

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE CAMPINAS

**CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS APLICADAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO**

EDUARDO VAGNER SANTOS SIMÕES

**Evangelicalismo Latino-Americano:
uma perspectiva Histórica**

**CAMPINAS
2016**

EDUARDO VAGNER SANTOS SIMÕES

**EVANGELICALISMO LATINO-AMERICANO:
UMA PERSPECTIVA HISTÓRICA**

Dissertação apresentada como exigência para a obtenção do Título de Mestre em Ciências da Religião ao Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Pontifícia Universidade de Campinas

Orientadora: Profa. Dra. Ana Rosa Clochet da Silva

PUC CAMPINAS
2016

**PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE CAMPINAS
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS APLICADAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO**

Simões, Eduardo Vagner Santos.
Evangelicalismo Latino-americano: uma perspectiva histórica

Dissertação de Mestrado Ciências da Religião

Banca Examinadora:

Presidente e Orientadora: Profa Dra. Ana Rosa Clochet da Silva. _____
1º Examinador: Prof. Dr. Breno Martins Campos. _____
2º Examinador: Prof. Dr. Lauri Emilio Wirth. _____

Campinas, 15 de dezembro de 2016

Aos meus pais, Sergio e Miriam,
que têm me apoiado de muitas formas há 26 anos
e foram fundamentais para a elaboração desta pesquisa
e muitas outras realizações pessoais.
Sem eles não teria chegado até aqui.

AGRADECIMENTOS

Agradeço à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), pela bolsa concedida, fundamental à concretização desta pesquisa.

À Profa. Dra. Ana Rosa Cloquet da Silva, orientadora atenciosa e competente, uma Professora, no sentido mais valioso desta palavra, que com tanta paciência me introduziu no universo da pesquisa científica.

Ao Prof. Dr. Breno, muito importante no momento de elaboração do anteprojeto, nas disciplinas ministradas em aula e nos conselhos e apontamentos feitos fora de sala, além do exemplo de pessoa e profissional.

Ao Sr. Adilson de Abreu, pelo apoio nos momentos pessoalmente mais críticos.

Aos meus amigos, cito aqui aqueles que contribuíram de forma direta com questões formais da pesquisa: Ítalo, Marcelo e Rebecca. Outros que me ajudaram lendo e/ou incentivando: André, Carolina, Camila, Aluísio.

A minha família atenciosa e afetuosa que me deu todo o suporte material e emocional para que eu pudesse chegar até o fim. Aos meus pais, Sergio e Miriam, e aos meus irmãos, Luis Paulo e Regina, não tenho palavras suficientes para agradecer.

A Deus, autor de toda boa dádiva.

RESUMO

A presente pesquisa lida com a problemática da formação da identidade evangelical latino-americana a partir de seus contingentes históricos na segunda metade do século XX. Primeiro, expõe as dificuldades relativas ao tema, tais como o problema semântico ligado à palavra evangélico e a transdenominacionalidade ligada às formas carismáticas de vivência da fé cristã. Também faz um breve retrospecto do estudo acadêmico do protestantismo e do evangelicalismo no qual esta se insere. Então apresenta caminhos para se tratar da problemática específica desta pesquisa. Num segundo momento, trabalha com a questão do campo político-religioso no qual o evangelicalismo latino-americano desenvolve sua identidade, apresentando seus principais agentes informativos: o catolicismo, ecumenismo e fundamentalismo. Por fim, faz uma análise discursiva dos documentos finais dos principais congressos e conferências evangélicas latino-americanas e do Congresso de Lausanne (1974). Assim, o Evangelicalismo é visto como um produto histórico em íntima relação com o contexto político, social e religioso das décadas estudadas. É fruto tanto fundamentalismo de onde desenvolve seu anti-ecumenismo, quando do ecumenismo do qual herda alguns questionamentos quanto à prática missiológica.

Palavras-chave: Evangelicalismo Latino-Americano. Ecumenismo. Fundamentalismo.

ABSTRACT

The present research deals with the problematic of Latin American evangelical identity built from its historical issues in the second half of the 20th century. First, it shows the difficulties of the theme such as the semantic issue related to the term evangelical and the transdenominationality concerning the charismatic ways of living the Christian faith. It also briefly overviews the academic studies about protestantism and evangelicalism in which it fits. Then, it presents ways of dealing with the specific problematic of this research. In a second moment, this research faces the question regarding the political and religious field where Latin American evangelicalism develops its identity, presenting its major formative characters: Catholicism, ecumenism and fundamentalism. Last, it makes a discursive analysis of the final documents of the most important Latin American evangelical congresses, conferences, and the Lausanne Congress (1974). So Evangelicalism is seen like a historical product in close connection with the political, social and religious context of the studied decades. It is both fruit of fundamentalism, from which it develops its antiecumenism, as of the ecumenism, from which it inherits questions about the missiological praxis.

Keywords: Latin American Evangelicalism. Ecumenism. Fundamentalism

Sumário

RESUMO	6
ABSTRACT	7
INTRODUÇÃO	9
Capítulo I – Dificuldades e caminhos na conceituação de evangelicalismo	15
1.1 O problema semântico	15
1.2 Transdenominacionalidade e a questão da identidade evangelical	18
1.3 O estatuto científico do evangelicalismo: a dinâmica do campo acadêmico	21
1.4 Aspectos teóricos e metodológicos da pesquisa	34
Capítulo II – Evangelicalismo e o campo de disputas simbólicas na América Latina, na segunda metade do século XX	42
2.1 Breve contextualização histórica do campo político mundial e latino-americano	43
2.2 Observações quanto ao pluralismo religioso na América Latina - especialmente no Brasil.	45
2.3 A mudança de discurso dentro catolicismo romano	49
2.3.1 Ecumenismo, liberdade religiosa e diálogo interreligioso no Vaticano II	50
2.4 Movimento Ecumênico protestante: precedentes e constituição	52
2.4.1 Movimento Ecumênico na América Latina: precedentes, constituição e lutas durante os anos de ditaduras militar	54
2.5 Discurso negativo: fundamentalismo protestante	57
2.5.1 Precedentes históricos do fundamentalismo: Puritanismo	59
2.5.2 Precedentes históricos do fundamentalismo: Avivalismo	59
2.5.3 A historicidade do fundamentalismo (1870-1920)	61
2.5.4 Segunda fase do fundamentalismo: surgimento do Neofundamentalismo e <i>Evangelical Movement</i> (1930-1970)	64
2.5.5 Fundamentalismo na América Latina: afinidades eletivas, influências, repressão e isolacionismo das igrejas protestantes latino-americanas	67
Capítulo III – A construção da identidade Evangelical Latino-americana a partir da dinâmica discursiva do movimento (1949-1974)	72
3.1 Conferências Evangélicas Latino-Americanas, 1949, 1961 E 1969	72
3.2 Congresso Latino-Americano De Evangelização, 1969	78
3.3 Congresso Internacional Para Evangelização Mundial, 1974	80
3.3.1 Os anglo-saxões	81
3.3.2 Os latino-americanos	90
CONCLUSÃO	104
REFERÊNCIAS	109

Fontes primárias.....	109
Fontes secundárias.....	109

INTRODUÇÃO

Existem muitas formas de se apreender a realidade, ou seja, muitas formas de saberes; mas, dentre todos, nenhum conhecimento pode se pretender científico se não tiver certas características inexoráveis. O conhecimento científico difere dos demais saberes pois é um saber ordenado, sistematizado, que respeita parâmetros objetivos, seja na sua formulação, seja na sua comprovação. Nesse sentido, pode-se considerar que os dois primeiros parâmetros para que um conhecimento adquira o estatuto de cientificidade são: 1) um objeto bem delimitado; 2) uma metodologia adequada ao objeto de investigação. Em outras palavras, é necessário definir-se claramente 'o que' e 'como' se pretende empreender um trabalho científico.

Essas assertivas – um tanto elementares – ganham uma importância singular quando se trata do estudo das religiões: conceituar o objeto religião tem-se mostrado uma tarefa insuperável. Neste sentido, os debates se concentram tanto na valoração e formas de aproximação ao fenômeno religioso, como na caracterização do objeto como tal. O que é a religião? Quais são seus elementos fundamentais? Essas são perguntas ingratas.

Na década de 1950, o historiador das religiões Mircea Eliade (1907-1986), com seu clássico *O Sagrado e o Profano* (2013), apresenta introdutoriamente um retrospecto histórico do estudo das religiões que, embora tenha se afirmado enquanto disciplina autônoma nas Universidades europeias apenas em meados do século XIX, remonta, segundo o autor, aos gregos antigos do século V (ELIADE, 2013). Segue-se um percurso que passa por Aristóteles e o conceito de *degenerescência religiosa*; o estudo das religiões orientais com as conquistas de Alexandre, o Grande; a crítica da religião feita por Epicuro; a exegese alegórica dos estoicos; os romanos Cícero e Varrão; os apologistas cristãos do primeiro século; o interesse ocidental pelo estudo do Islã na Idade Média; o descobrimento das religiões nas áreas remotas conquistadas pela expansão colonial dos séculos XV e XVI; a revalorização do paganismo na Renascença; a discussão a respeito da religião natural entre os deístas ingleses; até chegar à expansão neocolonialista, desenvolvimento do orientalismo e da filologia no século XIX, que caracterizaram o nascimento da disciplina História das Religiões.

Essa perspectiva histórica a respeito do estudo da religião é muito importante; ao colocá-lo sob essa lente, pode-se ver como já comportou muitas teorias distintas e diferentes formas de aproximação. O próprio Eliade é fruto de seu tempo e das teorias que o influenciaram; razão pela qual, logo no início da obra citada (ELIADE, 2013), presta tributo a Rudolf Otto (1869-1937), de quem herdou o conceito de *sagrado*¹, hoje muito criticado².

O fato é que diversas definições já foram propostas em relação à religião – ou fenômeno religioso – sem, no entanto, jamais ter havido consenso. De fato, as tentativas de definições essencialistas da religião, uma a uma, vão sendo superadas e submetem-se a críticas consistentes, formuladas a partir da perspectiva multidisciplinar. É esta a tendência que informa a atual configuração das Ciências da Religião – especialmente no Brasil –, onde as tentativas de definição unívoca do fenômeno religioso revelam seus limites. Essa é a grande riqueza e, ao mesmo tempo, fraqueza da disciplina. Enquanto a diversidade de abordagens metodológicas afastam, em regra, todo tipo de reducionismo, a falta de uma identidade mais patente levanta a desconfiança de muitos no ambiente acadêmico brasileiro (PORTELLA, 2011).

De qualquer maneira, seja pela incipiência da área, seja pela ausência de um número significativo de graduações em Ciências da Religião no Brasil, aqui, seu estudo tem sido desenvolvido por teólogos, filósofos, historiadores, cientistas sociais, psicólogos, entre outros. Cada qual, valendo-se de seu próprio instrumental teórico-metodológico para o empreendimento. O que desperta outro problema: qual é a diferença entre o estudo de um objeto religioso feito por um cientista social, daquele realizado pelo cientista da religião, cuja formação é em Ciências Sociais?

Quem trata esta questão de forma pertinente e oportuna é o professor alemão Hans-Jürgen Greschat. Ele reconhece que a religião tem sido estudada por diversas ciências, mas de forma acidental.³

¹ Eliade reconhece a importância da obra *O Sagrado* (1917) de Rudolf Otto e propõe a contribuição de sua própria obra em relação a esta: enquanto Otto ocupou-se com o objeto *sagrado* e seu aspecto *irracional*, ocupa-se da oposição – relação de descontinuidade, ruptura - entre *sagrado* e *profano*. (2013, p. 20).

² Um dos críticos de Otto e da fenomenologia clássica é o cientista da religião alemão Frank Usarski, professor na Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUCSP) e tradutor do Greschat no Brasil.

³ Greschat afirma: “Arqueólogos refletem sobre a possível função de um item escavado. Historiadores reconstróem a religião de arcebispos, mendicantes ou camponeses. Historiadores da arte tentam interpretar o sentido de motivos religiosos nas pinturas. Pesquisadores da história da literatura estudam a importância da religião nas obras de autores nacionais ou estrangeiros. Sociólogos

A posição do cientista alemão é muito relevante para esta pesquisa. As demais áreas de conhecimento “se ocupam da religião apenas quando pensam que ela pode interferir em objetos de estudo mais imediatos” (GRESCHAT, 2006, p. 23). De fato, o objeto da Sociologia é a sociedade; o objeto da História é o passado; o objeto da Psicologia, a *psique*. Apenas o objeto das Ciências da Religião é a religião.

Resta a dificuldade de se conceituar o que é religioso e o que não é religioso. Para isso existem diversas teorias e conceitos. Não há uma resposta definitiva. Este é um campo de discussões em construção. Segundo Greschat, o pesquisador depara-se, aqui, com uma tremenda imprecisão conceitual, um verdadeiro “labirinto de significados”, diferenciados na cabeça daqueles que ouvem falar da religião, ou que falam a seu respeito. Desse modo, conclui, mediante a ausência de uma definição consensual e a polissemia do termo, “religião não serve como conceito”. Assim, “quem elabora uma teoria sobre religião define o que entende por religião” (GRESCHAT, 2006, p. 20).

E, ao formular seu próprio conceito a respeito do objeto, mais uma vez, Greschat faz uma contribuição preciosa a esta pesquisa, conceituando o estudo da religião como o estudo da totalidade de uma realidade quadripartida, que se apresenta por uma comunidade, um sistema de atos, conjunto de doutrinas e sedimentação das experiências (2006, p. 25). Esses conceitos serão melhor explanados adiante.

O importante é que esta pesquisa segue na perspectiva do estudo da religião enquanto estudo da totalidade do fenômeno religioso. Mesmo que seja impossível contemplar toda a realidade do grupo religioso - todas as suas nuances em todas as perspectivas possíveis -, o objeto desta pesquisa – o evangelicalismo, tomado na perspectiva histórica de sua construção - é a religião, ou melhor, o fenômeno religioso manifesto através da vivência da fé, práticas e discurso do grupo

pesquisam o papel da religião na sociedade. Geógrafos interessam-se por formas de hábitat influenciadas pela religião. Desde sempre o trabalho de etnólogos tem de ver a religião como parte essencial de culturas estrangeiras. Psicólogos examinam transe, conversões e meditações. Médicos abordam a face patológica da religião. Juristas investigam aspectos criminosos da religião, como, por exemplo, o dos falsos feiticeiros que prometem libertar o gado encantado por um ‘sortilégio’” (2006, p. 23). Duas ressalvas precisam ser feitas aqui. Primeiro, Greschat faz parte da escola alemã de ciência da religião, que justamente preconiza o termo “ciência”, no singular, por uma questão epistemológica, pois entende a área de forma mais uniforme quanto a sua metodologia. Segundo, a forma como ele apresenta as abordagens do objeto religião feitas pelas outras ciências é simplista e até caricata - com a escusa, obviamente, de ser apenas parte da retórica para reforçar sua conclusão posterior.

estudado. Nisto afirma-se sua especificidade e pertinência quanto ao enquadramento na área das Ciências da Religião: a presente pesquisa se ocupa da efusão do fenômeno religioso no discurso do grupo estudado e, principalmente, na formação de sua identidade, diferentemente dos demais cientistas, que se ocupariam das estruturas, símbolos e discursos que esbarram no religioso tão somente enquanto objeto acidental de sua empresa científica.

Por último, cabe dizer que à imprecisão conceitual mais ampla, apresentada por Greschat, o objeto eleito pela presente pesquisa agrega um forte problema definicional, uma vez que o termo evangélico é polissêmico e não está ligado a uma igreja ou instituição religiosa específica; ou seja, suas barreiras são muito fluidas. Assim, o principal esforço desta pesquisa é a historicização do evangelicalismo, buscando entender como a identidade e o discurso evangelicais foram construídos a partir de seus contingentes históricos, situados na segunda metade do século XX.

Nesta perspectiva, pode-se situar ainda uma outra dificuldade – que se traduziu num desafio provocativo para esta pesquisa – concernente ao atual campo de estudos científicos a respeito do protestantismo e do evangelicalismo. Primeiramente, existe a própria condição da Universidade brasileira, muito jovem e com um interesse relativamente recente pelo protestantismo. Ademais, especificamente a respeito do evangelicalismo, as abordagens existentes partem, geralmente, da perspectiva de teólogos envolvidos com o movimento, cunhando abordagens parciais e, não raras vezes, entusiastas do movimento. Portanto, uma abordagem científica, que submeta o evangelicalismo ao recorte teórico e ao rigor metodológico, ainda constitui uma lacuna que esta pesquisa visa começar a preencher.

Portanto, um dos principais motivos e justificativas desta pesquisa é provocar uma nova forma de aproximação do evangelicalismo. Uma nova espécie de hermenêutica que entenda o evangelicalismo enquanto grupo religioso, disputando o capital simbólico na constituição do campo religioso latino-americano, durante a segunda metade do século XX, com todas as particularidades da época como a reconfiguração de um campo religioso mais plural e de radicalização política.

Fiada neste objetivo, esta pesquisa realiza algumas breves incursões pelos séculos anteriores. Na perspectiva do evangelicalismo enquanto produto histórico, é necessário entender os antecedentes e condições materiais e

propriamente religiosas que ocasionam o surgimento dos agentes históricos que se relacionam diretamente com a problemática da formação da identidade evangelical latino-americana.

Assim, não é possível se falar em campo religioso latino-americano sem se falar de catolicismo; igualmente, não é possível se falar de fundamentalismo sem remetê-lo às origens puritanas e avivalistas do protestantismo norte-americano. O que justifica as incursões realizadas por períodos que extrapolam ao do recorte mais específico, tomando como fundante da identidade evangelical em sua vertente latino-americana: as décadas de 1950 a 1970.

Dados os objetivos perseguidos, o primeiro capítulo visa apresentar as dificuldades na conceituação do evangelicalismo – especificamente, o problema semântico e a questão da transdenominacionalidade do movimento –, propondo possíveis caminhos para a sua conceituação e estudo. Em outras palavras, visa apresentar os elementos que o tornam operacional em termos acadêmicos, revelando-se profícuos na apresentação de uma resposta à problemática da formação da identidade evangelical, a partir de seus contingentes históricos.

