

# **PROTESTANTISMO E TRANSFORMAÇÃO SOCIAL: PRESENÇA PROTESTANTE NA AMÉRICA LATINA ATÉ O PERÍODO DOS GOVERNOS MILITARES**

Silas Luiz de Souza<sup>1</sup>

## **RESUMO**

O protestantismo ainda é minoritário na América Latina, mas desde que se estabeleceu no território formulou propostas de transformação social. Primeiramente as mudanças sociais viriam a partir do indivíduo, por isso se deu tanta importância à educação, no que foi apoiado pela liderança liberal da sociedade. Quando as novas condições sociais não podiam ser enfrentadas apenas com o pensamento liberal outras propostas apareceram. O conceito de responsabilidade social foi muito estudado, debatido e praticado, levando muitos protestantes a uma ação social efetiva e dinâmica, o que deu lugar também ao surgimento da Teologia da Libertação. Por outro lado, recusando o que considerava desvios teológicos do conceito anterior, surgiu a Teologia da Missão Integral que se propôs a aliar intensa ação social com a piedade que considerava mais bíblica. Essas duas possibilidades anteriores foram recusadas quando da ascensão dos regimes militares, pois eram consideradas posições esquerdistas. Enquanto lideranças eclesiásticas apoiavam os governos ditatoriais sentiam que participavam da transformação da sociedade, respeitando as autoridades e lutando contra o comunismo ateu. Paralelamente, excluíram das igrejas aqueles considerados esquerdistas.

## **PALAVRAS-CHAVE**

Protestantismo latino-americano; teologia social; teologia latino-americana.

---

<sup>1</sup> Professor Doutor, Seminário Presbiteriano do Sul e Universidade Presbiteriana Mackenzie.

## INTRODUÇÃO

O estudo dos setores protestantes na sociedade latino-americana não é diletantismo, mas faz parte de um esforço mais amplo de se entender o funcionamento do corpo social como um todo, embora se reconheçam as limitações que as ciências humanas têm neste sentido, isto é, apreender a totalidade do social. Apesar disso, é necessário buscar compreender os aspectos possíveis da sociedade e, neste caso, do campo religioso na estrutura social da América Latina. Os protestantes são, ainda, minoria no ambiente latino-americano, e o estudo das minorias tem se tornado cada vez mais importante. Não é possível compreender uma dada sociedade sem considerar os diversos componentes, sejam estes quais forem, líderes ou liderados, maiorias ou minorias, opressores ou oprimidos. No campo da história, por exemplo, por muito tempo se preocupou com a vida de reis e generais, nobres e heróis, os que, do centro, dirigiam as sociedades. Porém, desde o início do século XX aconteceu uma renovação dos estudos históricos que passaram a buscar compreender a sociedade a partir das margens. Jean-Claude Schmit (2005, p. 352) fala em uma “revolução copernicana” ocorrida em meados do século XX, pois “a partir do centro, é impossível abarcar com o olhar uma sociedade inteira” e “é preciso que se cruzem múltiplos pontos de vista que revelam do objeto”. Esses marginalizados são muitas vezes numericamente superiores, mas os grupos numericamente menores também passam a interessar às ciências humanas permitindo conhecer-se com mais profundidade e

qualidade as sociedades. Nas últimas décadas o protestantismo passou a merecer maiores cuidados da academia. Nas diversas áreas das ciências humanas, descobre-se que procurar entender as minorias é fundamental.

As teorias multiculturalistas (WILLET, 1998, GONÇALVES 2006, SHOHAT; STAM, 2006, TAYLOR, 1994), no século XX, tiveram grande importância para colocar em foco as chamadas minorias. Viu-se a importância de entender os grupos minoritários para levantar questões sobre o todo do corpo social, estabelecer direitos e deveres, além do reconhecer a integralidade e dignidade de cada pessoa. As minorias ganham maior visibilidade e inserção nas demandas sociais. O ambiente social atual e as lutas particulares tornam grupos minoritários muito presentes, visíveis e ativos na sociedade.

Outra contribuição importante para que se voltasse o olhar para uma minoria religiosa foi a de Pierre Bourdieu (2005), o qual com seu conceito de campo demonstra que há um dinamismo próprio da religião que, no entanto, não se separa do todo social, pelo contrário é parte constitutiva seja para justificar a condição social de um grupo, seja para participar de mudanças. Para o sociólogo francês as sociedades estão dispostas como em um campo no qual os diferentes grupos buscam espaço e hegemonia. Existem diversos campos e subcampos no interior dos quais as forças lutam pelo domínio. Esses campos e subcampos não se excluem e não se eliminam mas fazem parte do mundo social. Mais do que isso, as

peças participam eventualmente, de campos diferentes em posições distintas em cada um. Há, assim, um dinamismo, pois os campos e subcampos internos, se confrontam ou se complementam e os participantes constroem a realidade socialmente integrando diversos campos. As disputas do campo religioso se acirraram nas últimas décadas, especialmente no campo do cristianismo com uma grande perda do catolicismo no que tange ao número de membros, sem que este deixe de ser ainda a força numérica hegemônica em toda a América Latina. A chegada nesta arena dos assim chamados neopentecostais provocou grande perturbação no ambiente, pois as igrejas chamadas de protestantismo histórico também sofreram perdas para os neopentecostais.

Embora se tenha mencionado o neopentecostalismo, este texto trata especificamente daquele tipo de protestantismo chamado *protestantismo missionário*. Mendonça (2002, p.11-59) configura institucionalmente o protestantismo brasileiro em missionário, de imigração e pentecostalismo, uma conceituação que se tornou clássica. Bonino (2002) modifica um pouco essa nomenclatura subdividindo em liberal, evangélico, pentecostal e étnico, sendo que liberal e evangélico se referem a aspectos distintos do que Mendonça chama de missionário e o étnico é o protestantismo de imigração, considerando que falar apenas em imigração é reducionista, já que Bonino trata das igrejas entre indígenas, por exemplo, não apenas das igrejas transplantadas junto com as colônias.

Um livro necessário sobre a história do protestantismo latino-americano é *Cristianismo na América Latina: uma história*. Trabalha com o catolicismo tanto quanto com o protestantismo, mas o metodista Justo Gonzáles com sua sobrinha Ondina Gonzáles escrevem uma interessante obra histórica de caráter didático, própria para cursos teológicos. Um estudioso clássico do protestantismo é o francês Jean-Pierre Bastian, que viveu por quinze anos no México. Escreveu *Historia del protestantismo en América Latina* e *Protestantismos y modernidad latino-americana*, obras mais analíticas do que a anterior. Neste mesmo sentido o teólogo José Miguez Bonino é uma importante referência, pois com profundo conhecimento histórico avalia sociológica e teologicamente o protestantismo no livro *Rostos do protestantismo latino-americano*. Arturo Piedra (2005) em *Evangelización protestante em América Latina* faz uma “análisis de las razones que justificaron y promovieron la expansión protestante 1830-1960”, como informa na capa e na folha de rosto do livro.

A presença minoritária do protestantismo na América Latina não impediu que se produzisse em seu interior uma reflexão acerca da sociedade e de sua relação com o mundo ao seu redor. O que se pretende tratar aqui é como os grupos protestantes pensaram a relação com a sociedade e como pretenderam transformá-la. A conversão foi considerada suficiente para transformar o mundo ou houve algum pensamento de que a ação do crente e da comunidade deve provocar ou mesmo participar da mudança? Como o

protestantismo enxergou sua própria pertença e atuação na sociedade ibero-americana? Certamente não se poderá encontrar resposta única a esta pergunta. O protestantismo, apesar de um esforço por unidade nas primeiras décadas do século XX, jamais foi um corpo unido e unívoco. As formas de pensar a relação com a sociedade também demonstram diferenças e se essas diferenças não aparecem nas primeiras décadas do estabelecimento do protestantismo se deve ao fato de maior unidade missionária e do sentimento de minoria que os fazia buscar união diante do catolicismo, inimigo principal.

