ser do mundo, e está inscrita em toda parte e acima de tudo e persiste contra nós enquanto esse protesto não for também nosso próprio protesto. Essa ira é a problemática de nossa vida enquanto não a entendermos, e é a nossa limitação e transitoriedade enquanto não reconhecermos a necessidade* dessa condição.” (BARTH: 2005, p. 50)

No campo da ética, rejeitava-se a identificação do Reino de Deus com qualquer projeto de sociedade, afirmando a impossibilidade da realização de uma ordem social cristã. Tal perspectiva levou Karl Barth a romper no final da primeira guerra mundial com o movimento “socialismo religioso”, com o qual esteve ligado no começo da sua trajetória pastoral, por entender que o mesmo começava a reduzir o Reino de Deus à realização das promessas do socialismo[[42]](#footnote-42). Isso não o impediu de continuar demonstrando solidariedade aos movimentos operários e se opor ao nazismo na Alemanha desde a ascensão de Hitler ao poder em 1933. A repercussão do pensamento barthiano pode ser percebida no surgimento do movimento da Igreja Confessante (1934), que rompeu com a Igreja Luterana na Alemanha, Igreja do Estado que dava legitimidade ao regime nazista. Repercutiu ainda no documento da Conferência de Oxford do movimento Vida e Ação em 1937[[43]](#footnote-43).

Também ligada à Igreja Confessante na Alemanha, outra referência que se tornou cara ao protestantismo ecumênico foi a do pastor luterano Dietrich Bonhoeffer (1906-1945), tanto pelo seu pensamento e escritos quanto por sua morte no campo de concentração. Dietrich Bonhoeffer criticou desde o início o apoio da Igreja Luterana à política antissemita do Estado e o segmento majoritário da Igreja autodenominado “cristãos alemães” por associar as ideias nazistas às doutrinas cristãs[[44]](#footnote-44). Recusou-se a fazer o juramento de fidelidade ao *Führer*, pelo que foi proibido de pregar e publicar. Em 1934 participou da redação do manifesto da Igreja Confessante, e deu início às atividades do seminário clandestino do movimento em Finkenwald (1934-37). Depois de um período nos Estados Unidos, onde poderia ter permanecido em segurança, decidiu retornar à Alemanha em 1939 quando foi deflagrada a segunda guerra mundial. Ao voltar, ingressou em um dos movimentos conspiratórios para assassinar o ditador, pelo qual foi preso em 1942 e assassinado em 1945 no campo de concentração em Buchenwald a pedido do próprio Hitler mesmo após consumada a derrota alemã na guerra.

Na prisão, Dietrich Bonhoeffer escreveu muitas cartas a familiares e ao amigo Eberhard Bethge, ex-aluno do seminário de Finkenwald e responsável pela publicação de suas obras póstumas, a exemplo das cartas da prisão com o título *Resistência e Submissão[[45]](#footnote-45).* Nesta obra, há o que certamente se tornou uma das ideias mais conhecidas e de apropriações mais controversas do autor: o cristianismo sem religião:

*“As questões que exigem resposta seriam: que significado uma igreja, uma comunidade, um sermão, uma liturgia uma vida cristã num mundo sem religião? Como falaremos de Deus-sem religião, isto é, sem o pressuposto condicionado pelo tempo da metafísica, da interioridade, etc. Como falaremos (ou talvez nem mais se possa “falar” como até então) de maneira “profana” sobre “Deus”, como seremos cristãos “profanos-a-religiosos”, como somos eclésia, selecionados, sem que nos possamos entender como preferidos, mas, ao contrário, como inteiramente pertencentes ao mundo? Cristo, assim já não é mais objeto de religião, mas algo bem diferente, pois, verdadeiramente Senhor do mundo. Mas o que isso quer dizer?”(BONHOEFFER: 1980, p. 131).*

A morte de Dietrich Bonhoeffer foi interpretada pelos protestantes ecumênicos como um martírio decorrente do seu compromisso com a justiça em nome do evangelho, e sua reflexão sobre um “cristianismo sem religião” abria possibilidades de engajamento em movimento de transformação social como uma transfiguração secularizada dos valores cristãos. Eram apropriações criativas em um contexto próprio e não alguma importação inautêntica ou imprecisão conceitual. Eram novos modos de ser cristão e de ser igreja diante dos desafios da contemporaneidade e das injustiças sociais assimilados pelo protestantismo ecumênico como o principal legado do pastor luterano.

Para não ser exaustivo na apresentação de autores que serviram de referência para Richard Shaull e os protestantes ecumênicos, o último a ser apresentado será Paul Tillich (1886-1965) [[46]](#footnote-46). Teólogo luterano, Tillich participou na Alemanha do movimento “socialismo religioso” que tentava responder teologicamente à “situação proletária”, desde as condições de vida dos trabalhadores aos movimentos operários, passando pela influência da ideologia socialista. Foi capelão voluntário na primeira guerra mundial, pastor e professor de Teologia até a ascensão do regime nazista que o proibiu de exercer suas funções (1933). Mudou para os EUA logo em seguida, onde viveu até o final da vida, publicado suas obras, exercendo a docência nas universidades e tornando-se cidadão norte-americano[[47]](#footnote-47).

Paul Tillich definia seu pensamento como uma “teologia da fronteira” construída a partir do “método da correlação” entre: a filosofia e a teologia, a religião e a cultura, a ortodoxia e o liberalismo, a revelação e a história, a imanência e a transcendência. Fez análises teológicas de ideologias, filosofias e estéticas contemporâneas, como o socialismo, o existencialismo e o surrealismo, levando-o a produzir uma “teologia da cultura” presente num livro homônimo e em sua *Teologia Sistemática*. Um conceito tillichiano que se tornou importante para o pensamento de Richard Shaull e o protestantismo ecumênico foi o de “princípio protestante”, explicado pelo autor com as seguintes palavras:

*“Esse nome “princípio protestante”, vem do protesto dos “protestantes” contra as decisões da maioria católica. Contém o protesto divino e humano contra qualquer reivindicação absoluta feita por realidades relativas, incluindo mesmo qualquer Igreja protestante. O princípio protestante é o juiz de qualquer realidade religiosa e cultural, incluindo a religião e a cultura que se chamem “protestantes”*.[[48]](#footnote-48)

Uma iconoclastia radical que seria inerente ao *modo de ser protestante* e que confrontaria as *formas de existir do protestantismo*, além de outras “formas culturais” do cristianismo ou “realidades relativas” que se reivindicam absolutas, mesmo no campo secular. Certamente um conceito propício às iniciativas dos ecumênicos de transformação da igreja. Os presbiterianos, de tradição teológica reformada, associavam o “princípio protestante” com um dos lemas da reforma calvinista: “Eclesia Reformata et Semper Reformanda Est” (A igreja reformada sempre se reformando).

Porém, não foram apenas as novidades teológicas que colocaram o protestantismo ecumênico em movimento[[49]](#footnote-49). As transformações sociais e políticas da sociedade brasileira impactaram as igrejas na mesma proporção em que os crentes se lançavam ao mundo com novas ferramentas intelectuais. Em 1962, a Confederação Evangélica do Brasil realizou em Recife sua quarta e última conferência nacional com o tema “Cristo e o processo revolucionário brasileiro”. A Conferência do Nordeste, como ficou conhecida, aconteceu durante o governo de João Goulart (1961-1964) e contou com a presença das principais lideranças ecumênicas do protestantismo, ligadas à UCEB e ISAL, com observadores católicos e intelectuais convidados, dentre eles Celso Furtado, então na Superintendência de Desenvolvimento do Nordeste (SUDENE), Gilberto Freyre e Paul Singer Foram 167 delegados de 17 Estados, representando 14 denominações protestantes e delegados de 5 igrejas de outros países, como: Estados Unidos, México e Uruguai[[50]](#footnote-50).

O protestantismo ecumênico buscava estabelecer um diálogo com a intelectualidade brasileira visando compreender o que naquele momento apresentava-se como um processo revolucionário. A revolução, para os diferentes alinhamentos políticos da época, tornava-se uma promessa ou uma ameaça crescente, e mais do que a discussão sobre se ela ocorreria ou não, parecia urgente tomá-la nas mãos e dar-lhe o caráter desejado. Os protestantes também falavam de revolução. Como Joanildo Burity salientou, não é surpreendente que eles falassem sobre o tema, tão impregnado na atmosfera política e cultural da época, mas que tal tema fosse falado *pelos protestantes*, até então historicamente recalcitrantes ao engajamento político.[[51]](#footnote-51).

As ligações da CEB e do protestantismo ecumênico com a política eram conflituosas. Conflitos alimentados pela guerra fria, definitivamente incorporada ao cenário brasileiro no início da década de 1960. Eleito vice-presidente pelo Partido Trabalhista Brasileiro (PTB), João Goulart, também conhecido como Jango, assumiu o cargo depois que o presidente Jânio Quadros, eleito pela União Democrática Nacional (UDN), renunciou ao mandato em 1961[[52]](#footnote-52). Jango pertencia à ala esquerda do trabalhismo, e era considerado pelos seus opositores como representante do populismo e herdeiro político de Getúlio Vargas, de quem fora ministro do trabalho[[53]](#footnote-53). A principal plataforma do seu governo, sustentado pela aliança PTB-PSD com o apoio do Partido Comunista Brasileiro (PCB), eram as reformas de base, principalmente a Reforma Agrária, e a defesa da soberania nacional com a manutenção de uma política externa independente e limitação da remessa de lucros das empresas estrangeiras, medidas apoiadas pela União Nacional dos Estudantes (UNE) e o Comando Geral dos Trabalhadores (CGT) [[54]](#footnote-54).

A CEB, a exemplo da Confederação Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB), apresentou-se favorável às reformas de base, mas durante a radicalização dos conflitos entre os movimentos de apoio e oposição ao governo, ambas se afastaram de sua órbita política. O posicionamento das lideranças do protestantismo ecumênico nas eleições de 1962 ajuda a compreender a polarização política do período e a inserção dos religiosos no processo. Rodolfo Anders e João Dias de Araújo (1930-), quaisquer que fossem concretamente suas identidades políticas, situaram-se nas eleições de 1962 nos polos opostos da “guerra de posições” em relação ao governo Goulart.

O Secretário Geral da CEB, Rev. Rodolfo Anders, assinou um documento conjunto com o Cardeal Dom Jayme de Barros Câmara e o líder da Comunidade Cristã Ortodoxa do Brasil, Rev. Dumitru Mihaescu, aconselhando os eleitores do Estado da Guanabara a não votar em candidatos que representassem *“um esforço ou uma ameaça de implantação do comunismo ou de outra doutrina que torne o homem escravo do homem”* [[55]](#footnote-55). Do outro lado, o Rev. João Dias de Araújo, professor de Teologia no Seminário Presbiteriano do Norte, em Recife, e um dos principais palestrantes da Conferência do Nordeste em 1962, se aproximava de lideranças políticas que apoiavam as reformas de base e eram identificadas pelos opositores como comunistas, ainda que não se definissem desta forma. Apoiou a candidatura de Miguel Arraes (1916-2005) do Partido Social Trabalhista (PST) ao governo de Pernambuco e colaborou com as Ligas Camponesas a pedido do advogado Francisco Julião (1915-1999), deputado pelo Partido Socialista Brasileiro (PSB).

Analisando o pensamento anticomunista no Brasil, Rodrigo Patto Sá Mota (2002) chamou a atenção para a existência de um anticomunismo de esquerda[[56]](#footnote-56), mas ponderou que nos momentos de maior polarização, como no período de 1961-1964, a esquerda mais colaborou do que se opôs aos comunistas, evitando se alinhar à propaganda de setores mais conservadores. O autor considerou ainda o cristianismo, em sua vertente católica, uma das matrizes do anticomunismo. Havia também a vertente protestante, que partilhava de muitas das representações do anticomunismo católico. Conforme estudo sobre o anticomunismo entre os batistas, feito por Luciane Almeida, o discurso anticomunista:

*“transcendia o terreno político – onde comumente se faz a crítica a essa ideologia – para o campo religioso, demonstrando que a comunidade religiosa reivindicava para si toda a atenção do fiel, não admitindo outras formas de lealdade” (ALMEIDA: 2011, p 16*).

Nos anos 1950 e 1960, convivendo com um clima político cada vez mais polarizado por ideologias distintas e soluções tão diversas para os problemas de seus países, setores católicos e protestantes aprofundaram os diálogos entre si e com o mundo. Aumentaram as propostas de reformar a sociedade numa perspectiva cristã. Participaram do processo de crise das soluções desenvolvimentistas ou graduais. A “libertação” e a “Revolução” tornaram-se temas da reflexão teológica. Em 1966, no livro *As transformações profundas à luz de uma teologia evangélica*, Richard Shaull sugeriu que o paradigma da responsabilidade social não conseguia responder satisfatoriamente à situação da América Latina e ao papel que os cristãos e as igrejas deveriam cumprir. A proposta era fazer uma “análise teológica da revolução” para fundamentar a ação dos cristãos no processo. Para o autor:

*“A* ***revolução social*** *[grifo do autor] é o fato primário com que a nossa geração terá de se defrontar, na medida em que muita gente em todo o mundo vai sendo tomada de paixão pela derrubada total das velhas estruturas e pela tentativa de um novo começo com o estabelecimento de uma nova ordem (…) Se quisermos preservar os elementos mais importantes da nossa herança moral e religiosa e contribuir para a formação do futuro, não podemos permanecer fora da luta revolucionária nem nos retirar dela. O único comportamento responsável é aquele que não foge a esta luta e ao que estiver além dela.” (SHAULL: 1966 p. 12-13).*

Perspectivas de ruptura que também se faziam presentes no pensamento secular, acadêmico e político. Os intelectuais da Comissão Econômica Para a América Latina e o Caribe (CEPAL), ligada à Organização das Nações Unidas (ONU), interpretavam a situação da América Latina como de subdesenvolvimento, e este não como um estágio econômico provisório tendente ao progresso, mas como uma dependência estrutural produzida no âmbito do capitalismo mundial, com a hegemonia de um centro sobre economias periféricas. Essa dependência produtora de subdesenvolvimento seria uma herança histórica do passado colonial das nações do continente, e possuiria dimensões políticas e culturais que a reproduzia ou legitimava[[57]](#footnote-57).

Somada às críticas teóricas, o impacto da Revolução Cubana em 1959 fez com que as esquerdas e os movimentos nacionalistas da América Latina criticassem os limites dos projetos desenvolvimentistas na superação das desigualdades sociais e para a proposição de projetos de autonomia das nações do continente. Nas palavras de Halperin Donghi: *“obrigou a formular de modo novo os termos da luta política e social no âmbito de cada país latino-americano.”* (DONGHI: 1975 p. 325). Uma sucessão de movimentos nacionalistas, surgimento de dissidências nas esquerdas tradicionais e de grupos que propugnavam pela guerrilha colocou a *libertação* no clima intelectual e político da região.

O entendimento de que a situação latino-americana era revolucionária influenciava a leitura do passado das nações do continente, da inserção das comunidades cristãs nelas, e do papel que deveriam desempenhar caso quisessem ser relevantes. Em 1968, intelectuais do protestantismo ecumênico e ligados ao ISAL publicaram por uma editora católica o livro *Protestantismo e Imperialismo na América Latina: Questões Abertas*. Waldo César, sociólogo de origem presbiteriana, que fora atuante nos setores de juventude e de responsabilidade social da CEB, escreveu sobre “Situação Social e crescimento do protestantismo na América Latina”. A primeira característica apontada foi o caráter exógeno do protestantismo:

*“Como um movimento de fora para dentro, e portanto ligado aos países que de todos os modos aqui tentavam estabelecer a sua política econômica e cultural, não poderia o protestantismo, socialmente falando, estar desvinculado dessa política, fosse ela da Europa ou dos Estados Unidos.”* (CESAR: 1968 p.7).

A construção de um protestantismo autônomo e referido à realidade do continente deveria considerar as transformações que se processavam no campo religioso e no campo político:

*“Isto parece significar que a autenticidade de qualquer movimento de renovação do protestantismo latino-americano, face à realidade social, deve estar aberto, primeiramente, ao que acontece na sociedade e, como conseqüência, ao que se passa na igreja em função de tais acontecimentos; em segundo lugar, deve considerar e tentar influir nas estruturas eclesiásticas ou em movimentos, como o pentecostismo, que ofereçam quaisquer possibilidades de compreensão e participação na revolução social; em terceiro lugar, ver quais são as potencialidades disponíveis, a curto ou a longo prazo, tanto em manifestações que consideramos sectárias, como nas que hoje se multiplicam no campo ecumênico, principalmente as que se processam entre católicos e protestantes; finalmente, não se pode deixar de trabalhar no plano de ecumenismo mais amplo, que inclua elementos não cristãos capazes de participarem em atividades que visem à humanização integral do homem latino-americano.” (CESAR: 1968, p. 35).*

O livro ainda contou com o documento produzido pela II Consulta Latino-americana de Igreja e Sociedade (ISAL), intitulado “Encontro entre a fé evangélica e a cultura Latino-Americana” (1966). O documento ressaltou a recepção favorável ao protestantismo no início de sua inserção em função dos seus vínculos com o liberalismo.

Vinculação ambígua para os intelectuais isalinos, pois em 1968 o liberalismo tinha um significado distinto em relação ao momento da inserção protestante no século XIX, pois: “*No final do século XX, a expressão “liberal – que queria dizer acima de tudo ser proponente do livre comércio e da globalização econômica – era usada frequentemente como um insulto”,* escreveu Justo Gonzalez, completando a observação afirmando que: *“um liberal era mais ou menos o mesmo que um conservador nos Estados Unidos”, isto é, alguém a favor da livre iniciativa”* (GONZÁLEZ: 2010, p. 348).

Nem desenvolvimento nem liberalismo. No final dos anos 1960, a libertação como caminho e a revolução como horizonte entraram para a linguagem da teologia latino-americana Em 1968, o teólogo presbiteriano Rubem Alves, orientando de Richard Shaull, defendeu nos EUA (Princeton) a tese de doutorado intitulada *Towards a Theology of Liberation* (Para uma Teologia da Libertação). No prefácio à primeira edição em português o autor descreveu o nascimento da nova teologia:

*“E assim eu batizei esta tese/filha: Towards a Theology of Liberation, nome que se encontra lá no original e no registro de direitos autorais. A defesa foi uma batalha. Compreendo. Por decisão própria escrevi o que quis. Pecado de “superbia”. O texto deve ter ofendido gostos acostumados a teologias mais gentis. Alguma punição deveria ser imposta. Desejava-se ou a reprovação ou que eu escrevesse tudo de novo. Meu amigo R. Shaull, entretanto, deixou claro que eu nunca faria isto. Não suportaria um ano a mais nos jardins suspensos da Babilônia. Passaram-me com a nota mais baixa possível. Não sabia que aquele era um primeiro afluente, quase sem água e sem nome, de um grande rio: teologia da libertação. Um editor católico se interessou pelo meu texto. Ele fez uma reserva apenas. O nome do livro era meio esquisito: libertação, nome sem respeitabilidade teológica, sobre que ninguém falava. O que estava na crista da onda era a teologia da esperança. E ele me sugeriu mudar o título, para entrar no debate. É sempre mais fácil pegar um trem que já está correndo que fazer um outro novo, a partir do nada. E assim ficou: A Theology of Human Hope (Washington, Corpus Books, 1969). E, com isso, o nome “teologia da libertação” me escapou…” (ALVES: 1987 p. 41).*

Não pretendo estabelecer uma cronologia do desenvolvimento da teologia da libertação ou entrar no campo das disputas de memória sobre seus mitos de origem. A maior parte da historiografia considera o livro *Teologia da Libertação* de Gustavo Gutierrez (1971) o marco de fundação de uma teologia latino-americana pensada a partir da dialética opressão/libertação e no pobre como sujeito de sua própria emancipação, embora reconheçam em Richard Shaull, na tese de Rubem Alves e na formação do ISAL precedentes deste pensar teológico[[58]](#footnote-58).