O segundo capítulo, por sua vez, trata de fazer uma breve contextualização histórica, tanto do campo político quanto religioso latino-americano, no intuito de entender os elementos fundamentais que determinaram a dinâmica de disputas simbólicas e materiais por diferentes grupos, da qual emergem as condições de possibilidades da constituição da identidade evangelical

Por fim, tendo esses elementos em mente, o terceiro e último capítulo se ocupa da análise de discurso dos documentos finais dos principais encontros evangélicos latino-americanos para entender diretamente a transformação gradual do pensamento protestante durante as décadas de 1940 a 1960, a polarização político-religiosa que ocasionou a cisão institucional entre os grupos conservadores e progressista e o surgimento dos evangelicais em oposição aos ecumênicos. Especificamente, parte-se da análise da prática discursiva dos representantes do evangelicalismo durante os CELAs (*Conferências Evangélicas Latino-Americano*) e do primeiro CLADE (*Congresso Latino Americano de Evangelização*), para, finalmente, realizar-se uma cuidadosa análise das principais preleções do Congresso de Lausanne (1974), tomado por esta pesquisa como marco da maturidade identitária do evangelicalismo, quando então é possível situar as

disputas internas ao movimento, polarizadas entre representantes do evangelicalismo anglo-saxão e da sua vertente latino-americana.

Capítulo I – Dificuldades e caminhos na conceituação de evangelicalismo

Para se encarar um problema científico primeiro é preciso aceitar com honestidade suas dificuldades e limitações e ter em mente os instrumentais apropriados. O objetivo deste primeiro capítulo é expor duas dificuldades inerentes ao tema, bem como os caminhos julgados adequados para uma resposta satisfatória à problemática.

1.1 O problema semântico

No dia 27 de outubro de 2015, um grupo de líderes evangélicos protocolou junto à Câmara dos Deputados uma carta pedindo o afastamento imediato do então presidente, Eduardo Cunha, do PMDB/RJ. Esse ato foi veiculado por vários dos mais importantes jornais do país.

Interessante notar o teor da carta. Mais do que uma petição trata-se antes de uma nota de repúdio às atitudes do deputado que se identifica como evangélico, é membro de uma Igreja Assembleia de Deus e foi denunciado em agosto pelo crime de corrupção ligado aos escândalos da Petrobrás, que vieram a público com o desenvolvimento das investigações cognominadas *Operações Lava Jato*. Além disso, foi denunciado ao Conselho de Ética por quebra de decoro parlamentar, ao omitir informações a respeito de contas no exterior das quais seria beneficiário.

O texto da carta é enfático ao dizer que a “comunidade evangélica brasileira é diversa”;¹ contudo, “a partir da crescente visibilidade de lideranças eleitas”, há uma tendência de “homogeneizar essa pluralidade”, “como se tais representantes fossem a voz dos evangélicos”. Fica evidente aqui o descontentamento não apenas com Cunha, mas com os demais integrantes da bancada evangélica na Câmara.

Apesar de contar com a assinatura dos líderes de todas dentre as mais antigas igrejas protestantes do país e, entre a liderança leiga, de importantes acadêmicos,² o midiático e polêmico pastor assembleiano, Silas Malafaia, simpático

¹ O documento está disponível e pode ser visualizado em: <https://docs.google.com/forms/d/1qHvK-OLOKwedhigEq87uKmqYBLecd5LezqBbQng3jCE/viewform?c=0&w=1> Acessado em: 17/03/2016, às 16:18

² Entre os líderes que figuram no documento, podem ser citados alguns como: o Bispo Primaz da Igreja Episcopal Anglicana do Brasil, Dom Francisco de Assis da Silva; a Bispa e o Bispo da Igreja Metodista, Marisa Coutinho e Paulo Ayres Mattos; Pastores da Igreja Evangélica de Confissão

à ‘bancada evangélica’, desdenhou do grupo ao chamá-lo de “petralhada gospel”,³ “meia dúzia de esquerdopatas”, e asseverou que esses “não representam nem 1% dos evangélicos do país e não correspondem ao pensamento da maioria”.

Se o esforço desse grupo de líderes, ordenados e leigos, era manifestar publicamente que não se sente representado por certos políticos que arrogam para si a prerrogativa de “porta vozes” do pensamento evangélico, Malafaia – obviamente condoído com a nota de repúdio – parece ter pago na mesma moeda ao afirmar que são esses que não representam “a maioria dos evangélicos”. Esse episódio é ilustrativo não apenas da polarização política que se reflete no campo religioso, mas de um problema que hoje parece sem solução: a identidade evangélica. Afinal, quem são os evangélicos no Brasil?

Essa indagação pode ser estendida a toda a América Latina. Por trás dessa pergunta, o problema real é o desgaste da palavra. Como observa o teólogo argentino José Míguez Bonino,⁴ na América Latina ‘evangélico’ é sinônimo de ‘protestante’ (2003, p. 5).

No Brasil, assim como nos demais países do continente latino-americano, o uso do termo para designar todo e qualquer cristianismo não católico fez com que, à medida em que as denominações não católicas fossem crescendo em número e diversidade, a palavra fosse perdendo seu poder semântico, ou seja, sua capacidade de definir algo, um grupo determinado.

Como observa Mendonça, a princípio os protestantes identificavam-se como ‘crentes’, mas logo esse designativo ficou restrito aos pentecostais, enquanto ‘protestantes’ é apenas usado entre historiadores e sociólogos (1990, p. 16). Por sua vez, ‘evangélico’ parece ser a palavra mais amplamente usada em conversas informais, para caracterizar tanto protestantes históricos quanto pentecostais.

Ocorre que a palavra ‘evangélico’ – que pode ser usada tanto na forma adjetiva quanto substantiva - é polissêmica e vem sendo usada há séculos. Desde

Luterana do Brasil como Walter Altmann (professor na Escola Superior de Teologia de São Leopoldo), Lauri Wirth (Professor na Universidade Metodista de São Paulo); Pastores da Igreja Presbiteriana Unida e Presbiteriana do Brasil como, respectivamente, Zwinglio Mota Dias (Pastor-Emérito e ex-professor da Universidade Federal de Juiz de Fora) e João Leonel (professor na Universidade Presbiteriana Mackenzie), entre muitos outros.

³ As declarações de Malafaia foram publicadas pelo jornal O Globo no dia 30/10/2015. A reportagem está disponível em: <http://oglobo.globo.com/brasil/para-malafaia-manifesto-contra-cunha-de-esquerdopatas-17920660>. Acesso em: 17/03/2016, às 16:08

⁴ Míguez Bonino nitidamente usa aqui a expressão “protestante” no sentido amplo, não se restringindo apenas àquelas igrejas com confissões diretamente ligadas à Reforma do século XVI.

Agostinho – um dos doutores da igreja -, passando pelo inglês Wycliffe, até chegar a Reforma Protestante, quando seu uso foi disseminado principalmente por Lutero.⁵

A semântica do termo sofre variações ao longo do tempo, assim como em função do espaço geográfico. Segue-se dessa constatação uma primeira preocupação que norteia o presente trabalho: a necessidade de historicização do termo. Ou seja, quando se procura o significado da palavra ‘evangélico’, essa definição deve ser feita em função da época e do lugar em causa.

Neste ponto, o problema semântico em torno da definição de ‘evangelicalismo/evangélico’ se depara com um outro nível de dificuldades mais geral, em torno do conceito de religião, o qual deriva, basicamente, da impossibilidade de se propor uma definição que abarque, funcionalmente, a totalidade das cosmovisões e vivências das diferentes sociedades humanas. Como destaca o historiador italiano Marcelo Massenzio, trata-se do fato da noção de religião ser ela própria “produto da história” (2005, p. 23).

Nesse sentido, vale destacar que é no mundo anglófono que *evangelical* ganha o significado que interessa a essa pesquisa, conquanto lá refere-se ao protestantismo ‘carismático’, do ‘coração aquecido’, intimamente ligado à tradição de avivamentos que se iniciam no século XVIII. Especialmente no protestantismo norte-americano - do qual descende o protestantismo latino-americano -, o termo assume acepções e ganha conotações diferentes no decorrer do tempo. As relações identitárias entre evangelicalismo latino-americano e *Evangelical Movement* serão melhor abordadas nos dois próximos capítulos.

Por ora, é importante observar que enquanto no mundo de fala inglesa o termo ‘evangélico’ ainda define um grupo dentro do campo religioso protestante, na América Latina, diferentemente, o termo abraça todas as igrejas protestantes e pentecostais - por mais divergentes que possam ser entre si. Ou seja, esse problema definicional com o termo evangélico diz respeito, especificamente, à realidade latino-americana.

Diante desse enorme ‘problema semântico’, criou-se no Brasil, pelos idos da década de 1970, o neologismo - ou anglicismo – *evangelical* para designar “um grupo de cristãos comprometidos com um certo movimento, uma certa postura, com

⁵ Agostinho de Hipona alegoricamente comparou o sangue dos mártires à “semente do fruto evangélico” (*semen fructuum evangelicorum*); o sacerdote inglês John Wycliffe foi chamado de *doctor evangelicus*. Na reforma, Lutero e outros reformadores costumavam se identificar como *evangelici*. (CALDAS FILHO, 2007, p. 147).

uma certa maneira de crer e viver a fé cristã” (LONGUINI NETO, 2002, p. 22): aqueles evangélicos que identificavam-se com o Pacto de Lausanne e a Teologia da Missão Integral (GONDIM, 2008). Portanto, todo evangelical é um evangélico, contudo, a recíproca é falsa; no Brasil existe uma maioria de evangélicos que não podem ser considerados evangelicais.

Mesmo que o neologismo restrinja-se ao cenário brasileiro e nunca tenha se popularizado entre os crentes, como afirma Ricardo Gondim (2008), tornou-se operacional no ambiente acadêmico para estabelecer tal diferenciação, necessária a quem deseja um mínimo de rigor conceitual. Se, como afirma Greschat, “quem elabora uma teoria sobre religião define o que entende por religião” (2006, p. 20), esta especificação de critérios - por mais genérica que seja e apesar de não diluir as diversidades internas ao próprio grupo religioso - é fundamental à localização do objeto de estudo proposto pela presente pesquisa. Afinal, esta pesquisa admite a proposição deste autor, segundo qual:

O fato de não possuímos uma definição universal de religião é um defeito, mas não uma catástrofe, uma vez que o objeto permanece e a qualidade de palavras inventadas ou a serem inventadas atinge o objeto apenas marginalmente. (Greschat., 2006, p. 21).

1.2 Transdenominacionalidade e a questão da identidade evangelical

Outra dificuldade no estudo do evangelicalismo consiste na ausência de fronteiras institucionalizadas do objeto de estudo. Ou seja, o evangelicalismo não é um pensamento pertencente a uma determinada igreja e, tampouco, encontra-se circunscrito à uma única denominação. Pelo contrário, o evangelicalismo é sempre um movimento transdenominacional, ou seja, atravessa diferentes denominações. Em outras palavras, é um movimento que mobiliza fiéis de diversas Igrejas: presbiterianos, batistas, metodistas, entre outros, unem-se em torno de uma causa comum, seja evangelismo, ação social ou militância política. Faz parte da identidade evangélica – ou evangelical – o sentimento de pertença a algo que transcende as barreiras denominacionais. Como afirma George Marsden:

“Evangelicalismo” (...) não se refere apenas a um grupo de cristãos que por acaso acreditam nas mesmas doutrinas; pode também significar uma autoconsciência interdenominacional, com líderes, publicações, e

instituições com as quais pessoas de muitos subgrupos se identificam. (MARSDEN, 1991, p. 5, tradução nossa).⁶

Cabe aqui a ressalva de que esta não é uma característica exclusiva do evangelicalismo, é antes uma característica do pietismo do qual este é herdeiro. Mais ainda, esta é uma característica de toda forma carismática de vivência da religião cristã, onde a experiência religiosa compartilhada pelo grupo é preferida em relação ao aspecto institucional. Onde isso acontece, logo as barreiras denominacionais se tornam mais frágeis. Ainda assim, mesmo não sendo uma característica exclusiva do evangelicalismo em si, essa é uma qualidade e uma dificuldade que não pode ser ignorada no momento da pesquisa, porque o que está em jogo na constituição identitária do grupo é o aspecto subjetivo e não o aspecto institucional.

Assim, enquanto "totalidade viva", a religião aqui estudada toca, necessariamente, a discussão acerca da pluralidade de critérios que nos permitem identificar sua manifestação comunitária, bem como os elementos a partir dos quais um grupo se reconhece como pertencente a uma comunidade religiosa, distinta das demais, o que envolve uma certa dose de subjetividade, inerente ao problema das identidades (ANDERSON, 1989). Enfrentar este problema - como vemos e classificamos um grupo de indivíduos em termos religiosos e como os próprios fiéis se identificam -, embora remeta a uma dimensão menos tangível da análise, torna-se crucial para a compreensão dos nexos que articulam o universo dos valores, crenças, projetos, padrões de sociabilidade, experiências coletivas, com o das variáveis nitidamente objetivadas na vida política e religiosa (VILAR, 1982), já que não se pode negar a profunda articulação entre estes dois campos.⁷

Especificamente, na conceituação de evangelicalismo, o aspecto subjetivo se refere a esta 'autoconsciência interdenominacional', de tal forma que a identificação, a empatia com certos "líderes, publicações ou instituições" leva a uma adesão pessoal. Por esse motivo, Luiz Longuini Neto (2002), afirma que o movimento evangelical é um 'movimento de pessoas', ao contrastá-lo com o

⁶ Trecho original: "Evangelicalism', however, does not refer simply to a broad grouping of Christians who happen to believe some of the same doctrines; it can also mean a self-conscious interdenominational movement, with leaders, publications, and institutions with which people from many subgroups identify."

⁷ A esse respeito será discutida a interferência entre campo político e religioso, a partir de Bourdieu. De modo preliminar, será dada atenção à profunda politização da dimensão religiosa estudada, assim como a penetração de motivações e interesses de natureza religiosa - mesmo de orientações teológicas - na vida política, como atesta o exemplo contemporâneo com o qual se introduz este capítulo.

movimento ecumênico, onde as igrejas se filiam ao Conselho Mundial de Igrejas (CMI).

Sendo assim, as organizações paraeclesiais têm um papel importantíssimo; elas formam a identidade evangélica – ou evangelical. Quanto ao evangelicalismo latino-americano, pode-se eleger como duas das instituições mais importantes nessa constituição identitária evangelical a *Fraternidade Teológica Latino-Americana* (FTL) e a *Comunidade Internacional de Estudantes Evangélicos* (CIEE) - que no Brasil é representada pela *Aliança Bíblica Universitária do Brasil* (ABUB).

O movimento evangélico estudantil representado pela CIEE foi introduzido no continente latino-americano no final da década de 1950, tendo suas raízes nos EUA e Europa.⁸ Por sua vez, a FTL foi fundada no ano de 1970 por teólogos da América Latina. Desde então, essas duas instituições seriam o principal meio de veiculação do pensamento evangelical latino-americano. É principalmente nessas duas décadas - 1960 e 1970 - que são formulados os conceitos da Teologia da Missão Integral (TMI),⁹ contemplada e popularizada pelo Pacto de Lausanne (1974).

É importante observar que o evangelicalismo latino-americano se desenvolveu num período de grandes agitações e mudanças na configuração do campo religioso e político no continente. Justifica-se, então, a ênfase despendida por esta pesquisa ao recorte temporal que privilegia a construção da identidade do movimento nessa duas décadas, tomando-se como marco do desenvolvimento da identidade evangelical o Pacto de Lausanne.¹⁰

Situado o problema definicional que tange ao objeto da presente pesquisa, a abordagem aqui desenvolvida se pauta num conjunto de temas e conceitos operacionais e normativos que instituem o fenômeno religioso na qualidade de vetor – não só temático, mas de problemas - capaz de agregar

⁸ Segundo Eduardo Gusmão de Quadros, a origem da CIEE coincide com a efervescência de atividades leigas em diversas áreas da sociedade durante o século XIX. A CIEE, especificamente, teria sua origem no grupo de estudantes conservadores da Universidade de Cambridge (QUADROS, 2011, p. 17-27).

⁹ O conceito latino-americano de missão será melhor abordado no terceiro capítulo deste trabalho.

¹⁰ Fruto do *Congresso Internacional para a Evangelização Mundial*, realizado em 1974, Lausanne, Suíça, promovido pelas organizações Billy Graham e a Revista *Christianity Today*, que reuniu mais de mil evangélicos de diversos países para discutir a evangelização mundial. Esse congresso contou com a participação destacada de teólogos latino-americanos e suas ideias foram disseminadas pela CIEE e FTL na América Latina. O Pacto de Lausanne, desde então, tornou-se o documento mais significativo do evangelicalismo latino-americano. O Congresso, bem como o conteúdo do documento e as preleções de Lausanne serão melhor trabalhados nos outros capítulos.

contribuições a um campo científico que ainda carece de certa identidade acadêmica e cuja especificidade está na unidade dada antes pelo objeto, que pelo método. Desse modo, além da discussão conceitual, justifica-se o empenho em explicitar as opções teóricas, metodológicas e epistemológicas que, potencialmente, o estudo do objeto eleito comporta,¹¹ o que implica situar as contribuições acadêmicas sobre o evangelicalismo, as quais, por sua vez, configuram um campo maior de discussões, concernentes ao protestantismo.

1.3 O estatuto científico do evangelicalismo: a dinâmica do campo acadêmico

Assim como, em relação ao restante do mundo ocidental, o protestantismo teve uma presença tardia no continente latino-americano – desconsiderando-se, obviamente, os episódios da França Antártica (1555-1560) e dos Holandeses no Nordeste brasileiro (1612-1615)¹² -, os estudos acadêmicos sobre o protestantismo representam uma conquista recente. Até meados do século passado a universidade brasileira ainda não prestara a devida atenção ao tema. Não só quanto ao protestantismo. Em geral, o estudo das religiões no Brasil é recente. Fernando Torres-Londoño chega a identificar o início da disciplina *História das Religiões* no Brasil, “como formulação e como prática” (2013, p. 223), apenas no final da década de 1990 – obviamente estava tomando como marco a criação da *Associação Brasileira de História das Religiões* (ABHR), em 1999 -, apesar da disciplina ser fruto de esforços conjuntos de cientistas sociais e historiadores desde o início do século XX (LONDOÑO, 2013).