### **PRESENÇA MARGINAL E DISCRETA NO INÍCIO**

A presença protestante no mundo latino-americano foi marginal durante todo o período colonial e ainda nas primeiras décadas depois das independências. O processo de colonização ocorre ao mesmo tempo em que há o desenvolvimento das reformas protestantes na Europa. Como Espanha e Portugal eram dos mais interessados na defesa da fé católica a presença protestante esteve quase totalmente interdita, ao menos oficialmente, embora alemães, no século XVI, e ingleses no século XIX, se fizessem presentes em negócios e acordos com Espanha e Portugal respectivamente. Afora isso, ocorreu a presença considerada invasora de franceses e holandeses calvinistas no território português. Deve-se listar que viajantes, comerciantes, contrabandistas e corsários, entre os quais muitos protestantes, também andaram por terras ibéricas da América. No entanto, essas

ações não eliminam o fato, mas o confirma, da marginalidade do protestantismo na região. Pequena, superficial, esporádica, os protestantes não se fizeram sentir ou muito pouco foram notados, também por que eram ilegais ou existiam com muitas restrições, como se pode ver no caso dos ingleses no Brasil após a assinatura do Tratado de Comércio e Amizade, em 1810, que permitia o culto protestante, porém com uma série de interdições e limitações, desde a arquitetura de templos até a publicidade de suas atividades.

Houve mudança a partir das independências dos diversos estados da América ibérica. Como boa parte dos grupos dominantes, políticos, intelectuais e clero, se apropriaram a seu modo das ideias liberais, criou-se, entre outros aspectos, o ideal das liberdades religiosa e de consciência. Isto teria facilitado o ingresso do protestantismo com uma abertura para o estabelecimento de missionários que vinham com o mesmo ideário. A tese de José Miguez Bonino (2002, p.10-13) é de que houve uma associação do protestantismo com os setores liberais da América Latina, discordando da tese predominante entre estudiosos e detratores que a presença protestante seria uma imposição estrangeira do protestantismo norte-americano. É verdade que os Estados Unidos tinham interesse na região e a presença ideológica do protestantismo teria seu papel, porém, havia um pensamento liberal entre as lideranças latino-americanas que via positivamente a presença dos protestantes. No entanto, os liberais não se tornariam protestantes e a maioria da população também não mudaria de opção religiosa. Isto

é, do ponto de vista da totalidade da sociedade, o protestantismo ainda seria marginal, com percentuais muito baixos da população, embora em alguns casos com crescimento de alguma importância.

Já houve um tempo no qual se discutiu a pertinência da presença protestante na América Latina, tão ibérica e, portanto, tão católica. Intelectuais católicos acusaram o protestantismo de ser absolutamente contraditório com a cultura do povo latino-americano. Bonino (2002, p.9) traz o juízo de um católico que aponta para o fato de que o protestantismo “ é uma forma do capitalismo norte-americano, elemento conquistador [...] que se propôs, mediante suas escolas, seus templos e seus esportes, a americanização do povo”. Protestantes já presentes no mesmo espaço geográfico se defenderam e buscaram demonstrar não serem inimigos de nenhuma nação onde se inseriam, mas, bem ao contrário, garantiam seu patriotismo, respeito às leis e, acima de tudo contribuição cabal para o progresso nacional, como o intelectual protestante afirmava nas primeiras décadas do século XX: “creio firmemente que estender a Reforma ao mundo latino-americano de uma maneira inteligente e vigorosa é provocar as lutas de consciência [...] para o engrandecimento e a salvação das repúblicas” (apud BONINO, 2002, p.9). O jornal *O Puritano*, do presbiterianismo brasileiro, defende os protestantes dessa acusação publicando um artigo no qual se garante o patriotismo dos fiéis:

Em nome do nosso evangelismo, e como simples expressão de justiça e de verdade, declaramos aqui, uma vez por todas, que somos protestantes sinceros e de coração, mas protestantes brasileiros, que amamos



a nossa Pátria, que acatamos o nosso regime, que obedecemos ao nosso Governo **in totum** (sic) e que, pelo Brasil e com o Brasil iremos até o último extremo que ele de nós exija e ordena (O PURITANO, 25 de agosto de 1941, p.1-2).

A entrada das missões protestantes teve como uma das principais características o anticatolicismo. Para muitos missionários e novos convertidos o catolicismo tinha se tornado uma falsa religião e a solução era ser substituído por uma nova opção. No entanto, essa nova religiosidade não significou uma completa novidade. Os embates no campo religioso, a busca por espaço e por legitimação, não implicaram rejeição absoluta da cultura e, por conseguinte, da religiosidade. No caso brasileiro, um estudo de Lyndon Santos destaca uma relação intensa com a cultura brasileira, não apenas negação moralizante do catolicismo:

A relação para com a cultura brasileira foi tão intensa no período anterior a 30 como foi depois dele [...] Ao mesmo tempo, antes de 30, o protestantismo construiu as justificativas quanto à sua presença na sociedade que iam além da crítica moralizante ao paganismo católico [...] No entanto, a experiência dos prosélitos oriundos das camadas mais baixas da população, trabalhou conteúdos culturais e religiosos dissonantes do discurso oficial. A assimilação da doutrina, a adaptação das condutas, a incorporação das novas regras e dos novos gestos, conjugaram releituras, transposições e transferências culturais e religiosas (SANTOS, 2004, p.236-237).

Santos cita o “sim a Deus e não à vida”, fazendo alusão ao texto clássico de Prócoro Velasques Filho (2002), no qual o autor diz que o sim a Deus significa abandono da cultura. Lyndon Santos não concorda, ao menos de modo estrito, com esta interpretação e diz

que o “não à vida” do indivíduo evangélico voltava-se para os aspectos morais e estéticos da cultura identificada equivocadamente como sendo radicalmente católica. No entanto, as suas visões de mundo permaneciam com as matrizes nativas” (p.247). Avançando, Santos afirma que “imagens como céu, inferno, pureza, impureza, mundo, igreja, receberam conteúdos diferenciados, mas não de todo estranhos ao imaginário religioso brasileiro” (SANTOS, 2004, p.288).

José Manoel da Conceição, padre católico que assumiu o presbiterianismo, foi ordenado pastor em 1865. Ele ficou conhecido por realizar extensas caminhadas pelas estradas do interior de São Paulo e Rio de Janeiro, pregando e divulgando o culto presbiteriano. Seu trabalho facilitou a expansão do presbiterianismo nas primeiras décadas de sua inserção, tirando os missionários das capitais e colocando-os em contato com a população de pequenas cidades e pequenos proprietários rurais. Por onde passou, Conceição deixou algum núcleo protestante. Um dos aspectos que abriu portas e corações para a entrada do protestantismo pregado pelo antigo padre foi o caráter místico de pregador da verdade divina e sua ação em benefício das pessoas. Um peregrino, pregador de verdades sagradas, preocupado em ajudar os pobres e taumaturgo eram aspectos presentes em José Manoel da Conceição. Ora, essas características eram também próprias dos líderes messiânicos na cultura brasileira, abrindo as mentes e os corações de brasileiros pelo interior do Brasil ao pregador protestante (SOUZA, 2011).

O que se quer demonstrar é que, embora o protestantismo tivesse também o aspecto de negação do catolicismo e de alguns aspectos culturais, é possível que os aspectos de identificação com a cultura tenham sido muito importantes para o processo de inserção no ambiente, mais do que os estudos têm identificado até aqui. É por isso que foi possível para o protestantismo sentir-se participante de sua sociedade e, em período posterior, procurasse transformar a sociedade. No caso específico do Brasil, não é demais lembrar que houve importante influência do jansenismo no clero e no culto católico. As investidas do Marques de Pombal contra o catolicismo anti-iluminista e contra os jesuítas, fizeram-no abrir espaço para presença das ideias do bispo católico Cornelius Jansen na sociedade portuguesa e atingiram a colônia. Jansen foi condenado, depois de morto, por heresia protestante, pois defendia ideias como supremacia da graça, vida devocional, leitura bíblica, piedade pessoal (SOUZA, 2011, p.13–25).