A existência de tais cronologias e disputas de memória, entretanto, indica a complexidade de um processo marcado por convergências e divergências entre os campos católico e protestante. Como bem salientou Michael Löwy, a nova corrente teológica foi a expressão intelectual de um amplo movimento social e religioso: o cristianismo da libertação. Seguindo a trilha weberiana sobre as afinidades eletivas entre protestantismo e capitalismo, o autor teorizou sobre as afinidades eletivas entre o *ethos* católico e o espírito anticapitalista do marxismo na formação do cristianismo da libertação. Na diferenciação que fez da abordagem de Rubem Alves e de Gustavo Gutierrez[[59]](#footnote-59) apontou as diferenças católicas e protestantes:

*“Rubem Alves não fala como um teólogo brasileiro ou latino-americano, nem usa conceitos marxistas tais como dependência, capitalismo, ou luta de classes. No entanto, sua obra pioneira foi um ponto de partida para a teologia da libertação e teve uma influência significativa, sobretudo entre a juventude protestante.” (LÖWY, p. 179, 2000).*

A referência de Löwy à ausência de uma fala brasileira ou latino-americana no pensamento de Rubem Alves corresponde à conjuntura de escrita da tese de doutoramento em Princeton (EUA). Quanto a não utilização dos conceitos marxistas, o próprio Rubem Alves, ao comentar a recepção do seu livro *Tomorrow’s Child* (1971) publicado nos EUA, referiu-se à sua heterodoxia:

*“Também os teólogos da libertação não gostaram. Nem todos, é bem verdade. Alguns disseram que eu havia me vendido ao público norte-americano. Acho que tiveram dificuldades de ler nas entrelinhas, desejosos que estão de ideias claras e distintas. Faltavam também as palavras-chave, marcas de uma ortodoxia, como dialética, luta de classes e outras do mesmo estilo. De fato, tenho horror ao ventriloquismo. E faltava também uma certa raiva – o que sugeria que eu estivesse me sentindo feliz junto aos rios da Babilônia. Talvez não tenham percebido que, com frequência, a busca da beleza e a tristeza caminham juntas”.[[60]](#footnote-60).*

Os intelectuais de ISAL participavam da “ortodoxia” referida por Rubem Alves, sendo este um dos motivos das críticas dirigidas ao movimento pelos setores mais tradicionais do protestantismo. Criticavam a influência da perspectiva barthiana e marxista na interpretação dos textos bíblicos e da missão da igreja no mundo.

Sete anos separaram o surgimento do movimento de ISAL (1961) em Huampaní no Peru da realização da Conferência Episcopal Latino-Americana (CELAM) em Medelín na Colômbia (1968), quando os bispos católicos latino-americanos discutiram os meios de adaptar as diretrizes do Concílio Vaticano II ao continente e ao mesmo tempo superar uma teologia que não respondia à conjuntura política da região. Para Zwinglio Dias Mota (1941), ex-aluno de Rubem Alves nos anos 1960, isso demonstra que “*a teologia da libertação é uma criação protestante*” [[61]](#footnote-61). Durante estes sete anos, Rubem Alves e Richard Shaull contribuíram ao lado de Julio de Santa Ana, José Miguez Bonino, Franz Hinkelammert, Waldo Cesar, dentre outros, com a revista de ISAL *Cristianismo y Sociedad.* Propuseram um novo modo de ser igreja (eclesiologia)e refletiram sobre os desafios da fé cristã na América Latina. No primeiro volume da revista, Julio de Santa Ana apresentou os propósitos da publicação:

*"En la política editorial de CRISTIANISMO Y SOCIEDAD, se dará preferencia a contribuciones originales en español e portugués sobre algún aspecto de los siguientes temas: Problemas de la misión cristiana frente a la estructura social de América Latina; Sociología religiosa latino-americana; Teología de los problemas que conciernen a Iglesia e Sociedad, etc.”.[[62]](#footnote-62).*

No primeiro volume, a seção “La Iglesia en la Revolución” compartilhou uma correspondência enviada à redação sobre as igrejas cristãs na Rússia, anotações de Josef Hromádka (1889-1969) sobre o processo revolucionário na Tchecoslováquia[[63]](#footnote-63) e o relato de Rafael Cepeda sobre a relação dos cristãos com a revolução cubana, no qual escreveu: *“es imposible ejercer influencia cristiana en una revolución a menos que la Iglesia se mueva al mismo ritmo que ella*”, alertando, porém que “*La Iglesia no tiene que ir la siga de la Revolución, y mucho menos de la reacción. Pero tiene que tener TAMBIEN un ritmo revolucionario, o se queda a zaga y en descredito”* [[64]](#footnote-64). Por fim, foi publicado um manifesto do Movimento Social Evangélico Boliviano sobre a revolução no país*[[65]](#footnote-65)*.

O diálogo entre “igreja” e “sociedade” proposto pelo ISAL, questionava as formas litúrgicas do culto protestante, a hinologia religiosa de origem europeia e norte-americana, e as dicotomias corpo/alma e igreja/mundo, da pregação pastoral, com as implicações desses dualismos para a relação com a cultura e a política, para a dependência cultural do protestantismo latino-americano às suas matrizes estrangeiras e o quanto esse conjunto de elementos contribuía para legitimar as desigualdades sociais e o capitalismo liberal. A missão da igreja deveria inspirar-se no exemplo de Jesus, sua encarnação[[66]](#footnote-66), conforme escreveu Joaquim Beato em *Cristianismo y Sociedad*:

*“Eis aqui porque pensamos que a Incarnação constitui não apenas base para nossa responsabilidade social, mas até mesmo imperativo para a ação social da igreja. Pois assim como Deus em Cristo nos confrontou com uma pessoa concreta e nos salvou como pessoas concretas, dentro de uma condição concreta, da qual não podem sair para ouvir a mensagem, mas de dentro da qual tem de ouvir e entendê-la. Se para falar a homens dentro de sua condição a única linguagem inteligível a eles for a ação social, a Igreja não pode, para pleno cumprimento de sua missão precípua recusar-se descer a esse campo de ação, num esforço máximo de comunicação, que é sua tentativa de identificação.”* [[67]](#footnote-67)

O movimento de ISAL defendia a integralidade do ser humano, como espírito-corpo, e enfatizava que a atitude dos cristãos na sociedade deveria ser profética. O profetismo era entendido como a denúncia das injustiças sociais e o anúncio de uma realidade nova, associada à crença no Reino de Deus. Criticava a omissão das igrejas diante das desigualdades, a legitimação religiosa ao *status quo* e o discurso de que a missão da igreja era unicamente espiritual, desvinculada da política. Assimilando o conceito de igreja como comunidade missionária, defendido por Richard Shaull, o movimento de ISAL propunha uma igreja em diáspora:

*“Dado que em muitíssimos casos já não é possível conceber a comunidade cristã como agrupada geograficamente ao redor do templo, acha-se conveniente promover o agrupamento dos cristãos através de suas tarefas comuns, profissões, atividades e interesses particulares”*. [[68]](#footnote-68)

Defendia o encontro da fé com cultura nacional, pois, sem isso, *“provavelmente, nunca chegaremos a saber o que significa uma nova estrutura da congregação local, fato que de algum modo deve expressar esse encontro e manifestá-lo”*[[69]](#footnote-69). O anúncio do Reino de Deus como metáfora de libertação das opressões se tornou o centro da teologia isalina, que também usava a doutrina da encarnação como justificativa teológica para o engajamento dos cristãos na construção de um mundo de *justiça*, outra palavra cara ao movimento, cujo conteúdo era preenchido por noções religiosas de igualitarismo.

ISAL se aproximou dos movimentos leigos, de juventude e reformistas do catolicismo que deram origem à esquerda católica, a exemplo da Juventude Universitária Católica (JUC)[[70]](#footnote-70). Para o cristianismo da libertação, católico e protestante, era preciso compreender a realidade, julgar o que no mundo era contrário aos valores do evangelho e do Reino de Deus, denunciar as injustiças e lutar contra elas. Como bem analisou Aline Coutrot:

*“Da mesma forma que sempre existiram muitas correntes teológicas, há muitas espiritualidades modeladoras de comportamentos profundamente dessemelhantes em relação ao mundo e à sociedade política. A indiferença básica pelas realidades temporais de cristãos que voltam todos os seus pensamentos para outra vida opõe-se a uma espiritualidade da encarnação que leva a sério a prefiguração do reino a ser construído desde aqui embaixo, o engajamento na Igreja que une o homem ao Cristo, a salvação não individual, mas coletiva, de toda a humanidade.” (Apud. RÉMOND, p. 337, 2003).*

Em seu livro sobre os Círculos Operários, comentando a presença da Igreja Católica nas relações de trabalho, Jessie Jane Vieira de Souza considerou *“não ser possível compreender a participação da instituição no movimento social sem que se entendam suas propostas teológicas – referências essenciais no conteúdo de sua atuação como agente social” (SOUZA: 2002 p. 26)*. Não se trata, portanto, de discutir ideias teológicas apenas como uma construção discursiva, mas perceber como os modos de crer e pensar a fé do cristianismo da libertação desempenharam mediações para a participação política nas conjunturas analisadas, e por fim, como estas últimas afetaram as elaborações teológicas, pois como observou Scott Mainwaring, quando *“uma organização ou movimento religioso acredita que sua missão exige um envolvimento político, os conflitos políticos afetam a sua concepção de fé”* (MAINWARING: 1989 p. 25).

Para ISAL, a construção de um protestantismo autônomo e promotor da *“humanização integral do homem latino-americano”* (CESAR: 1968 p. 35) passavam pelo resgate de elementos libertários da identidade evangélica capazes de alicerçar as comunidades de fé nas culturas nacionais, como a crença no sacerdócio universal de todos os fiéis, em modelos eclesiológicos mais participativos, no caráter missionário da igreja, e finalmente, na própria fragmentação do protestantismo entendida como relativização da posse da verdade religiosa por uma única instituição, desde que isso contribuísse para iniciativas de aproximação entre as diferentes denominações e apontassem para um ecumenismo ainda mais abrangente.

A reação conservadora dentro das igrejas evangélicas ao ecumenismo e ao engajamento social da UCEB e ISAL foi intensa. No livro *Inquisição sem fogueiras* (1982),que relata o conflito entre fundamentalistas e ecumênicos na Igreja Presbiteriana do Brasil (IPB) entre 1954 e 1974, João Dias de Araújo narrou expurgos de professores considerados heterodoxos nos seminários teológicos, fechamento de departamentos de mocidade nas igrejas com impedimento de suas publicações, cassação de mandatos pastorais, punição para fiéis que participassem de atividades ecumênicas, e a denúncia de teologias com preocupações sociais como “subversão comunista” ou “modernismo teológico” [[71]](#footnote-71). O golpe militar de 1964 foi saudado pelos protestantes conservadores como uma “revolução’ que iria fazer na sociedade brasileira o que já fora feito nas igrejas: a eliminação dos subversivos: *“o destino dos progressistas protestantes foi, de certa maneira, o dos progressistas não-religiosos – com a agravante de que a derrota começou mais cedo.” (BURITI: 2011, p. 238).*

Depois do golpe militar em 1964, Rubem Alves, denunciado como subversivo por lideranças da IPB exilou-se nos EUA onde, sob a orientação de Richard Shaull, defendeu a tese propondo uma teologia da libertação (1968). Richard Shaull, a pedido de lideranças protestantes, foi proibido de regressar ao país durante vinte anos. Waldo Cesar fez parte da criação da revista Paz & Terra, importante publicação da intelectualidade de esquerda que daria origem à editora. Em 1966, o Gabinete do Ministério da Guerra encaminhou um ofício ao Centro de Informações do Exército (CIEX) relatando o lançamento, pela Editora Civilização Brasileira, da revista Paz & Terra, acusando o periódico de ser:

*“um veículo para infiltração de grupos comunistas nos meios religiosos católicos e protestantes, em especial a organização protestante Iglesia y Sociedad em America Latina (ISAL), que manteria contatos com a organização Ação Popular e integraria, através de seus membros, a diretoria da revista. Denuncia o diretor presidente Waldo A. Cesar, o secretário Moacyr Felix, e os correspondentes estrangeiros Richard Shaull, Gonzalo Castillo Cárdenas, Hiber Conteris e Hector Borrat de manterem ligações com grupos esquerdistas.”[[72]](#footnote-72)*

Outros protestantes ecumênicos, exilados nos EUA e na Europa, criaram comitês de informação sobre a violação de direitos humanos no Brasil para a comunidade internacional, dentre eles Joaquim Beato e Jether Ramalho, participantes da Conferência do Nordeste (1962)[[73]](#footnote-73).

Em 1968 foi editado o Ato Institucional nº. 5 (AI-5), responsável pelo fechamento do Congresso Nacional, cassação de mandatos parlamentares, suspensão de direitos políticos, restrição às liberdades de opinião, censura à imprensa e às artes, e o fim da garantia de *habeas corpus* a presos políticos. Após o AI-5, os protestantes ecumênicos, assim como outros segmentos da oposição à ditadura, encontraram no exílio não apenas uma forma de manter-se em segurança, mas tempo de continuar com a militância. Contavam para isso com o apoio do CMI, desde funções a serem desempenhadas no Conselho a bolsas de estudo no exterior, e das redes de solidariedade do movimento ecumênico na América Latina.

Com a posse do presidente socialista Salvador Allende em 1970, o Chile se tornou um dos destinos mais procurado pelos exilados. Porém, o golpe militar em 1973 fez parte da série de golpes no continente durante a década de 1970, tendo ocorrido um ano antes no Uruguai (1972) e três anos depois na Argentina (1976). Todos os golpes, desde o Brasil em 1964 até a Argentina em 1976, foram justificados pelos militares na semântica da guerra fria, como uma revolução contra o comunismo e a corrupção, em defesa da democracia, da propriedade e da civilização cristã. Contaram internamente com processos de intensa polarização e desestabilização dos governos depostos, e externamente com o apoio – em alguns casos intervenção direta – dos EUA.

Os sucessivos golpes militares na América Latina afetaram ISAL, conforme depoimento de Zwinglio Dias Mota: *“A coisa se abateu forte sobre ISAL. Era vista como um movimento subversivo, que queria mobilizar as igrejas para a militância, aquela conversa, cheia de comunista!” [[74]](#footnote-74).* Em entrevista concedida para esta pesquisa, Zwinglio Dias Mota narrou o período de exílio no Uruguai, quando trabalhou no setor de publicações de ISAL e pastoreou uma igreja que contava com alguns jovens ligados ao movimento guerrilheiro Tupamaro[[75]](#footnote-75). Sua mulher, a uruguaia Ieda Bastranges, pertencia à Igreja Metodista de Montevidéu, pastoreada por Emílio Castro (1927-2013), importante intelectual do protestantismo ecumênico[[76]](#footnote-76). Um fato marcante relatado na entrevista foi a ocupação da igreja pelos Tupamaros, que fuzilaram uma personalidade do governo militar nos fundos do templo. Após o episódio, Emílio Castro foi preso. Seu prestígio público no Uruguai impediu que sofresse maiores consequências, sendo solto logo depois. Em seguida, a repressão alcançou as lideranças de ISAL:

*“Então prenderam o Julio de Santa Ana, e o Julio foi torturado, perdeu um tímpano. Prenderam o Julio Barreiro. O Julio de Santa Ana era na época o Secretário Executivo de ISAL e o Júlio Barreiro dirigia a editora de ISAL, era professor de Direito, universitário, intelectual. Com o Júlio não houve maiores violências, mas com isso o escritório ficou desguarnecido, então eu passei a trabalhar em casa, não ia no escritório, ia só de vez em quando.” [[77]](#footnote-77).*

O cerco se fechou definitivamente culminando com a invasão do escritório da junta missionária continental:

*“Daí eu tenho um episódio interessante: eu fui salvo por um cafezinho. Café pra mim virou uma bebida sagrada. Numa tarde estávamos no escritório, estávamos eu e uma menina americana que estava fazendo um trabalho de pesquisa sobre o movimento de Igreja e Sociedade na América Latina, e outro rapaz chileno que era do grupo de ISAL no Chile. Deu vontade de tomar café, então eu fui na cozinha. E o escritório de ISAL era uma casona antiga, ficava assim na esquina da rua. Eu cheguei na cozinha não tinha pó. Então fui tomar no bar da esquina. Aí eu chamei o chileno, que disse: “não, agora não quero”, ia continuar escrevendo e tal, então eu chamei a Carol, a garota americana. Aí nós saímos, sentamos no café, bebemos, quando eu levanto a xícara, levanto o rosto e olho pela janela, o caminhão do Exército do Uruguai cercou a esquina toda e invadiu o ISAL. levaram documentos, aquela coisa toda, e levaram o Hiber Conteris, que ficou preso vários dias. Aí levamos aquele susto e corremos pra avisar o pessoal da Igreja Metodista. Então eu comecei a pensar em sair do Uruguai. “Se me pegam aqui me mandam pro Brasil”, porque já havia a colaboração” [[78]](#footnote-78).*

Quando os Estados de Segurança Nacional proliferaram na América Latina nos anos 1960 e 1970, os expurgos e repressões que realizaram a grupos opositores contribuíram para desarticular institucionalmente o protestantismo ecumênico. O movimento de ISAL, marcadamente sul-americano, teve sua sede deslocada, a cada golpe militar, para outro país. Foi fechada em 1975, e realocada para a América Central, com o nome de Ação Social Ecumênica Latino-americana (ASEL), que existiu e manteve a publicação da revista *Cristianismo y Sociedad* até a primeira metade dos anos 1990*.*

ISAL inaugurou uma teologia protestante pensada a partir da América Latina. Suas ênfases, perspectivas e linguagem iriam influenciar o protestantismo ecumênico nas décadas seguintes, e mesmo os setores discordantes ou concorrentes transitaram por construções discursivas comuns à teologia isalina, ainda que com novas abordagens: responsabilidade social, igreja como comunidade missionária, integralidade do homem e do evangelho, contextualização, encarnação, justiça, profetismo, Reino de Deus, libertação. A ausência da UCEB e de ISAL no cenário contribuiu para que um segmento evangélico que se opunha às propostas do protestantismo ecumênico incorporasse algumas delas a partir de outras tradições evangélicas reivindicadas e se distanciasse cada vez mais dos setores fundamentalistas.