De qualquer forma, conquanto o estudo das religiões seja incipiente no Brasil, ainda mais são os estudos relacionados ao protestantismo. A seguir serão destacados alguns marcos no desenvolvimento da discussão acadêmica a respeito do assunto, com ênfase na bibliografia recorrente nas referências de qualquer pesquisa sobre o protestantismo, em geral, e o evangelicalismo em especial.

¹¹ Ver: PORTELLA, 2011.

¹² O episódio que ficou conhecido como *França Antártica* foi a primeira tentativa de assentamento protestante na América do Sul com a vinda huguenotes franceses já no século XVI ao local que corresponde hoje ao Rio de Janeiro. Divisões internas entre os próprios franceses ocasionaram o fim da empreitada. No século seguinte, houve a tentativa holandesa de colonização de parte do território que hoje corresponde ao Nordeste brasileiro, os colonos trouxeram consigo a sua fé reformada. Com a expulsão dos holandeses pelos portugueses não restou qualquer influência protestante no Nordeste.

Até meados do século XX, não haviam trabalhos sobre o protestantismo produzidos na academia. O que existia, até então, eram trabalhos desenvolvidos por clérigos, com fins eclesiais - como observa Bertone de Oliveira Sousa (2012).

Watanabe, em sua tese de doutorado (2011a), divide a historiografia do protestantismo em diferentes fases buscando o lugar de produção social de cada uma dessas fases. A primeira, segundo ele, é caracterizada pelo tom autobiográfico e amadorismo dos quadros de sacerdotes protestantes das primeiras gerações e teor apologético num contexto de polêmica com a Igreja Católica Romana durante a aproximação desta com o Estado Novo (WATANABE, 2011a).

Depois viria a fase do pioneirismo acadêmico a respeito do protestantismo, cujo principal nome é Léonard e, por sua vez, influenciada pela revista de *Annales* com sua proposta de “ler o passado a partir do presente”, tentando entender o universo mental, social e cultural por trás da produção histórica (WATANABE, 2011a).

Uma primeira obra importante produzida no Brasil é *O Protestantismo Brasileiro* (1963), escrita pelo historiador francês Emile-Guillaume Léonard (1891-1961), que esteve durante alguns anos no Brasil graças a um convite para lecionar no final da década de 1940 (1948-1950), na, então recém-fundada, Universidade de São Paulo (USP). Período durante o qual Léonard percebeu a lacuna existente no estudo do protestantismo brasileiro. Léonard era um calvinista francês e já se interessara pelo estudo do protestantismo no velho continente, o que o levou a escrever sua monumental *Historie générale du protestantisme* (LÉONARD, 1962) – publicada postumamente -, com a qual seus estudos em terras tupiniquins contribuíram.

Aqui, ele constatou que a maioria dos estudos sobre protestantismo ficavam restritos aos limites das denominações. Os próprios ministros, cuja formação era, quase sempre, teológica, assumiam o papel de historiadores de suas respectivas denominações,¹³ o que resultava na ausência de um trabalho que abordasse o protestantismo brasileiro como um todo e fosse livre do viés apologético típico daqueles que se esforçavam para defender a ‘nova religião’ frente à cultura predominantemente católica.

¹³ Aqui cabe observar que embora Léonard fosse calvinista, seu trabalho estava desvinculado de qualquer igreja, portanto podia estudar o tema com liberdade maior.

O interesse de Léonard também é compreensível a partir de sua discutida tese de que a inserção do protestantismo no Brasil forneceria um arquétipo da Reforma do século XVI, a partir do qual seria melhor compreendido o desenvolvimento do protestantismo europeu. Segundo Watanabe (2011a), seu interesse teria razão no desgosto com o protestantismo francês, assim o estudioso encontraria no Brasil diagnósticos para o envelhecido protestantismo europeu. Os resultados de sua pesquisa foram publicados na forma de artigos pela *Revista de História* da USP nos anos 1951 a 1952, e convertidos em livro, publicado em 1963, tornando-se um marco fundante, por abordar o protestantismo brasileiro como um todo e numa perspectiva historiográfica que privilegiava novos atores. Um ponto de virada foi a preocupação de Léonard com o papel dos leigos, das pessoas comuns. Enquanto a historiografia até então se preocupava com a história dos missionários e sua estratégia evangelística, ou seja, uma história eclesiásticas, Léonard identifica um ambiente religioso, tal qual da Europa pré-Reforma, propício ao desenvolvimento do protestantismo em terras brasileiras. Assim o historiador francês muda o foco tradicionalmente assumido.

Ainda segundo Watanabe (2011a), o período posterior de produção da historiografia protestante seria a ocasião dos centenários das mais antigas denominações instalados por trabalho missionário no Brasil: Presbiterianos, Metodistas e Batistas. Com interesses mais institucionais e políticos destas igrejas, ainda assim eram empreendimentos solitários de autodidatas das respectivas denominações.

Outro marco importante, do ponto de vista das condições institucionais para o estudo do protestantismo, é o desenvolvimento das Ciências Sociais no Brasil, na década de 1970; em especial, o desenvolvimento da Sociologia da Religião. Por esta época, destaca-se também o desenvolvimento de trabalhos ligados a organismos ecumênicos, como o *Instituto Superior de Estudos da Religião* (ISER) e sua *Revista Paz e Terra*; a *Comissão de História da Igreja na América Latina* (CEHILA) - que, criada no final da década de 1970, sob inspiração da Teologia da Libertação, propunha uma nova leitura da história da Igreja - e o *Centro Ecumênico de Documentação e Informação* (CEDI). Também foram criados, nessa mesma época, programas de pós-graduação em Teologia e Ciências da Religião, inicialmente em Universidades confessionais, como a Universidade Metodista de São Paulo (UMESP) e na Escola Superior de Teologia (EST), em São Leopoldo.

Da mesma forma, é então que a Academia produz pesquisas importantes sobre o tema, conforme elencado por Watanabe (2011b):¹⁴ *O pietismo no Brasil* (1972), de Elter Dias Maciel (tese de doutoramento defendida na USP); *Os batistas na Bahia: 1882-1925* (1972), de Marli Geralda Teixeira; *Independência nacional e liberdade de culto (1822-1888): alguns aspectos culturais da introdução do protestantismo no Brasil e do presbiterianismo em São Paulo* (1972), de Boanerges Ribeiro; *Para uma sociologia do protestantismo brasileiro* (1973), de Waldo César; etc..

Trabalho que deve ser citado é *Católicos, protestantes e espíritas* (1973), escrito por Cândido Procópio Ferreira (1922-1987), sociólogo católico de inegável importância para a Sociologia da Religião no Brasil, que à época já estudara o kardecismo e a umbanda (1961).

No final da década de 1970 é publicada a obra do conhecido filósofo, teólogo e educador protestante Rubem Alves (1979): *Protestantismo e Repressão*, fruto de sua pesquisa de livre docência em filosofia política na Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP). Rubem Alves foi motivado a escrever essa obra em virtude de suas experiências pessoais com o presbiterianismo. Foi discípulo, no Seminário Presbiteriano do Sul (SPS), em Campinas, e, depois, no Seminário Teológico de Princeton, de Richard Shaull, missionário norte-americano conhecido pelo seu empenho modernizador do protestantismo na década de 1950.

O problema com o qual Rubem Alves se depara é o caráter rígido e dogmático do protestantismo brasileiro que, a partir da década de 1950, “quando surgiram tentativas de repensar o Protestantismo” (1979, p.12), deflagrou uma onda de “mecanismos de controle e repressão”, quando “o reformismo religioso passou a ser identificado com contestação política” (ALVES, 1979, p. 12).

O trabalho consagrou a tipologia que Rubem Alves criou para estudar o protestantismo no Brasil, ao qual chamou de ‘Protestantismo da Reta Doutrina’¹⁵: um tipo ideal cujo elemento central seria a “concordância com uma série de formulações doutrinárias, tidas como expressão da verdade, e que devem ser afirmadas sem

¹⁴ Não serão abordados aqui o conteúdo de todas essas obras por falta de tempo e oportunidade, também porque extrapolaria os objetivos dessa pesquisa introdutória.

¹⁵ Os outros tipos ideais são: “Protestantismo do *sacramento*, para o qual a confissão da reta doutrina é de importância secundária, quando comparada com a participação emocional e mística na liturgia e nos sacramentos”; e Protestantismo do *espírito*, para o qual a marca distintiva da participação na comunidade eclesial não é nem a reta doutrina e nem a participação nos sacramentos, mas uma experiência subjetiva de êxtase intenso” (1979, p. 35-36).

nenhuma sombra de dúvida, como condição para participação na comunidade eclesial” (ALVES, 1979, p. 35). Essa tipologia é muito importante até hoje para entender as idiossincrasias do protestantismo brasileiro.

A década de 1980 também foi muito importante para a historiografia da religião no país. Fernando Torres-Londoño observa que, com o “restabelecimento da democracia e junto com ela da necessidade de reinterpretar a história do país [...], há um estímulo que resulta no crescimento da Historiografia brasileira”. O autor destaca alguns dos fatores positivos daquele momento, como o desenvolvimento da História Social - “que vê multiplicar seus objetos entre os quais o religioso” - e a tradução para o português de autores que estudaram a “cultura popular no fim da Idade Média e início da Idade Moderna”, como Michel de Certeau e Carlo Ginzburg. Desse modo, as “noções de circularidade cultural e cotidiano passaram a formar parte do repertório da História Cultural do Brasil” (LONDOÑO, 2013, p. 225).

Um livro importante para a historiografia protestante, publicado na década de 1980, é a *História Documental do Protestantismo no Brasil* (1984), escrito pelo norte-americano Duncan Alexander Reily (1924-2004), que já publicara anos antes *História do Metodismo Brasileiro e Wesleyano* (1981). Duncan Reily foi um pastor metodista, missionário e professor, tendo exercido a docência na Faculdade de Teologia da Igreja Metodista, em Rudge Ramos, São Bernardo do Campo/SP, e no curso ecumênico de pós-graduação em Ciências da Religião da Universidade Metodista de São Paulo (UMESP).

Apesar de sua formação como teólogo, tinha destacado interesse pela História Eclesiástica. Conseguiu reunir vasta documentação sobre o protestantismo brasileiro junto a arquivos e bibliotecas de diferentes denominações e seminários do país. Também realizou sua pesquisa no exterior - em universidades, seminários teológicos e departamentos de missões de grandes denominações norte-americanas -, conseguindo, assim, documentação referente às missões estrangeiras no Brasil.

Sua pesquisa propõe uma divisão cronológica, compreendida pelas seguintes fases: "Implantação do protestantismo" (1808-1889); "Crescimento e amadurecimento" (1889-1964); "A igreja do golpe de 1964 até o presente, referindo-se ao marco de 1984, data da primeira edição de sua *História Documental do Protestantismo* (1984). O livro se tornou importante obra de referência para todo estudioso do protestantismo brasileiro, e tem o mérito de abordar documentação

referente a todas as denominações históricas que se instalaram no país a partir do século XIX.

No mesmo ano em que Duncan Reily publicou sua obra (1984), foi publicada como livro a tese de doutoramento do sociólogo e pastor presbiteriano Antônio Gouvêa Mendonça (1922-2007), com o título *O Celeste Porvir: A Inserção do Protestantismo no Brasil*. A trajetória intelectual de Mendonça está intimamente ligada a sua vivência com o presbiterianismo. A família Gouvêa se converteu em virtude do ministério desempenhado por José Manoel da Conceição e Alexander Blackford,¹⁶ dois dos pioneiros do presbiterianismo no país; o próprio título de seu livro é retirado do hinário *Salmos e Hinos*, usado durante muitos anos nas igrejas presbiterianas.

De origem modesta e campesina, Mendonça apenas se mudou para São Paulo e obteve educação formal porque sua avó -que se convertera antes à fé protestante – consagrou-o ao ministério. Mendonça se graduou em filosofia pela USP e, anos mais tarde, obteve seu grau de doutor pela mesma Universidade. Sua vida foi marcada tanto pela militância em prol do Movimento Ecumênico, como pelo seu empenho no desenvolvimento das Ciências da Religião no país. Em artigo publicado um ano após sua morte, ao tratar de sua principal obra, resume que sua “tese versou sobre os fatores religiosos, sociais e políticos que permitiram a inserção do protestantismo na sociedade brasileira” (2008, p. 228).

O Celeste porvir se tornou um marco e leitura obrigatória para sociólogos, historiadores e cientistas da religião que estudam o protestantismo brasileiro. Sua tese principal é de que diversas condições sociais e religiosas possibilitaram a inserção da ‘nova religião’ no país. As condições materiais convergiram com a estratégia dos missionários estrangeiros. O autor toma o presbiterianismo com o modelo de análise. A estratégia protestantes se concentraria em três frentes de esforços: polêmica, proselitismo e educação. Quanto a polêmica, os missionários atacavam a Igreja hegemônica nos mesmo termos dos reformadores europeus, acusando-a de ser supersticiosa e pagã, ou seja, uma forma deturpada de cristianismo. O proselitismo, por sua vez, ocorria predominantemente nas áreas

¹⁶ José Manoel da Conceição era padre antes de sua conversão à fé protestante. Tornou-se o primeiro pastor protestante brasileiro e foi um famoso pregador itinerante. Alexander Blackford era cunhado de Ashbel Green Simonton – o primeiro missionário presbiteriano no Brasil, que desembarcou no Rio de Janeiro em 1859 – e personagem importante nos primeiros anos da história do presbiterianismo no Brasil.

rurais, pouco assistidas pela Igreja católica em virtude da vastidão territorial do Brasil. Por fim, a educação, diferentemente, encontrou sua clientela na elite liberal das grandes cidades, que viam na religião civil anglo-saxã uma força modernizante para o país, diferente do modelo de cristandade católica.

A obra é muito importante para se entender certas características do protestantismo no Brasil, como seu caráter anticatólico, por exemplo, revelando uma identidade religiosa tecida, em boa medida, pela negatividade. Mendonça contribuiu, ainda, para o desenvolvimento do estudo do protestantismo em outras obras como *Introdução do Protestantismo no Brasil* (1990) – que escreveu com Prócoro Velasques Filho –, *Protestantes, pentecostais e ecumênicos* (1997) e inumeráveis artigos em periódicos científicos.

Na década de 1990, segundo Bertone Sousa, é muito relevante à Sociologia da Religião o livro de autoria de Antônio Flávio Pierucci e Reginaldo Pradi *A realidade Social das Religiões no Brasil* (1996). O Pentecostalismo, que experimentara um crescimento vertiginoso nos anos anteriores – especialmente década de 1980 –, ganha grande atenção nesse momento.

Um importante trabalho nesta última década do século XX é a tese de doutoramento do sociólogo britânico Paul Charles Freston: *Protestantismo e política no Brasil: da constituinte ao impeachment* (1993), defendida na UNICAMP. Apesar de seu foco ser a relação dos protestantes com a política, Paul Freston enfrenta o desafio de delimitar seu objeto de estudo, oferecendo definições que foram consagradas na academia e são usadas até hoje. Principalmente quanto a sua atenção aos grupos pentecostais, aos quais aplicou a tipologia das *três ondas*¹⁷ para entender seu desenvolvimento histórico.

Freston, apesar de ser um dos principais representantes intelectuais do Movimento Evangelical, nunca foi simpático ao anglicismo que considerava um empréstimo linguístico “deselegante”. No título de sua tese, usou o termo

¹⁷ Segunda a tipologia de Freston, os pentecostais podem ser divididos em três grupos definidos a partir de um desenvolvimento cronológico. Os pentecostais da primeira onda seriam aqueles representados pelas denominações mais antigas como Assembleia de Deus e Congregação Cristã do Brasil. As igrejas da segunda onde surgem por volta da década de 1950 e têm uma ênfase maior na cura e maior conexão com a cultura urbana. São representantes da segunda onda a Igreja do Evangelho Quadrangular, a Igreja Evangélica Pentecostal o Brasil para Cristo, a Igreja Pentecostal Deus é Amor. A terceira onda é fruto de um segundo surto de crescimento pentecostal na década de 1980, cujo “produto institucional mais famoso é a Igreja Universal do Reino de Deus” (1993, p. 95). Para saber mais sobre a tipologia de Freston e o pentecostalismo brasileiro, Ver FRESTON, 1993, p. 64-112.

protestantes num sentido amplo, ao propor um mapeamento do campo que abrange tanto protestantes quanto pentecostais (1993, p. 27-135). Em seu livro publicado pela editora luterana¹⁸ *Encontro Publicações* no ano seguinte, *Evangélicos na política brasileira: história ambígua e desafio ético* (1994), usa o termo evangélico igualmente no sentido amplo.

Na década seguinte, em 2003, *Associação Nacional dos Professores Universitários de História* (ANPUH), criou o Grupo de Trabalho de História das Religiões e Religiosidades. O GT também fundou a *Revista Brasileira de História das Religiões*, que até setembro de 2012 publicou catorze volumes (LONDOÑO, 2013, p. 226).

Nos últimos anos, a produção de trabalhos acadêmicos sobre o protestantismo vem aumentando, mas o fenômeno mais visível é o crescimento dos pentecostais na América Latina. De maneira que a área tem se dividido para abarcar protestantes de um lado – aqui o termo é usado para as igrejas históricas, ou seja, as denominações mais antigas, que chegaram ao país ainda no século XIX – e pentecostais de outro lado. Assim, a área de estudo é frequentemente designada *Protestantismo e Pentecostalismo*.