No período colonial, portanto, um protestantismo absolutamente marginal, de presença efêmera, não poderia esboçar um pensamento social mais abrangente e profundo, um desejo de transformar a sociedade, exceto quando as presenças francesa e holandesa intentaram transplantar um novo modelo para as terras deste lado do Atlântico. Já no período dos países independentes começa uma presença permanente que, aliada aos grupos liberais autóctones, imaginou trazer as liberdades negadas pelo catolicismo

e, com essas, a educação e o progresso, companheiras da nova religiosidade, como veremos.

## **PRESENÇA DISCRETA E ATIVA: TRANSFORMAR A SOCIEDADE, TRANSFORMANDO O INDIVÍDUO**

Um dos mais importantes estudiosos do protestantismo latino-americano apresenta como subtítulo de um de seus livros em espanhol o seguinte: *historia de unas minorias religiosas activas en América Latina* (BASTIAN, 1994). Destaca que, embora minoria, os grupos protestantes foram muito ativos na sociedade. A visibilidade hoje é muito maior, especialmente com o crescimento dos grupos chamados neopentecostais e da sua participação política. No entanto, os grupos protestantes se destacaram por uma forte atividade em algumas áreas desde sua implantação. Bastian (1994, p.112) lembra que as agências missionárias enviavam diferentes profissionais para o trabalho podendo ser pastor, médico, enfermeiro, professor e também missionária, enfermeira ou preceptora. “Poderia classificar-se o missionário de entusiasta da classe média” que “chegava à América Latina convencido de que participava de uma cruzada” (tradução do autor). Estava disposto a reformar a região, levando seus habitantes da barbárie à civilização.

Esse esforço de transformação encontrou apoio nos grupos liberais, como vimos acima. Os grupos liberais, letrados, cultos, eram pequena parcela em uma população analfabeta. Os protestantes estavam do mesmo lado destes grupos. Bastian (1994, p.125)

informa que “os membros das sociedades protestantes sabiam ler e escrever e haviam recebido, pelo menos, educação primárias nas escolas missionárias” (tradução do autor). É verdade que, futuramente, essa aliança não seria mais efetiva e “os liberais conservadores preferiam o positivismo autoritário e paternalista ao protestantismo igualitário e democrático que, a longo prazo, poderia socavar o poder oligárquico” (tradução do autor) (BASTIAN, p. 129).

Talvez a estratégia mais importante de se fazer presente na sociedade e transformá-la era a educação e esta foi muito bem aceita pelas elites cultas e liberais. Justo Gonzáles e Ondina Gonzáles (2010, p.311–322) falam do “precursor das missões protestantes na América Latina” [...] “o escocês James Thomson, geralmente conhecido na América Latina como ‘Diego’ Thomson”. Esse ativo protestante “foi bem recebido pelos liberais em Buenos Aires, inclusive por muitos sacerdotes e frades”. Thomson chegou a Buenos Aires para divulgar e implantar escolas, especificamente o método lancasteriano de educação, algo como usar alunos mais adiantados como monitores fazendo com que se multiplicasse a quantidade de alunos atendidos. O escocês, no entanto, não ficou entre os argentinos, mas percorreu boa parte do continente, sempre bem recebido por governos liberais e elites cultas, abertos a novas ideias e dispostos a investir na educação para desenvolver as jovens nações. Junto com a criação de escolas Thomson também distribuiu Bíblias e criou grupos de estudos bíblicos. Sua ação pode, sim, ser

chamada de precursora, pois antecede o que seria padrão desse protestantismo missionário: Escolas e Bíblia.

Mendonça, estudando a implantação do protestantismo no Brasil, diz que a educação foi um dos importantes motivos para a abertura que o protestantismo encontrou no país, pois havia os que desejavam “uma nova educação que substituísse o sistema escolástico dos jesuítas” e tomasse “quanto antes o caminho da educação pragmática, voltada mais para a ciência e a técnica” (MENDONÇA, 2002, p.74). Em outro texto diz que a educação era importante ainda porque com o crescimento das comunidades era preciso a educação dos fiéis e também porque a educação poderia implantar uma civilização cristã (MENDONÇA, 2008, p.144–166).

O missionário presbiteriano Paul Pierson (1974, p.31–33), enfatizando a importância das escolas no presbiterianismo brasileiro, diz que os missionários queriam aproximar as pessoas para ouvir e entender a mensagem protestante, preparar líderes educados que pudessem transformar a sociedade e, assim, provocar o progresso da nação. Oliveira Torres (1968, p.278) enquanto dá importância diminuta a qualquer influência que o protestantismo teria na sociedade brasileira, valoriza a importância das escolas.

Depois de algumas décadas de presença, além do esforço para implantar escolas, os protestantes começaram a se interessar pela participação mais efetiva, inclusive política, visando transformar a sociedade, tirá-la da ignorância que o catolicismo a havia deixado. Além disso, haveria de se lutar pela garantia das

liberdades, especialmente a liberdade religiosa, tão duramente conquistada em alguns lugares, mas ainda não tão efetiva em outros, já que alguns dos novos países da América Latina mantiveram o catolicismo como religião oficial. O exemplo brasileiro mostra que em 1919 foi criada uma incipiente “Liga Evangélica de Defesa e Propaganda”, tendo entre seus objetivos “incutir e estimular a intervenção dos sócios nos negócios públicos, no seu interesse pelo bem do país” (SOUZA, 2005, p. 94). Em uma lição de revista para Escola Dominical, ensinou-se: “Cristo modificou completamente a noção de que a pessoa pura deve afastar-se da sociedade corrompida” (CURSO POPULAR, 25 de outubro de 1959, p.17).

O ideário liberal associado à fé cristã no modelo protestante levava ao desejo de transformar em nome da fé, em direção ao progresso. Daí a importância fundamental das escolas: ensinar não só os crentes a ler a Bíblia e os textos de estudos bíblicos, doutrinação e livro de cânticos, mas também levar uma educação capaz de transformar a sociedade, que teria sido sonogada pelo catolicismo. No entanto, o projeto liberal desse protestantismo fracassou. De acordo com Bonino (2003, p.23) “o projeto liberal era inviável na América Latina”, já que as elites liberais que apoiaram o projeto nunca o encamparam totalmente e a absorção ideológica do próprio protestantismo pelo capitalismo marginal da região.

Esse fracasso pode ser explicado, também, pelo fato de que o projeto educacional está relacionado ao individualismo e subjetivismo protestante. Rubem Alves (2005, p.257) aponta que

esse protestantismo “nunca articulou, espontaneamente, uma ética social. Seu problema é outro. Preocupa-se com a salvação da alma”. Por isso o capítulo do livro em que discute isso tem o título “Converta-se o indivíduo e a sociedade se transformará’. A ética social protestante” (ALVES, 2005, p.257-283).

### **TRANSFORMAR A SOCIEDADE: A RESPONSABILIDADE SOCIAL DO CRISTÃO E A TEOLOGIA DA LIBERTAÇÃO**

O projeto liberal foi aos poucos substituído pelo pensamento de responsabilidade social, embora forças mais conservadoras criticassem a ação social em detrimento da tarefa proselitista, isto é evangelizar para salvar a alma seria a principal obrigação da Igreja. Aqui é preciso colocar em foco o que foi o Congresso do Panamá. É consenso entre os estudiosos a importância desse evento para o desenvolvimento do protestantismo e um novo envolvimento com a sociedade. “A historiografia protestante mais recente coincide em situar no Congresso Evangélico do Panamá (1916) um momento decisivo na autoconsciência do protestantismo latino-americano” (BONINO, 2002, p.13). Longuini afirma: “o congresso encerrou também um período, provocou novas opções, propôs alianças, lançou as bases para um novo projeto missionário” (LONGUINI, 2002, p.94).