**Fraternidade Teológica Latino-americana (FTL): Contextualização e missão integral (1970-1983).**

Superando a dicotomia entre progressistas e conservadores, ou entre ecumênicos e fundamentalistas, alguns estudiosos do protestantismo chamaram a atenção para a existência de uma terceira tendência que seria intermediária, oscilando em determinados elementos que a constituem, ora num sentido, ora em outro. Em geral, essa abordagem foi feita por intelectuais pertencentes a esta tendência, autodenominada *evangelical*. A palavra pode ser traduzida como *evangélico*, que é usada nos Estados Unidos como sinônimo de protestante. Foi após o surgimento do fundamentalismo[[79]](#footnote-79) que a palavra passou a designar um segmento do protestantismo conservador diferente dos fundamentalistas. De acordo com Luiz Longuini Neto:

*“o movimento fundamentalista é uma espécie de linha de frente, um grupo militante que nasceu dentro do movimento evangelical, vindo mais tarde a se radicalizar e a se distanciar deste. Sendo assim, todo fundamentalista é um evangelical, mas nem todo evangelical é um fundamentalista.” (LONGUINI NETO: 2002 p. 23).*

O campo conservador do protestantismo estaria dividido em fundamentalistas e evangélicos. É neste sentido, por exemplo, que José Miguez Bonino se refere aos rostos “fundamentalista” e “evangélico” do protestantismo latino-americano[[80]](#footnote-80). No Brasil, porém, continuou-se a usar o termo “evangélico” como sinônimo de “protestante” e o anglicismo *evangelical* para designar um movimento específico, surgido no final dos anos 1960, que deu origem à Teologia da Missão Integral. A expansão do pentecostalismo na segunda metade do século XX, que também assumiu a identidade evangélica, contribuiu para consolidar o anglicismo *evangelical* como termo de diferenciação entre os grupos, evidenciando que *“As interações simbólicas que se instauram no campo religioso devem sua forma específica à natureza particular dos interesses que aí se encontram em jogo”* (BOURDIEU: 2009 p. 82), uma vez que *“os “ecumênicos” e os “fundamentalistas” não estão interessados em fazer esta distinção entre fundamentalistas e evangelicais, mas somente os evangelicais se interessam em fazê-lo”* (LONGUINI NETO, 2002, p. 19).

Neste trabalho, preferi chamar o protestantismo conservador de evangelicalismo, dividido a partir do final dos anos 1960 em fundamentalista e missão integral. Fiz esta opção por entender que diferente do primeiro momento da distinção, descrito Luiz Longuini Neto, nesta conjuntura foi o movimento de missão integral que se deslocou do fundamentalismo, então hegemônico, não como uma linha de frente, mas como uma alternativa moderada dentro do evangelicalismo.

O evangelicalismo se apropriou da herança teológica de três movimentos na construção de uma identidade *evangélica*: puritanismo[[81]](#footnote-81), pietismo[[82]](#footnote-82) e avivalismo[[83]](#footnote-83). Do primeiro, a ênfase na autoridade da Bíblia e na reforma dos costumes; do segundo, a preocupação com a prática da devoção pessoal e comunitária, em especial a leitura cotidiana da Bíblia e a oração, individual ou em pequenos grupos; e do terceiro, o empenho missionário e evangelístico, tanto para alcançar não cristãos quanto para despertamento religioso dos fiéis[[84]](#footnote-84).

Um grande ponto de discussão na historiografia sobre o evangelicalismo diz respeito às possibilidades de um movimento teologicamente conservador ou ortodoxo fundamentar posicionamentos políticos engajados na luta contra desigualdades sociais: *“Como é possível que uma visão de mundo conservadora gere uma política progressista?”* questionava Rubem Cesar Fernandes em 1981[[85]](#footnote-85). A crise de ISAL após os sucessivos golpes militares na América Latina abriu brechas para novos engajamentos político-religiosos no protestantismo continental.

Nos espaços em que o ecumenismo protestante se enfraquecia, diminuía os temores de muitos evangélicos com a associação entre teologia contextualizada e liberalismo teológico, preocupação com os problemas sociais e marxismo, espectros que rodavam as igrejas em tempos de guerra fria e ditaduras militares. Em uma conferência proferida em 1969, Samuel Escobar (1932-) descreveu a situação:

*“Até o presente tem havido na América Latina a tendência de identificar a preocupação com os problemas sociais ao liberalismo teológico, ou com um arrefecimento à tarefa evangelizadora. Devemos duma vez para sempre acabar com esta confusão. Existe base suficiente na história da Igreja e nos ensinamentos da Palavra de Deus para afirmar categoricamente que a preocupação pelo aspecto social do testemunho evangélico no mundo não é um abandono das verdades fundamentais do Evangelho, pelo contrário, é levar às suas últimas consequências os ensinos a respeito de Deus, de Jesus Cristo, do homem e do mundo, que formam a base desse Evangelho” [[86]](#footnote-86).*

Lideranças do movimento missionário no meio estudantil, ligadas à Comunidade Internacional de Estudantes Evangélicos (CIEE) desempenharam importante papel de articulação do novo discurso. A CIEE foi criada em Harvard em 1947 por setores do movimento estudantil evangélico que discordavam do perfil da Federação Universal de Movimentos Estudantis Cristãos (FUMEC), que havia incorporado contribuições da teologia liberal e do evangelho social[[87]](#footnote-87). Além das divergências teológicas, havia *“todo un nuevo talante o actitud del cual estaba ausente el énfasis en la oración diaria, la conversión personal y aun el espirito misionero”*, escreveu Samuel Escobar no livro *La chispa y la llama* (1978, p. 22) em que narra a história da CIEE na América Latina. Em outras palavras, as divergências doutrinárias expressavam experiências evangélicas de juventude concorrentes.

No Brasil, a Aliança Bíblica Universitária (ABU), foi criada em 1957 pelos missionários Roger Young e Ruth Siemens[[88]](#footnote-88) e estruturada definitivamente no congresso de 1962, com o apoio do assessor da CIEE continental Samuel Escobar. O lema da ABU era “estudante alcançando estudante”. Se reunia em núcleos de estudos bíblicos nas universidades, realizava acampamentos de formação de lideranças e de evangelização.

Com uma proposta mais conservadora, a ABU recebeu críticas dos movimentos de juventude ecumênicos ligados às Associações Cristãs de Acadêmicos (ACA) que formavam a União Cristã de Estudantes do Brasil (UCEB), conforme Robinson Cavalcanti (1944-2012) relatou: *“Se espalhou na época que era um movimento de missionários americanos de direita, fundamentalistas, para combater a ACA.”* (Apud. QUADROS: 2011 p. 52). Em outro depoimento, a ABU apareceu como um meio propício à preservação da fé no ambiente universitário:

*“A “crise da adolescência” tomou-me em cheio, levando-me a sufocar os princípio morais e a disciplina religiosa que havia recebido. Por outro lado, possibilitou que com o tempo experimentasse um profundo vazio, uma necessidade de algo que me desse sentido à existência. Isso abriu caminho a uma busca, feita em termos pessoais; e dou graças a Deus por haver-me concedido as oportunidades que então precisei. (...) Cito também a Aliança Bíblica Universitária, que na época certa, quando ingressava na vida universitária, ofereceu-me o ambiente, a convivência, a comunhão que precisava; e muito me ajudou a alcançar uma visão segura do Cristianismo. E assim, no confronto inevitável com ideologias e escolas de pensamento, tenho constatado a supremacia da mensagem de Jesus Cristo, solução integral para os problemas do homem[[89]](#footnote-89).*

O texto acima foi escrito em 1969 por Uriel Heckert, 23 anos, estudante de medicina na Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF) e filho do Rev. Oséas Heckert, pastor da Igreja Presbiteriana de Juiz de Fora[[90]](#footnote-90). O jornal em que o texto foi publicado menciona que o jovem tinha sido presidente e diretor da União da Mocidade Presbiteriana (UMP), entidade que esteve na vanguarda do movimento estudantil ecumênico até ser fechada pelo Supremo Concílio da IPB em função do conflito entre fundamentalistas e ecumênicos na igreja[[91]](#footnote-91). Outras organizações do movimento estudantil cristão, católico e protestante, deixaram de existir depois do golpe militar por possuir vínculos com o movimento estudantil secular ou com as esquerdas. Reprimidas tanto pelas cúpulas eclesiásticas quanto pela ditadura, a católica JUC e a protestante UCEB encerraram as atividades em 1966. Com isso, a ABU se tornou *“o único movimento nacional a trabalhar com a articulação entre a vida estudantil e a vida religiosa.”* (QUADROS: 2011, p. 50).

Os movimentos estudantis da CIEE formaram muitas lideranças e difundiram novas referências teológicas, contribuindo com a reflexão sobre o sentido de “missão da igreja” que seria desenvolvido nos Congressos Latino-americanos de Evangelização (CLADE). Os CLADEs foram espaços de articulação de uma comunidade de teólogos e lideranças leigas, que criticavam o fundamentalismo e a reprodução da herança missionária norte-americana do protestantismo continental.

O CLADE I (1969), em Bogotá, Colômbia, foi organizado pela Associação Evangelística Billy Graham[[92]](#footnote-92), agência missionária norte-americana de perfil fundamentalista. O livro de Peter Wagner (1930-), missionário norte-americano que atuava na Bolívia, intitulado *Teologia latino-americana: esquerdista ou evangélica?* foi distribuído entre os congressistas. Tratava-se de uma denuncia da teologia produzida por ISAL como possuindo orientação marxista e influenciada pelo Concílio Vaticano II, no qual se listava os teólogos da “esquerda radical protestante”, dentre os quais Richard Shaull, José Miguez Bonino, Emílio Castro, Rubem Alves e Joaquim Beato[[93]](#footnote-93).

O livro de Peter Wagner era também a defesa das teorias de crescimento da igreja promovidas pelo Seminário Fuller de Pasadena, EUA[[94]](#footnote-94). Os métodos propostos pelo Seminário Fuller deram origem na América Latina ao movimento *Evangelismo a fondo*, que unia a ênfase na evangelização como a tarefa primordial da igreja com *“una dimensión política – el deseo de competir con la izquierda”* colocando *“sus esperanzas en las reformas de la Alianza para el Progreso norteamericana.”* (STOLL: 2002, p. 146). O patrocínio do CLADE I a esta proposta missionária e o teor beligerante do livro de Peter Wagner mobilizaram missionários latino-americanos, alguns atuantes no CIEE continental, que pensavam uma alternativa evangélica ao movimento de ISAL, mas rejeitavam o fundamentalismo norte-americano e o evangelismo a fondo.

Evangélicos de diferentes nacionalidades e denominações começaram a pensar na criação de uma entidade continental de reflexão teológica. Como descreveu Samuel Escobar, um dos expoentes do grupo:

*“Não nos sentíamos representados pela teologia elaborada na América do Norte e imposta por meio de seminários e institutos bíblicos dos evangélicos conservadores, cujos programas e literatura eram tradução servil e repetitiva, forjada em uma situação totalmente alheia à nossa. Tampouco nos sentíamos representados pela teologia elitista dos protestantes ecumênicos, geralmente calcada em moldes europeus e alienada do espírito evangelizador e das convicções fundamentais das igrejas evangélicas majoritárias do continente americano”[[95]](#footnote-95).*

Acima, a dupla contraposição aos evangélicos conservadores e aos protestantes ecumênicos. Aos primeiros, a contestação foi à teologia elaborada na “América do Norte”, à imposição e reprodução da mesma através da tradução de uma literatura “forjada em uma situação totalmente alheia à nossa”, portanto, sem identidade latino-americana. Aos segundos, a contestação foi ao “elitismo” da teologia “calcada em moldes europeus”, neste caso, também importada, mas principalmente ao alheamento à identidade evangélica das comunidades protestantes do continente, ou seja, seu “espírito evangelizador” e suas “convicções fundamentais”. Sobre este último aspecto, cabe destacar que:

*“Para cumprir o papel de teologia contextualizada, os teólogos da missão latino-americanos entenderam como condição necessária não abrir mão da tradição protestante evangélica, pois seria a partir dela que tratariam da situação histórica da América Latina. Compreenderam que este era o seu contexto eclesial e lugar legítimo para o fazer teológico.” (SANCHES: 2009, p. 60).*

O programa para uma identidade evangélica latino-americana a fundamentar a nova comunidade teológica estava delineado: construir uma teologia a partir da situação do continente, e a partir da identidade missionária e doutrinária das comunidades protestantes. Identidade heterogênea, a despeito da tentativa dos projetos concorrentes de defini-la, mesmo no campo conservador, como ficou evidente no CLADE I.

A Fraternidade Teológica Latino-americana (FTL) passou a existir institucionalmente em 1970, quando realizou uma consulta sobre “El debate contemporâneo sobre la Bíblia”[[96]](#footnote-96). Os membros que se tornaram mais influentes com o decorrer dos anos foram: Samuel Escobar (1932-); René Padilla (1932-) e Orlando Costas (1942-1987). Estes três nomes representam, respectivamente, as ênfases principais do evangelicalismo: Compreensão da situação política e religiosa da América Latina numa perspectiva evangélica; reflexão sobre a missão integral da igreja, entendida como a união de evangelização e ação social; contextualização do culto e da pregação evangélica às culturas latino-americanas.

Samuel Escobar, peruano e missionário batista, atuou como assessor dos movimentos da CIEE no Brasil e na Argentina nos anos 1960 e se tornou diretor da revista e editora *Certeza*, responsável pela publicação de grande parte da produção do movimento de missão integral. René Padilla era equatoriano, mas radicou-se na Argentina, atuando junto ao movimento argentino da CIEE nos anos 1960. De formação batista, tornou-se depois ligado aos Irmãos Livres [[97]](#footnote-97) e criou a Fundación Kairós que editava a revista *Iglesia y Misión*. Orlando Costas era porto-riquenho e professor do Seminário Bíblico Latino-americano (SBL), na Costa Rica. De formação metodista, tornou-se batista e depois membro da denominação Discípulos de Cristo[[98]](#footnote-98).

Os teólogos da FTL criticavam a preocupação exclusiva do movimento evangelismo a fondo com o crescimento quantitativo da igreja. Para René Padilla, isto era fruto do “condicionamiento que el sistema capitalista ha venido ejerciendo sobre los “missiólogos” del mundo evangélico”[[99]](#footnote-99). Assim como os ecumênicos e os teólogos da libertação, os intelectuais da FTL falavam do “Reino de Deus” como metáfora de um horizonte de plena realização humana e igualdade social anunciada nos evangelhos. Em 1975 a FTL publicou o livro *El Reino de Dios y América Latina[[100]](#footnote-100).* O Reino de Deus foi interpretado como o centro da mensagem cristã, que dotava a igreja e a história de uma dimensão escatológica, não mais entendida como o final dos tempos, mas como *“um novo mundo no seio da história”* já presente através da igreja e ainda por vir, como uma promessa a nutrir a esperança cristã[[101]](#footnote-101).

Outros conceitos comuns ao cristianismo da libertação ganharam novos significados, forjando um vocabulário muito próprio à FTL, senão nas palavras utilizadas, ao menos no sentido dado a elas, na identidade atribuída por seus enunciadores. O mais importante deles foi o conceito de missão integral, para significar que o evangelho não apenas era para todos os homens, mas principalmente para o homem todo, sem dicotomia entre o corpo e a alma. O anúncio desse evangelho pela igreja deveria superar outras dicotomias, tais como: secular e religioso, responsabilidade social e evangelização, fé e obras. Numa consulta da FTL sobre ética social em 1972, Samuel Escobar alertou que *“a menos que tomemos consciencia de lo político, no podremos emprender lo social en buena conciencia”.[[102]](#footnote-102)*. Orlando Costas, por sua vez, propôs uma reflexão sobre o culto protestante na cultura latino-americana. O culto foi tomado como um indício capaz de indicar se *“esa comunidad es integrada o desligada de la sociedad, se si ve a sí misma como sierva o primadona, si concibe su culto como un refugio alienante o como una celebración liberadora”[[103]](#footnote-103)* Para o autor todo culto deveria ser “indígena”, ou seja, autenticamente nacional ou conscientemente enraizado na cultura evangelizada:

*“Elementos culturales como los himnos, el sermón, y los avisos; expresiones litúrgicas, como la estructura arquitectónica y las decoraciones que caracterizan el lugar de culto, los movimientos corporales, los gestos, el ritmo y las actitudes y la clase de oficiantes-participantes revelan la intensidad de interacción de una congregación con su cultura.” [[104]](#footnote-104)*

No Congresso Mundial de Evangelização ocorrido em Lausanne, Suíça, em 1974, e organizado pela Associação Evangelística Billy Graham, o evangelicalismo se consolidou como uma tendência oposta ao fundamentalismo, distinta do ecumenismo protestante e da teologia da libertação católica. O documento do conclave foi muito influenciado pelas ideias dos teólogos latino-americanos da FTL, sendo Samuel Escobar um dos componentes do comitê de redação representando a América Latina, e do inglês John Stott, pastor anglicano (1921-2011). O texto que ficou conhecido como “Pacto de Lausanne” incorporou principalmente os conceitos de Reino de Deus e missão integral como parâmetros para a contextualização do cristianismo e o compromisso dos cristãos com a justiça social. O quinto dos quinze itens do Pacto, intitulado “Responsabilidade Social Cristã” dizia: *“A mensagem de salvação implica também uma mensagem de juízo sobre toda forma de alienação, de opressão e de discriminação, e não devemos ter medo de denunciar o mal e a injustiça onde quer que existam” [[105]](#footnote-105).*

O movimento de missão integral passou a invocar o “espírito de Lausanne” em suas falas, escritos e congressos, para conclamar os evangélicos ao compromisso de transformação social como inerente à ação evangelizadora da igreja. A recepção no Brasil foi mais lenta. O núcleo brasileiro da FTL se institucionalizou entre 1983, quando criou a revista Boletim Teológico[[106]](#footnote-106), e 1985 quando se tornou formalmente um setor nacional da FTL com estatuto próprio; a FTL-Setor Brasil (LONGUINI NETO: 2002 p 175). Foi formado inicialmente por luteranos do sul do país ligados à Aliança Bíblica Universitária e ao Movimento Encontrão[[107]](#footnote-107): Arzemiro Hoffmann, Ênio Müller, Marlon R. Flück, Emil Sobottka, Valdir Steuernagel e Robinson Cavalcanti.

Há aqui uma diferença fundamental entre a experiência de ISAL e FTL. Se na primeira, desde o início, houve uma atuação significativa de brasileiros como Rubem Alves, Waldo Cesar e Joaquim Beato, estabelecendo uma comunicação direta da teologia de ISAL com o ecumenismo protestante no Brasil, na segunda houve um descompasso entre a FTL continental e brasileira, que resultou numa incorporação tardia das referências de Lausanne e da Teologia da Missão Integral elaborada pelos expoentes do evangelicalismo continental.

A difusão da missão integral aconteceu, a princípio, por iniciativa da ABU, estruturada a mais tempo, presente em maior parte do território nacional e da qual faziam parte como secretários, assessores ou apoiadores, membros da FTL nacional, a exemplo de Valdir Steuernagel, Arzemiro Hoffmann e Robinson Cavalcanti. Também contribuíram para o protagonismo da entidade estudantil, a relação dos expoentes da FTL continental com os núcleos nacionais do CIEE e a realização do congresso nacional da ABU em Curitiba no ano de 1976, cujo documento final, o Pacto de Curitiba, incorporou alguns dos temas de Lausanne.

A editora da ABU, publicou uma série de documentos do Comitê de Lausanne *“visando uma igreja que abrace a sua missão integral a serviço do Reino” [[108]](#footnote-108)* como material de preparação para o Congresso Brasileiro de Evangelização (CBE) que ocorreu em 1983. A própria ABU reconheceu no livro em que publicou as palestras do congresso que *“durante muitos anos houve um grande silêncio quanto a Lausanne, com referência especial as publicações” [[109]](#footnote-109).* A resistência das igrejas brasileiras ao novo discurso e o atraso nas publicações foi apenas uma face da moeda, a outra, segundo Luiz Longuini Neto, foi o boicote dos próprios evangelicalistas brasileiros através de uma tradução dos documentos dos CLADES e do Pacto de Lausanne (1974) feita de maneira a moderar ainda mais o discurso, com algumas alterações e omissões claramente ideológicas. (LONGUINI NETO: 2002 p. 186-189).