Uma breve análise nas Seções dedicadas ao tema, que compõem os Anais dos últimos Congressos da *Associação dos Programas de Pós-graduação e Pesquisa em Teologia e Ciências da Religião* (ANPTECRE) e da *Associação Brasileira de História das Religiões* (ABHR), justifica a pertinência e proficuidade da divisão proposta. Além disso, no que concerne aos temas privilegiados pelos Grupos de Trabalho (GT) e pelas Seções Temáticas (ST) sobre teólogos protestantes dos séculos XIX e XX,¹⁹ bem como outros dedicados especificamente ao protestantismo e pentecostalismo,²⁰ ou apenas o pentecostalismo,²¹ destaca-se o interesse pela

¹⁸ Movimento Encontrão se auto intitula “um movimento de renovação e despertar espiritual” dentro da Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil (IECLB). Pode-se afirmar que corresponde ao setor evangelical da IECLB, representado por pessoas com o pastor Valdir Steuernagel. Hoje o movimento conta com editora e faculdade teológica, entre outras coisas. Informações: me.org.br

¹⁹ Já foram organizados GT a respeito do teólogo Dietrich Bonhoeffer (1º Simpósio da ABHRSE) e ST dedicada a Paul Tillich (V Congresso da ANPTECRE).

²⁰ Esse tema foi um dos GTs do Segundo Simpósio da ABHR Sudeste e um das STs do V Congresso da ANPTECRE, ambos em 2015.

²¹ No Primeiro Simpósio da ABHR Sudeste foi dedicado um GT apenas ao tema: “Pentecostalismo brasileiro: novas perspectivas”.

religião nos Estados Unidos;²² pela historiografia sobre o protestantismo;²³ sobre a relação entre religião e a política, com especial relevo para a relação entre protestantismo e ditadura militar;²⁴ sobre educação confessional protestante;²⁵ dentre outros. O estudo do protestantismo e do pentecostalismo também tangencia outros GTs e STs que abordam questões de gênero; corporeidade; grupos LGBTT; política; fundamentalismo; intolerância religiosa; *marketing*, espetáculo e ciberespaços; sexualidade; temas urbanos; mercado; linguagem e produção de sentido; psicologia da religião; ecologia; dentre outros. Tudo isso, prova o crescimento e riqueza dessa área de estudos.

Outro ponto interessante de notar, é a predileção pelo termo ‘evangélico’ nas atuais pesquisas, pouco mais de 10 anos após Mendonça (2003) afirmar que o último reduto da expressão ‘protestante’ era a academia, em face do peso histórico do termo. Aparentemente, o termo ‘protestante’ subsiste em algumas pesquisas quanto a temas pontuais como protestantismo e ditadura militar ou educação confessional, pois tais temas estão diretamente ligados às igrejas históricas. Enquanto isso, nas pesquisas que abordam temas mais contemporâneos, como questões de gênero, sexualidade, corporeidade, ciberespaço, etc., prevalece o termo ‘evangélico’²⁶ para designar essa massa disforme e imprecisa que compõe o complexo campo religioso cristão não católico. Assim a academia se aproxima da linguagem usada pela sociedade.

Parece ainda que, dada a atual prevalência dos pentecostais e neopentecostais, o termo ‘evangélico’ hoje, ironicamente, está mais próximo de indicar estes; enquanto ‘protestante’ tem sido usado para resguardar a identidade

²² Foi criado um GT sobre o tema no 1º Simpósio da ABHRSE, onde houve um grande número de trabalhos a respeito do tema fundamentalismo.

²³ Foi criado um GT sobre o tema no 1º Simpósio da ABHRSE.

²⁴ GT 17 do 1º Simpósio da ABHRSE.

²⁵ Foi criado um GT sobre o tema no 2º Simpósio da ABHRSE.

²⁶ Alguns trabalhos apresentados no 1º Simpósio da ABHRSE: *Evangélicos e as relações de gênero na implantação de uma Igreja Inclusiva em Campinas*, Livan Chiroma; *O que dizem os evangélicos sobre o incêndio na Boate Kiss: lazer e (in)tolerância cultural*, Waldney de Souza Rodrigues Costa; *Evangélicos divergentes: uma nova sexualidade cristã*, Evanway Selberg Soares. No 2º Simpósio da ABHRSE: *A construção social da laicidade no Brasil contemporâneo: ação política delimitada pelo discurso religioso evangélico*, Emerson Roberto da Costa; *Família e situação de rua na perspectiva de instituições evangélicas de Assistência Social*, Naiara Pinheiro dos Santos; *Tem crente no pedaço: apropriação da cidade por jovens evangélicos*, Waldney de Souza Rodrigues Costa; *Sociabilidade, afetos e desejos em sites de relacionamento para evangélicos*, Jonathan Jackson Sacramento; *Os evangélicos na era pós-digital: O Face Glória e seu posicionamento na rede*, Tiago Augusto Franco de Vasconcelos; *A lógica do mercado de consumo como chave hermenêutica para a compreensão do campo religioso evangélico brasileiro na hipermodernidade*, Renato de Lima da Costa.

das igrejas diretamente ligadas à Reforma do século XVI. Decerto isso é apenas uma tendência da qual certamente há várias exceções.

Para os interesses desta pesquisa, cabe frisar que, o conceito de evangélico - enquanto um movimento transdenominacional, cujos fiéis compartilham de uma base de fé comum - não é, em regra, usado no Brasil, diferentemente do mundo anglófono, onde o conceito *evangelical* tem uma importância logo percebida pelos acadêmicos. O resultado disso é uma bibliografia mais extensa sobre o assunto naqueles países,²⁷ e a usual diferenciação entre os conceitos *evangelical* e *protestant*.

Se se considerar, além disso, a distinção tipicamente latino-americana²⁸ entre 'evangélicos' e 'evangelicais', o material produzido é ainda mais escasso e recente, uma vez que a identidade destes últimos - bem como o uso do anglicismo *evangelical* – percebe-se apenas a partir da década de 1970. Aparentemente, o termo 'evangelical' só figura em trabalhos acadêmicos a partir da década de 1990. Especificamente, vale mencionar os estudos pioneiros no tema, como a dissertação de mestrado em Ciências da Religião pela UMESP, defendida por Carlos Eduardo Brandão Calvani - hoje doutor em Ciências da Religião pela mesma instituição –, sob o título: *O Movimento Evangelical: Considerações Históricas e Teológicas* (1993). No entanto, será dada maior atenção neste trabalho a duas outras obras de dois outros autores: Longuini Neto e Ricardo Gondim. Deixando aqui a menção honrosa a Calvani, seguramente, um dos primeiros a usar o anglicismo *evangelical* no título de um trabalho acadêmico.

Poucos anos mais tarde, em 1997, o pastor Luiz Longuini Neto - também no Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da UMESP - defendeu sua tese de doutoramento desenvolvida na Universidade de Hamburgo, Alemanha, sob o título *Pastoral como o novo rosto da Missão: Um estudo comparativo dos conceitos de Pastoral e Missão nos Movimentos Ecumênico e Evangelical no Protestantismo Latino-Americano (1960-1992)* (1997).

²⁷ Alguns clássicos dessa rica bibliografia podem ser citados. Na Inglaterra um estudioso conhecido no estudo do evangelicalismo britânico é o historiador David Bebbington, com sua obra *Evangelicalism in Modern Britain: A History from the 1730s to the 1980s* (1989), onde oferece sua *definição quadrilateral* de evangelicalismo: *biblicismo, crucicentrismo, conversionismo e ativismo*. Nos Estados Unidos, um conhecido estudioso, tanto do fundamentalismo como do evangelicalismo, é George M. Marsden, com seu clássico *Understanding Fundamentalism and Evangelicalism* (1991).

²⁸ Embora, segundo Ricardo Gondim, o anglicismo seja apenas usado pelos brasileiros (2008, p. 52), podemos afirmar com segurança que a *identidade evangelical*, enquanto um grupo distinto dos demais evangélicos, é uma realidade latino-americana.

Tendo transitado entre os Movimentos Ecumênico e Evangelical, Longuini Neto propõe uma aproximação conceitual entre os dois, ao defender a Pastoral como o novo conceito de Missão, bem como a ‘Missão Integral’ como a forma evangelical de Pastoral.

No começo da década seguinte, sua tese foi publicada pela *Editora Ultimato* – principal editora evangelical do Brasil - com o título *O Novo Rosto da Missão: Os movimentos ecumênico e evangelical no protestantismo latino-americano* (2002), tornando-se uma das mais importantes obras sobre o evangelicalismo latino-americano.

Embora afirme expressamente que seu objetivo não é a análise dos movimentos em si (LONGUINI NETO, 2002), procura aproximações para uma delimitação do evangelicalismo, apresenta diferentes tentativas de definições – de autores estrangeiros e brasileiros²⁹ – e traça uma linha histórica do desenvolvimento dos conceitos de ‘Pastoral’ e ‘Missão Integral’, utilizando-se dos documentos finais dos principais Congressos latino-americanos: as CELAs (*Conferências Evangélico Latino-Americano*) e CLADEs (*Congresso Latino Americano de Evangelização*).³⁰

O trabalho de Longuini Neto resguarda fundamental importância para esta pesquisa, especialmente no que concerne ao entendimento do momento histórico de configuração do evangelicalismo latino-americano: a década de 1970. Também é importante sua compreensão do desenvolvimento do pensamento missiológico-pastoral no protestantismo do continente e a configuração de seu campo de disputas, composto por ecumênicos, evangelicais e fundamentalistas.

Também é muito relevante o trabalho de Longuini Neto em reunir os documentos finais dos principais congressos evangélicos latino-americanos. Essa pesquisa se vale grandemente deste trabalho anterior de levantamento de dados. Longuini Neto aborda os congressos e conferências que vão desde o Congresso do Panamá (1916) até o quarto Congresso Latino-Americano de Evangelização (2000), uma vez que seu objeto é o desenvolvimento dos conceitos evangelical de missão e ecumênico de pastoral ao longo desse tempo. O trabalho do autor é muito caro ao objeto desta pesquisa: o desenvolvimento da identidade evangelical latino-

²⁹ Expor lado-a-lado definições a respeito do evangelicalismo feitas por autores anglófonos e latino-americanos é um erro patente, pois quando aqueles falam a respeito de *evangelicalism* não estão falando a respeito da mesma coisa que estes.

³⁰ As Celas, apesar de usar o termo *evangélico* no nome, acabaram por representar o protestantismo ecumênico latino-americano, enquanto os Clades, por sua vez, apesar do termo *evangélico* representam o setor evangelical (LONGUINI NETO, 2002, p. 109-128; p. 153-211).

americana. No entanto, esta pesquisa não se debruçará sobre os congressos anteriores a 1949 e posteriores a 1974, visto que o foco é momento de formação da identidade evangelical latino-americana. Por sua vez, Longuini não aborda os documentos do Congresso de Lausanne, 1974; restringe seu foco aos congressos realizados na América Latina. A preocupação do autor é com a relação ecumênicos/evangelicais no continente latino-americano. Coube a outro autor tratar da relação entre evangélicos latino-americanos e anglo-saxões: Ricardo Gondim.

Em 2008, o pastor pentecostal Ricardo Gondim Rodrigues – que fora um participante ativo numa segunda geração do Movimento Evangelical³¹ – defendeu sua dissertação de Mestrado na UMESP, com o título *A Teologia da Missão Integral: Aproximação e impedimentos entre Evangélicos e Evangelicais* (2008). É interessante notar como já no título é feita a diferenciação entre ‘Evangélicos’ e ‘Evangelicais’, por mais que Gondim assevere depois que *evangelical* é uma expressão relegada apenas à militância (2008, p. 53).

Mas, ao expor que os evangelicais surgem justamente do desconforto dos latino-americanos com os *new evangelicals* anglo-saxões, comprometidos com o *American Way of Life* e sua missiologia conversionista, Gondim provavelmente percebe a ironia do anglicismo que, sacrificando a pureza do idioma, para os norte-americanos “apenas descreve o movimento que procurou distanciar-se do fundamentalismo” (2008, p. 52), ou seja, os próprios *new evangelicals* de Billy Graham. O trabalho é marcado por um tom muito pessoal, as vezes até autobiográfico. É possível perceber as frustrações e ressentimentos do autor que militou no Movimento Evangelical.

A principal contribuição do trabalho de Gondim a esta pesquisa concerne ao entendimento do autor quanto à relação entre o evangelicalismo latino-americano e o *Evangelical Movement* - dos *new evangelicals* -; ou seja: ele estabelece a diferenciação histórica entre os evangélicos representados por estes e os evangelicais representados por aqueles, o que logo afasta o erro muito comum de tratar os dois movimentos como partes de uma mesma coisa, ou tratar o evangelicalismo latino-americano apenas como um herdeiro daqueles. Logo no

³¹ Com *segunda geração*, pretende-se designar os líderes evangelicais das décadas de 1980 e 1990. A partir de 1983, quando foi realizado o Congresso Missionário em Belo Horizonte, o *espírito de Lausanne* foi disseminado. Surge uma nova geração de líderes engajados com a Teologia da Missão Integral. Despontam nessas décadas como uma nova liderança intelectual para o movimento nomes como Ariovaldo Ramos, Ed Rene Kivitz, Ricardo Gondim, etc.

primeiro capítulo, o autor refaz brevemente o percurso histórico que, partindo do puritanismo, pietismo e avivalismo, culminou nos evangélicos – uma ala mais moderada do fundamentalismo norte-americano – e, depois, nos evangélicos, que constituem-se como uma comunidade autóctone de teólogos, preocupados em elaborar uma teologia latino-americana, identificada com a Teologia da Missão Integral e com o Pacto de Lausanne. Esta pesquisa, no objetivo de estabelecer a formação da identidade evangelical latino-americana, vale-se grandemente deste trabalho que abriu caminho estabelecendo a diferença entre o evangelicalismo latino-americano e o *Evangelical Movement*.

Portanto, enquanto Longuini Neto parte de uma contextualização do evangelicalismo em sua relação com o ecumenismo na América Latina, Gondim observa o mesmo movimento a partir de sua relação com o *Evangelical Movement* e, por conseguinte, com o fundamentalismo originário dos Estados Unidos e difundido por meio de suas organizações paraeclesiais, capitaneadas pela *Associação Billy Graham*. Ambas as perspectivas são relevantes e complementares para os objetivos da presente pesquisa, que se vale destes dois trabalhos para construir algo novo.

Embora não sejam os únicos trabalhos a respeito do evangelicalismo latino-americano produzidos no Brasil, é possível afirmar que, ainda hoje, a produção acadêmica sobre o tema é escassa. Quem se aventura por esse assunto sente-se como quem anda num deserto árido à procura de água. Principalmente porque, parte do que já foi escrito até o momento são textos situados na "linha de frente", no "calor da batalha" da militância evangelical. Ou seja, quase que invariavelmente, o pesquisador depara-se com trabalhos apologéticos. O próprio Longuini Neto percebe essa tendência às definições teológicas do movimento, ou seja, que tentam estabelecer as bases de fé evangélicas (LONGUINI NETO, 2002). Talvez, a razão dessa tendência seja o que o mesmo autor observa: os maiores interessados em definir o evangelicalismo, em regra, são os próprios evangélicos; os ecumênicos, de outra sorte, tendem a classificar os evangélicos como fundamentalistas.

Ora, por um lado, essa visão simplista de alguns autores ecumênicos, além de imprecisa, é sintomática de certo preconceito a ser evitado. Por outro lado, os trabalhos jactanciosos a respeito do movimento não coadunam com o *ethos* do cientista enquanto tal.

Para efeitos de situar o estatuto científico do tema, considera-se que os trabalhos até aqui citados sejam os que mais se aproximam desse ideal de cientificidade. Tanto Longuini Neto, quanto Gondim, estando na academia, esforçam-se por se afastar do objeto estudado, assumindo uma postura crítica em relação ao evangelicalismo. Ainda assim, resta um subjetivismo, inevitável quando o tema envolve, também, opções religiosas dos autores: se o primeiro é caracterizado por certo 'ufanismo', o segundo – distante uma década do primeiro – é caracterizado pelo 'saudosismo'. A tese de Longuini Neto apresenta a Pastoral e a Missão Integral como o modelo missiológico-pastoral a ser seguido. Assim, o respeitável autor assume a incumbência de um teólogo mais do que de cientista da religião. Por outro lado, Gondim parece tão ressentido com o fato do *Movimento Lausanne* ter se afastado da Teologia Latino-Americana que sua dissertação parece assumir a forma de desabafo muitas vezes. Embora a seu trabalho seja mais imparcial e, tecnicamente, melhor que de seu antecessor, trazendo teses muito pertinentes sobre os motivos do aparente fracasso da TMI.

É inegável que esses dois trabalhos são importantes para a compreensão do tema, mas também é certo que o Movimento Evangelical demanda mais material acadêmico, numa perspectiva mais científica do que militante. O evangelicalismo carece de trabalhos que articulem teoria, pesquisa empírica e contextualização histórica, a fim de situar objetivamente as especificidades de sua doutrina, práticas e formas históricas de institucionalização.

Ademais, ambos os trabalhos se preocupam com a missiologia por trás do movimento. Ora, a missiologia é apenas um aspecto do Movimento Evangelical, conforme pretende-se demonstrar ao longo deste trabalho. A preocupação desta pesquisa é, antes, a formação da identidade do grupo a partir de seus contingentes históricos de pluralidade e disputa pelos bens de salvação; não é uma discussão missiológica, mas uma discussão a respeito da formação daquilo que antecede a teologia: a própria comunidade, lugar de produção de qualquer formulação doutrinária.

1.4 Aspectos teóricos e metodológicos da pesquisa

No esforço de articular os dados com a teoria, oferecendo uma perspectiva científica ao tema, a presente pesquisa entende o evangelicalismo latino-americano como mais um dentre os diversos grupos religiosos que compõem

o campo religioso de disputa simbólica, a partir da segunda metade do século XX, por mais que não esteja ligado a uma igreja ou seita específica. Tal perspectiva deve ser mantida: o evangelicalismo, enquanto grupo religioso, tem diversos aspectos, elementos, facetas que devem ser considerados como parte de um todo durante o labor científico.

Este é um dos aspectos que confere singularidade ao trabalho do cientista da religião. Segundo Greschat, “religião como totalidade torna-se um divisor de águas entre cientistas da religião e outros cientistas que se ocupam apenas esporadicamente da religião” (2006, p. 26). As outras duas distinções por ele propostas, a fim de delimitar o estatuto epistemológico do campo de estudos das religiões, são: a) reconhecer “que essa totalidade apresenta-se de maneira quádrupla” e que b) “está viva, portanto, não para de se transformar” (GRESCHAT, 2005, p. 26). Enquanto totalidade quádrupla, as religiões podem, então, ser observadas das seguintes perspectivas: “como comunidade, como sistema de atos, como conjunto de doutrinas ou como sedimentação de experiências” (GRESCHAT, 2005, p. 27).