Em linhas gerais, o Congresso do Panamá influenciou o trabalho missionário na América Latina em quatro aspectos: (1) motivou os missionários e as igrejas que envidassem esforços para evangelizar as classes cultas; (2) despertou o desejo para que se pensasse numa educação teológica unificada; (3) mostrou a



necessidade de que o trabalho missionário na América Latina tivesse também uma dimensão social; e (4) lançou as bases para um trabalho de promoção da unidade protestante (LONGUINI, 2002, p.97).

Bastian resume os principais resultados e avalia o congresso:

O primeiro resultado do congresso do Panamá foi o novo impulso que se deu ao movimento protestante, o qual, a partir de então, aplicou uma estratégia unitário regional. Por outro lado, bastante influenciados pelo “Evangelho social”, os dirigentes missionários intentaram lançar uma pastoral dos pobres e dos indígenas para responder ao desafio “da revolução industrial que já se aproxima da América Latina”.<sup>2</sup> Os congressistas também se mostraram preocupados pela situação da mulher e por abrir a elas, inevitavelmente, um espaço na sociedade (BASTIAN, 1994, p.155) (tradução do autor).

O historiador francês, continuando sua análise, ainda afirma que “se desejava superar o velho anticatolicismo do liberalismo radical [...] mas proclamar um Evangelho de vida a todos os setores sociais, sem menosprezar os costumes locais” (BASTIAN, 1994, p.155-156) (tradução do autor). Piedra (p.164) afirma que “uma história completa do protestantismo na América Latina está obrigada a incluir o trabalho da CCLA<sup>3</sup>” (tradução do autor). Esse Comitê organizou o Congresso do Panamá e outros que se seguiram, trabalhando por praticamente cinco décadas, assessorando, investindo recursos financeiros e humanos em diversas atividades.

---

<sup>2</sup> Citação do relatório oficial do Congresso.

<sup>3</sup> Sigla do título em espanhol: *Comité de Cooperación en América Latina*. Criado em 1913 por missionários, manteve-se em funcionamento por décadas unificando o trabalho protestante.

Quando se realizou o Congresso do Panamá o CCLA já havia planejado eventos similares em outros países, que foram realizados em Montevideú e em Havana, em 1925 e 1929. Após esses, vinte anos depois, começam as Conferências Evangélicas Latino-Americana, as CELAs, que ocorreram em 1949, 1961 e 1969. Todas essas atividades, desde antes do Congresso do Panamá, foram diretamente animadas pelo Comitê. Dafne Plou comenta essa influência:

Em resumo pode-se dizer que o CCLA serviu durante seus 50 anos de existência para estimular as relações de cooperação entre as missões dos Estados Unidos e Canadá, para cultivar relações de cooperação entre evangélicos latino-americanos e para estabelecer contatos dos evangélicos na América Latina com a comunidade cristã universal [...] sua tarefa foi de singular importância ao oferecer uma instância de encontro para que a liderança evangélica latino-americana formasse sua própria estratégia de desenvolvimento ecumênico (PLOU, 2002, p.44-45).

A partir do Congresso do Panamá, os protestantes na América Latina tomam consciência de si e de suas responsabilidades. É verdade que todo o evento foi dirigido e orientado por norte-americanos, como indica o próprio título: *Congress on Christian work in Latin America* e o fato de a língua oficial do congresso ter sido a inglesa. Apesar dessa dependência e predominância das igrejas norte-americanas e agências missionárias estrangeiras, é inegável que a partir desse momento a liderança protestante regional se sente fortalecida e responsabilizada por mudar suas nações. Isso não seria possível mais com aquele ideário liberal. A influência do Evangelho Social já se fazia sentir e os

primeiros desenvolvimentos teológicos originados no movimento missionário do século XIX e que desembocariam no movimento ecumênico do século XX também começavam a aparecer na ação missionária e encontrariam eco entre os latino-americanos. Os questionamentos e dúvidas gerados no interior do movimento missionário provocaram uma série de reuniões e conferências, desde meados do século XIX que desembocaram no grande evento que foi o Congresso Missionário de Edimburgo, em 1910. Nesse momento imaginou-se evangelizar o mundo naquela mesma geração e, por isso, entendeu-se que a América Latina não deveria mais receber grande esforço missionário, que deveriam ser alocados para regiões sem nenhum conhecimento do Evangelho. Foi o estopim que provocou os esforços para o Congresso do Panamá. Apesar dessa origem, o resultado acabou sendo muito favorável para o protestantismo latino-americano que se descobriu a si mesmo e sua força, ou pelo menos entendeu-se assim.

O Congresso de Edimburgo foi fundamental para o desenvolvimento do movimento ecumênico que viria a organizar o Conselho Mundial de Igrejas, em 1948. É no ecumenismo que se desenvolve mais claramente o conceito de responsabilidade da Igreja e do cristão e da necessidade de união de esforços para o sucesso da ação missionária. As igrejas na América Latina, sendo fruto da missão, receberam esse conceito, que favorece o desenvolvimento de um novo modo de enxergar o compromisso evangélico na América Latina. É verdade que os mais conservadores ainda estavam

atrelados ao anticatolicismo como prática principal dos protestantes, pois substituir o “romanismo” era condição essencial para transformar a sociedade. Veja-se esse exemplo de um dos mais importantes líderes das primeiras décadas do século XX, quando relata, pelo jornal *O Puritano*, sua participação no Congresso do Panamá:

E todos são solidários em reconhecer na Igreja Papal, a Igreja apóstata e anti-cristã que é. (.....) As Igrejas Evangélicas na Europa, invadidas pelas inovações (.....) não puderam evitar nem mesmo atenuar a tremenda catástrofe da conflagração européia que assola, devasta e ensangüenta a (...) Europa. O mesmo se repetirá na América, e de modo ainda pior, se as Igreja Evangélicas não nulificarem, pela pregação do Evangelho (...) a nefastíssima influência do Romanismo que diabolicamente perverte o caráter dos indivíduos e das coletividades (apud SOUZA, 2005, p.43-44).

No entanto, o Congresso do Panamá é um momento em que a influência do movimento missionário que buscava tratar a missão de modo mais amplo incluindo a questão social se faz presente. A partir de 1916 e nos congressos que se seguiram as discussões trouxeram temas como a participação da mulher, o proletariado industrial, o campesinato, o indígena, dentre outros. As conferências continentais, CELAs, seguem e ampliam esses temas: “A realidade latino-americana e a presença do protestantismo”, “Prioridade na ação”, “Nossa dívida evangélica nas transformações sociais, econômicas e políticas latino-americanas” (LONGUINI, 2002, PLOU, 2002). Assim, o anterior pensamento de transformação da sociedade pela evangelização e educação ia sendo substituído pelo

mais abrangente pensamento de responsabilidade social. O protestantismo se sentia não apenas presente na sociedade latino-americana, mas participante de um grande esforço de transformação que outros setores também faziam.

Um dos mais importantes movimentos para a discussão acerca da relação entre protestantismo e sociedade é *ISAL*. Como diz Luiz Longuini, (2002, p.139) tratava-se de “uma ‘elite progressista’ na voragem da revolução e uma igreja conservadora”. Esse grupo se organizou formalmente em 1962 na cidade de São Paulo com o nome *Igreja e Sociedade na América Latina*, apoiada por federações de igrejas nacionais da Argentina, Brasil, Chile, Cuba, México, Uruguai e Porto Rico (LONGUINI, 2002, p.139; PLOU, 2002, p.127). Tinha um propósito ousado, “interdisciplinar, ecumênico e extremamente de vanguarda [...] liderança jovem com profunda inquietações com a sociedade latino-americana, a natureza missionária da igreja e a atuação do cristão no mundo” (LONGUINI, 2002, p.139). Bastian informa que na criação desta Junta, alguns líderes em ascensão, estudantes e pastores mais novos como Julio de Santa Ana, Richard Shaul, José Miguez Bonino, Hiber Conteris, Emilio Castro e Rubem Alves tiveram “um meio de focar suas reflexões no sentido de um compromisso social cristão orientado da Igreja para a sociedade” e isto significava “elaborar uma reflexão teológica vinculada com a ação em prol da libertação e em participar na luta ideológica que se levava à cabo na América Latina” (BASTIAN, 1994, p.238-239). Por fim, é preciso dizer que “esse foi o berço, primeiramente

protestante e mais tarde também ecumênico, onde nasceu a teologia da libertação” (LONGUINI, 2002, p.140). Plou destaca os conceitos orientadores de *ISAL*, resumidos da *Primeira Consulta sobre Serviço e Ação Social*, organizada pela instituição, em 1963. São eles:

- A Igreja para servir. Este serviço deve ser compreendido como uma das dimensões da proclamação do Evangelho.
- Para que este ministério no serviço seja autêntico, deve implicar abnegação e até sacrifício de quem o efetua. Essa condição sacrificial é intransferível e deve ser assumida plenamente pela pessoa ou comunidade que a realiza.
- Ao compreender e aceitar essa responsabilidade cristã, a Igreja descobrirá recursos insuspeitos dentro de sua própria membresia e no seio de seus próprios países.
- As igrejas devem dar o exemplo mais vivo em sua disposição a aceitar o desprendimento, a abnegação e o sacrifício (PLOU, 2002, p.128).