A “Série Lausanne”, publicada pela ABU durante os anos 1980, constava de documentos produzidos em consultas internacionais do movimento sobre temas que haviam gerado controvérsias no Congresso Mundial de Evangelização em 1974[[110]](#footnote-110). A maioria deles era comentada por John Stott, cuja produção autoral também era publicada pela editora da ABU, sendo em alguns casos a primeira edição em português. A importância dessas publicações se deve ao alcance da influência de John Stott no evangelicalismo internacional, sua proximidade com a FTL continental, em especial René Padilla, o papel que ele desempenhou na redação do Pacto de Lausanne em 1974 incorporando a contribuição latino-americana. Sua perspectiva de ação social cristã era uma alternativa mais progressista, em comparação, por exemplo, com a Associação Evangelística Billy Graham.

Entre suas obras publicadas em primeira edição pela ABU se destacam: *Crer é também pensar* (1978), *Contracultura cristã: A mensagem do sermão do monte* (1981), *Tu, porém: A mensagem de II Timóteo* (1982). Os livros continham guias para estudos em grupo e eram muito utilizados nos encontros de formação da ABU. Em *Contracultura Cristã*, o Sermão do Monte era apresentado como a inspiração para o não conformismo com o estado atual “tanto da igreja nominal, como do mundo secular”[[111]](#footnote-111). Para o autor, o que Jesus estava propondo no Sermão do Monte era uma nova mentalidade:

*“suas palavras são as que mais se apro­ximam de um manifesto, pois descrevem o que ele desejava que os seus seguidores fossem e fizessem. Penso que nenhuma outra expressão resume melhor a intenção de Jesus, ou indica mais cla­ramente o seu desafio para o mundo moderno, do que a expressão "contracultura cristã"*[[112]](#footnote-112)

A igreja deveria ir ao encontro dos anseios de inconformismo e de valores alternativos que a juventude pós-segunda guerra mundial chamava de contracultura.

*“Hoje em dia, há pessoas que repudiam a opulência ávida do ocidente, que parece ficar cada vez mais gordo, através do esbulho do meio-ambiente natural, ou através da exploração de nações em desenvolvimento, ou através de ambas as coisas ao mesmo tempo; essas pessoas exprimem a totalidade da sua rejeição vivendo com simplicidade, vestindo-se negli­gentemente, andando descalças e evitando o desperdício. Em lugar do simulacro da socialização burguesa, estão famintas de relacionamentos de amor autênticos. Desprezam a superficialidade, tanto do materialismo descrente como do conformismo religioso, pois sentem que há uma "realidade" impressionante muito maior do que essas trivialidades, e buscam essa dimensão "transcendental" ilusória através da meditação, de drogas ou do sexo. (...) Mas, ao lado da esperança que esta disposição de protesto e busca inspira aos cristãos, há também (ou deveria haver) um sentimento de vergonha. Pois, se a juventude de hoje está à procura das coisas certas (significado, paz, amor, realidade), ela as tem procurado nos lugares errados. O primeiro lugar onde deveriam procurar é um lugar que normalmente ignoram, isto é, a Igreja. Pois, com demasiada freqüência, o que vêem nas igrejas não é a contracultura, mas o conformismo; não uma nova sociedade que concretiza seus ideais, mas uma versão da velha sociedade a que renunciaram; não a vida, mas a morte.”* [[113]](#footnote-113)*.*

Carlos Queiroz (1961-), que à época da publicação do livro era membro da ABU, escreveu: *“Na juventude, refletir sobre o Sermão do Monte, tendo como guia de estudo o comentário de John Stott intitulado* ***Contracultura Cristã,*** *acalentou o sonho de transformação da sociedade”* [[114]](#footnote-114). Na interpretação de Eduardo Quadros (2011), a presença da ABU nos meios universitários contribuiu para que remanescentes da extinta UCEB e dos núcleos católicos de juventude universitária que não haviam abandonado a identidade religiosa encontrassem um novo espaço de socialização e militância. Contribuiu ainda para que a juventude ligada à entidade fosse influenciada pelo debate teórico e político da academia. Em 1982 o tema do congresso nacional da ABU foi “Encarnando a Palavra Libertadora”. A carta convocatória declarava:

*“Libertação é anúncio de que Deus exalta o humilde, liberta o oprimido, enche a mão do faminto. Deus está interessado em fazer justiça entre os homens, devolver identidade aos desfigurados, que as relações de poder sejam libertas da opressão e que se instaure um reino de justiça e paz” (Apud. QUADROS: 2011 p. 71).*

O texto indicava a aproximação do movimento de missão integral com a teologia da libertação. Esta encontrava grande receptividade entre acadêmicos evangélicos, muitos dos quais militantes ou simpatizantes do Partido dos Trabalhadores, criado em 1980, pelo chamado novo sindicalismo, os movimentos sociais rurais e urbanos, as pastorais sociais, as comunidades eclesiais de base (CEBs), intelectuais e militantes de esquerda[[115]](#footnote-115). A influência da teologia da libertação motivou crises no movimento estudantil evangélico, repercutindo na relação com as bases católicas e protestantes ecumênicas que naquele momento faziam parte da entidade. A identidade evangélica acabou por prevalecer sobre a diversidade cristã, ocasionando o desligamento formal de indivíduos e núcleos da ABU que abrigavam católicos e protestantes ecumênicos. (QUADROS: 2011, p. 83-100).

Ainda que a ABU tenha sido fundamental para a difusão da missão integral no Brasil, a expressão teológica do movimento foi amadurecida na FTL nacional. Um marco na tentativa de colocar o movimento na agenda das igrejas evangélicas foi o Congresso Brasileiro de Evangelização (CBE) ocorrido em Belo Horizonte em 1983 e organizado pela FTL. O tema era “A evangelização do Brasil: uma tarefa inacabada”. No primeiro volume do *Boletim Teológico* da FTL foram explicitados os objetivos do evento identificados com as propostas da Teologia da Missão Integral e com o Pacto de Lausanne:

*“Queremos alcançar o homem todo, com o evangelho todo e em todo o lugar. Este homem todo quer ser amado e compreendido por nós, com todas as suas implicações. Não somos chamados apenas ao anúncio da palavra verbal, mas ao testemunho da vida e ao envolvimento concreto com aqueles que são carentes e sofredores. Esta perspectiva de compromisso com os pobres, nos seus variados aspectos, bem como a dimensão profética do ministério da igreja, são o resultado puro e límpido de uma leitura profunda e sincera da Palavra de Deus e do desejo de modelar a nossa missão pela do Mestre” (At 17.22; Mc 6.34; Jo 12.20-23; Mt 28.19,20; Lc 4.18,19; 7.18-22). [[116]](#footnote-116)*

O evangelicalismo quis fazer do CBE o seu Congresso de Lausanne, um *“atestado de maioridade da igreja evangélica no Brasil”* [[117]](#footnote-117), conforme a apresentação do livro com as principais palestras do congresso e com título homônimo ao tema do evento:

*“Nunca houve, numa reunião evangélica interdenominacional no Brasil, tamanha representação por estados, regiões, denominações e tipos de ministérios. Com seus dois mil e poucos participantes, o CBE foi, certamente, uma das reuniões mais representativas do protestantismo brasileiro dos últimos tempos e, talvez, de todos os tempos.”.* [[118]](#footnote-118)

O critério era a representatividade do segmento evangélico no evento. Na tentativa de apresentar-se como o mais importante conclave do protestantismo no Brasil até então, houve um esquecimento da Conferência do Nordeste, mesmo para fins comparativos quanto à representatividade ou a abrangência dos temas discutidos. O evento foi fundamentalmente voltado para a evangelização e todos os demais temas foram discutidos em função desta “tarefa inacabada”. Não houve, pelas informações do livro, intelectuais seculares entre os palestrantes.

Como os demais congressos voltados para a evangelização, o CBE foi um fórum no qual as discussões sobre a missão da igreja serviram para que o evangelicalismo procurasse uma abertura à reflexão teológica sobre a responsabilidade social em meio a discursos mais conservadores que pautaram o evento. Uma análise do Congresso de 1983 pode ajudar a compreender os temas sociais prioritários e como isso era conciliado com a identidade evangélica.

Os textos que discutiam a responsabilidade social da igreja citavam o quinto parágrafo do Pacto de Lausanne, com o qual o CBE declarou-se comprometido no documento final. Três textos foram publicados na seção “Questão social”, escritos por Carlos Queiroz, Dieter Brepohl e Paulo Ayres Mattos. Carlos Queiroz deu um testemunho pessoal sobre como transitou de uma perspectiva assistencialista da “Questão Social” para uma perspectiva mais transformadora, destacando a influência da Visão Mundial, na qual ingressara, para esta mudança. Dieter Brepohl, Secretário Geral da ABU, citou o Pacto de Lausanne e René Padilla para defender uma teologia da criação como fundamento para a evangelização e o compromisso social:

*“Somente uma teologia que leve a sério a criação de Deus dará aos cristãos um significado positivo nas questões sociais e políticas. Se a criação não tem mais qualquer valor, então, de fato, a consequência será que deveremos somente “salvar almas”, isto entendido como o ato de “despovoar o inferno e povoar o céu”. Então não teremos mais nenhuma missão em relação ao mundo, ficando nossa tarefa reduzida à pregação e a ação no âmbito da igreja. Tal visão é na realidade desastrosa, porque distancia a igreja do mundo e facilmente cria uma fé que tem algo a dizer em relação ao domingo, mas pouco ou nada para a vida cotidiana.”. [[119]](#footnote-119)*

O pastor metodista Paulo Ayres Mattos fazia parte de entidades ecumênicas de serviço ou pesquisa, como o Centro Ecumênico de Documentação e Informação (CEDI) e o Instituto Superior de Estudos da Religião (ISER), analisados no próximo capítulo. No congresso, ressaltou duas filiações que o faziam pensar a fé cristã e a realidade brasileira: A formação num lar evangélico e operário:

*“Naquela casa eu aprendi que evangelização e ação social não são coisas que a nossa fé separa. Ser nova criatura em Cristo Jesus não termina no momento em que nós aceitamos Jesus como nosso Senhor e Salvador, no “dia feliz em que em Jesus me satisfiz”; ser nova criatura em Cristo Jesus é tomar a cruz dia a dia e, no meio das lutas, desesperanças, e tristezas, descobrir a mão de Deus que está agindo para redimir, na sua totalidade, a criação, toda a realidade em que nós vivemos pois Jesus Cristo é o Senhor dos senhores.”. [[120]](#footnote-120)*

Além das palestras principais, o livro publicou na seção “ênfases e acentos”, temas específicos trabalhados durante o congresso em grupos de estudos, todos referidos ao tema geral do evento, a evangelização. Nem todos os temas foram publicados. Ficaram de fora, por exemplo, “Cristianismo, marxismo e capitalismo” de Ziel Machado e “A missão da mulher na igreja” de Sulamita Ferreira e Maria Lucia Marques. Nesta seção, o congressista mais preocupado em discutir a “questão social” foi o assessor católico da ABU Luís José Dietrich. A despeito de citar referências evangelicais no seu texto, como a palestra de John Stott no Congresso de Lausanne e um livro sobre a igreja primitiva publicado pela editora Certeza de Samuel Escobar, seu pronunciamento foi o mais próximo do cristianismo da libertação na abordagem da pobreza:

*“O compromisso com os pobres deve ser entendido como um compromisso com a justiça, porque os pobres não são produto da natureza, e sim, consequência de um modelo de sociedade injusto e concentrador de riquezas e de poder. Os pobres são os injustiçados, os empobrecidos. O compromisso com os pobres sem o compromisso com a justiça é demagogia e traição à boa fé dos pobres. Isto significa que, além do atendimento assistencial, necessário porque urgente, deve-se também lutar pela criação e estabelecimento de novas estruturas que, ao contrário das já existentes, não sejam geradoras de pessoas pobres e miseráveis.”. [[121]](#footnote-121)*

Integral, contextualizada, socialmente responsável e promotora da justiça. Essa deveria ser a missão da igreja. Se havia recusa à teologia da libertação, o evangelicalismo preocupava-se em legitimar o engajamento político em lutas emancipatórias dos sujeitos subalternos como inerentes ao testemunho cristão e tentava familiarizar os evangélicos com conceitos que faziam parte da teologia latino-americana, ainda que reelaborados para conciliá-los com uma identidade evangélica mais ortodoxa. Nas décadas de 1970 e 1980, o protestantismo de missão integral e o protestantismo ecumênico criaram, através de redes institucionais e produções intelectuais, a linguagem teológica, o discurso ético e as estratégicas de atuação simultânea no campo religioso e político.

**Súditos do Reino e cidadãos do mundo: Redes institucionais, produção intelectual e atuação política.**

O protestantismo ecumênico e o movimento de missão integral criaram uma rede ampla de entidades paraeclesiásticas e publicações, que se constituíram em espaços de elaboração de uma agenda para a igreja no mundo e para a intervenção cristã na sociedade. Para compreender a capacidade das entidades paraeclesiásticas de influenciar o universo religioso protestante, é preciso considerar seus limites e possibilidades de atuação. De acordo com Paul Freston:

*“Na divisão do trabalho religioso, a paraeclesiástica cumpre o mesmo papel das entidades católicas que transcendem a estrutura paroquial e diocesana, como as ordens religiosas, os movimentos leigos da Ação Católica, as Pastorais (da Terra, etc.) e os “novos movimentos” (Renovação Carismática e outros). A diversidade ideológica nesses exemplos católicos nos alerta para a possibilidade da mesma diversidade protestante. Mas há duas diferenças. Por um lado, as paraeclesiásticas tem mais liberdade, não podendo ser fechadas por hierarquias eclesiásticas. Por outro lado, a segmentação protestante dificulta o exercício por parte das paraeclesiásticas, de um papel reformador de toda a igreja evangélica, como tiveram os movimentos da Ação Católica no catolicismo brasileiro nos anos 50 e 60.” (FRESTON: 1993 p. 122).*

Nas décadas de 1950 e 1960, as principais paraeclesiásticas ecumênicas foram: a União Cristã dos Estudantes do Brasil (UCEB), a Confederação Evangélica do Brasil (CEB), e Igreja e Sociedade na América Latina (ISAL). Na década de 1970, algumas paraeclesiásticas reorganizaram os ecumênicos dispersos com a desarticulação – pela repressão política e eclesiástica – das entidades das décadas anteriores, e se tornaram novos espaços institucionais de renovação teológica, contestação ao regime militar, pesquisa e serviço social, dentre elas o Centro Ecumênico de Documentação e Informação (CEDI), o Instituto de Estudos da Religião (ISER) e a Coordenadoria Ecumênica de Serviços (CESE). Sobre o CEDI, o pastor Djalma Torres (1926-) escreveu em sua autobiografia que se tratava de *“uma entidade de proscritos protestantes e uns poucos católicos, no Rio de Janeiro”*. E continuou:

*“Lá eu conheci e convivi com homens e mulheres ilustres no mundo da luta ecumênica, vários deles lançados à diáspora por suas igrejas: Zwinglio Mota Dias, José Bittencourt Filho, Carlos Cunha, Rubem Alves, Milton Schwantes, Julio de Santa Ana, e muita gente ainda marcada pela perseguição de suas igrejas. O CEDI era um refúgio para muitos bons líderes expulsos de suas igrejas ou desencantados com elas. As celebrações de encerramento das reuniões eram marcadas por forte conteúdo emocional.” (TORRES: 2011 p. 26).*

A entidade nasceu do antigo Centro Evangélico de Informação (CEI), criado em 1965 por Waldo César, Jether Ramalho, Domício Pereira de Mattos, Carlos Cunha, que publicava boletins informativos com notícias sobre atuação de pastores, seminaristas e leigos engajados em movimentos sociais e pastorais populares.

Em 1974 o CEI transformou-se no CEDI. Quatro anos depois criou a revista *Tempo & Presença*, classificada pelos órgãos de informação e segurança da ditadura como um reduto de “expressos elementos esquerdistas” não apenas pela presença de intelectuais da teologia da libertação como em função da colaboração de intelectuais seculares, em especial, marxistas: “Apreciação sobre a entidade; relata recebimento de fundos de organizações da Europa e América Latina, contatos com grupos guerrilheiros na Guatemala e no México.” [[122]](#footnote-122).

O CEDI foi adquirindo ao longo da primeira década uma estrutura ampla para uma paraeclesiástica, com escritório no Rio de Janeiro e em São Paulo, programas ligados às assessorias: pastoral, operária, rural, educação popular e indígena. Publicava livros (*Cadernos do CEDI*), revistas (*Tempo & Presença*) e jornais (*Aconteceu* e *Aconteceu no Mundo Evangélico*), possuía um centro de documentação, tanto do movimento ecumênico quanto dos movimentos sociais, e realizava oficinas, cursos de formação e fóruns de debates dos problemas nacionais. Entre 1979 e 1993, o Secretário Geral do CEDI foi Zwinglio Dias Mota, que havia participado do movimento de ISAL. Sobre a abrangência da instituição ele comentou que:

*“O CEDI ficou uma coisa grande, poderosa, o CEDI cresceu muito, financiado por agências ecumênicas, basicamente. Agências ecumênicas de vários países da Europa, Canadá e EUA, e o meu papel neste período foi muito de manter relações com as agências, aprovar projetos, e eu fiquei no CEDI até 1993. Em 1994 o CEDI encerra suas atividades e se multiplica em três novas ONGs. É interessante, porque o CEDI vai ser uma das primeiras grandes ONGs do Brasil, uma coisa ainda meio desconhecida por aqui.” [[123]](#footnote-123)*

No processo de abertura política, as ONGs se tornaram agentes importantes, contribuindo com a inserção de militantes de diferentes tendências e movimentos sociais no cenário político. Com o advento do pluripartidarismo no início dos anos 1980, tiveram uma relação ambígua com os partidos de esquerda, às vezes de colaboração, em função da aproximação delas com os movimentos sociais e “as bases populares”, em outras, de competição na definição da agenda política destes segmentos diante do Estado. De acordo com uma pesquisa realizada nos anos 1980, a maioria das ONGs possuía algum vínculo com instituições religiosas, católicas e protestantes, e era financiada por agências internacionais, ecumênicas ou estatais (LANDIM: 1986). Algumas foram organizadas por ex-exilados políticos e religiosos nas instituições eclesiásticas.

Adotando uma perspectiva gramsciana de análise, Virgínia Fontes se referiu às ONGs como “aparelhos privados de hegemonia”. Para a autora, o surto de ONGs ocorrido nos anos 1980 promoveu um deslocamento de sentido nas lutas sociais, profissionalizando, especializando tecnicamente e remunerando em moldes empresariais, uma nova militância responsável por *“uma modificação substantiva nas formas de organização popular”*:

*“Ocorria uma transferência de militância para as áreas de assessoria e “serviço” que, conservando um horizonte vagamente rebelde – a “transformação social” – o fazia de maneira difusa. A influência religiosa provavelmente explica porque, embora atuando com sindicatos e com inúmeros grupos de trabalhadores, sobretudo rurais, priorizavam o termo “opressão”, reduzindo-se as reflexões sobre a exploração (e suas diferentes modalidades) nas próprias organizações de trabalhadores. Esses novos intelectuais-militantes ligados às ONGs criticavam fortemente o intuito de partidos de falar “em nome” dos movimentos sociais, justificando assim sua própria atuação; criticavam ao mesmo tempo as concepções de vanguarda, muitas vezes caricaturando-as. (...) Cumpriam um papel segmentador, educando e consolidando as lutas sociais, por um lado e, de outro, cristalizando-as e favorecendo sua manutenção naqueles formatos, modo inclusive de assegurarem sua própria reprodução enquanto ONGs “a serviço de”. (FONTES: 2010, p. 236-237).*

Esta crítica precisa ser situada na análise geral que Virgínia Fontes realizou sobre o processo de abertura política, dando destaque ao processo de organização dos trabalhadores em entidades nacionais autônomas, como expressão de lutas sociais realizadas no âmbito das organizações populares e da ampliação de reivindicações políticas classistas. As ONGs foram interpretadas como aparelhos privados de hegemonia, uma vez que eram não estatais e, portanto, não públicas, cuja multiplicação implicava no redirecionamento e sentido das lutas, inserindo-se assim na disputa pela hegemoniza política entre as classes sociais que representavam o capital e o trabalho.