Portanto, o evangelicalismo pode ser observado em qualquer de suas perspectivas, mas sempre tendo-se em mente o conjunto a partir do qual se define enquanto fenômeno religioso, objeto próprio da Ciência que o denomina. Assim, o evangelicalismo representa ‘uma comunidade’, um ‘sistema de atos’, um ‘conjunto de doutrinas’ e ‘sedimentação de experiências’.

Na presente pesquisa, a ênfase recairá especificamente sobre seu discurso, *Kerigma* -, mantendo-se sempre em mente os demais aspectos de sua totalidade. Por fim, conforme a última perspectiva, o objeto deve ser estudado como objeto em movimento. O cientista da religião não estuda um objeto estático, mas dinâmico. Será estudado o evangelicalismo latino-americano em movimento, construindo-se historicamente com os próprios atores que nele se reconhecem e lhe conferem identidade.

Quanto ao discurso, é importante observar que este não, necessariamente, corresponde àquilo que se denomina ‘doutrina’ ou ‘teologia’ do grupo. Neste trabalho, será feita uma análise discursiva do evangelicalismo, ou seja, das condições sociais da produção de sentido do grupo, realizadas por sujeitos históricos, por meio da materialidade da linguagem, que visa produzir uma ‘ilusão’

coletiva de unidade e coerência, a despeito das contrariedades e diversidades internas ao grupo.

Essa diferença entre o ‘discurso’ do grupo e sua ‘teologia’, pode ser observada em diferentes comunidades religiosas, nas quais se pode observar uma instrumental habilidade de se ‘dizer, desdizendo’ - ou, a ‘contradição’ daquilo que é dito com o que é comunicado. Neste sentido, o conceito orwelliano de ‘duplipensamento’ - ou seja, a capacidade de aceitar simultaneamente dois pensamentos contraditórios - aplicar-se-ia muito bem às religiões.³² De certa forma, isso é algo que a linguagem – sempre dinâmica – permite, com seus jogos de paráfrases e polissemias, onde “se toda vez que falamos, ao tomar a palavra, produzimos uma mexida na rede de filiação dos sentidos, no entanto, falamos com palavras já ditas” (ORLANDI, 2009, p. 36).

Quando entendida em função da manutenção das estruturas sociais refletidas na constituição de corpo de especialistas religiosos, essa tendência é vista no gosto destes especialistas pelos “polinômios deliberados e a ambiguidade refinada, o equívoco, a obscuridade metódica e a metáfora sistemática”. Em suma, tem-se sobejamente a *alegoria*, “entendida como a arte de pensar outra coisa com as mesmas palavras [...] ou dizer de outra maneira as mesmas coisas” (BOLLACK *apud* BOURDIEU, 2005, p. 38-39).

Este recurso discursivo é particularmente observado no Protestantismo que, erigido sobre os princípios da liberdade e da salvação a despeito das obras e somente pela graça, nos séculos seguintes iria desenvolver uma rigorosa ética ascética.³³ No caso específico da presente pesquisa, a ênfase não recairá na

³² Para ilustrar essa diferença entre o discurso do grupo e sua teologia, pode-se tomar o clássico distópico da literatura *1984*, escrito pelo inglês Eric Arthur Blair, sob seu conhecido pseudônimo George Orwell. O autor projetou no futuro (1984) uma nação tão totalitária que seus indivíduos eram constantemente observados e dirigidos pelo temível *Grande Irmão*. Nem ao menos em suas residências os membros do partido estavam livres dos olhos da entidade abstrata que regulava suas vidas através da *teletela* que os observava e ouvia qualquer ruído maior que um sussurro. Na pitoresca Oceânica, um homem chamado Winston comete a *audácia* de pensar e registrar seus pensamentos num diário cuidadosamente guardado no único rincão de sua sala aparentemente livre dos olhos implacáveis da *teletela*. Ao fazê-lo, Winston sente-se temeroso posto que embora não “fosse ilegal (nada era ilegal, visto que já não existiam leis), se o fato fosse descoberto era praticamente certo que o punissem com a morte ou com pelo menos vinte e cinco anos de prisão em algum campo de trabalhos forçados” (2003, p. 17). A elegante ironia de George Orwell ainda aparece nos três lemas do partido que governa Oceânica: “Guerra é paz”, “Liberdade é escravidão” e “Ignorância é força”, bem como a habilidade que os cidadãos desenvolvem, conhecida por *duplipensamento*: a capacidade de aceitar simultaneamente dois pensamentos contraditórios. Embora esse não fosse o foco da crítica, o cinismo satirizado por Orwell é constantemente observado em muitos grupos religiosos, como nos exemplos mencionados adiante.

³³ Sobre a questão do protestantismo como religião ascética, Ver: WEBER, 2004, p. 87-139.

teologia do evangelicalismo latino-americano - estruturada sobre os preceitos da 'Missão Integral' e outros tópicos desenvolvida em seus textos - mas, antes, em seu discurso, isto é, em sua autoafirmação no mundo diante de suas condições existenciais, sua criação de sentido da realidade, que muitas vezes é substancialmente distinto da doutrina.

Outro conceito instrumental para a presente pesquisa é o conceito de 'campo religioso', originalmente formulado pelo sociólogo francês Pierre Bourdieu, o qual se refere ao processo histórico de surgimento de um 'corpo de especialistas' na manipulação do capital simbólico, fruto do processo de divisão do trabalho – seguindo a tradição marxista - que acompanha o processo de formação das cidades.³⁴

Mas, é quanto a relação entre estruturas de poder e o campo religioso - ou seja, a relação entre o campo político e o religioso – que a teoria de Bourdieu, possivelmente, faça sua maior contribuição ao objeto da presente investigação. Na formulação do sociólogo, “a manutenção da ordem simbólica contribui diretamente para a manutenção da ordem política”, mas, por sua vez, “a subversão da ordem simbólica só consegue afetar a ordem política quando se faz acompanhar por uma subversão política desta ordem” (BOURDIEU, 2005, p. 69).

Essa interdependência relativa entre os campos político e religioso parece essencial para a análise da configuração histórica do evangelicalismo, bem como do seu processo de institucionalização e difusão pelo continente. Assim, se por um lado pretende-se compreender como a dinâmica política do período estudado - marcada pela forte polarização política do mundo pós-guerra - afetou o conjunto de práticas e doutrinas das religiões cristãs e, especificamente, do evangelicalismo - apresentando-se de forma 'transfigurada' nas relações simbólicas - por outro, visa-se demonstrar como os conteúdos simbólicos do Movimento foram politizados em virtude das subversões políticas observadas, contribuindo na superação ou manutenção desta mesma ordem. Portanto, no intuito de estudar a formação da identidade evangelical e seu pensamento – seu capital simbólico -, torna-se imprescindível entender as interações dentro do campo político a partir das décadas que a precedem.

³⁴ A divisão do trabalho - e a conseqüente otimização do uso dos meios de produção - possibilita um excedente material suficiente para sustentar aqueles incumbidos da produção intelectual. Assim, tem-se a divisão entre trabalho material e não-material - ou intelectual (BOURDIEU, 2005, p. 34).

Nesse sentido, uma das hipóteses verificadas nos próximos capítulos pauta-se a experiência brasileira, na qual a política desenvolvimentista dos anos pré-golpe militar parece se relacionar com uma mudança de atitude dentro do catolicismo e do protestantismo histórico, enquanto o recrudescimento dos setores mais conservadores das Igrejas católica e protestantes guarda uma relação de afinidade eletiva com o regime de exceção.

Por fim, no sentido de justificar a pertinência do instrumental teórico apontado, bem como agregar elementos que visem refiná-lo em termos analíticos, a presente pesquisa vale-se da especial contribuição da teoria da construção social da realidade, formulada pelo sociólogo austro-americano Peter Berger.³⁵

Através da ‘socialização’, o homem se torna humano. E através da ‘socialização’, os ‘sentidos’ - ou seja, a consciência da relação entre as experiências - são transmitidos de uma geração a outra.³⁶ Ocorre que uma geração pode questionar os sentidos transmitidos pela outra. Quanto os sentidos perdem sua ‘plausibilidade’, ocorre o que Berger chama de ‘anomia’: os sentidos sofrem frequentes ameaças de forças anômicas, que podem ser entendidas como as vicissitudes da vida, das quais a morte é a mais severa.

Portanto, a sociedade tem o desafio constante de estabelecer um ‘nomos’, isto é, integrar seus sentidos numa ordem cósmica de significação. Quando o ‘nomos’ é bem sucedido, as pessoas passam a entender seus atos isolados com parte de um cosmos de significação que lhes dá segurança. O empreendimento mais bem sucedido nesse sentido é a religião, uma vez que ela integra seus sentidos numa ordem de significação transcendental, supranatural, que consegue, em certo grau, superar até mesmo a anomia da morte.

Pensando em termos das referências cronológicas desta pesquisa, se por um lado o mundo do pós-segunda guerra instaura uma ruptura de sentidos e a urgência em reintegrá-los numa nova ordem - inclusive discursiva - de sentidos, por outro, é então que o cenário latino-americano, de forma relativamente tardia ao verificado no contexto europeu, observa a aceleração de um fenômeno que,

³⁵ A principal obra sobre esta teoria é *A Construção social da realidade: tratado de sociologia do conhecimento*, escrita por Berger em parceria com seu colega Thomas Luckmann. No entanto a obra abordada principalmente aqui é *O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião* (BERGER, 1985), escrita somente por Berger. Por essa razão apenas o seu nome figura aqui.

³⁶ Para compreender melhor essa questão da constituição do sentido foi usada a obra escrita por Berger e Luckmann *Modernidade, pluralismo e crise de sentido: A orientação do homem moderno* (BERGER; LUCKMANN, 2005).

segundo Berger, ameaça o 'nomos' religioso: o fenômeno moderno da 'secularização'.

Associado à constituição da cultura moderna, a 'secularização' é tradicionalmente concebida como aquela progressiva autonomização das esferas sociais em relação à religião (DOBBELAERE, 1981). Historicamente, contudo, ao invés de significar o desaparecimento da religião confrontada com a racionalidade, o fenômeno da secularização impôs sua adaptação e reformulação em novos termos, fruto de condições históricas específicas que informaram as combinações complexas entre a perda do domínio dos grandes sistemas religiosos e as reconfigurações da religião por sociedades que continuaram reivindicando-a como condição para pensarem-se a si mesmas como autônomas. (HERVIEU-LÉGER, 2004, p. 37).

Por sua vez, o pluralismo religioso que se segue ao fenômeno da secularização - e também da globalização - ocasiona uma disputa entre os diferentes grupos religiosos, então forçados a conviver. Diante de tamanha oferta religiosa, as pessoas não aceitam mais facilmente as definições religiosas de mundo, fazendo da Modernidade um período de singular anomia. A religião, não tendo mais sua posição de centro integrador de sentidos, desmantela-se em diversos grupos, que passam a disputar a adesão dos fieis, oferecendo seus sentidos alternativos no 'varejo'.

Para os interesses desta pesquisa, cabe frisar que, se a teoria de Bourdieu é importante para a compreensão da disputa pelo capital simbólico na constituição do campo religioso, Berger é importante na compreensão da lógica mercadológica desta disputa. Se Bourdieu contribui na compreensão da gênese do campo religioso, Berger oferece contribuições tanto no que diz respeito à dinâmica de disputas, quanto - dada a sua inserção no campo da sociologia do conhecimento - na análise das condições subjetivas, subjacentes a esta necessidade antropológica do 'nomos religioso'.

Mais ainda, a teoria de Berger - a partir dos conceitos de 'nomos', 'anomia', 'teodiceias' e 'plausibilidade' - contribuirá quanto à análise do discurso religioso dos diferentes grupos que compõem o campo religioso latino-americano nas décadas em questão. Pode-se dizer que as formas de discurso desses diferentes grupos religiosos, na segunda metade do século XX, nada mais são que

tentativas de integração de sentidos, diante das novas configurações da sociedade moderna.

Especificamente, a presente análise será pautada na adaptação da tipologia proposta por Berger, quanto aos discursos, ou formas de construir e dar sentido ao mundo. O primeiro tipo ideal seria o 'discurso afirmativo' – representado idealmente, no caso aqui estudado, pelo ecumenismo, segundo o qual se esforça em integrar as diferentes formas de religiosidade no seu cosmos de sentido. O segundo tipo é o 'discurso negativo' – representado idealmente pelo fundamentalismo -, caracterizado pela negação obstinada dos discursos divergentes, na tentativa de construir muros de significados autônomos.

Essas duas formas de discurso – afirmativo ou negativo – dão o tom das disputas religiosas na sociedade pluralista e secularizada. Os tipos ideais não correspondem à realidade tal qual, mas fornecem generalizações necessárias para compreendê-la. Assim, o que se pretende é apenas um instrumental útil à compreensão da realidade do tema. Valendo-se da metáfora usada por Léonard, a teoria serve como hipóteses de trabalho, um andaime que pode ser retirado sem que o edifício caia (1963, p. 21).

Portanto, na disputa pelo monopólio do capital simbólico relacionado ao sagrado, visando a compreensão dos discursos e da dinâmica dentro do campo religioso cristão no continente, a identidade do evangelicalismo latino-americano será pautada não apenas pelos elementos que lhe conferem positividade - aquilo que se acredita ser e que, por decorrência, tornam o grupo diferente dos demais - mas pelos sentidos de alteridade, em relação aos quais se constrói: o ecumenismo - tanto protestante quanto católico - e o fundamentalismo.

O evangelicalismo apresenta-se como um objeto profícuo de estudo na academia brasileira, uma vez que, sendo o estudo do protestantismo incipiente no Brasil, como foi demonstrado a partir do breve retrospecto feito neste capítulo, ainda mais incipiente é o estudo do evangelicalismo latino-americano. Também foram apresentadas características que tornam mais desafiante esse estudo: a falta de clareza quanto às terminologias e a falta de filiação institucional própria das diferentes formas de pietismo e cristianismo carismático.

Assim, este capítulo propõe uma nova hermenêutica para se entender a formação da identidade evangelical: entender o evangelicalismo como grupo religioso – deixando assim o foco excessivo na TMI; fazer uso da análise do discurso; e articular os conceitos de campo religioso e construção social da realidade para entender a formação da identidade evangelical latino-americana, uma vez que a religião é produto histórico que não se desconecta de sua realidade social.

Capítulo II – Evangelicalismo e o campo de disputas simbólicas na América Latina, na segunda metade do século XX

No capítulo anterior, partiu-se do problema concernente ao ‘denominacionalismo’ como uma característica do protestantismo brasileiro, proveniente de sua matriz norte-americana, constatando que o evangelicalismo não se encontra circunscrito, nem se define por qualquer denominação protestante. Tampouco o evangelicalismo aqui estudado pode ser confundido com o termo ‘evangélico’ na sua acepção coloquial de ‘cristianismo não católico’. Assim, trata-se de um movimento que demanda atenção em sua conceituação.

Contudo, a imprecisão conceitual não inviabiliza que o evangelicalismo seja tomado como objeto de estudo. Reconhecendo a pertinência do tema para o campo das Ciências da Religião, bem como o fato de que o tratamento a respeito deste carece ainda de uma abordagem científica - prevalecendo o olhar teológico e, não raras vezes, apologético -, o presente capítulo avança na compreensão da configuração histórica do movimento evangelical, atentando para suas especificidades em relação às matrizes a partir das quais se define: o ‘fundamentalismo’, de um lado, e o ‘ecumenismo’, de outro.

Para tanto, será feita uma breve contextualização do cenário religioso das primeiras décadas da segunda metade do século XX, cujas contingências estão diretamente ligadas à formação da identidade evangelical latino-americana, buscando-se compreender a natureza e dinâmica das disputas pelos bens simbólicos relacionados ao sagrado, que configuraram um campo religioso plural, com evidentes interfaces com o campo político no continente.

A partir desta contextualização, busca-se testar o instrumental teórico e a tipologia proposta no capítulo anterior, ao se abordar os discursos ‘afirmativo’ – assumido pela Igreja Católica Romana, com o Concílio do Vaticano II, e o Movimento Ecumênico, nascido dentro do protestantismo – e ‘negativo’ – identificado com o fundamentalismo, que nasce no começo do século, mas adquire feições distintas na sua segunda metade.

2.1 Breve contextualização histórica do campo político mundial e latino-americano

Como já foi dito, para se entender as disputas pelo capital simbólico que se desenvolvem na constituição do campo religioso é indispensável observar sua interação com o campo político de disputas, uma vez que estas duas dimensões constitutivas da realidade guardam entre si uma interdependência relativa. Não se trata de aprofundar todas as transformações observadas no campo político do período, uma vez que, além de fugir ao escopo desta pesquisa, há uma diversidade de circunstâncias históricas que demandaria uma análise 'caso a caso', inviabilizando o enfoque aqui proposto. Desse modo, interessa situar o novo campo de possibilidades históricas delineado pela interação entre as macro determinantes gerais - e, em boa medida, externas ao continente latino-americano - e as pulsões internas - especificamente brasileiras - que implicaram um novo horizonte de expectativas aos sujeitos da época, transformando qualitativamente as relações entre religião e política.

O período que interessa a essa pesquisa é rico em tensões e revoluções – esta palavra, inclusive, foi usada tanto no contexto político quanto religioso. No cenário global, as crises econômicas do capitalismo do começo do século XX e as Grandes Guerras foram suficientes para minar a confiança no modelo liberal de sociedade ocidental burguesa, que expectava um progresso mundial jamais visto, através do progresso das ciências e da otimização dos meios de produção. A crise do capitalismo em 1929 foi o ensejo para que o autoritarismo retornasse à cena (HOBSBAWM, 2015).