No mesmo ano da fundação de *ISAL* realizou-se no Brasil um dos mais importantes eventos que conjugava os esforços em torno da responsabilidade social e da nascente teologia da libertação. Trata-se da Conferência do Nordeste, como ficou conhecida, que foi organizada pelo Setor de Responsabilidade Social da Confederação Evangélica do Brasil. O título completo do encontro foi “Cristo e o processo revolucionário brasileiro”, que demonstra a preocupação em participar ativamente do processo social do país, contribuindo com a revolução que se avizinhava e agindo no processo para transformar a sociedade. Havia certa ousadia e coragem, talvez ingenuidade, mas convidavam intelectuais e acadêmicos para apresentarem pontos de vista distintos, antropológico, sociológico, econômico, a partir dos quais os teólogos se debruçavam para dar o

ponto de vista bíblico, teológico (Cf. SOUZA, 2005, p.127). Um dos principais palestrantes desse evento, João Dias de Araújo, assim se expressou:

A tarefa da Igreja seria entrar, por exemplo, nos mocambos e dizer: “Jesus é o Salvador”. A tarefa terminaria na simples proclamação. O resto não compete à Igreja, mas ao governo e às instituições de caridade. Uma das maiores heresias afirmadas abertamente por muitos cristãos chamados ortodoxos e fundamentalistas é que a “Igreja nada tem a ver com os problemas sociais”. Dizer isto é mutilar o Evangelho de Cristo e a mensagem do Reino de Deus. (CRISTO E O PROCESSO REVOLUCIONÁRIO BRASILEIRO, 1962, p. 44).

A teologia da libertação foi drasticamente rejeitada pela maioria das igrejas protestantes de toda a América Latina. As ideias destes teólogos e estudiosos leigos levaram-nos à participação política nos partidos e organizações de esquerda e, posteriormente, para muitos deles, à militância revolucionária. Mas isso, também, levou as igrejas a expulsar muitos de sua membresia ou, em outros casos, eles mesmos, sem espaço e capacidade de ação, se retiraram das igrejas. “Os do ISAL e os intelectuais radicais católicos pagaram muito caro suas opções políticas quando chegaram ao poder os regimes militares” (BASTIAN, 1994, p.239). Segundo Plou (2002, p.133) o “golpe militar no Chile, em 1973, terminou com as esperanças de conseguir mudanças estruturais na sociedade latino-americana, através da via democrática, o que provocou a dispersão de grupos como ISAL”. Certamente a teologia da libertação não desapareceu, pois sua reflexão tem sido muito importante para um setor do protestantismo, mormente, os grupos ecumênicos. Houve,

no entanto, um enfraquecimento desta postura já que a posição oficial de muitas igrejas foi contrária e extremamente crítica com relação à teologia da libertação. Especialmente após os golpes militares nos diversos países e o apoio aos novos regimes instaurados a teologia da libertação foi entendida como aliada ao comunismo internacional, inimigo do mundo capitalista ocidental, como a Guerra Fria preconizava.

## **O MOVIMENTO EVANGELICAL E A TEOLOGIA DA MISSÃO INTEGRAL**

Paralelamente ao desenvolvimento do movimento ecumênico e seu pensamento de responsabilidade social ocorreu o desenvolvimento da oposição fundamentalista. O fundamentalismo surgiu como reação à teologia liberal, que era identificada com uma falsa fé ou com abandono dos genuínos dogmas cristãos. Esse esforço provocou uma compreensão distinta da tarefa missionária da igreja, especialmente no que cabe à questão social. Se bem que em todos os países de protestantismo mais antigo e forte a polêmica entre fundamentalismo e liberalismo esteve presente, é nos Estados Unidos da América que os embates se fizeram mais severos e dramáticos. Como o protestantismo na América Latina está umbilicalmente ligado ao norte-americano não é difícil perceber que as disputas se colocaram também na região. Bastian (1994, p.205) afirma inequivocamente que uma parte do protestantismo latino-americano se apegou a um “fundamentalismo teológico que dissociava religião e sociedade”.



Reuniões como a CELA e outras que se seguiriam se intensificaram até a criação do Conselho Latino-Americano de Igrejas, amplamente ecumênico e que inclui a Igreja Católica Apostólica Romana. O conceito de responsabilidade social da igreja e do cristão presente no movimento ecumênico tende a dar ênfase à ação mais do que às questões doutrinárias que separam os grupos. O fundamentalismo verá nesta postura grave perigo para a fé evangélica, entendida como única verdadeiramente cristã e bíblica. “Este recuo fundamentalista e espiritualizante fez com que em toda América Latina certo número de igrejas se afastasse do nascente movimento ecumênico” (BASTIAN, 1994, p.208). O que se seguiu foi um protestantismo modelado pelo padrão norte-americano, que se traduz em conversionismo e anticomunismo, características próprias do mundo religioso protestante da nação do norte do continente com o advento da Guerra Fria.

No entanto a postura fundamentalista que se desligou do ecumenismo também tinha tensões e divisões. Ao analisar o Congresso Latino-Americano de Evangelização, em 1969, o CLADE I, Longuini (2202, p.158) demonstra a divisão entre os conservadores:

Clade I foi um marco histórico. Foi o primeiro congresso de expressão continental dos setores conservadores que não se sentiam representados nas Cela's e em Unelam, e portanto caracteriza um rompimento com o protestantismo latino-americano ecumênico. Foi um marco também, porque trouxe às claras a polarização existente dentro do setor conservador entre fundamentalistas e evangélicas (grifo nosso).

Esse congresso, o CLADE I, deve ser entendido, então,

como uma luta para se contrapor ao movimento ecumênico. Ao mesmo tempo foi um momento decisivo de uma luta do protestantismo latino-americano por se definir fora de seu eixo central, os Estados Unidos da América. De modo mais específico é o chamado evangelicalismo que vai procurar se afastar do controle dos irmãos nortistas. O movimento evangelical mundial tem raízes anteriores a esses eventos. A fundação da Aliança Evangélica Mundial, em 1923, foi um importante marco no movimento que amplia suas discussões em termos de ação social nos Congressos Mundiais de Evangelização, em Berlim, 1966 e Lausanne, 1974. Houve clara influência destes eventos entre os teólogos, missionários e líderes latino-americanos. Mais do que isso, houve uma intensa participação do protestantismo latino-americano nestes congressos. Um dos líderes que esteve presente desde o início, Robinson Cavalcanti, se expressou deste modo:

Preocupados com a ausência de maior ênfase evangelística por parte do Conselho Mundial de Igrejas, os evangélicos/evangelicais do Primeiro Mundo convocaram o histórico Congresso Internacional de Evangelismo para Berlim, em 1966 [...] revelando, porém, então, certa debilidade teológica quanto ao social. [...] Finalmente, em julho de 1974, em Lausanne, Suíça, todo esse movimento teve um desaguadouro e, ao contrário de Berlim, a voz do Terceiro Mundo deu ali a tônica (BOLETIM TEOLÓGICO, 1990, p. 30 – 31).