As entidades nacionais autônomas que se formaram impulsionando as lutas no sentido classista e contra hegemônico à ordem capitalista teriam sido o Partido dos Trabalhadores (PT), a Central Única dos Trabalhadores (CUT) e o Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra (MST) (FONTES: 2010, p. 232-233). Esta abordagem é pertinente para compreender os interesses e limites das ONGs, suas ambíguas relações com a política e com a reprodução da ordem capitalista, mas sugere como horizonte *necessário* das lutas sociais, o partido, o sindicato e o movimento, capazes de organizar a luta *em sua direção* contra hegemônica. Outros aparelhos privados de hegemonia que não o partido, o sindicato e o movimento, podem significar – significariam sempre? – o *redirecionamento* da luta. Entretanto, a autora tem o devido cuidado em demonstrar que as próprias ONGs, assim como os aparelhos privados de hegemonia especificamente classistas e autônomos, estavam igualmente em disputa: *“seu papel, de conservação ou de transformação, deriva de sua atuação orgânica com as classes sociais em luta”* (FONTES: 2010, p. 231).

O CEDI possuía algumas características que se enquadram nestas inserções das ONGs no campo político, embora com algumas particularidades que indicam a complexidade do quadro. A instituição agregou ex-exilados e proscritos religiosos. Ainda que não fosse ligado oficialmente a uma instituição religiosa, nem fosse ela mesma uma entidade que se definia eclesiasticamente, era financiada por agências ecumênicas internacionais e atuava em assessoria pastoral, tanto para as pastorais católicas quanto protestantes. Seus membros e colaboradores participavam de outras ONGs, principalmente Entidades Ecumênicas de Serviço[[124]](#footnote-124), e muitos eram pastores, teólogos ou leigos, inseridos em igrejas ou comunidades de fé, e quando não inseridos, encontrando na atuação paraeclesiástica um substitutivo para a filiação religião. Zwinglio Dias Mota falou na entrevista, da preocupação do CEDI com a formação de novas lideranças para as pastorais:

*“A gente montou um projeto Juventude e Fronteiras da Missão, então a gente formava toda uma geração de novos pastores, novas lideranças, um programa dedicado mesmo à juventude. Um trabalho muito interessante que era dirigido pelo José Bittencourt Filho.” [[125]](#footnote-125).*

Na assessoria aos movimentos e pastorais sociais o CEDI atuou nas frentes sindical, rural e de educação popular. O trabalho de Heloísa Martins sobre o papel da Igreja no movimento operário paulista destacou o programa do CEDI *“voltado para a reconstrução das lutas operárias na região do ABC, com o objetivo de colaborar na construção de um novo sujeito político histórico”* (MARTINS: 1987, p. 15). Tratava-se do programa “Memória e Acompanhamento do Movimento Operário”, coordenado pelo economista Aloisio Mercadante (1954-), assessor econômico da CUT e militante do PT[[126]](#footnote-126). O escritório de São Paulo, coordenado por um antropólogo, possuía um programa de levantamento dos povos indígenas no Brasil que deu importante contribuição à pesquisa e à militância indigenista dos anos 1980.

Os programas do centro de documentação voltados para movimentos e pastorais sociais e para o ecumenismo publicavam o informativo *Aconteceu*, ampliado os canais de comunicação das organizações populares com a opinião pública ou com as redes de apoio. O programa de assessoria à pastoral protestante produziu um informativo sobre o que acontecia no segmento religioso intitulado *Aconteceu no mundo evangélico*. Os programas para a área rural e para a educação popular desenvolviam atividades ligadas às pastorais sociais, comunidades eclesiais de base (CEBs) e círculos de leitura bíblica. O objetivo era a formação de novos sujeitos políticos que organizassem desde a base os movimentos de luta pela terra ou por uma educação emancipadora.

A revista *Tempo e Presença* tentava dar publicidade ao conjunto de atividades do CEDI e constituir-se ela mesma numa literatura a serviço dos movimentos sociais e ecumênicos. Se o CEDI, como uma ONG, pode ser considerado um aparelho privado de hegemonia, a revista *Tempo e Presença* é um bom indício do seu papel como mediador do protestantismo ecumênico tanto no campo religioso quanto político, pois ambos estavam em disputa e imbricados nas lutas sociais. Com qual projeto de hegemonia contribuíram CEDI e protestantismo ecumênico? Como se relacionaram com os partidos que tentaram *dirigir* as lutas sociais? Isso será visto neste e no próximo capítulo, primeiro no campo religioso e depois no político, embora esta divisão seja apenas didática, uma vez que não acontecia separadamente na experiência. Era difícil distinguir o religioso do político numa ação pastoral, num projeto de educação popular, ou mesmo numa nova proposta de leitura da Bíblia.

Havia um trânsito entre os agentes que compunham as paraeclesiásticas. Alguns atuavam em duas ou mais entidades, em programas e assessorias comuns, compartilhavam das mesmas fontes de financiamento dos órgãos ecumênicos internacionais, e participavam das mesmas publicações. Constituíam, enfim, uma rede, cuja formação, considerando os sujeitos protagonistas, remonta à CEB, UCEB e ISAL, agregando as novas lideranças formadas nas décadas de 1970 e 1980. Estas instituições convergiam principalmente quando a atuação se dava na esfera de apoio aos movimentos sociais e na defesa dos direitos humanos, neste último caso, em constante diálogo com a organização política de oposição à ditadura militar, tanto a de exilados quanto dos familiares de mortos e desaparecidos. Ao fazê-lo, não deixavam de desafiar o modo como as esquerdas lidavam com a religião:

*“Finalmente, devemos abandonar as velhas características das esquerdas, como, por exemplo, “a tradição iluminista e contratual”, no dizer de José de Souza Martins. Especificamente no que se refere às Igrejas, de onde provem a maioria das organizações de base vinculadas à defesa dos direitos humanos, a relação precisa considerar o apoio fundamental das mesmas e a religiosidade popular, em que, a par da dedicação em defesa dos direitos, se soma uma característica tradição de fé e novas relações de mútuo respeito e fraternidade entre os trabalhadores e seus dirigentes.”[[127]](#footnote-127).*

Outra entidade evangélica ou teológica que transitou para um órgão ecumênico de pesquisa e informação foi o Instituto Superior de Estudos Teológicos (ISET) criado em Campinas no ano de 1970, que se transformou em Instituto Superior de Estudos da Religião (ISER) em 1973. Em 1977 passou a publicar a revista *Religião e Sociedade*, que se tornou a mais importante publicação acadêmica sobre religião no Brasil. Houve uma intensa colaboração ente CEDI e ISER, cujos escritórios no Rio de Janeiro ficavam muito próximos, os autores que assinavam os artigos das publicações de ambos eram comuns, assim como eram compartilhados os membros que compunham os conselhos editoriais e a direção das instituições.

De 1973, data ainda a criação da Coordenadoria Ecumênica de Serviço (CESE), uma das principais financiadoras de iniciativas de ação social e trabalho comunitário, financiada pelo Conselho Mundial de Igrejas, como a maioria das Entidades Ecumênicas de Serviço. A sede da CESE era em Salvador, mas seus projetos sociais abrangiam todo o território nacional. Tornou-se um centro de articulação do movimento ecumênico na Bahia, para o qual deu particular impulso, formando lideranças ou apoiando aquelas que se projetavam através de programas de intervenção social e pastoral. Uma das primeiras publicações da CESE foi uma cartilha com a Declaração Universal dos Direitos Humanos comentada por cristãos católicos e evangélicos, relacionando o conteúdo do documento com textos bíblicos[[128]](#footnote-128).

Os “proscritos” ou “desencantados” com as denominações de origem – como se referiu Djalma Torres – também criaram na década de 1970 novas igrejas e denominações, parceiros eclesiásticos diretos das redes ecumênicas. Em 1976 foi criada em Salvador a Igreja Batista Nazareth (IBN), uma comunidade batista formada por jovens e leigos expulsos, por envolvimento com o ecumenismo ou com a oposição à ditadura militar, da Igreja Batista Dois de Julho. De acordo com o relato da memória institucional da IBN:

*“Naquele tempo a intolerância política gerava consequências graves nas igrejas evangélicas e, batistas em particular, resultando na expulsão dos jovens antes referidos e centenas de outros que perderam a referência evangélica. A cúpula batista na Bahia primeiro apostou que aquele “bando de desordeiros” não permaneceria junto muito tempo. Depois apostou que não fundaria igreja nenhuma e, finalmente, se fundasse ela teria vida curta. Assim é que em 08 de abril de 1976, a Junta Executiva da JUERP comunica à IBN que em resposta ao seu pedido de ingresso na Convenção Batista Brasileira que “o assunto foi tirado de ‘sobre a mesa’ para voltar ao plenário”. Sendo finalmente aceita em Julho de 1976, para em, agosto de 1988, ser expulsa, “tendo em vista as diretrizes ecumênicas que tem sido observadas por esta Igreja”[[129]](#footnote-129)*

Em 1978, os presbiterianos dissidentes ou excluídos da Igreja Presbiteriana do Brasil (IPB) criaram a Federação Nacional de Igrejas Presbiterianas (FENIP) que em 1983 se tornou Igreja Presbiteriana Unida (IPU). A IPU manteve como um dos documentos da denominação o Pronunciamento Social da IPB de 1962, descrito abaixo:

*“No propósito de avivar a consciência de todos os fiéis para os perigos, deveres e oportunidades da hora presente, apresenta o seguinte pronunciamento sobre os problemas políticos e sociais:*

*O imperativo que impõe à Igreja a obrigação de fazer pronunciamentos sobre questões sociais da atualidade nacional e internacional deriva de sua vocação profética de proclamadora e testemunha do Reino de sua submissão e fidelidade à Palavra de Deus.*

*Sua autoridade para pronunciar-se sobre essas questões em dada situação concreta deriva, porém, da disposição com que os cristãos participem, sincera e sacrificialmente, da luta por uma ordem social em que se expressem cada vez mais perfeitamente os postulados fundamentais da fé cristã sobre Deus, o homem, a sociedade, o Estado, e os sistemas ideológicos políticos, sociais e econômicos”[[130]](#footnote-130)*

A CESE colaborou com quatro projetos que alcançaram grande relevância na atuação do protestantismo ecumênico na Bahia e estavam ligadas aos pastores das novas igrejas e denominações: a Associação Feirense de Ação Social (AFAS), o Serviço de Integração do Migrante (SIM), o Centro Ecumênico de Direitos da Terra (CEDITER) e o Instituto de Educação Teológica da Bahia (ITEBA). A AFAS, o SIM e o CEDITER já mereceram estudos abrangentes[[131]](#footnote-131) e não irei me deter neles, apenas mencionar que os dois primeiros foram criados em Feira de Santana por Josué Mello e a último por João Dias de Araújo, ex-alunos de Richard Shaull e pastores da IPU, com perfis diferentes de inserção no campo político baiano. Josué Mello se aproximou do carlismo, chegando a candidatar-se a prefeito de Feira de Santana em 1996 pelo Partido da Frente Liberal (PFL), enquanto João Dias de Araújo sempre esteve próximo aos grupos de oposição ao carlismo, particularmente do PT.

O ITEBA ainda não foi devidamente estudado, mas representou uma iniciativa importante para a organização do movimento ecumênico, por dedicar-se à educação teológica, fundamental na formação de lideranças religiosas inspiradas na teologia da libertação. Uma comissão formada por representações da IPU, da IBN e de igrejas luteranas e metodistas, com o apoio de quatro entidades ecumênicas, destacadamente a CESE e o CMI, elaboraram um curso voltado ao ensino de uma teologia contextualizada, chamado no primeiro momento de *Teologia Para Hoje* e depois *Teologia Para o Desenvolvimento*. O curso funcionou de 1980 a 1986, mantido nas dependências da IPU, Presbitério de Salvador.

Em 1988, numa assembleia realizada na Igreja Batista Nazareth, o curso *Teologia Para o Desenvolvimento* se transformou oficialmente em Instituto de Educação Teológica da Bahia (ITEBA), com a primeira diretoria constituída por Djalma Torres (batista), João Dias de Araújo (presbiteriano) e Ramon Coutinho (metodista). Era o primeiro seminário não confessional, aberto a todas as confissões cristãs, com um programa de educação teológica ecumênica, contextualizada e afinada com a teologia da libertação latino-americana. A instituição era filiada às associações de educação teológica nacionais, continentais e mundiais, sobretudo as que promoviam programas de educação teológica financiados pelo CMI[[132]](#footnote-132). Em sua autobiografia, o pastor Djalma Torres ressaltou a importância que o ITEBA adquiriu no movimento ecumênico:

*Em 1991, numa Consulta Latino-americana e Caribenha sobre Teologia, em Manágua, na Nicarágua, da qual participei, o ITEBA foi apontado como a grande novidade do conclave no mundo teológico latino-americano e caribenho[[133]](#footnote-133).*

Por fim, fechando o ciclo de paraeclesiásticas que compunham as redes institucionais e intelectuais do protestantismo ecumênico, formaram-se: O Conselho Latino-Americano de Igrejas (CLAI) e o Conselho Nacional de Igrejas Cristãs (CONIC), ambos em 1982. O CLAI e o CONIC eram formados por representação de igrejas e movimentos cristãos, o primeiro exclusivamente protestante e o segundo com a participação da Igreja Católica através de representação da CNBB. Ao contrário das entidades de serviço, a atuação dos conselhos era especificamente religiosa, organizando os diálogos inter-eclesiásticos entre as diferentes confissões cristãs. Atuavam também como uma representação pública das igrejas filiadas pronunciando-se em assuntos relativos à religião ou emitindo pareceres em temas considerados de interesse público. Os quadros políticos formados pelo movimento ecumênico, que atuaram nos partidos e na Assembleia Nacional Constituinte em 1987, deram visibilidade aos pronunciamentos dos conselhos, como será analisado no próximo capítulo.

Esta narrativa do surgimento das paraeclesiásticas, até aqui ecumênicas e a seguir de missão integral, tem o objetivo de mostrar onde foram formuladas as referências intelectuais para as aproximações protestantes com as esquerdas e quais suas redes institucionais de apoio ou militância político-religiosa. No protestantismo ecumênico se destacaram entidades de três tipos: serviço, educação teológica e representação eclesiástica, que desenvolviam atividades de assessoria, ensino, publicação e cooperação institucional. No protestantismo de missão integral, analisado a seguir, se destacaram basicamente as entidades de serviço e de evangelização, abrangendo um leque amplo de áreas de atuação: desenvolvimento comunitário, publicação teológica, assessoria pastoral e música cristã.

Além da ABU e da FTL já analisadas até aqui, outras entidades paraeclesiásticas foram campos propícios de propagação da teologia da missão integral no meio evangélico. Muitas paraeclesiásticas voltadas para a juventude surgiram ainda no final da década de 1960, como Jovens da Verdade (JV) e Vencedores Por Cristo (VPC), ambas em 1968. Embora se dedicassem basicamente à evangelização numa perspectiva conservadora, não deixaram de ser, como observou Ariovaldo Ramos (1956-):

*“uma reação ao que a Ditadura fez na igreja. A Ditadura fechou a porta da igreja para os jovens. Os jovens não tinham onde se reunir, as federações de jovens foram fechadas, os jovens não podiam promover nada, foram fazer na rua. Começaram a desenvolver ministérios paralelos. A igreja caiu na mão da direita. A direita fechou a porta e esses movimentos foram uma reação a isso. E até que não era muito consciente, não era ideológico, não eram jovens querendo se rebelar contra o regime. Era gente querendo pregar o evangelho. Mas acabaram incomodando o sistema porque tinha essa coisa libertária, de sair, de pregar o evangelho, o jovem pode, o jovem faz, tem de dar espaço para o jovem. Ideias que por si só eram libertárias.” [[134]](#footnote-134).*

A contextualização era o grande objetivo dessas entidades, que criariam novas estéticas para a música cristã, incorporando instrumentos musicais até então proscritos na igreja, trabalhando com os mais variados ritmos e gêneros musicais, elaborando letras que falavam dos temas da época ou poetizando os textos bíblicos numa linguagem cotidiana. Diferenciavam-se da música sacra tradicional, cujos hinários eram compostos em sua maioria por hinos europeus e norte-americanos traduzidos. Experiências deste tipo também ocorriam no movimento ecumênico.

O JV foi criado por jovens brasileiros, Jasiel Botelho e Josafá Vasconcelos, ambos presbiterianos, e foi um dos primeiros a desenvolver uma música cristã autoral e contextualizada, inovação nas formas de culto e pregação para os jovens. Desenvolvia ministérios itinerantes, ao ar livre e de despertamento missionário, visitando igrejas, principalmente do interior do País, convocando jovens para a evangelização, sempre através da música. Em 1969, criou o Acampamento Jovens da Verdade, que se tornou um lugar estratégico para os eventos evangelísticos do grupo. O VPC, por sua vez, foi criado pelo missionário norte-americano Jaime Kemp e só e a partir de 1978, dez anos depois da fundação, se tornou um ministério totalmente nacional. Dedicava-se principalmente à formação bíblica de lideranças, treinamento missionário de estudantes em períodos de férias e ministério de música.

O grupo Mociedade Para Cristo (MPC) não nasceu na mesma conjuntura do JV e do VPC, pois já existia como movimento nos EUA e foi criado no Brasil em 1952 por missionários norte-americanos. Utilizando estratégias comuns às demais paraeclesiásticas de juventude - treinamento de lideranças, música e acampamento – tornou-se o embrião no começo dos anos 1980 de grupos musicais como *Quarteto Vida* (1982) e *Expresso Luz* (1985), e do festival de música cristã *Som do Céu* (1985). A década de 1980, período de abertura política e maior impulso da teologia da missão integral no Brasil, coincidiu com a proliferação de grupos musicais ligados às paraeclesiásticas de juventude, que a exemplo das entidades de serviço, muitas vezes atuavam em rede.

A música cristã contemporânea contribuía com os eventos do movimento de missão integral e com a difusão da sua teologia, o que não significava necessariamente a adesão dessa juventude às perspectivas políticas mais progressistas do movimento nem mesmo a participação em entidades de serviço. De certa forma, era a expressão cultural e estética de uma disputa teológica e política no seio do conservadorismo evangélico.

Não é possível negligenciar a importância da Visão Nacional de Evangelização (VINDE) para a expansão do movimento de missão integral e da agenda que o conjunto de paraeclesiásticas do evangelicalismo tentou criar para as igrejas evangélicas. Criada em 1978 pelo jovem pastor presbiteriano Caio Fábio D’Araújo Filho, colocou em evidência tanto a missão integral quanto o criador da entidade, que tinha um bom transito no protestantismo histórico e no pentecostalismo. Os congressos e cruzadas evangelísticas percorriam vários lugares do país e logo a VINDE se tornou um complexo missionário que unia editora, programas de rádio e TV e assistência social.