As opções extremadas que se apresentaram ao modelo liberal eram o fascismo e o comunismo. O fascismo fez seus ensaios na Península Ibérica, com o franquismo espanhol e o salazarismo português; no entanto, chegou ao ápice de seu horror com as ditaduras na Itália e na Alemanha. Neste último país, onde à bancarrota provocada pela crise econômica mundial somaram-se os ressentimentos e pesados encargos do Tratado de Versalhes (1919) após a derrota na Primeira Grande Guerra (1914-1919), as formas corporativistas foram desdobradas num projeto que fundia as ideias de raça e nação, derivando o fenômeno do nazismo. O comunismo, por sua vez, eclodiu com a Revolução Russa de 1917, que não tardaria, sob o governo de Stálin, a derivar um totalitarismo de esquerda, só equiparável ao

nazismo. Experiências que, como profundamente descreveu a filósofa judia, de origem alemã, Hannah Arendt, levaram a “estrutura essencial de toda a civilização” a atingir seu ‘ponto de ruptura’, suscitando profundas reflexões sobre a pluralidade da ‘condição humana’, a ‘banalidade do mal’, e o próprio papel das forças políticas, na reinstauração da previsibilidade da vida. profundamente ameaçada (1998, p. 11).

Com o inimigo comum derrotado, as potências ocidentais estremeeceram diante do crescimento da URSS, mas também lograram - especialmente os EUA - enorme êxito com um crescimento que ficou conhecido como o grande *Boom* econômico dos anos 50, os ‘anos dourados’ do capitalismo norte-americano (HOBBSAWM, 2015). Os países socialistas eram maiores e mais fortes do que nunca, mas os países capitalistas tinham mais dinheiro do que jamais tiveram antes. A grande questão era qual modelo econômico e político prevaleceria. Logo os blocos capitalista e socialista disputavam pela ampliação de sua área de influência. A Europa ficou dividida pela *cortina de ferro* e o mundo inteiro, de alguma forma, teve que se definir diante dos dois grandes blocos. Essa polarização político-econômica sentiu-se em todo canto.

Na América Latina, um dado importante é que a maioria de seus países emancipara-se no século anterior, portanto constituía-se de jovens nações, cujas instituições ainda eram incipientes e instáveis.

A princípio, os países latino-americanos inspiraram-se no modelo democrático, republicano e liberal dos EUA, que conquistara a independência quase um século antes. Este, contudo, não se mostrou profícuo. Houve um desgaste do modelo liberal. Tomando o exemplo do Brasil, logo veio o descontentamento com a República Velha, que apenas dissimulava as velhas estruturas sociais que serviam às oligarquias paulista e mineira. Logo a jovem e frágil República do Brasil estava à mercê do populismo e nacionalismo de inspiração fascista que levou ao governo - e depois, ditadura – de Getúlio Vargas. Semelhante fenômeno se deu na Argentina, com o peronismo. Ao populismo sucedeu um breve período de redemocratização, marcado por políticas desenvolvimentistas. No Brasil, esse período chega ao seu clímax com o governo de João Goulart (1961-1964).

As agitações populares, os descontentamentos das classes média e empresarial com governos frágeis e as pressões internacionais, ocasionadas pela divisão do mundo entre blocos capitalista e socialista - à sombra da revolução socialista cubana em 1959 -, levaram a uma série de golpes políticos e instauração

de regimes de exceção no continente, assim como à ingerência norte-americana na América Latina. Aos militares, na consecução desses regimes ditatoriais, uniram-se civis que representavam a classe média e alta empresariais e as igrejas cristãs, que viam no comunismo uma ameaça em virtude da perseguição religiosa promovida na URSS e na China de Mao Tsé-Tung, que obrigou as missões evangélicas norte-americanas a abandonar o país. Pode-se citar como exemplo a *Marcha da Família com Deus pela Liberdade* e o *Dia Nacional de oração e Jejum pelo Livramento do Brasil do Perigo Comunista*, ambos às vésperas do Golpe Militar de 1964 (CAMPOS, 2014). Esses setores da sociedade aliados empreenderam uma verdadeira guerra ideológica onde tudo que parecesse comunismo era execrável.

Pode-se dizer que essa guerra ideológica contra o comunismo determina a dinâmica do campo político durante as décadas que interessam a esta pesquisa. Há, desde pelo menos o pós-Segunda Guerra, uma acelerada politização da sociedade brasileira que, ao mesmo tempo, vai cingindo-se em projetos políticos distintos e divergentes entre si. Esta fragmentação da sociedade civil atinge a Igreja católica de forma decisiva, impondo profundas reconfigurações na natureza das disputas e na dinâmica do campo religioso no país e no continente como um todo.

2.2 Observações quanto ao pluralismo religioso na América Latina - especialmente no Brasil

Um agente muito importante e, também, uma ‘metatemática’ desta pesquisa é o pluralismo religioso. O pluralismo religioso é um fenômeno recente no continente latino-americano. Neste tópico se tomará emprestado o exemplo do Brasil, onde há dois principais momentos de inserção desse debate. Portanto, a análise retroagirá brevemente até a segunda metade do século XIX, para se entender o ponto de partida dessa questão.

Muitas teorias e assertivas podem ser suscitadas da temática do pluralismo religioso na América Latina. No entanto, a presente pesquisa atentará à temática do pluralismo religioso apenas em referência à perda do poder hegemônico da Igreja Católica Romana, que despertou dois grandes momentos sobre o referido debate nos séculos XIX e XX, respectivamente.

Foi apenas na segunda metade do século XIX, nos marcos do movimento conhecido como a ‘romanização’ da Igreja Católica, que clérigos e leigos mobilizaram-se em torno das reformas ultramontanas - que dominaram os

seminários e o episcopado nacional -, opondo-se ao avanço da 'mentalidade do tempo', marcada pelo liberalismo, positivismo e pelo progresso da secularização. Sob a orientação tridentina, houve uma reabilitação da infalibilidade do poder papal e a afirmação deste centro de autoridade em detrimento do poder do Estado, processo que culminaria na separação institucional entre Igreja e Estado no Brasil, oficializada com o fim do Padroado pela Constituição de 1891.

Contudo, embora separada do Estado e empenhada na configuração de sua identidade institucional, a Igreja Católica resistiu às novidades do século, buscando preservar sua condição de religião hegemônica entre os brasileiros. Assim, houve uma reabilitação da intolerância, coragem, caridade e espírito apologético pelos clérigos ultramontanos. Desse modo, quando no campo político-religioso brasileiro emergiu uma terceira via de secularização, distinta do modelo regalista e do 'intransigente romano', apoiada no princípio liberal da liberdade religiosa e da neutralidade do Estado neste sentido, os representantes do clero ultramontano lançaram não apenas críticas internas ao regalismo, mas opuseram-se a toda e qualquer tendência associada ao liberalismo anticlerical, à maçonaria e ao pensamento filosófico científico, que eram contrários aos princípios da Igreja Romana.

Especificamente, este campo religioso foi "praticamente tomado pelo confronto nem sempre pacífico entre catolicismo romano e protestantismo" (MENDONÇA, 2003, p. 144-163), uma vez que, historicamente, esta religião constituiu no primeiro e principal concorrente real à hegemonia católica romana. Desde a vinda da família real portuguesa para o Rio de Janeiro, patrocinada pelos interesses comerciais da Inglaterra e seguida pela abertura dos portos às 'nações amigas', houve o estabelecimento dos primeiros estrangeiros protestantes, como ingleses e suecos, na América católica, onde o governo teve de fazer algumas concessões, permitindo-lhes o culto privado desde que realizado em casas ou templos que não tivessem a arquitetura típica de uma Igreja (MENDONÇA, 2003).

Mesmo no pós-independência, embora preservada a condição de religião oficial do Império, foi assumida uma política tolerante quanto à presença protestante no Brasil. Com a necessidade de povoar os territórios limítrofes do recém-criado Império brasileiro, intensificou-se a imigração de europeus, dentre os quais, muitos alemães que foram alocados nas províncias ao sul. Essa presença de europeus

protestantes apenas suscitou problemas civis, tais como casamento, registro, cemitérios.

Ainda durante o Império, surgiram as maiores ameaças a fé hegemônicas: as missões protestantes norte-americanas. A recepção positiva da elite liberal, maçons, e do tolerante Governo Imperial não pode ser afirmada também quanto à Igreja, embora houvesse parte do clero regalista - de matriz galicano-jansenista -, simpática à recepção de protestantes anglo-saxões.

Esse momento da história brasileira deu ensejo ao primeiro debate a respeito do pluralismo religioso. No epicentro da polêmica, estava a perda de poder da Igreja, sua sujeição ao Governo Imperial¹ e, principalmente, o atrito da Igreja com as tendências da modernidade em voga, que trazia como uma de suas dimensão a proposta da secularização do Estado e a defesa estatal da liberdade religiosa.

Com a República, seguida pelo fim do Padroado, clérigos e leigos mobilizaram-se perante o que era visto como problemas decorrentes da separação institucional entre Igreja e Estado e, principalmente, ao teor do que já era previsto no Decreto de 7 de janeiro de 1890 que, antecedendo o texto constitucional.

Desde então, os protestantes passaram a gozar de registro e casamento civil, assim como de cemitérios laicos. Durante a República, os protestantes experimentaram seu período de maior expansão, até a década de 1950, acompanhados pela chegada, já por volta de 1910, dos primeiros pentecostais.

Contudo, enquanto as denominações históricas do protestantismo observaram uma estagnação, a partir dos anos 1950, os pentecostais cresceram a um ritmo avassalador, muito por conta do processo de industrialização e urbanização, cujo êxodo rural enfraquecia o vínculo entre indivíduos e Igreja. Também as igrejas pentecostais a partir desse período já nasceram com uma vocação para a cidade; abandonando o racionalismo dos protestantes, falavam a linguagem simples dos trabalhadores e incorporavam como ninguém os elementos mágicos da cultura brasileira. Principalmente quanto ao grupo que ganha força nas décadas de 1980 em diante - que depois ficaria conhecido como neopentecostal (MENDONÇA, 2003).

¹ Tudo isso foi catalizado na polêmica galicanismo *versus* ultramontanismo, ou seja, entre aqueles que defendiam a sujeição da Igreja ao Estado e aqueles que defendiam a primazia de Roma quanto as questões religiosas. Tudo isso levou a *disputa de forças* protagonizada pelo Imperador e os bispos D. Vital e D. Macedo, que haviam punido sacerdotes maçons com base em bulas papais não placitadas pelo Imperador e acabaram, assim, presos pelo ato de desobediência civil.

Ainda é importante observar outros grupos. Por exemplo, os kardecistas que estão presentes desde o século XIX no país entre as classes mais altas. Ainda mais antigas são as religiões de matriz africana, que vieram com os escravos e foram durante muito tempo discriminadas e proibidas sob o estigma de 'curandeirismo' e 'magia'. Com a imigração mais recente de japoneses, russos, árabes, entre outros, diferentes religiões foram incorporadas a esse quadro. No entanto, ainda têm uma presença muito tímida no continente. Presença emergente é a dos que se consideram sem religião, que a cada década cresce em percentuais significativos, tal contexto se expressa nos resultados do Censo de 2010, divulgados em 2012, os quais revelam a intensificação do trânsito religioso, da provisoriedade da adesão e a dinâmica da privatização da prática religiosa, ao lado de uma inédita perda de centralidade do catolicismo (TEIXEIRA; MENEZES, 2013).

Cabe frisar, para os fins desta pesquisa, que o pluralismo religioso já era, em meados do século XX, um dado histórico que não pode ser desconsiderado. Se por um lado tal quadro tem como um de seus desdobramentos mais tangível o acirramento da concorrência religiosa - externada na variedade de bens simbólicos que busca atender "aos mais distintos nichos, segmentos e demandas dos diversos estratos sociais" (BIANCO, 2006, p. 6) - por outro, ele implicou a urgente necessidade de adaptação e reformulação das religiões tradicionais - em especial do próprio catolicismo - às condições históricas específicas que informaram as combinações complexas entre a perda do domínio dos grandes sistemas religiosos e as reconfigurações da religião por sociedades que continuaram sendo profundamente religiosas (HERVIEU-LÉGER, 2004).

Uma destas reconfigurações é representada pelo Concílio do Vaticano II, em 1962, quando a Igreja passou a assumir postura mais dialógica frente às demais tradições cristãs e religiões não cristãs, como será observado adiante. Por mais que o ecumenismo proposto pela Igreja Romana fosse mais tardio e tímido que o protestante, esse é um fator muito importante na configuração do campo religioso latino-americano, dado a importância da instituição no continente. Essa disputa entre diversos grupos religiosos emergentes e suas reconfigurações - inclusive no plano discursivo - comporia o campo religioso latino-americano nessas décadas.

2.3 A mudança de discurso dentro catolicismo romano

Certamente o catolicismo romano da segunda metade do século XX é muito diferente do catolicismo do período da inserção do protestantismo na América Latina. Essa observação - que parece óbvia dado o fato de que qualquer instituição que sobreviva a um decurso significativo de tempo sofre transformações significativas - torna-se relevante ao se observar que a Igreja *aggiornata* do Segundo Concílio Ecumênico inaugura um novo episódio daquelas mesmas 'questões religiosas' que atravessaram o final do século XIX. A modernização (*aggiornamento*) promovida por João XXIII é o desenvolvimento de uma história de encontros e desencontros da Igreja Católica Romana com determinados aspectos da modernidade ocidental, que precedem o Concílio do Vaticano II em séculos.²

Portanto, os acontecimentos que aqui serão abordados – principalmente o *aggiornamento*, a reinserção do debate a respeito do pluralismo religioso, o ecumenismo, a opção pelos pobres e o desenvolvimento da Teologia da Libertação – devem ser vistos como um desenrolar histórico dos debates do século XIX. Assim, se a Igreja Católica tardou em dar uma resposta aos desafios da modernidade, parece ter acordado de seu sono nas décadas que interessam a esta pesquisa.

O acontecimento mais marcante da Igreja Católica nas décadas em questão é seu processo de abertura à Modernidade. A Igreja percebeu que os paradigmas que permitiam sua plausibilidade outrora não se sustentavam mais. E assumiu um discurso afirmativo de diálogo com as novas contingências da modernidade. O emblema dessa nova postura é o Segundo Concílio Ecumênico do Vaticano, realizado de 1962 a 1965, convocado pelo papa João XXIII, que morreu nesse ínterim entre o início e final do Concílio, sendo sucedido pelo papa Paulo VI.

O Concílio constituiu mudanças em diversas áreas: litúrgica, jurídica, entre outras. Mas serão observadas aqui suas disposições quanto ao ecumenismo, liberdade religiosa e ao diálogo interreligioso. Pois estes constituem pontos mais sensíveis quanto à relação direta da Igreja com os demais grupos que compõem o

² Ao tratar sobre este assunto, Mendonça afirma que foi no Iluminismo que se esboça um arcabouço filosófico no intento de emancipar o homem de toda e qualquer heteronomia (1991, p. 62). Desde então, o princípio da autoridade da Igreja vem sofrendo vários e duros golpes. Os desafios teológicos e eclesiológicos pululados pela Modernidade também teceram uma rica história de tensões dentro do protestantismo. Todavia, a tensão 'modernidade *versus* tradição' ataca de forma mais íntima a Igreja Romana, uma vez que a tradição está em seu âmago, faz parte de seu *ethos*.

campo religioso. A opção final que a Igreja católica faz pela abertura ecumênica é a forma de discurso pela qual integra seus sentidos no seu cosmos de significações.

Na década de 1970, após o acolhimento dos paradigmas do Concílio do Vaticano II pelo Episcopado Latino-Americano na Conferência de Medellín, em 1968 - quando se consagrou a opção preferencial pelos pobres -, observou-se uma modernização da Teologia da Pastoral, que passou a dialogar com as Ciências Sociais – especialmente na sua vertente marxista – como um instrumental útil à leitura e intervenção nas realidades sociais.

2.3.1 Ecumenismo, liberdade religiosa e diálogo interreligioso no Vaticano II³

O Concílio do Vaticano II seguiu a divisão habitual entre os conceitos de ecumenismo e diálogo interreligioso. O primeiro diz respeito ao relacionamento da Igreja com as demais tradições cristãs, o segundo quanto ao relacionamento com as outras religiões.

O Concílio reconheceu a existência de divisões por vezes difíceis de serem superadas entre os cristãos, sendo que tais divisões se desenharam historicamente, “algumas vezes não sem culpa dos homens de ambas as partes”. No entanto, não manifestava qualquer tipo de endosso às divisões, declarando que os “irmãos separados” não gozam da plena comunhão que “Cristo quis prodigalizar” (UR, 3).

Oferecia, a partir desta noção, alguns caminhos de aproximação ecumênica. Entre eles, uma desconstrução de “palavras, juízos e ações que, segundo a equidade e a verdade, não correspondem à condição dos irmãos separados”. Simultaneamente, buscava favorecer o “‘diálogo’ iniciado entre peritos e competentes nos encontros de Cristãos de diversas Igrejas ou Comunidades organizadas em espírito religioso”(UR, 4).

No âmbito dos esforços pessoais, o texto do Concílio destacava a importância da renovação das comunidades, a conversão do próprio coração – uma renovação de atitude -, a oração pela união, o conhecimento mútuo, o ensino ecumênico, a exposição coerente, fiel e adequada às próprias doutrinas católicas e à cooperação com os “irmãos separados” (UR, 6).

³ Para as seguintes considerações foram usados os textos que integram o Compêndio de documentos do Concílio do Vaticano II. Quanto ao ecumenismo, Declaração *Unitatis Redintegratio* (UR); quanto à liberdade religiosa, Declaração *Dignitatis Humanae* (DH); quanto ao diálogo interreligioso – ou as relações da Igreja com as Religiões não Cristãs, Declaração *Nostra Aetate* (NA).

Por fim, faz considerações quanto a pontos de convergência com as “Igrejas orientais” e as diversas “Igrejas e comunidades eclesiais separadas no ocidente”. Quanto aos ortodoxos, destaca a herança comum dos concílios ecumênicos, nos primeiros séculos da Igreja, a herança recebida dos gregos pelos latinos em questões litúrgicas, jurídicas e de ordenação. Quanto aos protestantes, observa o comprometimento com o estudo das Sagradas Escrituras e a conservação do Sacramento do Batismo (UR, 14-21).