Lausanne, em 1974, teve intensa participação de teólogos da América Latina. Cavalcanti enaltece a presença da Fraternidade Teológica Latino-Americana, “cujos líderes tinham ‘brilhado’ no congresso da Suíça” (BOLETIM TEOLÓGICO, 1990, p.33). Entre

esses líderes estavam Samuel Escobar e René Padilha. Souza destaca alguns escritos e as palestras de ambos em Lausanne:

Escobar, peruano, escreveu: *Diálogo entre Cristo y Marx* (1967); *Decadencia de la religión* (1973); *Evangelio y realidad social* (1988); *La fe evangélica y las teologías de la liberación* (1987); *Paulo Freire: una pedagogía latinoamericana* (1993), *Tiempo de misión* (1999), *Changing Tides: Latin America and Christian Mission* (2002), *The New Global Mission* (2003), *La Palabra: vida de la iglesia* (2006). O equatoriano Padilha participa das discussões sobre a missão da Igreja desde a juventude. Alguns de seus livros são: *Deus e Mamom* (2011); *Hacer el amor en todo lo que se hace* (1996); *Missão Integral: ensaios sobre o Reino e a Igreja* (2005); *O que é Missão Integral* (2009). René Padilha apresentou a conferência com o título “A evangelização e o mundo”, na qual criticou o pragmatismo norte-americano e o imperialismo do Primeiro Mundo ao fazer missão. Escobar discursou sobre “A evangelização e a busca de liberdade, de justiça e de realização pelo homem” e desafiava os missionários a deixarem o paternalismo e lutar por transformações sociais e políticas como tarefas inalienáveis da missão cristã (SOUZA, 2014, p.214).

Uma das mais importantes consequências motivadas pelo CLADE I foi a constituição da FTL - Fraternidade Teológica Latino-Americana, em 1970. Plou (2002, p.81) atesta que “alguns líderes latino-americanos que participaram de CLADE I não estavam totalmente satisfeitos com o que consideravam excessiva presença de missionários na reunião”. Essa participação significava também a presença de um pensamento teológico que separava pregação e ação social, enquanto se desejava “uma concepção de evangelização integral em que a pregação da Palavra e o crescimento da obra não fossem alheios à preocupação social” (PLOU, 2002, p.81). Com grupos de estudos na maioria dos países, a FTL realizou encontros

anuais e continua ativa desenvolvendo uma teologia que é conhecida como Teologia da Missão Integral.

Depois do Congresso Mundial de Evangelização de 1989, em Manila, ocorreu uma ruptura entre os latino-americanos e o protestantismo das nações mais desenvolvidas, justamente porque o movimento tinha deixado de se importar como deveria, no entender dos latinos-americanos, com as questões sociais. Isso não arrefeceu o ânimo do grupo. O *Boletim Teológico* da FTL que se propôs a analisar Lausanne II trouxe críticas claras e duras sobre o evento. Samuel Escobar entende que o congresso “quis deslocar a articulação teológica, não buscando tanto a criatividade que explorasse as interrogações agudas que se colocam nestes momentos” (BOLETIM TEOLÓGICO, 1990, p.16). Robinson Cavalcanti, atuante teólogo da Missão Integral, faz críticas pesadas ao congresso:

O evangelicalismo, que readquirira novo ímpeto, maturidade, respeitabilidade e influência como a mais dinâmica corrente do protestantismo contemporânea (inclusive junto ao catolicismo-romano e à ortodoxia oriental, é agora uma casa cada vez mais dividida por cortes regionais, culturais, teológicos e ideológicos (BOLETIM TEOLÓGICO, 1990, p.33).

Não há muito o que se esperar do “vaticano” de Lausanne: sua cúpula anglo-saxã ou anglosaxonizada conservadora [...]

Pressionados, por um lado, pela tradição fundamentalista, com seu unilateralismo verticalista, e, por outro, pela tradição liberal e liberacionista, com seu unilateralismo horizontalista, representamos uma alternativa de compromisso com a sã doutrina e a piedade, de compromisso com os que sofrem e de luta contra as estruturas iníquas (BOLETIM TEOLÓGICO, 1990, p. 35).

Ainda nesse número do Boletim Teológico, Ricardo Barbosa de Sousa avaliou a preparação para Lausanne II quando um texto já antecipava o grande conflito presente e resume muito bem o debate:

Para líderes do “terceiro mundo” o Evangelho deve ser definido como um compromisso total com a encarnação, onde o serviço social é considerado parte integral desta mensagem. Já grande parte dos líderes do “primeiro mundo” insiste em uma distinção entre a evangelização e serviço social (BOLETIM TEOLÓGICO, 1990, p. 39).

Orlando Costas, um dos mais influentes líderes latino-americanos do movimento evangelical, faleceu pouco antes de Lausanne II. Seu último livro, publicado post mortem, em 1988, faz parte dessa discussão, deixando claro a postura dos evangelicais da FTL: “Os evangelicais radicais têm se preocupado basicamente não com uma visão teórica da Bíblia (a doutrina da inspiração), mas com seu conteúdo e implicação para a vida” (COSTAS, 2014, p.41). Avançando, argumenta que o testemunho evangélico “não pode ser neutro ou passivo diante da realidade” e que precisa “demonstrar o poder da presença do Espírito através de um novo estilo de vida de liberdade, serviço, justiça e paz” (COSTAS, 2014, p.67). Então, faz a crítica às agências missionárias do chamado primeiro mundo: “quando a evangelização começa no centro do poder, trabalhando de cima para baixo seu conteúdo geralmente acaba se tornando uma acomodação fácil dos interesses escusos dos poderosos e abastados” (COSTAS, 2014, p.111).

Longuini procurou demonstrar que há muitos pontos de convergência entre os conceitos de missão do movimento ecumênico e do movimento evangelical, propondo um diálogo que busque fazer a conciliação entre as duas partes. Os termos missão e pastoral seriam expressão do mesmo ideal, embora o primeiro usado pelos evangelicais e o segundo pelos ecumênicos (LONGUINI, 2002).

## **O PROTESTANTISMO E AS DITADURAS MILITARES NA AMÉRICA LATINA**

Ao estudar a relação do protestantismo brasileiro com a ditadura militar, fiz as seguintes afirmações sobre os presbiterianos:

A liderança e burocracia eclesiásticas se apoiaram na teologia fundamentalista para dominar a comunidade de fé e apoiar o governo militar. Porém, a comunidade, o conjunto de fiéis, também deu apoio ao regime militar, bem como ao grupo que deteve o poder eclesiástico. O pensamento fundamentalista deu-lhe plausibilidade (SOUZA, 2014, p.148).

O golpe militar, em 1964, permitiu que as forças teológicas conservadoras que viam o comunismo como anticristão, opositor da Igreja e das liberdades pessoais, vislumbrassem a possibilidade de também na Igreja combater-se o comunismo, representado na teologia de responsabilidade social cristã, segundo seu pensamento (SOUZA, 2014, p.149).

Embora o pensamento de responsabilidade social, gestado no ambiente ecumênico e o conceito da missão integral, gestado no interior do movimento evangelical, tenham sido bastante profícuos, intensos, participativos, criativos e atuantes nas igrejas e fora delas, deve-se admitir que nenhum dos dois grupos chegou a ter a hegemonia na grande maioria das denominações. Na Igreja

Presbiteriana do Brasil, por exemplo, o jornal oficial publicou imediatamente após o golpe militar uma missiva ao novo governo:

O Brasil, ilustre Marechal, odeia o comunismo, - mas com a mesma generosidade e altivez de sentimentos - odeia, igualmente, toda e qualquer forma totalitária ou fascista de governo. Na certeza irrefutável de que “a justiça exalta as Nações e de que o Pecado é o opróbrio dos Povos”, - hipotecam, Senhor Presidente, - respeitosa e patrioticamente, enorme soma de confiança em seu Governo (BRASIL PRESBITERIANO, abril de 1964, p. 1).