Caio Fábio se tornou umas das lideranças mais requisitadas ao longo dos anos 1980, tanto para falar ao segmento evangélico quanto em nome dele para um público externo à comunidade religiosa. Partilhava das posições predominantes do segmento evangélico em temas relacionados ao comportamento, à sexualidade e aos direitos reprodutivos, condenando o aborto e o “homossexualismo”, a pornografia e o sexo na adolescência[[135]](#footnote-135), ao mesmo tempo em que criticava o padrão evangélico predominante de participação política, de corporativismo e trocas clientelistas, aproximando-se dos evangélicos mais à esquerda. Perdeu muito de sua influência política e religiosa entre os evangélicos quando foi acusado pelo PT de ser o principal negociador do dossiê que acusava o então Presidente da República Fernando Henrique Cardoso de possuir empresas secretas e contas no paraíso fiscal das Ilhas Cayman. Sua ONG, *Fábrica da Esperança* foi acusada de participar de desvio do dinheiro público. Além de problemas políticos, enfrentou crises no casamento após casos de traição conjugal que se tornaram públicas, tratadas como escândalos no meio evangélico e que o próprio pastor interpretou como uma “queda” em sua autobiografia *Confissões de um pastor* (1997).

Dentre as paraeclesiásticas comprometidas com o enfrentamento de problemas sociais, a Visão Mundial tornou-se uma instituição de referência em projetos de desenvolvimento comunitário e serviço social em áreas de pobreza, assistindo principalmente às crianças. Era, no entanto, um dos alvos da crítica à “onguinização” das lutas sociais e suspeita de ser um braço filantrópico do imperialismo norte-americano na América Latina, conforme depoimento de uma liderança indígena equatoriana: “Não é fácil organizar as pessoas quando a *World Vision* oferece dinheiro e nós só oferecemos conscientização” [[136]](#footnote-136).

Não eram desconfianças infundadas. A Visão Mundial nasceu nos Estados Unidos por iniciativa de Robert Pierce (1914-1978), pastor e correspondente de guerra. Bob Pierce, como ficou conhecido, realizou suas primeiras campanhas evangelísticas e filantrópicas na China e na Coreia do Sul entre 1947-1950, com o apoio do grupo Mocidade Para Cristo, visando transformar a expansão evangélica em obstáculo ao crescimento do comunismo. O perfil começou a mudar quando Bob Pierce renunciou à direção da entidade em 1967, sendo substituído pelo ex-secretário da Associação Evangelística Billy Graham, Stanley Mooneyham (1926-1991). Sob sua presidência (1967–1982), a Visão Mundial consolidou-se como uma organização de ajuda humanitária em situações de emergência, o que possibilitou o recebimento de apoio financeiro da USAID[[137]](#footnote-137), que a rigor não permitia contribuição estatal a instituições religiosas.

A entidade chegou ao Brasil em 1975 depois de adotar o desenvolvimento comunitário como principal política de combate à pobreza, embora mantivesse práticas consideradas mais paternalistas como o sistema de doações destinado ao apadrinhamento de crianças[[138]](#footnote-138). A partir dos anos 1980, parte das publicações, dos eventos e das lideranças que mais influenciaram protestantes teologicamente conservadores a serem politicamente progressistas no Brasil estavam ligadas à Visão Mundial. A instituição acolheu a missão integral como fundamentação teológica e alguns de seus integrantes, como os batistas Carlos Queiroz e Manfred Grellert, tornaram-se proeminentes dentro do movimento de missão integral no debate sobre a “questão social”. No livro *Os compromissos da missão* publicado em 1987, Manfred Grellert, então vice-presidente da Visão Mundial para a América Latina, explicou como a entidade atuava e qual relação possuía com as igrejas evangélicas e a missão integral:

*“como organização cristã de serviços especializados, nosso ministério no Brasil tem dois objetivos centrais: tentamos ser servos dos pobres e servos dos servos do Senhor. Isto é, procuramos, em primeiro lugar, ajudar comunidades carentes através de projetos sociais de desenvolvimento humano integrado, geralmente feitos em convênio com igrejas ou outras instituições idôneas. Somos servos dos servos das igrejas, enquanto estas praticam a promoção humana cristã. (...) Em segundo lugar, procuramos incentivar líderes cristãos através de conferências, simpósios, literatura e pesquisa, em diferentes áreas da missão integral da igreja como: evangelização, missões transculturais, ministérios sociais e treinamento de lideranças.” [[139]](#footnote-139).*

A trajetória de Ariovaldo Ramos é, talvez, dentro do protestantismo de missão integral, a que melhor exemplifica como as paraeclesiásticas funcionavam em rede ou possibilitavam o trânsito nas instituições que formavam as lideranças do movimento. O trânsito em organizações paraeclesiásticas foi acompanhado do trânsito nas denominações cristãs. Convertido na Igreja Metodista Livre, na qual permaneceu por oito anos, Ariovaldo Ramos foi filiado ao presbiterianismo e à denominação batista. Apenas em 1992 tornou-se pastor da Comunidade Cristã Reformada (CCR), uma igreja independente com identidade calvinista, pois segundo ele: *“Eu queria ser leigo. Não queria ser pastor. Porque eu sempre acreditei nessa coisa do sacerdócio universal dos crentes, de que a igreja tem que ser leiga.”*. Para ele, essa resistência ao pastorado explica seu envolvimento com todas as paraeclesiásticas com as quais se envolveu e que define sua identidade: *“se eu tivesse de me classificar, eu me classificaria como um cara paraeclesiástico.”.*

A primeira experiência de Ariovaldo Ramos foi com o grupo Jovens da Verdade, de 1981 a 1984. Mesmo com o propósito estritamente evangelístico e teologicamente ortodoxo da entidade, havia resistência nas igrejas aos ministérios de juventude: *“Jovens da Verdade mesmo sofreu demais. Era acusada de tirar os jovens da igreja, de desviar os jovens, de ficar “colocando minhoca na cabeça” dos jovens, todo tipo de acusação. Então, era uma coisa assim terrível.”*. A saída do JV em 1984 foi a convite de Caio Fábio para trabalhar na VINDE, assumindo a função de organizar os congressos e cruzadas evangelísticas da entidade. Em 1992 uma nova paraeclesiástica, o Serviço de Evangelização Para a América Latina (SEPAL), que a exemplo de outras entidades era a filial brasileira, nascida em 1968, de um ministério internacional com sede nos EUA.

A função da SEPAL era o treinamento de pastores, missionários e líderes eclesiásticos para o exercício dos diferentes ministérios que poderiam ser desempenhados nas igrejas[[140]](#footnote-140). De acordo com Ariovaldo Ramos, a SEPAL sempre foi ideologicamente conservadora, mas foi se tornando híbrida, permitindo aos responsáveis pelos cursos a serem ministrados aos pastores, ênfases correspondentes às suas perspectivas teológicas:

*“A SEPAL não diz pra você o que você tem que fazer. Cada um de nós tem a sua ênfase. A minha ênfase é Missão Integral e Eclesiologia. E todos nós fazemos basicamente a mesma coisa que é treinar pastores e líderes, que essa é a ênfase da SEPAL. Então o que eu fazia era isso: treinar pastores e líderes nessas duas áreas basicamente, Missão Integral — que envolve missiologia, missão transcultural, missão urbana, compreensão da responsabilidade sócio-política da igreja — e Eclesiologia, que é uma área que eu gosto e escrevi um livro “Igreja: e eu com isso?” sobre o que é a natureza da igreja e a vida prática da igreja.”*

A participação de Ariovaldo Ramos nas entidades paraeclesiásticas nos anos seguintes ao recorte temporal desta pesquisa não será contemplada, embora caiba mencionar que ele voltaria a trabalhar com a VINDE e a SEPAL em outros períodos, e ingressaria na Visão Mundial. Sua presença em eventos e congressos do movimento de missão integral o tornou um articulador das redes de apoio às entidades de serviço e consultor para ministérios de juventude e evangelização.

A teologia da libertação e a teologia da missão integral contavam para a sua elaboração e circulação, com instituições e agentes religiosos que atuavam em rede. A inserção política dos evangélicos em partidos de esquerda e lutas sociais emancipatórias durante a abertura política foi basicamente mediada pelas redes institucionais do ecumenismo e da missão integral, suas expressões teológicas e estéticas, ainda que não exclusivamente por elas.