Em outro momento, o Concílio ainda aborda a questão da liberdade religiosa. Baseia-se no princípio da dignidade da pessoa humana, segundo o qual nenhum homem deve ser coagido “por particulares ou qualquer poder humano”. Disto decorre a liberdade de pensamento. Embora a Igreja reconheça as verdades da “lei divina” enquanto realidade “objetiva e universal”, afirma que “a verdade deve ser buscada de um modo consentâneo à dignidade da pessoa humana”, ou seja, o homem a “conhece mediante a própria consciência” (DH, 2).

Quanto às relações políticas da Igreja com os Estados, o Concílio defende o direito das comunidades religiosas escolherem seus ministros, prepará-los e ordená-los sem qualquer interferência do poder civil nessas decisões e processos. Condena como ilícito ao poder público, “por violência ou medo ou outros meios, obrigar os cidadãos a professar ou a rejeitar qualquer religião” (DH, 6).

Por fim, ao tratar a respeito da postura da Igreja em relação as outras religiões, considera que “por meio de religiões diversas procuram os homens uma resposta aos profundos enigmas para a condição humana” (NA, 1). Reconhece que, quanto ao que há de verdadeiro nas outras religiões, a Igreja nada rejeita. Então exorta os cristãos ao diálogo com prudência, amor e “colaboração com os seguidores de outras religiões” (NA, 2).

Desse modo, se a polêmica religiosa protagonizada pela Igreja Católica no século XIX, em grande parte, era quanto à manutenção de sua ascendência sobre os Estados nacionais, buscando preservar sua hegemonia – ou até mesmo exclusividade – sobre os demais credos nos países católicos, em meados do século XX a Igreja, ainda no contexto da modernidade, lida de forma diferente com as velhas questões, como a secularização - entendida como perda do controle sobre as diversas áreas da vida - e o pluralismo religioso. Especificamente, passa a justificar teologicamente a postura de aproximação com as diferentes tradições cristãs e

outras religiões. Ao mesmo tempo, passou a lidar com questões específicas de seu tempo.

Ao reafirmar o direito de liberdade religiosa frente ao Estado e repudiar qualquer embaraço ao direito de culto imposto pelo poder público, a Igreja fala a partir de e para um contexto em que os Estados Soviéticos - em ascendência e expansão territorial principalmente na Europa Oriental e Ásia - preconizavam o ideal de Estado ateu, com sérios embargos para as diferentes religiões.

A Igreja também absorve positivamente o 'espírito' do mundo pós-guerra. Após os horrores das duas Grandes Guerras, entrara em voga o discurso sobre os direitos humanos, assunto que deveria ser, mais do que nunca, discutido e assimilado, principalmente a partir da criação da *Organização das Nações Unidas* (ONU), em 1945, seguida pela *Declaração Universal de Direitos Humanos*, assinada em 1948. Informada por esta agenda internacional, portanto, ao tratar do tema da liberdade religiosa, a Igreja lembrava que o conteúdo de sua *Declaração Dignitatis Humanae* "consta [...] em muitas Constituições [...] e é solenemente reconhecida por documentos internacionais" (DH, 15), de forma a promover uma coerência entre suas prioridades e o contexto em voga.

2.4 Movimento Ecumênico protestante: precedentes e constituição

Cabe delimitar o que será abordado na presente pesquisa quanto ao tema 'ecumenismo', de forma a tornar o termo operacional para os fins propostos, considerando que o ecumenismo é um dos agentes religiosos que constituem o campo latino-americano na época estudada, e as mudanças de postura operadas pelo Movimento Ecumênico frente à realidade são muito importantes na constituição da identidade evangélica seja pela oposição ou assimilação de suas práticas e discurso.

O ecumenismo é um movimento do século XX, cujos precedentes encontram-se no século XIX. Juan Bosch Navarro (1995) identifica alguns desses precedentes. Primeiro o 'associacionismo cristão', atribuído tanto a uma mudança de disposição dos cristãos - que após os desafios impostos pela "Revolução Francesa, a Ilustração alemã e o racionalismo, a revolução industrial", entre outras coisas, veem a Igreja perder seu papel regulador, sendo encorajados à "suscitar uma nova presença cristã na sociedade" - (1995, p. 120), quanto às mudanças demográficas - "o êxodo para as cidades significa a possibilidade do encontro e da descoberta

mútua na medida em que há lugares comuns: a escola, o bairro, o trabalho, a universidade, as tarefas de beneficência” (NAVARRO, 1995, p. 120).

Outro precedente do ecumenismo, segundo Navarro, é o movimento missionário internacional. Desde o final do século XIX são realizados encontros com intuito de discutir questões relativas às agências missionárias. “Em 1888 celebrou-se em Londres uma conferência missionária de caráter internacional e interdenominacional que será o início de sucessivas reuniões similares” (NAVARRO, 1995, p. 123).

Mas aquele que pode ser considerado o marco do Movimento Ecumênico moderno é a *Conferência Missionária Mundial de Edimburgo*, realizada em 1910. Foi organizada pelo leigo metodista norte-americano John R. Mott e contou com a participação de 1.200 delegados de 159 sociedades missionárias. A maioria europeia da Conferência foi impactada pelo testemunho pessoal dos representantes asiáticos,⁴ que agradeceram pelos missionários enviados a seus países, mas lamentaram as divisões entre os cristãos que prejudicavam o testemunho evangélico em terras estrangeiras. A esse apelo, seguiu-se um crescente interesse pela união das Igrejas. O trabalho ecumênico seria desenvolvido a partir da Conferência pelo ‘comitê de continuação’.

Para os objetivos desta pesquisa, interessa fixar, particularmente, os desdobramentos da Conferência de Edimburgo, que originariam o Movimento Ecumênico e, por fim, influenciariam grandemente o protestantismo latino-americano nas décadas em questão, influenciando o campo de disputas onde o evangelicalismo desenvolveria sua identidade.

Com o final do encontro constitui-se o comitê de continuação da Conferência de Edimburgo, que por volta de 1920 tornou-se o *Conselho Internacional Missionário*. Esse Conselho teria vida própria até sua integração ao CMI, em 1961. Outros movimentos de cunho ecumênico realizam conferências na Europa, durante o período entre as duas Grandes Guerras: *Vida e Ação* – realiza a Conferência de Estocolmo (1925) e a Conferência de Oxford (1937) -; *Fé e*

⁴ “Honda, do Japão, Cheng Ching Yi, da China, Chatterji e Azariah, da Índia, falaram em Edimburgo com autoridade. E que disseram eles na assembleia? Do reconhecimento dos fiéis de suas respectivas Igrejas pelo envio a seus povos de mensageiros do evangelho, que os fizera conhecer, amar e servir Jesus Cristo; mas, ao mesmo tempo, falaram do obstáculo, quase intransponível, à evangelização de suas nações criado pelas escandalosas divisões das missões da Europa e da América. O que expuseram era um intenso sofrimento. Como poderia a assembleia, embargada pela emoção, permanecer insensível a um chamado desse tipo à unidade?” (BOEGNER apud NAVARRO, 1995, p. 124).

Constituição – realizou a Conferência de Lausanne (1927) e de Edimburgo (1937). Importante destacar que as Igrejas da Alemanha foram proibidas de participar das últimas conferências pelo Terceiro Reich.

Se a Segunda Guerra Mundial retardou o trabalho ecumênico, o pós-guerra lhe deu novo fôlego. Em 1948, na cidade de Amsterdã, concretiza-se o projeto de unificação dos movimentos *Vida e Ação* e *Fé e Constituição* com a criação do CMI – o que já fora reivindicado num encontro entre representantes de ambos os movimentos em Utrecht (1938).

O CMI é uma iniciativa única dentro da história do cristianismo. Representa mais de 300 igrejas em quase todos os países do mundo, e tem diferentes frentes de trabalho que vão desde o estudo de questões doutrinárias que dividem as diferentes tradições até questões políticas e sociais - como refugiados e racismo. Está sediado em Genebra, Suíça, próximo à sede das Nações Unidas. Graças a sua defesa intransigente dos direitos humanos, e a filiação da Igreja Ortodoxa Russa na Assembleia Geral em Uppsala, Suécia (1968), o CMI foi frequentemente tachado de comunista ou marxista pelos setores ultra conservadores, especialmente durante os anos de auge da Guerra Fria.

2.4.1 Movimento Ecumênico na América Latina: precedentes, constituição e lutas durante os anos de ditaduras militar

Na América Latina – onde se herdou o denominacionalismo do protestantismo norte-americano, sem, contudo, ter participado das disputas que as originaram – desde cedo houve o projeto de unir esforços entre as diversas igrejas incipientes que lutavam para ‘conquistar mercado’ nos países católicos. Aliás, essa é uma questão controversa entre protestantes, principalmente nos séculos XIX e começo do XX. Discutia-se qual a situação dos fiéis da Igreja Católica. Deveriam ser considerados cristãos autênticos ou deveriam ser evangelizados?

Na Conferência de Edimburgo (1910), a posição adotada era de que o cristianismo católico deveria ser considerado. Portanto os esforços se concentrariam nas nações ‘pagãs’ da Ásia, África e Oceania, excluindo-se assim a América Latina do mapa das grandes agências missionárias.

Muitos, no entanto, consideravam o cristianismo católico da América Latina demasiadamente supersticioso, portanto pagão.⁵ A resposta veio no Congresso do Panamá, realizado em 1916. A maioria dos participantes do Congresso eram missionários norte-americanos. A decisão final era cautelosa. As missões continuariam na América Latina católica, todavia, o alvo seriam as pessoas menos assistidas pela Igreja, principalmente os povos indígenas ‘pagãos’.

Outros congressos se seguiram ao Congresso do Panamá. Como o Congresso de Montevideú em 1924, presidido pelo brasileiro Erasmo Braga e com uma presença maior de latino-americanos. Gradualmente, a presença norte-americana foi sendo substituída. Ponto fulcral desse processo de “latinização” tanto do perfil dos Congressos quanto da teologia seriam as *Conferências Evangélicas Latino-Americanas* (CELA), principalmente a partir da segunda conferência, como será observado no próximo capítulo.

Outras organizações leigas foram destacadas no propósito de unionismo do protestantismo latino-americano, como a *União Latino-Americana de Juventudes Evangélicas* (ULAJE). No Brasil, foi organizada em 1940 a *União Cristã dos Estudantes do Brasil* (UCEB), que realizou sua primeira Conferência Latino-Americana em 1952, com a preleção do importante pensador ecumênico Richard Shaull, expulso da Colômbia pouco antes, como afirma Calvani (2015, p. 1907).

Como já foi dito, de significativa importância foram as CELAs. A primeira aconteceu em 1949, em Buenos Aires, e reuniu, de um lado, a “nova geração ecumênica, ligada à ULAJE e empolgada com a criação do CMI; do outro lado, um grupo influenciado pelo fundamentalismo e as paraeclesiásticas norte-americanas” (CALVANI, 2015, p. 1907-1909).

Por sua vez, na segunda CELA, prevaleceu a presença ecumênica e despontaram nomes como o do conhecido teólogo ecumênico José Míguez Bonino. Como fruto deste Congresso, foi criada a *Junta Igreja e Sociedade na América Latina* (ISAL), em 1961, pela qual se desenvolveria a vertente protestante da Teologia da Libertação.

Com o predomínio ecumênico na segunda CELA, os conservadores e fundamentalistas, desgostosos com os rumos do protestantismo, passaram a

⁵ Mendonça cita a tese defendida no Congresso do Panamá pelo presbiteriano Eduardo Carlos Pereira (1855-1924), segundo a qual “a evangelização católica na América Latina fora inadequada porque a Igreja Católica, pelo seu ‘distanciamento’ do cristianismo, não fora capaz de cumprir sua missão” (2003, p. 157).

organizar congressos paralelos, de tal forma que no mesmo ano da terceira CELA (1969), financiado pelas *Associações Billy Graham* - após o bom êxito de suas *Cruzadas Evangelísticas* e instigado pelos congressos conservadores de Wheaton e Berlim, anos antes -, foi organizado o *Congresso Latino-Americano de Evangelização* (CLADE), para o qual não foram convidados membros da ISAL, ULAJE ou de qualquer outro organismo ecumênico. Desde então a divisão entre os 'conservadores' e 'ecumênicos' na América Latina ficou mais clara e institucionalmente delimitada.

Quanto ao ecumenismo no Brasil, é importante a criação da *Confederação Evangélica do Brasil* (CEB), em 1937, com a qual o trabalho de entusiastas do unionismo - como o educador presbiteriano Erasmo Braga - contribuíram significativamente.

A CEB ainda iria contribuir grandemente com o diálogo do protestantismo com a sociedade brasileira, por meio do trabalho de seu *Setor de Responsabilidade Social da Igreja*, criado em 1955 após ser proposta por Waldo César e Richard Shaull. Este Setor convocou uma série de consultas que culminaram, em 1962, na famosa *Conferência do Nordeste*, que discutiu o processo revolucionário pelo qual o Brasil passava - o título da consulta foi *Cristo e o Processo Revolucionário Brasileiro* -, conciliando os diagnósticos apresentados por sociólogos, como Waldo César, Gilberto Freyre, o economista Celso Furtado, e outros, com o prognóstico teológico de pastores da 'nova teologia', como João Dias de Araújo, e demais teólogos (MENDONÇA, 2005). O evento acirrou ainda mais os ânimos há muito exaltados entre as alas progressista e conservadora das igrejas protestantes, podendo ser considerado um divisor de águas para o protestantismo brasileiro, que acionou seus mecanismos internos de repressão, antecipando a repressão política dos governos militares nos países latino-americanos, a partir da década de 1960.

Seminários teológicos, quando não foram fechados, tiveram turmas inteiras mandadas embora; professores foram dispensados; pastores foram excluídos dos quadros de suas denominações (CAMPOS, 2014). O *Setor de Responsabilidade Social da Igreja* foi dissolvido e a CEB passou por um esvaziamento e uma guinada à direita após a exclusão de seus líderes ligados ao trabalho da ISAL ou do *Setor de Responsabilidade Social*. Esses líderes, futuramente, formariam o *Centro Ecumênico de Documentação e Informação* (CEDI), e por isso foram monitorados pelos órgãos de informação do regime militar,

conforme o provam os documentos hoje abertos.⁶ Muitos deles foram presos, torturados e exilados.

A resistência ecumênica ao Regime expressou-se através do trabalho da CEDI, formada por protestantes, mais com participação de católicos. Quanto à cooperação entre católicos e protestantes no âmbito continental, pode-se destacar o trabalho do *Comitê Latino-Americano de Direitos Humanos para os Países do Cone Sul* (CLAMOR). Dois personagens que merecem honrosa menção na luta pelos direitos humanos foram o arcebispo-emérito de São Paulo, Dom Paulo Evaristo Arns, e o pastor presbiteriano Jaime Nelson Wright (1927-1999), que celebraram cultos ecumênicos em memória do jornalista Vladimir Herzog (1937-1975), em 31 de outubro de 1975, na Catedral da Sé, e pelos perseguidos e desaparecidos do regime autoritário na Argentina, em 1979, na Igreja da Consolação.⁷ Arns, Wright e o rabino Henry Sobel também organizaram o projeto *Brasil: Nunca Mais*, que coletou vasta documentação a respeito de casos de torturas e assassinatos perpetrados pelo Estado durante os anos de repressão.

Apesar da importância desses atos de oposição e resistência pacífica ao autoritarismo, e luta pela redemocratização do país, a repressão externa e interna ao ecumenismo foi muito grande durante todo o período. Após o final da ditadura, o fundamentalismo prevaleceu sobre as igrejas protestantes na América Latina, impondo novos rumos às relações entre política e religião.

2.5 Discurso negativo: fundamentalismo protestante

Agora será abordada outra forma de construção da realidade: o *discurso negativo*, tipificado idealmente pelo fundamentalismo. O termo fundamentalismo é hoje amplamente usado tanto pelos meios de comunicação de massa quanto nas conversações informais, para designar toda forma de intolerância ou fanatismo.

Dentre as várias possíveis abordagens do tema, aqui será observado enquanto uma forma de discurso; melhor dizendo, uma forma de integrar sentidos a um cosmo de significações, rechaçando os demais discursos como heréticos e,

⁶ Sobre o monitoramento dos pastores e líderes leigos ligados ao Movimento Ecumênico, especificamente o CEDI, André Souza Brito escreveu um artigo: Protestantes ecumênicos sob “o olhar” da “comunidade de informações” da Ditadura Militar, trabalho apresentado no XII Simpósio da ABHR, 31/05 - 06/06 de 2011, Juiz de Fora (MG), GT 02: Evangélicos protestantes no Brasil e o ecumenismo.

⁷ Sobre os cultos ecumênicos e sua importância para o processo de redemocratização, Ver: BRITO, 2013.

assim, construindo uma redoma - ou muros, usando-se a metáfora de Berger (2013, p. 79) - para preservar-se da anomia em face da pluralidade de sentidos ocasionada pelas novas condições sociais da vida humana.

Embora o termo tenha calhado muito bem para designar aquele aspecto da religião intolerante e violento que sempre existiu, encontra seu nascedouro no protestantismo norte-americano do começo do século XX. É importante e curioso observar que a princípio a designação não era necessariamente pejorativa, tendo adquirido essa conotação depois. No início, alguns ostentavam com orgulho o termo. Antes de ser um conceito sociológico, o fundamentalismo foi um movimento protestante tipicamente norte-americano.⁸

Uma questão que se levanta: por que o fundamentalismo nasce nos EUA, país construído sobre os imperativos da liberdade civil e religiosa? Quanto a esse questionamento, deve-se fugir das assertivas reducionistas, buscando-se um equilíbrio entre o materialismo ou idealismo extremado.

Será considerada aqui a conjuntura de fatores materiais e ideológicas que contribuíram para o aparecimento do fundamentalismo. Sem uns, ou sem outros, não se observaria o fenômeno tal como se configurou.