No Chile, líderes protestantes “pouco depois do golpe de Estado [...] dirigiram uma carta aberta ao presidente, onde expressavam que o golpe de Estado foi uma resposta a suas orações” agradecendo pela libertação “das garras do marxismo graças ao movimento das forças armadas”. (BASTIAN, 1994, p.269)

Leonildo Silveira Campos lembra que a luta ideológica estava presente na vida interna das denominações protestantes no Brasil, apresentando dois fatos anteriores ao estabelecimento do governo militar:

Os evangélicos realizaram um “dia nacional de oração e jejum”, convocado sob a liderança do pastor Enéas Tognini, um líder batista pentecostal, para o dia 15/11/63. O objetivo explícito desse jejum era “pedir a proteção de Deus, evitando-se assim a “instauração do regime comunista no Brasil”. A essa altura, muitos templos evangélicos já desempenhavam um importante papel na distribuição de alimentos doados pela *Aliança para o Progresso* no Brasil, uma campanha norte-americana destinada a desarmar a insatisfação popular nos países pobres (CAMPOS, 1985, p.110).

O mesmo autor informa que “nas duas denominações

presbiterianas houve a ascensão de novas lideranças autoritárias [...] demonstrando que já estava em andamento uma certa acomodação dos presbiterianos brasileiros ao novo momento político autoritário” (CAMPOS, 1985, p.110). Ainda relata como pastores presbiterianos independentes e um pastor batista se tornaram funcionários do novo regime, inclusive participando da repressão (CAMPOS, 1985, p.91-92, 124, 126). Para Leonildo Campos (p.125) havia uma “proximidade do puritanismo dos protestantes brasileiros (basicamente moralistas e anticomunistas) com os ideais dos chefes militares que tomaram o poder” e, por isso, “foi uma chance que muitos protestantes tiveram de colocar em prática o antigo anseio de colocar o Estado a serviço de um projeto de intervenção moral na sociedade” (CAMPOS, 1985, p.127).

Esse processo exemplificado acima com o caso brasileiro, ocorreu nos mais diversos países da América Latina. Bastian generaliza para toda a região mostrando o protestantismo latino-americano dividido desde o princípio da Guerra Fria “entre os herdeiros do movimento original que continuavam buscando novas aplicações do ‘Evangelho social’ e os setores que, ante a explosão pentecostal e o ‘perigo comunista’ se desdobravam em um fundamentalismo teológico e em um despertar pietista” (BASTIAN, 1994, p.233). Relacionar essa divisão à “Guerra Fria” não é algo fortuito, pois a presença norte-americana se ampliava em toda a região e o protestantismo servia como um canal para isso. Gerson Moura (1984, p. 11) afirma que houve um “imenso impacto cultural”



e que essa presença norte-americana “obedeceu a um planejamento cuidadoso de penetração ideológica e conquista de mercado”. Bastian (1994, p.241) esclarece que “com o início da guerra fria e a caça às bruxas comunistas empreendidas pelo senador Joseph McCarthy, se misturaram à mensagem bíblica as declarações anticomunistas das cruzadas de Billy Graham, nas Antilhas, América Central e México (1959)”. Isso se amplia nos anos seguintes com a adesão de muitos latino-americanos, tais como Yiyé Ávila, de Porto Rico, e dos argentinos Luis Palau e Omar Cabrera. Palau, em eventos na Bolívia, “dirigiu uma campanha na qual exortou os bolivianos a obedecer seus governos, segundo a vontade de Deus” (BASTIAN, 1994, p.242). Esse estudioso, exemplifica a intimidade dos protestantes com as ditaduras militares nessa parte do continente: “a estátua ao pregador evangélico erguida (1982) em um parque de Santiago do Chile, em pleno regime militar, é símbolo do papel representado por numerosos pregadores” (BASTIAN, 1994, p.244). O historiador francês avalia essa situação e destaca:

Em busca de reconhecimento político e social, os dirigentes das campanhas de evangelização não duvidaram em organizar almoços com militares e homens de negócios. Palau organizou em bom número de países latino-americanos “festivais familiares” e convidava para almoços de oração políticos, homens de negócios ou membros das forças armadas (BASTIAN, 1994, p.242) (tradução).

Nessas condições não é estranho que ocorresse em grande parte das igrejas um processo de exclusão dos que pensavam e praticavam ação social, condenados como esquerdistas. O exemplo

brasileiro mostra o ânimo presente. Depois da carta enviada ao novo governo pelos presbiterianos, transcrita acima, a edição seguinte do jornal oficial publicou artigo desejando que a esquerda fosse banida também do seio da igreja:

Pastores, Seminaristas, Presbíteros, crentes, não podem abraçar a ideologia vermelha e permanecer na Igreja. Se quiserem ser comunistas, que o sejam, mas renunciem à jurisdição da Igreja e não contaminem o rebanho. Uma coisa ou outra. Ou Cristo ou Belial (BRASIL PRESBITERIANO, maio de 1964, p. 7).

No mesmo jornal ainda se exalta o golpe como vontade divina e conclama ao expurgo da erva daninha do seio da denominação:

Todos os verdadeiros cristãos se regozijaram e estão regozijando com os resultados da gloriosa revolução de março-abril: o expurgo de comunistas e seus simpatizantes, da administração do nosso querido Brasil. (...) Deus agiu na hora certa (...) A raiz da erva daninha porém, será difícil de ser extirpada. Em todos os setores está ela infiltrada, inclusive nas Igrejas. (...) Daí o título de nosso arrazoado: 'O Outro Expurgo'. Sim, ele se faz necessário. As igrejas têm de se mostrar enérgicas e vigilantes. (...) O Supremo Concílio precisa encarar este assunto tão sério e importante (...) Se quiserem ser comunistas, que o sejam, mas renunciem à jurisdição da Igreja e não contaminem o rebanho. (...) É preciso o expurgo (BRASIL PRESBITERIANO, maio de 1964, p. 7).

De fato, foi isso que aconteceu. Porém, não podemos estudar esse aspecto, pois o que interessa é discutir como se articulou o entendimento da sociedade e do modo como os protestantes pensavam transformar com sua mensagem o mundo ao seu redor. A postura de apoio aos governos militares, motivadas pelo

fundamentalismo e pelo anticomunismo encetou esforços para impedir a continuação tanto do pensamento de responsabilidade social como da teologia da missão integral, do movimento ecumênico e do movimento evangélico. Para os grupos que chegaram ao poder nas diversas igrejas, participar dos governos militares significava cumprir a missão de transformar a sociedade. Os púlpitos e as escolas se colocaram ao lado dos governos defendendo as liberdades negadas pelo comunismo e desenvolvendo o indivíduo, caminho certo para transformar a sociedade.

## **CONSIDERAÇÕES FINAIS**

O protestantismo se fez presente na América Latina desde o primeiro século de colonização. Era, no entanto, presença efêmera, marginal, com pouca relação com o ambiente que o cercava, seja porque seus interesses eram comerciais, exploratórios ou tentativa de estabelecer colônia, seja porque, quando legais, tinham restrições para a realização do culto e da propaganda. Apenas três séculos após o início da colonização é que o protestantismo vai entrar e se estabelecer na região, coincidindo com o período em que vão surgir diversas nações independentes das metrópoles ibéricas.

Nesse novo momento as forças liberais que lutaram pela independência deram guarida aos protestantes que viriam para auxiliar na transformação da sociedade, levando-a ao progresso tão desejado. Esse protestantismo, alinhado com o ideário liberal, quis transformar a sociedade pela educação, criando escolas em todas as

regiões onde se fez presente. Pairava o desejo de melhorar a sociedade através da transformação primária do indivíduo, daí a importância da educação. Esse projeto não alcançou o sucesso que parecia certo no início. O apoio das elites liberais não significava conversão ao protestantismo e o individualismo e subjetividade do projeto não podia mais dar conta dos grandes desafios que a sociedade latino-americana tinha pela frente com as mudanças políticas, econômicas e industriais do século XX. Tais desafios seriam enfrentados com outras propostas teológicas para a sociedade.