1. Para um balanço historiográfico ver: (DELLA CAVA: 1975), (MAINWARING: 1989), (BURITY: 1994), (SERBIN: 2001). [↑](#footnote-ref-1)
2. RIDENTE, Marcelo. *O Cristianismo político no Brasil*. In. HISTÓRIA VIVA, Temas Brasileiros, Edição Temática nº. 5. *Esquerda no* Brasil: uma história nas sombras. p. 72-77. [↑](#footnote-ref-2)
3. Ver: (FRESTON: 1993), (PIERUCCI: 1996), (FERNANDES: 1998), (MACHADO: 2006), (SANTOS: 2009). [↑](#footnote-ref-3)
4. A expressão, pela primeira vez utilizada em um trabalho teológico, foi rejeitada pelos editores da Corpus Books (Washington) que a publicaram com o título *A Theology of human hope* (Uma Teologia da Esperança Humana). No Brasil, o livro só foi publicado em 1987 com o título *Da Esperança*. Apenas em 2012 o livro foi publicado no Brasil com a tradução do título original: Por uma Teologia da Libertação. Rubem Alves estava em autoexílio nos EUA e foi orientado pelo seu antigo professor do Seminário Teológico de Campinas, Richard Shaull (1919-2002). [↑](#footnote-ref-4)
5. A trajetória e as classificações do protestantismo foram discutidas no primeiro capítulo. Até a primeira metade do século XX, prevaleceu o uso do termo *protestante* para o conjunto de denominações de origem imigrante ou missionária, europeia ou norte-americana, que aportou no Brasil no século XIX. O termo *evangélico*, para designar as diferentes frações do protestantismo se tornou corrente na segunda metade do século passado, hegemonizando a classificação deste segmento religioso a partir da abertura política. [↑](#footnote-ref-5)
6. A análise do pentecostalismo em três ondas ou movimentos pentecostais proposta por Paul Freston (1993) tem sido bem aceita na historiografia do protestantismo. As divergências dizem respeito à caracterização e designação de cada movimento pentecostal. A terceira onda, por exemplo, tem sido chamada de *neopentecostalismo* e *pós-pentecostalismo*. Ver: SIEPIERSKI, Paulo D. “Contribuições para uma tipologia do Pentecostalismo Brasileiro.” In: GUERRIERO, Silas. *O estudo das religiões:* desafios contemporâneos*.* São Paulo: Paulinas, 2003. [↑](#footnote-ref-6)
7. A discussão sobre este segmento será aprofundada no primeiro capítulo, mas para uma compreensão panorâmica pode-se consultar os verbetes “Conselho Mundial de Igrejas” (p. 262-269), “Ecumenismo Espiritual” (p. 447-448) e “Sociedade Responsável” (p. 1026-1027) em: LOSSKY, Nicholas [et. al.]. *Dicionário do Movimento Ecumênico*. Tradução de Jaime Clasen. Petrópolis, Vozes, 2005. [↑](#footnote-ref-7)
8. De 1909 a 1915 foi publicada nos EUA uma coletânea de 12 textos apologéticos que se propunham a defender os fundamentos da fé cristã diante da crítica histórica dos textos bíblicos e da teologia liberal. O termo “fundamentalismo” foi assumido positivamente por igrejas e grupos cristãos que adotaram a perspectiva da coletânea. Pode ser lida em edição brasileira: TORREY, R. A. *Os Fundamentos:* A famosa coletânea de textos das verdades bíblicas fundamentais. [Tradução Cláudio J.A. Rodrigues ]. São Paulo, Hagnos, 2005. [↑](#footnote-ref-8)
9. *“Tem como ponto de partida por um lado, a origem fundamentalista, não exaurindo-se nela mesma, e por outro, não avança para o campo da teologia liberal.”* (LONGUINI NETO: 2002, p. 27). [↑](#footnote-ref-9)
10. Foi dessa forma que Weber definiu o conceito de “espírito” em *A ética protestante e o espírito do capitalismo*: “um complexo de elementos associados na realidade histórica que nós aglutinamos em um todo conceitual, do ponto de vista do seu significado cultural” (WEBER: 2002 p. 43). [↑](#footnote-ref-10)
11. HILL, Christopher. *O mundo de ponta-cabeça: ideias radicais durante a Revolução Inglesa de 1640*. Tradução: Renato Janine Ribeiro. São Paulo, Companhia das Letras. 1987, p. 35. [↑](#footnote-ref-11)
12. Para um relato da inserção de cada denominação do protestantismo histórico no Brasil, consultar: SILVA, Elizete da; ALMEIDA, Vasni de; SANTOS, Lyndon Araújo. “*Fiel é a Palavra”: Leituras históricas dos evangélicos protestantes no Brasil*. Feira de Santana, UEFS Editora, 2011. [↑](#footnote-ref-12)
13. *“Sua Alteza Real, o Príncipe Regente de Portugal, declara, e se obriga no seu próprio nome, e no de seus herdeiros e sucessores, que os vassalos de Sua Majestade Britânica, residentes nos seus territórios e domínios, não serão perturbados, inquietados, perseguidos, ou molestados por causa da sua religião, mas antes terão perfeita liberdade de consciência e licença para assistirem e celebrarem o serviço divino em honra do Todo-Poderoso Deus, quer seja dentro de suas casas particulares, quer nas suas igrejas e capelas, que sua Alteza Real agora, e pra sempre graciosamente lhes concede a permissão de edificarem e manterem dentro dos seus domínios. Contanto, porém, que as sobreditas igrejas e capelas sejam construídas de tal modo que externamente se assemelhem a casas de habitação; e também que o uso dos sinos não lhes seja permitido para o fim de anunciarem publicamente as horas do serviço divino.” (REYLE: 2003 p 47).* [↑](#footnote-ref-13)
14. A primeira Constituição do Império brasileiro (1824) reconhecia o direito de culto aos acatólicos com as mesmas condições do acordo de 1810, a Constituição das Províncias Unidas do Rio da Prata (1826), chilena (1833) e argentina (1853) também garantiam tolerância religiosa aos súditos britânicos e o direito de enterrarem seus mortos em cemitério próprio, uma vez que os cemitérios públicos eram administrados pela Igreja Católica. [↑](#footnote-ref-14)
15. Para a relação entre luteranismo e imigração alemã consultar: DREHER, Martin N. *Igreja e Germanidade*. 2 ed. São Leopoldo, RS: Sinodal, 2003. [↑](#footnote-ref-15)
16. Os valdenses possuem este nome por causa dos seguidores de Pedro Valdo, “os pobres de Lyon”, que no século XII foram proibidos pelo Papa de pregar. Perseguidos, refugiaram-se nos vales alpinos e no século XVI adotaram as doutrinas da Reforma Protestante. Comunidades tradicionais com forte ênfase na agricultura e na educação, foram beneficiadas por políticas de incentivo à imigração por governos liberais na região do Rio da Prata. Ver: LINDBERG, Carter. *As reformas na Europa*. Tradução: Luis Henrique Dreher e Luís Marcos Sander. São Leopoldo, Sinodal. 2001. [↑](#footnote-ref-16)
17. Os menonitas são originários da vertente mais radical da Reforma Protestante, o anabatismo. Eram contrários ao batismo infantil, defendendo o batismo exclusivamente de adultos (batizavam-se uns aos outros) o que significava no século XVI ser contra a Igreja do Estado e a utilização do poder público para reformar a Igreja. Pregavam o trabalho comunitário e a partilha dos bens. Suas principais doutrinas foram sistematizadas pelo teólogo Menno Simons. Perseguidos no oeste europeu durante os séculos XVI e XVII migraram para a Rússia no século XVIII e depois para os EUA (amish) e Canadá no século XIX, até se estabelecerem também na América Latina no século XX. Ver: (LINDBERG: 2001). [↑](#footnote-ref-17)
18. No Paraguai, houve incentivo do governo à colonização menonita para povoar a região do Chaco que estava sendo disputada pela Bolívia. Durante o conflito os menonitas se estabeleceram nos dois países GONZALEZ, Ondina E. & GONZALEZ, Justo. L. *Cristianismo na América Latina*: uma história; tradução Valdemar Kloker. São Paulo: Vida Nova, 2010. 299-304 pp. [↑](#footnote-ref-18)
19. Exemplos significativos são os “livros de viajantes” que faziam a propaganda do País para as missões estrangeiras. O mais conhecido foi: FLETCHER, James Cooley; KIDDER, P. ***Brazil and the Brazilians*:** portrayed in historical and descriptive sketches. 9. ed. rev. and brought down to date. Boston: Little, Brown, 1879. Ver também: Kidder, Daniel P. *Reminiscências de viagens e permanências no Brasil: Rio de Janeiro e Província de São Paulo*. Tradução de Moacir N. Vasconcelos. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2001. [↑](#footnote-ref-19)
20. Ver SOUZA, Ely Ricardo Freitas de. *Da intolerância político-religiosa à tolerância: Robert Reid Kalley (1855-1876).* Rio de Janeiro, Edição do autor, 2007. [↑](#footnote-ref-20)
21. David Gueiros chamou a atenção para a colaboração da maçonaria e das redes literárias, políticas e intelectuais do liberalismo na promoção do protestantismo no Brasil, relação que fez parte do cenário de conflito entre a Igreja Católica e a Coroa quando da “questão dos bispos” nos anos 1870: VIEIRA, David Gueiros. *O Protestantismo, a Maçonaria e a Questão Religiosa no Brasil*. 2ª edição, Editora UNB, Brasília, 1980. [↑](#footnote-ref-21)
22. Jean Pierre Bastian destacou a colaboração entre liberais radicais e protestantes no México, que resultou numa política anticlerical agressiva (1873) e se estendeu até a Revolução Mexicana em 1910: BASTIAN, Jean-Pierre. *Los disidentes:* sociedades protestantes y revolucion in Mexico, 1872-1911. Cidade do México: Fondo de Cultura Económica, 1989. [↑](#footnote-ref-22)
23. *“Em toda a América Latina, particularmente no México, Peru, rio da Prata e no Brasil, o ideal da nacionalização do evangelismo, de criar um ministério e uma igreja identificados com a vida nacional, impulsiona o protestantismo.”* In: BRAGA, Erasmo. *Pan-americanismo: Aspectos religiosos.* Nova York, Sociedad para la Educación Misionera em los Estados Unidos y el Canadá, 1917, p. 38, 39. [↑](#footnote-ref-23)
24. Erasmo Braga, importante liderança da ala nacionalista do presbiterianismo brasileiro, escreveu um relatório sobre o congresso do Panamá intitulado “Pan-Americanismo: o aspecto religioso”, no qual apontava a legitimação religiosa dos interesses políticos e econômicos dos EUA na expansão missionária protestante, e o impedimento de que a reforma religiosa ocorresse a partir das comunidades protestantes já instaladas há meio século no continente e de acordo com as culturas nacionais nas quais estavam inseridas: BRAGA, Erasmo. *Pan-Americanismo*: Aspectos religiosos. Nova York: Sociedad para La Educación Misionera en los Estados Unidos y el Canadá, 1917 p. 38-39. [↑](#footnote-ref-24)
25. Todas as informações sobre os CELAs apresentadas a seguir foram consultadas dos livros: (PRIEN: 1985, p. 888-898), (BASTIAN: 1994, p. 206-207, 234), (LONGUINI NETO: 2002, p.109-128). [↑](#footnote-ref-25)
26. Pode-se consultar o verbete *World Council of Churches* (WCC), escrito por Wilbert R.Shenk para: HILLERBRAND, Hans. Joachim (Editor). *The Encyclopedia Of Protestantism*. Routledge, New York and London 2005. p. 821-866. [↑](#footnote-ref-26)
27. Sua primeira base de fé para as igrejas filiadas foi a declaração *“O Conselho Mundial de Igrejas é uma comunhão de igrejas que aceitam nosso Senhor Jesus Cristo como Deus e Senhor”.* Para uma descrição pormenorizada da criação do CMI por um dos seus protagonistas, ver: Hooft, W.A.Visser’t. *The Genesis and Formation of the World Council of Churches.* Geneva,Switzerland: WCC Publications, 1982. [↑](#footnote-ref-27)
28. FEY, Harold E, ed. *A History of the Ecumenical Movement, 1948–1968.* vol. 2. Philadelphia, PA: Westminster Press, 1970. [↑](#footnote-ref-28)
29. Sobre as mudanças no perfil da Confederação Evangélica do Brasil ver: GÓES, Paulo. *Do individualismo ao compromisso social*: a contribuição da Confederação Evangélica do Brasil para a articulação de uma ética social cristã. São Bernardo do campo. Dissertação de Mestrado. Instituto Metodista de Ensino Superior, 1985. [↑](#footnote-ref-29)
30. “A União de Estudantes para o Trabalho de Cristo foi organizada em 1926, com estudantes secundaristas. Os grupos se reuniam nos grêmios estudantis, principalmente de colégios evangélicos, e realizavam anualmente um congresso. Estabelecendo contatos com a FUMEC [Federação Universal de Estudantes Cristãos], este trabalho fortaleceu seus objetivos missionários e se expandiu. Em 1940, adotou o nome de União Cristã de Estudantes do Brasil (UCEB), filiando-se oficialmente à Federação em 1942. O trabalho com estudantes universitários só foi organizado em 1940, com o nome de Associação Cristã de Acadêmicos (ACA)”.(QUADROS: 2011, p 29-30). [↑](#footnote-ref-30)
31. Sobre a importância de Richard Shaull para a teologia latino-americana e brasileira: FARIA, Eduardo Galasso. *Fé e Compromisso:* Richard Shaull e a Teologia no Brasil. São Paulo, ASTE, 2002. [↑](#footnote-ref-31)
32. Sobre as experiências na Colômbia, pode-se consultar sua autobiografia: SHAULL, Richard. *Surpreendido pela Graça*: Memórias de um teólogo: Estados Unidos, América Latina, Brasil. Editora Record, São Paulo, 2003. [↑](#footnote-ref-32)
33. O conteúdo deste livro será discutido no segundo capítulo, quando analiso a “resposta cristã” ao “desafio marxista” elaborada nas vertentes protestantes do socialismo cristão. [↑](#footnote-ref-33)
34. No discurso dos fundamentalistas, o “modernismo” era uma referência tanto a teologias e doutrinas consideradas heterodoxas quanto a comportamentos “mundanos”, não cristãos ou desviantes. Os dois aspectos estavam relacionados, entendendo-se que a heterodoxia implicava um mal testemunho de vida. [↑](#footnote-ref-34)
35. Alguns artigos de Richard Shaull na revista *Cruz de Malta:* “O Cristão na Esquerda”*,* “O Cristão no Momento Revolucionário de Hoje”*,* “O que é mesmo que Cristo pode fazer por nós?” (SILVA: 2010, p. 90). [↑](#footnote-ref-35)
36. SHAULL, Richard. *Somos uma comunidade missionária*: oito estudos de preparação para o testemunho. São Paulo, Imprensa Metodista, 1957, p. 10. Foi utilizado por outros grupos de estudo da juventude protestante ecumênica e publicado na imprensa metodista. [↑](#footnote-ref-36)
37. “É preciso fazer um parêntese e recordar como era a vida e o programa da juventude evangélica nesse período. Em geral os moços e moças se propunham a fugir do mundo, criando seu mundo de relações sociais exclusivo, sentindo-se seguros apenas quando estavam dentro dos templos e salões sociais. Além de momentos devocionais semelhantes aos cultos formais das igrejas, realizavam o encontro social dos sábados à noite, jogando pingue-pongue, comendo bolo e tomando refresco. Sentiam-se abençoados por Deus quando podiam encontrar uma namorada ou um namorado crente para ter um casamento feliz”. (FARIA: 2002, p. 98). [↑](#footnote-ref-37)
38. Além da publicação da época pela imprensa metodista, há um resumo dos oito estudos feito por Richard Shaull em sua autobiografia (SHAULL: 2003, p. 102-104). [↑](#footnote-ref-38)
39. Ver: (FARIA: 2002, p. 87-97), (SHAULL: 2003) (SILVA: 2010, p. 82-90), (BURITY 2011, p. 127), (HUFF: 2012, p. 39). [↑](#footnote-ref-39)
40. A teologia liberal “Ligava-se a elementos liberais presentes nas estruturas sociais e políticas; ao pensamento autônomo das ciências e à rejeição de qualquer autoridade. Compatível com o espírito personalista liberal da época, essa teologia não conseguiu se impor no século vinte” (TIILICH: 1999, p. 224). [↑](#footnote-ref-40)
41. Alguns trabalhos sobre o protestantismo usam o termo “reformados” para se referir ao conjunto dos protestantes. Evitei este uso generalizado porque a expressão é reivindicada pelas igrejas calvinistas na Europa, e no Brasil particularmente pelos presbiterianos, o que poderia provocar confusão conceitual quando da aparição do termo associado a estes grupos específicos. [↑](#footnote-ref-41)
42. O “socialismo religioso” será analisado no segundo capítulo. [↑](#footnote-ref-42)
43. No contexto da segunda guerra mundial, Karl Barth foi o principal interlocutor teológico entre o movimento da Igreja Confessante, participando da redação do seu principal manifesto, a *Declaração de Barmen* (1934),e o movimento de Vida e Ação, também contribuindo com a redação da *Declaração de Oxford* (1937). Ver: CORNU, Daniel. *Karl Barth*: Teólogo da liberdade. Rio de Janeiro, Paz & Terra, 1971. [↑](#footnote-ref-43)
44. Todas as referências sobre a trajetória de Dietrich Bonhoeffer retiradas da biografia: METAXAS, Eric. *Bonhoeffer*: Pastor, mártir, profeta, espião. Tradução Daniel Faria, São Paulo, Mundo Cristão, 2011. Há uma cinebiografia intitulada *Bonhoeffer: O agente da graça* (1999), lançada no Brasil pela COMEV (Comunicações Evangélicas) Cine. [↑](#footnote-ref-44)
45. BONHOEFFER, Dietrich. *Resistência e submissão*. Tradução de Ernesto J. Bernhoeft. 2ª ed. Rio de Janeiro, Paz & Terra, São Paulo, 1980. [↑](#footnote-ref-45)
46. Como apareceu no texto de Rubem Alves citado anteriormente, outras referências importantes, e quase clandestinas, para os protestantes ecumênicos até o final dos anos 1950 foram: Brunner e Bultmann. O primeiro é depois de Karl Barth o mais importante teólogo da neo-ortodoxia, e suas contribuições mais assimiladas pelo protestantismo ecumênico foram no campo da eclesiologia, na relação da igreja com os demais elementos da fé e com o mundo secular. O segundo se destacou no campo da hermenêutica bíblica, propondo a demitologização, que consistia numa leitura crítica da construção mítica dos textos com o propósito de legitimar uma apropriação das narrativas para o viver cristão no mundo, sem tomar o conteúdo dos textos como fatos ou verdades prescritivas. [↑](#footnote-ref-46)
47. Notas biográficas de Paul Tillich nas edições brasileiras dos seus livros: *A Era Protestante* (1992), *Perspectivas da Teologia Protestante nos séculos XIX e XX* (1999) e *História do Pensamento Cristão* (2000), o primeiro publicado pelo Instituto Ecumênico de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Universidade Metodista de São Paulo (UMESP) e os dois últimos pela editora da Associação dos Seminários Teológicos Evangélicos (ASTE). [↑](#footnote-ref-47)
48. Retirado da edição brasileira do livro *A Era Protestante* (1992), páginas 182-183. O livro foi publicado originalmente em inglês em 1948 pela editora da Universidade de Chicago com o título *The protestant era.*  [↑](#footnote-ref-48)
49. Mesmo antes da chegada de Richard Shaull, o Rev. Jorge Cesar Mota, um dos organizadores da UCEB em 1926, já organizava grupos de estudos bíblicos e publicava artigos na imprensa evangélica a partir de uma perspectiva barthiana. (SILVA: 2010, p. 84). Líderes do movimento estudantil cristão que tinham contato com a teologia europeia contemporânea também compartilhavam como podiam as novas referências (WEBER: 2010). [↑](#footnote-ref-49)
50. Para a leitura dos documentos produzidos pela Conferência do Nordeste e as palestras proferidas no evento ver: CESAR, Waldo [et. ali.]. *Cristo e o processo revolucionário brasileiro*: A Conferência do Nordeste. 2 volumes. Rio de Janeiro, Lóqui, 1962. [↑](#footnote-ref-50)
51. BURITY, Joanildo. *Fé na Revolução*: Protestantismo e o discurso revolucionário brasileiro (1961-1964). Novos Diálogos, Rio de Janeiro, 2011. [↑](#footnote-ref-51)
52. Os militares tentaram impedir sua posse em 1961, garantida após mobilização política pela legalidade, mas com poderes limitados por um acordo que instituía o parlamentarismo. Um plebiscito no ano seguinte restaurou o presidencialismo e deu a Jango plenos poderes de presidente da República. Ver: SKIDMORE, Thomas. *Brasil*: De Getúlio Vargas a Castelo Branco (1930-1964). 10ª. Edição. São Paulo, Paz & Terra, 1996. [↑](#footnote-ref-52)
53. Sobre o populismo: (IANNI: 1975), (WELFFORD: 1978) e (FERREIRA: 2001). Para entender o trabalhismo (GOMES: 1988). [↑](#footnote-ref-53)
54. A principal referência sobre o período neste trabalho é: BANDEIRA, Muniz. *O Governo João Goulart*: As lutas sociais no Brasil (1961-1964). 2ª. Edição. Civilização Brasileira, 1977. [↑](#footnote-ref-54)
55. *O Globo*. 01/10/1962, p. 1. [↑](#footnote-ref-55)
56. Anarquistas, socialistas e socialdemocratas eram críticos da experiência soviética e dos partidos comunistas. Entre as forças à esquerda do campo político no Brasil durante o governo Jango, trabalhistas, socialistas e a esquerda cristã também apresentavam divergências ao comunismo. (MOTTA: 2002, p.17). [↑](#footnote-ref-56)
57. Importantes referências das teorias da dependência ou do subdesenvolvimento foram os economistas Celso Furtado e Teotônio dos Santos. Ver: FURTADO, Celso. *Subdesenvolvimento e estagnação na América Latina*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1966. No livro *Dependência e desenvolvimento na América Latina*, Enzo Faletto e Fernando Henrique Cardoso sintetizaram as interpretações das teorias da dependência: *“A situação de subdesenvolvimento produziu-se historicamente quando a expansão do capitalismo comercial e depois do capitalismo industrial vinculou-se a um mesmo mercado de economias que, além de apresentar graus variados de diferenciação do sistema produtivo, passaram a ocupar posições distintas na estrutura global do sistema capitalista. Desta forma, entre as economias desenvolvidas e as subdesenvolvidas não existe uma diferença de etapa ou de estágio do sistema produtivo, mas também de função ou posição dentro de uma mesma estrutura econômica internacional de produção e distribuição. Isto supõe, por outro lado, uma estrutura definida de relações de dominação.” (CARDOSO & FALETTO: 1984 p. 24-25).* [↑](#footnote-ref-57)
58. Para um balanço historiográfico sobre as origens da teologia da libertação e o debate sobre a anterioridade protestante ou católica no seu surgimento, ver: SUNG, Jung Mo.  *Teologia e economia*: Repensando a Teologia da Libertação e utopias. São Paulo, Fonte Editorial, 2008; e SILVA, Elizete. *Protestantismo Ecumênico e Realidade Brasileira*. Feira de Santana, UEFS Editora, 2010. [↑](#footnote-ref-58)
59. “Alves foi apresentado a Gustavo Gutiérrez pela primeira vez em Genebra em 1969, em uma conferência ecumênica da SODEPAX, e ambos concordaram a respeito da necessidade de substituir a “teologia do desenvolvimento” por uma nova teologia, baseada no conceito de liberação”. (LÖWY, p. 179, 2000). [↑](#footnote-ref-59)
60. Prefácio à edição brasileira do livro, publicado em 1987 com o título *A gestação do futuro* pela editora Papirus, p. 19. Em documentário recente, produzido pela TV Câmara, Rubem Alves alegou ter sofrido boicote de Frei Betto em eventos de teologia da libertação nos anos 1970, por ser protestante e por ter escrito a tese nos Estados Unidos. Declarou ter respondido à crítica de Frei Betto, publicada no Pasquim, com uma ironia: “*Diz pra ele que Marx escreveu O Capital em Londres.”.* [↑](#footnote-ref-60)
61. Zwinglio Mota Dias. Entrevista ao autor. 31/05/2013. [↑](#footnote-ref-61)
62. SANTA ANA, Julio. *Palabras preliminares*. In: CRISTIANISMO Y SOCIEDAD. Ano I, Nº. I, enero-abril, Montevideo, 1963, p 4. [↑](#footnote-ref-62)
63. O autor era um teólogo reformado que participou do movimento ecumênico com destacada atuação nos países comunistas. HROMÁDKA, Josef L. *Checoslovaquia*. In: CRISTIANISMO Y SOCIEDAD. Ano I, Nº. I, enero-abril, Montevideo, 1963, p. 57-59. [↑](#footnote-ref-63)
64. CEPEDA, Rafael. *El ritmo revolucionario*. In: CRISTIANISMO Y SOCIEDAD. Ano I, Nº. I, enero-abril, Montevideo, 1963, p. 60. No mesmo número da revista havia outro texto sobre a revolução cubana intitulado *La ironia de Cuba* (p.51-54). escrito por Reinhold Niebuhr (1892-1971), um dos mais importantes teólogos norte-americanos do século XX e ex-professor de Richard Shaull. [↑](#footnote-ref-64)
65. *“Todas las reservas y las criticas que nos merece nuestro actual proceso revolucionario no nos impide identificarnos con la Revolución en sus más altos propósitos. Comprendemos que en parte estamos sufriendo los dolores de parto de un nuevo día. (…) Queremos buscar las razones profundas de estas crisis y señalar con espirito constructivo los caminos para superarla y llevar la Revolución a sus más altos fines: el desarrollo del país en la marco de la libertad y el derecho, promoviendo una justicia social que no se logre a costa de la dignidad de hombre, hecho a imagen y semejanza de Dios”. In:* MOVIMIENTO SOCIAL EVANGÉLICO BOLIVIANO. *El mas y el menos de La Revolución Nacional*. In: CRISTIANISMO Y SOCIEDAD. Ano I, Nº. I enero-abril, Montevideo, 1963, p 62, 63. [↑](#footnote-ref-65)
66. A doutrina da encarnação fundamenta-se na crença cristã de que Jesus era Deus encarnado em natureza humana, era “o verbo que se fez carne e habitou entre nós” (Jo 1: 14). [↑](#footnote-ref-66)
67. BEATO, Joaquim. *Ideologia cristã como base para a ação social da Igreja*. In: CRISTIANISMO Y SOCIEDAD. Ano I, Nº. I, enero-abril, Montevideo, 1963, p. 15, 16. [↑](#footnote-ref-67)
68. Documento da primeira consulta de ISAL, Huampaní, Peru, 1961, p. 36. [↑](#footnote-ref-68)
69. Ibidem. [↑](#footnote-ref-69)
70. A JUC se dissolveu em 1966 após intensas represálias da hierarquia católica e inserção da juventude em outros movimentos. Um resumo da sua trajetória e perfil até a dissolução encontra-se em (MAINWARING: 2004 p. 84): “A Juventude Universitária Católica (JUC) foi criada em 1930 como parte da ACB [Ação Católica Brasileira]. Começou como um movimento conservador, clerical, visando cristianizar a futura elite. Mas, após a reorganização da ACB entre 1946 e 1950, o movimento tornou-se mais autônomo. A JUC passou a ter maior envolvimento no movimento universitário e na esquerda e foi, em contrapartida, gradualmente mais afetada por esses movimentos. No final dos anos 50 , a JUC deu início a uma rápida radicalização que a levou a um contundente conflito com a hierarquia. O momento decisivo dessa virada foi a conferência nacional da JUC em 1959, quando o movimento assumiu uma responsabilidade explícita pela ação política como parte do seu compromisso evangélico”. [↑](#footnote-ref-70)
71. ARAÚJO, João Dias de. *Inquisição sem fogueiras*: Vinte anos de história da Igreja Presbiteriana do Brasil: 1954-1974. 2ª Edição, Instituto Superior de Estudos da Religião (ISER), Rio de Janeiro, 1982. Uma descrição dos conflitos entre os batistas: ALMEIDA, Luciene Silva de. “*O comunismo é o ópio do povo*” Representações dos batistas sobre o comunismo, o ecumenismo e o governo militar na Bahia. Dissertação de Mestrado. Feira de Santana, UEFS, 2011. [↑](#footnote-ref-71)
72. DSI. Processo SECOM nº 30.067 – 9/9/1966. [↑](#footnote-ref-72)
73. Sobre a oposição à ditadura a partir da comunidade internacional e por exilados políticos: GREEN, James N. *Apesar de Vocês*: Oposição à ditadura brasileira nos Estados Unidos, 1964-1985. São Paulo, Companhia das Letras, 2009. [↑](#footnote-ref-73)
74. Zwinglio Dias Mota. Entrevista concedida em 31/05/2013. [↑](#footnote-ref-74)
75. Antes disso, ainda no Brasil, seu irmão havia sido preso no Congresso da UNE em Ibiúna no ano de 1968, e após ter sido solto recusou-se a se reapresentar aos órgãos de segurança para dar novos depoimentos, entrando definitivamente na clandestinidade. Zwinglio acabou sendo preso em 1970 porque seu irmão estava sendo procurado pelos órgãos de repressão e uma militante da Vanguarda Popular Revolucionária (VPR) forneceu o nome do pastor após ter sido torturada. O irmão de Zwinglio Voltou a ser preso em 1971 e nunca mais foi encontrado. Entrevista ao autor 31/05/2013. [↑](#footnote-ref-75)
76. Emílio Castro se formou no Seminário Teológico União, de Buenos Aires, em 1950. Concluiu a pós-graduação em teologia na Basiléia (1954) tendo Karl Barth como orientador. Foi um dos criadores da União Evangélica Latino-Americana (UNELAM) em 1965, e do Conselho Latino-americano de Igrejas (CLAI) em 1982. Tornou-se doutor em teologia na Universidade de Lausanne (1984). Esteve à frente de muitos empreendimentos ecumênicos e teológicos, chegando a Secretário Geral do Conselho Mundial de Igrejas (CMI) entre 1985 e 1992. Ver: (LOSSKY: 2005, p. 174). [↑](#footnote-ref-76)
77. Zwinglio Dias Mota. Entrevista concedida em 31/05/2013. [↑](#footnote-ref-77)
78. Zwinglio Dias Mota. Entrevista concedida em 31/05/2013. [↑](#footnote-ref-78)
79. Ver nota 8 na introdução sobre o fundamentalismo. [↑](#footnote-ref-79)
80. Os outros “rostos” seriam o liberal, o pentecostal e o étnico: BONINO, José Miguez. *Os rostos do protestantismo latino-americano*. São Leopoldo, Sinodal. 2002. [↑](#footnote-ref-80)
81. O puritanismo foi um movimento dissidente da Igreja Anglicana após a Reforma religiosa conduzida pela monarquia inglesa no século XVI. O separatismo em relação ao Estado, a ênfase na autoridade bíblica e as diferentes experiências de democracia eclesiástica dos grupos puritanos contribuíram decisivamente para os rumos da revolução inglesa do século XVII. Ver: HILL, Christopher. *A Bíblia inglesa e as revoluções do século XVII*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2003. [↑](#footnote-ref-81)
82. O pietismo foi um movimento de despertamento da prática devocional que pretendeu reformar as igrejas protestantes após estas terem se estabilizado em suas ortodoxias. Os grupos de oração e de estudo bíblico, e a proposta de um cristianismo prático, pretendiam superar uma religião centrada na ortodoxia teológica e na correção doutrinária da pregação. Teve início no final do século XVII nas igrejas luteranas, estendendo-se depois a outras denominações (TILLICH: 2000, p. 279-282). A obra clássica do pietismo foi *Pia Desideria* (1675) de Philipp Jacob Spener (1635-1705). Edição brasileira: SPENER, P. Jacob. *Pia Desideria: Mudança para o Futuro.* Encontrão Editora & Instituto Ecumênico Pós-Graduação em Ciências da Religião, Curitiba/São Bernardo do Campo, 1996. [↑](#footnote-ref-82)
83. Assim como o pietismo, foi um movimento de despertamento religioso, mas diferentemente do primeiro, voltou-se muito mais para a evangelização e as missões do que para a reforma interna da igreja. Dava muita ênfase à pregação itinerante, à evangelização de massa e a reforma moral do indivíduo, e através dele da sociedade. Está na origem do movimento metodista na Inglaterra do século XVIII (THOMPSON: 1987, p. 225-289), de muitas movimentos dissidentes (XVIII) e apocalípticos (XIX) nos EUA. Seu forte apelo à conversão e à renúncia ao mundo também influenciaria o pentecostalismo no século XX (SILVA: 2009, p. 83-100). [↑](#footnote-ref-83)
84. Para uma análise dessas heranças teológicas do evangelicalismo ver: (GONDIM: 2010, p. 25-60) e (SANCHES: 2009, p. 70-87). [↑](#footnote-ref-84)
85. FERNANDES, Rubem Cesar. “Fundamentalismo à direita e à esquerda”. In: *Protestantismo e Política*. Tempo e Presença, nº. 29, 1981, p. 133-55. [↑](#footnote-ref-85)
86. Folheto de distribuição gratuita com a conferência proferida por Samuel Escobar no Congresso Latino americano de Evangelização (CLADE) em 1969, Bogotá, Colômbia: ESCOBAR, Samuel. *A responsabilidade social da Igreja*. Tópicos do Momento: uma interpretação evangélica. São Paulo, Edições Vida Nova, 1970. P. 7-8. [↑](#footnote-ref-86)
87. Sobre a teologia liberal ver a nota 40. O evangelho social é analisado no próximo capítulo. [↑](#footnote-ref-87)
88. Sobre as origens da ABU, Eduardo Quadros escreveu: *“Roger Young viajou como estudante para Costa Rica em 1953. Em 1954, resolveu transferir-se para a Argentina e matriculou-se na Universidade do Prata. Tendo a Argentina como base, começou a realizar viagens a diversos países buscando encontrar estudantes dispostos a aderir ao trabalho. Em 1957, optou por instalar-se no Brasil. Já a missionária Ruth Siemens foi como professora para Lima, Peru, no ano de 1954. Depois de, ali, organizar o “Círculo Bíblico Universitário”, veio para o Brasil no início de 1957. Com apóio de alguns pastores, ambos começaram a contactar estudantes universitários para organizar grupos de estudos bíblicos” (QUADROS: 2011, p 36).* [↑](#footnote-ref-88)
89. *O Encontro*. Ultimato, Ano II, nº. 13. Janeiro de 1969, p. 4. [↑](#footnote-ref-89)
90. Uriel Heckert foi um dos criadores do Centro de Psicólogos e Psiquiatras Cristãos (CPPC) em 1977. O site da instituição informa que: *“O grupo reunia poucos estudantes e jovens recém-formados. Através da rede de núcleos da ABU Latinoamericana que dispunha de literatura progressista na época, como a  revista Certeza, descobrimos uma série de autores cristãos que abordavam as questões que justamente buscávamos. Assim passamos a ler o psiquiatra John White, canadense, Paul Tournier e Hans Bürki, suíços, Daniel Schipani, Carlos José Hernández, os médicos Zandrinos, argentinos e o Dr. Jorge Léon, cubano-argentino. No campo dos escritos teológicos que  nos capacitavam a olhar criativamente a ciência como reflexo do mandato cultural de Deus estavam Samuel Escobar, peruano; Renê Padilha, equatoriano; John Stott, inglês.”* <http://www.cppc.org.br> “Nossa história”. [↑](#footnote-ref-90)
91. A Confederação das UMPs foi proibida de se organizar em 1960 e o jornal *Mocidade* deixou de circular nas igrejas em 1967. Apenas o trabalho de juventude da igreja foi reprimido, as sociedades internas da IPB ligadas ao trabalho masculino e feminino continuaram com estruturas e modos de funcionamento iguais ao da extinta UMP (ARAÚJO: 2010, p. 47-58). A UMP só voltaria ase organizar a partir de 1982. [↑](#footnote-ref-91)
92. Billy Graham (1918-), importante pregador norte-americano, influente na política dos EUA e organizador de muitas cruzadas evangelísticas. A associação que leva o seu nome esteve à frente não apenas da organização do CLADE I, mas também do Congresso Mundial de Evangelização em Lausanne, Suíça, no ano de 1974 que se tornaria um marco para o evangelicalismo latino-americano. [↑](#footnote-ref-92)
93. ESCOBAR, Samuel. *La fundación de FTL: breve ensayo histórico* (p. 15, 16) In: PADILLA, René (compilador). *25 años de Teologia Evangélica Latinoamericana*. Fraternidad Teológica Latinoamericana. Buenos Aires, 1995. [↑](#footnote-ref-93)
94. O Seminário Fuller produziu um estudo que apontava o lugar secundário das missões norte-americanas na evangelização do continente diante do crescimento pentecostal, das mudanças do catolicismo depois do Concílio Vaticano II e do protestantismo depois de ISAL. O resultado do estudo foi o livro *Avance Evangélico en la América Latina* (1969). Após apresentar um diagnóstico pessimista, recomendou estratégias missionárias que assimilavam métodos pentecostais de proselitismo, como a evangelização pessoa-a-pessoa, o modelo de cruzadas evangelísticas de Billy Graham, e um processo de “mobilização total” que envolvia manifestações de massa e ocupação do espaço público. [↑](#footnote-ref-94)
95. ESCOBAR, Samuel. *La fundación de la Fraternidad Teológica Latinoamericana: Breve ensayo histórico. In:* PADILLA, René (Compilador). *25 Años de Teología Evangélica Latinoamericana*. Buenos Aires, Fraternidad Teológica Latinoamericana, 1995 p. 16. [↑](#footnote-ref-95)
96. A consulta ocorreu em Cochabamba entre os dias 12 e 18 de Dezembro de 1970 e contou com a presença de fundamentalistas, como os missionários norte-americanos que atuavam no continente Peter Wagner e Washington Padilla, mas os oradores do evento foram os missionários e teólogos latino-americanos do novo evangelicalismo que começou a se articular no CLADE I. A consulta produziu a Declaração de Cochabamba. Assinaram a declaração: Ismael Amaya, Francisco Anabalón, Pedro Arana, Robinson Cavalcanti, Enrique Cepeda, Samuel Escobar, Hector Espinoza, Geraldo de Avila, David. L. Jones, André Kirk, Antonio Nuñez, René Padilla, Washington Padilla, Ericson Paredes, Oscar Pereira, Pablo Pérez, Mauro Ramalho, Asdrúbal Rios, Pedro Savage, Ricardo Sturz, Douglas Smith, Ezequiel Torrez, César Thomé, Virgílio Vangioni e Peter Wagner. As comunicações da consulta foram publicadas dois anos depois no livro: SAVAGE, Pedro (coordenador). *El debate contemporáneo sobre la Bíblia.* Ediciones Evangelicas Europeas. Barcelona, 1972.  [↑](#footnote-ref-96)
97. Os Irmãos Livres surgiram no século XIX na Irlanda com o propósito de superar as divisões do protestantismo em muitas denominações e fundamentava-se na evangelização mútua de seus membros, não exigindo filiação exclusiva. Tornou-se mais uma denominação, mantendo, porém, uma abertura ao diálogo com outros grupos evangélicos. [↑](#footnote-ref-97)
98. A despeito do exclusivismo desta denominação, Orlando Costas foi o mais próximo do movimento ecumênico dentre os integrantes da FTL. Ver: CALDAS, Carlos. *Orlando Costas: Sua contribuição na história da teologia latino-americana*. São Paulo, Editora Vida, 2007. [↑](#footnote-ref-98)
99. PADILLA, René. *El Reino de Dios y América Latina*. Buenos Aires, Casa Bautista de Publicaciones, 1975, p. 57. [↑](#footnote-ref-99)
100. Uma compilação de textos da II consulta teológica da entidade realizada entre os dias 11 e 18 de dezembro de 1972 no Seminário Bíblico em Lima, no Peru, com a presença de 27 participantes, dentre eles José Miguez Bonino, um dos fundadores de ISAL. [↑](#footnote-ref-100)
101. PADILLA, René. Op. Cit. p. 45. [↑](#footnote-ref-101)
102. Textos da consulta publicados dois anos depois. ESCOBAR, Samuel., *La situación latinoamericana* (p. 33). In: PADILLA, René (compilador). *Fe cristiana y Latinoamérica hoy*. Buenos Aires, Ediciones Certeza, 1974. [↑](#footnote-ref-102)
103. COSTAS, Orlando, *La realidad de la Iglesia Evangélica latinoamericana* (p. 39). In: PADILLA, René (compilador). *Fe cristiana y Latinoamérica hoy*. Buenos Aires, Ediciones Certeza, 1974. [↑](#footnote-ref-103)
104. COSTAS, Orlando, *Op. Cit.* (p. 40). [↑](#footnote-ref-104)
105. STOTT, John (Org.). *A Missão da Igreja no mundo de hoje* (as principais palestras de Lausanne 74). Billy Graham, John Stott, Samuel Escobar, René Padilla e outros. ABU Editora, São Paulo 1982. [↑](#footnote-ref-105)
106. Alguns intelectuais do protestantismo ecumênico transitariam entre os protestantes da missão integral, a exemplo de José Miguez Bonino na FTL continental e João Dias de Araújo na FTL-Setor Brasil. Este último compôs a comissão editorial do Boletim Teológico por vários anos. [↑](#footnote-ref-106)
107. Voltado para atividades evangelísticas, pode ser considerado um movimento de avivamento da fé formado por luteranos descontentes com as diretrizes da Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil (IECLB), uma das denominações mais engajadas no ecumenismo protestante. [↑](#footnote-ref-107)
108. STEUERNAGEL, Valdir (org.). *A evangelização do Brasil: uma tarefa inacabada*; as principais palestras e seminários do Congresso Brasileiro de Evangelização. ABU Editora, São Paulo, 1985, p. 285. [↑](#footnote-ref-108)
109. STEUERNAGEL, Valdir (org.). *Op. Cit.* p. 284, 285. No início de 1984, a ABU havia publicado os seguintes livros da série Lausanne: Tive fome, Responsabilidade Social, Evangelho e Cultura, Viva a Simplicidade, Homem secularizado, Evangelho e o Marxista, Desafio das novas religiões, Testemunho Cristão junto a Mulçumanos. [↑](#footnote-ref-109)
110. Foram publicados pela “Série Lausanne” os seguintes livros: Tive fome, Responsabilidade Social, Evangelho e Cultura, Viva a Simplicidade, Homem secularizado, Evangelho e o Marxista, Desafio das novas religiões, Testemunho Cristão junto a Mulçumanos. [↑](#footnote-ref-110)
111. STOTT, John. *Contracultura Cristã: A mensagem do sermão do monte*. São Paulo, ABU, 1981, p. 9. [↑](#footnote-ref-111)
112. STOTT, John. *Op. Cit.* p. 7. [↑](#footnote-ref-112)
113. STOTT, John. *Op. Cit.* p. 7, 8. [↑](#footnote-ref-113)
114. Texto de apresentação do livro QUEIROZ, Carlos. *Ser é o bastante: Felicidade à luz do Sermão do Monte*. Curitiba, Encontro, 2009, p. 14. [↑](#footnote-ref-114)
115. Sobre as origens do PT: KECK, Margareth E. *A lógica da diferença*: O Partido dos trabalhadores na construção da democracia brasileira. São Paulo, Ática, 1991. BRANDÃO, Marco Antônio. *O socialismo democrático do Partido dos Trabalhadores*: A história de uma utopia (1979-1994). São Paulo, Annablume, FAPESP, 2003; [↑](#footnote-ref-115)
116. Congresso Brasileiro de Evangelização. Boletim Teológico. Outubro a Dezembro de 1983. Ano 1, N° 1. FTL [↑](#footnote-ref-116)
117. Valdir Steuernagel no texto de apresentação do livro com as palestras do CBE publicado em 1985 pela editora da ABU (p.8): STEUERNAGEL, Valdir (org.). *A evangelização do Brasil: uma tarefa inacabada*; as principais palestras e seminários do Congresso Brasileiro de Evangelização. ABU Editora, São Paulo, 1985, p. 187. [↑](#footnote-ref-117)
118. Valdir Steuernagel no texto de apresentação do livro com as palestras do CBE publicado em 1985 pela editora da ABU (p.6): STEUERNAGEL, Valdir (org.). *A evangelização do Brasil: uma tarefa inacabada*; as principais palestras e seminários do Congresso Brasileiro de Evangelização. ABU Editora, São Paulo, 1985, p. 187. [↑](#footnote-ref-118)
119. BREPOHL, Dieter. *Afluência e pobreza: A relação entre evangelização e responsabilidade social* (p. 133). In: STEUERNAGEL, Valdir (org.). *A evangelização do Brasil: uma tarefa inacabada*; as principais palestras e seminários do Congresso Brasileiro de Evangelização. ABU Editora, São Paulo, 1985. [↑](#footnote-ref-119)
120. MATTOS, Paulo Ayres. *Os irmãos que somos nós.* (p. 149). In: STEUERNAGEL, Valdir (org.). *A evangelização do Brasil: uma tarefa inacabada*; as principais palestras e seminários do Congresso Brasileiro de Evangelização. ABU Editora, São Paulo, 1985. [↑](#footnote-ref-120)
121. DIETRICH, Luís José. *A evangelização e o compromisso com os pobres.* (p. 226). In: STEUERNAGEL, Valdir (org.). *A evangelização do Brasil: uma tarefa inacabada*; as principais palestras e seminários do Congresso Brasileiro de Evangelização. ABU Editora, São Paulo, 1985. [↑](#footnote-ref-121)
122. DSI. Documentos Avulsos. Centro Ecumênico de Documentação e Informação (CEDI). 12/8/1981. [↑](#footnote-ref-122)
123. Zwinglio Dias Mota. Entrevista concedida em 31/05/2013. [↑](#footnote-ref-123)
124. Nome que designa as instituições religiosas de caráter ecumênico que prestam assessoria a movimentos sociais ou desenvolvem projeto de serviço social. [↑](#footnote-ref-124)
125. Zwinglio Dias Mota. Entrevista concedida em 31/05/2013. [↑](#footnote-ref-125)
126. Tempo e Presença. *Lutas Operárias: Desafios e Perspectivas.* Nº. 221, Agosto de 1987. [↑](#footnote-ref-126)
127. RECH, Daniel. “Articulação Nacional: Repensar o caminho” (p. 15-17). In: Tempo e Presença. *Direitos* Humanos: A luta dos povos. Nº. 237. 1988. [↑](#footnote-ref-127)
128. Declaração Universal dos Direitos Humanos. Coordenadoria Ecumênica de Serviço (CESE). Salvador-BA, 1973. [↑](#footnote-ref-128)
129. Igreja Batista Nazareth: 25 anos de resistência, luta e fé. Salvador-Bahia 1975-2000. Livro organizado em 14 de Fevereiro de 2000 por um Grupo de Trabalho coordenado por Nilza Andrade Dela Fonte para contar a história da igreja com documentos anexos e depoimentos. Não há numeração de páginas. [↑](#footnote-ref-129)
130. Diretório da IPU. [↑](#footnote-ref-130)
131. Há dois trabalhos fundamentais sobre o protestantismo ecumênicos e suas redes institucionais na Bahia: BRITO, Charlene. *Da assistência à resistência: ecumenismo presbiteriano, mendicância, migração e luta pela terra na Bahia (1968-1990)*. Dissertação de Mestrado, UEFS, Feira de Santana, 2013. SILVA, Elizete da. *Protestantismo Ecumênico e Realidade Brasileira: Evangélicos progressistas em Feira de Santana*. UEFS Editora, Feira de Santana, 2010. [↑](#footnote-ref-131)
132. O ITEBA era filiado nacionalmente à Associação de Seminários Teológicos Evangélicos (ASTE) e à Comunidade de Educação Teológica Ecumênica Latino-Americana e Caribenha (CETELA). Esta última integrava o setor de Educação Teológica Ecumênica (ETE) do Conselho Mundial de Igrejas (CMI). [↑](#footnote-ref-132)
133. TORRES, Djalma. *Caminhos de Pedra.* Feira de Santana, Curviana, 2011, p. 26. [↑](#footnote-ref-133)
134. Ariovaldo Ramos. Entrevista ao site Novos Diálogos 11/08/2010. Link: HTTP://www.novosdialogos.com/artigo.asp?id=249. [↑](#footnote-ref-134)
135. Houve algumas mudanças de ênfase de Caio Fábio posteriores ao período aqui pesquisado, mas uma amostra das suas posições sobre estes temas nos anos 1980 pode ser vista na palestra que ele proferiu no Congresso Brasileiro de Evangelização de 1983 em que ele condena os temas acima mencionados no tópico “a moralidade brasileira”. ARAÚJO FILHO, Caio Fábio. *A Evangelização do Brasil: Desafios e Perspectivas* (p. 16-27). In: STEUERNAGEL, Valdir. *A Evangelização do Brasil: Uma tarefa inacabada*. 1ª. Edição, ABU Editora, 1985. [↑](#footnote-ref-135)
136. Ana Maria Guacho, líder do Movimento Indígena Chimborazo, em entrevista para o livro: STOLL, David. *¿América Latina se vuelve protestante?* Versão digital, Nódulo, 2002, p. 347. [↑](#footnote-ref-136)
137. Sigla em inglês da Agência dos Estados Unidos para o Desenvolvimento Internacional (*United States Agency for International Development*), responsável pela política de ajuda externa de caráter civil pelo governo norte-americano, criada em 1961. [↑](#footnote-ref-137)
138. O sistema de apadrinhamento de crianças ainda é mantido, embora tenha sido associado ao desenvolvimento comunitário, conforme explicado no site da instituição: “Cada criança do programa pode ser escolhida por um único padrinho, que passa a fazer contribuições mensais. além de participar de seu desenvolvimento por meio do vínculo criado. O valor das doações, ao invés de ser enviado diretamente para a família da criança, é destinado ao projeto da Visão Mundial em que ela estiver inscrita para que ajude a suprir as necessidades imediatas e de longo prazo desse afilhado.”. Site oficial: <http://www.visaomundial.org.br> [↑](#footnote-ref-138)
139. O livro foi publicado em coedição da Visão Mundial com a editora batista JUERP. GRELLERT, Manfred. *Os compromissos da missão: A caminhada da igreja no contexto brasileiro.* São Paulo, JUERP/Visão Mundial, 1987, p. 17-18. [↑](#footnote-ref-139)
140. A entidade colaborava com os eventos de outras paraeclesiásticas, realizando treinamento e publicando material para os ministérios de juventude como JV, VPC, MPC, e os congressos de evangelização como o CBE. Nos anos 2000 a instituição mudaria o nome para Servindo Pastores e Líderes, mantendo a sigla SEPAL. [↑](#footnote-ref-140)