O conceito de responsabilidade social da Igreja se desenvolveu a partir do movimento ecumênico nas discussões acerca do fazer missionário. As denominações protestantes que se originaram no movimento missionário continuavam a receber grande influência missionária. Por isso, o Congresso do Panamá se reveste de crucial importância nesse ponto. A partir deste evento e apesar da influência dos missionários, especialmente dos Estados Unidos da América, os líderes latino-americanos se perceberam de modo diferente. Viam a importância do protestantismo na América Latina e a responsabilidade de transformar a sociedade a partir da fé. A responsabilidade social teve eco entre os protestantes latino-americanos que se debruçaram em questões sobre a realidade social, os problemas dos pobres, indígenas, mulheres, operários e assim por diante. A fé deveria fazer diferença e levar a transformação social.

Aparece a Teologia da Libertação como proposta efetiva de lutar por transformação social.

Não contentes com o que consideravam exageros do ecumenismo e também com a reducionismo do fundamentalismo outro grupo se propõe a fazer da teologia um espaço para discutir questões sociais a fim de transformar a sociedade da América Latina. Surge a Teologia da Missão Integral, ligada ao movimento evangélico mundial, por aqui chamado de evangelical, um anglicismo já consolidado. Propugnando uma intensa ação social sem deixar de lado a piedade os teólogos da Missão Integral criticaram a forma de fazer missão e ação social do que se chamava à época primeiro mundo, entendendo que a Igreja no terceiro mundo deveria ter um compromisso fundamental com a transformação social.

As ditaduras militares estabelecidas na América Latina foram saudadas pela grande maioria das denominações protestantes. Os que se alinhavam ao conceito de responsabilidade social e os que defendiam a missão integral receberam a condenação de suas igrejas e muitos foram excluídos. Uma teologia fundamentalista e que via nas posturas condenadas o perigo comunista facilitava o apoio aos militares. Por outro lado, imaginavam que estariam cooperando com a transformação social de suas nações.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALVES, Rubem. **Religião e repressão**. São Paulo: Edições Loyola, 2005.

BASTIAN, Jean-Pierre. **Protestantismos y modernidad latinoamericana: história de unas minorias religiosas activas en América Latina**. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 1994.

BOLETIM TEOLÓGICO. Porto Alegre: Fraternidade Teológica Latino-Americana, número 12, agosto de 1990.

BONINO, José Miguez. **Rostos do protestantismo latino-americano**. São Leopoldo, RS: Sinodal, 2002.

BOURDIEU, Pierre. **A economia das trocas simbólicas**. Introdução, organização e seleção Sergio Miceli. 6. ed. São Paulo: Perspectiva, 2005.

BRASIL PRESBITERIANO. Órgão Oficial da Igreja Presbiteriana do Brasil. Anos de 1958 a 1986. Coleção completa do Museu e Arquivo Presbiteriano Rev. Júlio Andrade Ferreira. Seminário Presbiteriano do Sul, Campinas. SP.

CAMPOS, Leonildo Silveira. **Protestantes na primeira fase do regime militar brasileiro: atos e retórica da Igreja Presbiteriana Independente (1964 – 1969)**. *Estudos de Religião*, n.23, p. 83 – 140, 2002.

COSTAS, Orlando. **Proclamar libertação**. São Paulo: Garimpo Editorial, 2014

GONÇALVES, Luiz Alberto Oliveira. **O jogo das diferenças: o multiculturalismo e seus contextos**. 4 ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2006.

GONZALES, Justo L.; GONZALES, Ondina E. **Cristianismo na América latina: uma história**. São Paulo: Vida Nova, 2010.

LONGUINI, Luiz. **O novo rosto da missão**. Viçosa: Editora Ultimato, 2002.

MENDONÇA, Antonio Gouvêa; **O celeste porvir: a inserção do protestantismo no Brasil**. São Paulo: Edusp

MENDONÇA, Antonio Gouvêa; VELASQUES FILHO, Prócoro. **Introdução ao protestantismo no Brasil**. São Paulo: Edições Loyola, 2002.

MOURA, Gerson. **Tio Sam chega ao Brasil: a penetração cultural americana**. São Paulo: Brasiliense, 1984.

OLIVEIRA TORRES, João Camilo de. **História das Idéias Religiosas no Brasil**. São Paulo: Editorial Grijalbo, 1968.

PIEDRA, Arturo. **Evangelización protestante en América Latina**. 2 ed. San José, Costa Rica: Litografia IPECA, 2005.

PIERSON, Paul Everett. **A Younger Church in Search of Maturity: Presbyterianism in Brazil from 1910 to 1959**. San Antonio: Trinity University Press: 1974, 306 p.

PLOU, Dafne Sabanes. **Caminhos de Unidade: itinerário do diálogo ecumênico na América Latina**. São Leopoldo: Editora Sinodal, 2002.

SANTOS, Lyndon de Araújo. **As outras faces do sagrado: protestantismo e cultura na Primeira República**. Tese (Doutorado em História). Faculdade de Ciências e Letras de Assis, Universidade Estadual Paulista, Assis, 2004. Disponível em: <[http://repositorio.unesp.br/bitstream/handle/11449/103180/santos\\_la\\_dr\\_assis.pdf?sequence=1&isAllowed=y](http://repositorio.unesp.br/bitstream/handle/11449/103180/santos_la_dr_assis.pdf?sequence=1&isAllowed=y)>. Acesso em: 26.abr.2016.

SCHMITT, Jean-Claude. A história dos marginais. In: LE GOFF, Jacques. **A História Nova**. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

SHOHAT, Ella; STAM, Robert. **Crítica da imagem eurocêntrica**. Trad. Marcos Soares. São Paulo: Cosac Naify, 2006.

SOUZA, Silas Luiz de. **Pensamento social e político no protestantismo brasileiro**. São Paulo: Editora Mackenzie, 2005.

SOUZA, Silas Luiz de. **José Manoel da Conceição: o padre-pastor e o início do protestantismo brasileiro**. Rio de Janeiro: Novos Diálogos, 2011.

SOUZA, Silas Luiz de. **Protestantismo e ditadura: os presbiterianos e o governo militar no Brasil (1964 – 1985)**. São Paulo: Fonte Editorial, 2014.

TAYLOR, Charles. **Multiculturalisme: différence et démocratie**. France: Flamarion, 1994.

VELASQUES FILHO, Prócoro. “Sim” a Deus e “não” à vida: conversão e disciplina no protestantismo brasileiro. In: MENDONÇA, Antonio Gouvêa; VELASQUES FILHO, Prócoro. **Introdução ao protestantismo no Brasil**. São Paulo: Edições Loyola, 2002.

WILLETT, Cynthia. **Theorizing multiculturalism: a guide to the current debate**. Malden, Massachusetts (USA): Blackwell Publishers Inc.; Cowley Road (UK): Blackwell Publishers Ltd, 1998.0

## **ABSTRACT**

Protestantism is still a minority in Latin America, but since it was established in the territory has formulated proposals for social transformation. First the social change would come from the individual, so it gave so much importance to education, in which was



supported by the liberal leadership of society. When the new social conditions could not be face only with the liberal thought other proposals appeared. The concept of social responsibility has been widely studied, debated and practiced, leading many Protestants to an effective and dynamic social action, which also gave rise to the emergence of Liberation Theology. On the other hand, refusing what he considered theological deviations in the previous concept, came the Theology of Integral Mission proposed to combine intense social action with the piety that considered more biblical. These two previous possibilities were rejected when the rise of military regimes, as they were considered leftist positions. While church leaders supported the dictatorial governments felt that participated in the transformation of society, respecting the authorities and struggling against atheistic communism. At the same time, excluded from the churches those considered leftists.

### **KEYWORDS**

Latin American Protestantism; social theology; Latin American theology.