Com esse intuito, quanto ao aspecto ideológico, é importante entender o tipo de protestantismo que se desenvolve naquele país: um protestantismo eminentemente evangélico.⁹ A acepção do termo evangélico usado aqui será melhor compreendida à medida que forem explanados os elementos que compõem o protestantismo norte-americano. Os principais ingredientes desse protestantismo são suas heranças puritana e avivalista. Depois, serão observadas as mudanças

⁸ Mendonça, embora afirme que as “origens geográficas e históricas” do fundamentalismo não são “facilmente identificáveis”, depois afirma que o “movimento (...) só se tornou consciente e se auto-identificou na segunda década do século XX” (1991, p. 139), referindo-se, inequivocamente, ao fundamentalismo norte-americano.

⁹ Velasques faz essa afirmação a respeito do protestantismo brasileiro (1991, p. 81), no entanto, - especificamente entre final da década de 1980 e começo da década de 1990, quando faz essa observação - o protestantismo tupiniquim não é muito mais que a reprodução da sua matriz norte-americana. Mas Velasques também faz uma definição muito problemática quanto a diferença entre os conceitos evangélico e evangelical. Segundo o autor, os primeiros seriam os herdeiros da tradição protestante, enquanto os outros estariam mais diretamente ligados aos avivamentos, portanto seria a ala que “ênfatiza a experiência emocional da conversão” (1991, p. 82). Velasques parece ignorar que não existe tal diferenciação na língua inglesa, vez que a palavra usada é sempre a mesma: *evangelical*. O que se observa é a contínua evolução do significado desta mesma palavra. A diferença entre evangélico e evangelical – que só ocorre na língua portuguesa – diz mais respeito ao distanciamento dos evangelicais latino americanos dos *new evangelicals* americanos, na década de 1970, conforme a tese defendida por Gondim.

materiais na sociedade do século XIX que instigaram o nascimento do fundamentalismo.

2.5.1 Precedentes históricos do fundamentalismo: Puritanismo

Para se compreender o puritanismo é preciso retroceder até a reforma na Inglaterra. Essa, embora tenha se originado da disputa pessoal entre o rei e a Santa Sé – o que ocasionou apenas a cisão política num primeiro momento –, foi influenciada posteriormente pelo calvinismo de Genebra (VELASQUES, 1991, p. 94). As ideias teológicas e eclesiológicas reformadas eram difundidas nas ilhas britânicas pelos egressos do cantão suíço. Logo formou-se um grupo de religiosos que ansiavam, à semelhança dos reformadores genebrinos, por uma reforma mais radical da Igreja da Inglaterra. Seu intento por maior ‘pureza’ da Igreja lhes conferiu a alcunha de ‘puritanos’.

Em face da hostilidade crescente entre a Igreja estatal e os puritanos, estes emigraram para o território das colônias americanas no século XVII. Os ‘pais peregrinos’, como ficaram conhecidos, constituíram uma espécie de ‘mito fundante’ da nação norte-americana. Um marco simbólico dessa ‘peregrinação’ é o navio *Mayflower*, que chegou ao novo continente em 1620, trazendo consigo os novos colonos puritanos, entusiastas da ideia de criar o ‘Reino de Deus’ na América. Viam-se como o ‘povo escolhido’ peregrinando em direção a ‘Canaã’. A Bíblia – valor primaz da Reforma Protestante – guiaria seus passos.¹⁰

A herança puritana observa-se tanto no “messianismo” - que levaria à formulação de ideias como a Doutrina Monroe e o Destino Manifesto e as várias missões transculturais de fé – quanto no “biblicismo” - que suscitou a reação fundamentalista ao modernismo no século XX.

2.5.2 Precedentes históricos do fundamentalismo: Avivalismo

Outro movimento importante na constituição do protestantismo norte-americano é o “avivalismo”. O avivalismo remonta ao pietismo que aparece na Alemanha com autores como Philipp Jakob Spencer (1635-1705), Nikolaus Ludwig

¹⁰ É importante aqui problematizar as interpretações que homogeneiza este tipo de colonização inglesa na América do Norte. Assim, se a fixação dos puritanos calvinistas nas treze colônias deu origem a um típico modelo de povoamento, os projetos ingleses na Virgínia e outras regiões do atual Estados Unidos reprisaram o modelo de exploração, ou mercantilista, disputado por outras potências que, simultaneamente, colonizaram este território (BERNAND, Carmen; GRUZINSKI, Serge, 2006, p. 691-719).

Van Zinzendorf (1700-1760) e repercute na Inglaterra com o metodismo de John Wesley (1703-1791). Pode-se dizer até que suas raízes encontram-se nos místicos medievais.¹¹ De fato, o avivalismo preconiza uma espiritualidade mística - ou carismática - com grande apelo à emoção e à experiência pessoal; um relacionamento direto, vertical com o divino.

Nos EUA, os grandes *awakenings* ou *revivals* - como ficaram conhecidos - estão diretamente relacionados com ministério de pregadores carismáticos que arrebatavam multidões com seu talento. Consistiam num apelo à fé pessoal e sincera, que dista do formalismo litúrgico. O principal elemento de persuasão muitas vezes era o medo. Apregoava-se o inferno e a danação eterna como castigos às almas impenitentes.¹² A essas prédicas apaixonadas seguiam-se numerosas conversões. Logo os avivamentos se tornaram movimentos de massas.

Como a experiência de conversão passa a ser grandemente valorizada nesses despertamentos, logo a comunicação do evangelho torna-se uma prioridade. A esse segundo despertamento seguiu-se o ímpeto missionário que ensejou as missões norte-americanas na América Latina.

As principais heranças do avivalismo para o protestantismo norte-americano são o 'emocionalismo', 'individualismo'¹³ e 'conversionismo', bem como uma religiosidade popular, que mobiliza as massas e reitera a importância dos valores protestantes para a constituição da identidade norte-americana.

Basicamente, desta mistura de puritanismo e avivalismo forja-se o cristianismo evangélico, uma identidade que está mais ligada às suas características fulcrais, tais como 'biblicismo', 'conversionismo' e 'individualismo', que com qualquer denominação protestante. Esse 'protestantismo evangélico norte-americano' é reafirmado romanticamente tanto pelo fundamentalismo quanto pelo *Evangelical Movement*, que será melhor explorado no capítulo seguinte em contraste com o evangelicalismo latino-americano.

¹¹ Velasques afirma que "o pietismo metodizado corresponde ao misticismo católico romano" (1991, p. 96).

¹² Talvez o principal exemplo desse apelo emocional com base no medo seja o conhecido sermão de Jonathan Edwards *Pecadores nas mãos de um Deus irado* (1741). Velasques afirma que "Edward e seus seguidores inculcavam em seus ouvintes o temor da ira e do julgamento divinos falando do perigo que a alma de cada ouvinte corria de sofrer eternamente no inferno" (1991, p. 83)

¹³ Velasques, citando Mendonça, diz que "a influência mais marcante do pietismo no metodismo foi o individualismo no cultivo da vida religiosa, a leitura solitária da Bíblia e a sua interpretação literal ou espiritualizada e, especialmente, a experiência pessoal com Jesus" (1991, p. 96).

2.5.3 A historicidade do fundamentalismo (1870-1920)

Essas características do pensamento protestante norte-americano – ‘biblicismo’, ‘conversionismo’, ‘emocionalismo’ – assim como uma espécie de nacionalismo protestante, fornecem as condições que, aliadas às mudanças históricas da sociedade, dariam ensejo ao nascimento do fundamentalismo.

A ideia de que os EUA eram uma nação cristã gerava uma espécie de ‘otimismo milenarista’ na mentalidade de boa parte das pessoas. O ‘messianismo’ latente na consciência norte-americana, desde a fundação das primeiras colônias pelos ‘pais peregrinos’, foi despertado especialmente em meados do século XIX. Se a concretização do ‘reino milenar’ ainda era obstaculizada pela questão da escravidão, com a vitória da União sobre os Confederados (1865), o caminho ‘glorioso’ estava desembargado diante deles. Era o auge do ‘século protestante’, ‘século das missões’ e expansão territorial, que Marsden chamou de ‘Anos Dourados’¹⁴ do protestantismo. Segundo o autor, “embora nunca tenham sido uma nação estritamente cristã, era verdade que a nação tinha sido formada em torno de certos princípios compartilhados ligados ao protestantismo” (1991, p. 10, tradução nossa). Em especial, a Bíblia era objeto da devoção da religião civil norte-americana, lia-se a Bíblia nas escolas e nos lares.

No entanto, algumas mudanças nas estruturas sociais ameaçavam a ‘singeleza da fé’ nos ‘Anos Dourados’ do protestantismo. Primeiro, mudanças demográficas devido ao processo de urbanização e industrialização. Marsden observa que com a mudança do campo para as cidades, o vínculo entre os indivíduos e suas respectivas igrejas se enfraquecia (1991, p. 13). Outro fator é a maior demanda por mão-de-obra, o que fomentou a imigração de europeus católicos. Essa nova pluralidade, segundo Marsden, fez com que “a secularização se percebesse não em sua forma mais óbvia - ou seja, o declínio do interesse pelas instituições religiosas, dado que com o crescimento populacional, o número de fiéis crescia –, mas no afastamento gradual do religioso das demais esferas da vida” (1991, p. 14, tradução nossa).

Ameaça ainda maior à ‘fé singela’ dos avivamentos era o que se denominava, à época, ‘modernismo’, por vezes também chamado ‘liberalismo

¹⁴ A expressão em inglês é *Gilded Age*.

teológico'. O modernismo pode ser definido como uma tentativa de conciliação da teologia cristã com os imperativos do racionalismo moderno.

O modernismo teológico foi uma corrente muito expressiva nas igrejas protestantes norte-americanas no começo do século XX, principalmente porque seu 'otimismo pós-milenarista' quanto ao progresso da humanidade respondia bem à mentalidade evolucionista e positivista da época. Uma tendência crescente foi o evangelho social. Segundo Marsden, "os teóricos do evangelho social explicitamente rejeitavam o individualismo e o *laissez-faire* econômico que prevaleceram nos Anos Dourados";¹⁵ eles identificavam as preocupações sociais como questões centrais para o evangelho e, embora não fossem obrigatoriamente liberais quanto à teologia, "tais temas combinavam com a teologia liberal daqueles dias".¹⁶ Essa é uma das razões pelas quais os liberais seriam reconhecidos, cada vez mais, pelo seu engajamento com as questões sociais de seu tempo e os conservadores se distanciariam delas, dando um enfoque progressivo ao evangelismo (MARSDEN, 1991, p. 29-30, tradução nossa).

A reação conservadora à teologia modernista, crescente naqueles dias, veio logo. Se o modernismo se apegava ao desenvolvimento histórico da ética, à ideia de progresso e ao ufanismo daqueles tempos, os conservadores se voltavam para uma suposta 'tradição', um passado idealizado do cristianismo na América. Era um olhar nostálgico que apelava ao 'biblicismo' e ao 'mito fundante'¹⁷ de uma nação erigida pelos 'pais peregrinos', sobre valores do cristianismo protestante. Mais do que o 'biblicismo', apegavam-se ao literalismo bíblico. No *Seminário Teológico de Princeton*, foi desenvolvida por teólogos como Archibald Alexander Rodge (1823-1886) e Benjamin Beckinridge Warfield (1851-1921) a doutrina da 'inerrância bíblica', uma espécie de inspiração verbal dos textos Sagrados, que afirmava a ausência de erros nos manuscritos originais, de maneira que os textos eram isentados de qualquer erro possível, sumariamente atribuído às cópias posteriores ou traduções.

¹⁵ Trecho original: "Social gospel proponents explicitly rejected the individualism and laissez-faire economics that had prevailed in the Gilded Age".

¹⁶ Tradução própria. "Such themes fit well with the emerging liberal theology of the day".

¹⁷ Velasques Filho diz que a "defesa do mito da civilização cristã ocidental, corporificada na cultura dos países protestantes dominantes, justificava a renúncia intransigente à racionalidade e às ciências" (1991, p. 114).

Outra forte corrente conservadora, que ganha força no final do século XIX, é o ‘pré-milenarismo dispensacionalista’.¹⁸ Para entender melhor essa discussão a respeito da escatologia protestante, é importante conhecer o conceito de ‘reino milenar’. Esse conceito é retirado da leitura apocalíptica e consiste num período de mil anos governados pelo Cristo antes do juízo final e a vinda da nova Jerusalém. Enquanto alguns cristãos o consideram um símbolo da presença mística do Cristo na história, outros o tomam mais literalmente, considerando-o um período literal de mil anos. Diferente do pós-milenarismo que acreditava na construção do ‘reino milenar’ de dentro da história pelo progresso da civilização, o pré-milenarismo depositava toda sua esperança na irrupção do ‘reino milenar’ de fora para dentro da história, com o arrebatamento repentino da ‘comunidade de fieis’ e posterior instauração de um reino milenar literal em Jerusalém. O ‘pré-milenarismo’ pode ser considerada, portanto, uma escatologia a-histórica (VELASQUES FILHO, 1991).

O ‘dispensacionalismo’, por sua vez, é uma doutrina que divide a história em sete dispensações – ou formas pelas quais se relaciona com a humanidade. A igreja estaria vivendo a sexta dispensação que culminará com o advento de uma grande tribulação sucedida pelo arrebatamento dos cristãos e a *parousia*.

O pré-milenarismo dispensacionalista “é fruto de um interesse reavivado pelas profecias bíblicas e pelos ‘sinais dos tempos’” (MARSDEN, 1991, p. 39, tradução nossa). É fácil perceber a afinidade que guarda com o literalismo bíblico, tal qual postulado na doutrina da inerrância. A doutrina da inerrância logo adquiriu o *status* de ‘teste de fé’ para os pré-milenaristas. Ambas as doutrinas constituíram os ingredientes principais para o fundamentalismo protestante.¹⁹

Acima de tudo, o fundamentalismo é uma defesa dos ‘princípios fundamentais’ da fé em face de qualquer reinterpretação que parta das ciências modernas, como observa Mendonça (2005). Essas reinterpretações partiam principalmente da Alta Crítica que vinha da Alemanha, ou seja, a aplicação da crítica histórica e documental à Bíblia que identificava duplicações, lacunas e contradições nos textos. No âmbito das ciências naturais, o darwinismo minava a confiança na criação do mundo tal como descrita em Gênesis.²⁰

¹⁸ Sobre o dispensacionalismo, Ver: VELASQUES FILHO, 1991, p. 124; MENDONÇA, 1991, p. 141; MARSDEN, 1991, p. 39-41.

¹⁹ Essa afirmação é feita por Velasques Filho, Ver: 1991, p. 124-129.

²⁰ Ver: VELASQUES FILHO, 1991, p. 112-115; MARSDEN, 1991, 36-39.

Logo os cristãos conservadores assumiram uma postura de militância na defesa desses princípios que viam como essenciais e inegociáveis. Em 1895, reuniram-se na Conferência Bíblica de Niágara, onde reafirmaram os dogmas da inerrância bíblica, divindade de Jesus Cristo, seu nascimento virginal, expiação substitutiva, poder objetivo dos milagres, ressurreição do corpo e segunda vinda. O termo 'fundamentalismo' só foi cunhado duas décadas depois, em 1920, pelo batista Curtis L. Laws,²¹ inspirado pelo periódico *The Fundamentals*, publicado e distribuído entre os anos de 1910 e 1915, que pretendia ser *A Testimony of Truth* e reunia artigos de autores conservadores norte-americanos e britânicos. A polêmica fundamentalismo *versus* modernismo dividiu as igrejas, principalmente as igrejas batista e presbiteriana do norte dos EUA. No sul, onde o fundamentalismo era mais forte, o ensino do darwinismo chegou a ser proibido em vários estados. (LONGFIELD, 1991).

2.5.4 Segunda fase do fundamentalismo: surgimento do Neofundamentalismo e *Evangelical Movement* (1930-1970)

Na década de 1930, conforme observa Marsden, o fundamentalismo parece ter perdido sua batalha contra o modernismo (1991, p. 63). Em grande parte, graças à pecha de intolerância e obscurantismo que lhe foi atribuída com episódios hilários como o 'juízo do macaco'.²²

O fundamentalismo conseguiria seu triunfo com o surgimento de uma ala mais moderada que desvencilhou-se do aspecto beligerante dos demais fundamentalistas e conseguiu, graças ao uso inteligente dos meios de comunicação, notável ascendência sobre a sociedade norte-americana. Esse grupo ficou conhecido como *new evangelicals* ou *neo-evangelicals*, depois apenas como *evangelicals*. O grupo era liderado pelo carismático pastor batista Billy Graham.

²¹ Velasques Filho faz a ressalva de que embora o termo seja atribuído a Laws, a designação foi usada na ocasião da Conferência Mundial dos Cristãos Fundamentalistas, que aconteceu em 1919, antes do escrito de Laws; e o fundamentalismo enquanto organização já existia desde a Conferência Niágara (1991, p. 123).

²² Em 1925 o professor Scopes foi acusado e julgado por ter ensinado darwinismo numa escola pública em Dayton, Tennessee, Estado que proibira o ensino da teoria da evolução das espécies. O julgamento atraiu a atenção da mídia e tornou-se um grande espetáculo da polêmica que dividia a opinião pública. Junto à acusação, voluntariou-se o advogado e político – três vezes candidato à presidência do país – William Jennings Bryann. Do outro lado da lide estava o advogado agnóstico Clarence Darrow. O professor Scopes foi condenado, no entanto, o fundamentalismo, achincalhado pela imprensa da época, foi o grande perdedor. Bryan foi tão massacrado no debate que muitos atribuem sua morte poucos dias depois do caso ao desgosto que sentira com a derrota moral, a pesar do êxito judicial (LONGFIELD, 1991, p. 430).

“Pode-se dizer que Graham foi um investimento oportuno da organização fundamentalista *Youth for Christ*, que o escolheu em 1945 - quando ele ainda era recém formado em teologia pelo Wheaton College – para ser o primeiro evangelista de tempo integral” (MARS DEN, 1991, p. 69, tradução nossa).

Os *new evangelicals*, ainda que conservassem os mesmos dogmas dos outros fundamentalistas, adotaram uma postura diferente do separatismo dos demais, assumindo um diálogo maior com a sociedade e organismo ecumênicos.²³ Graham e seus *new evangelicals* foram assim se afastando cada vez mais dos fundamentalistas linha dura. Criaram em 1942 a *National Association of Evangelicals* (NAE) -, com um discurso um pouco mais afirmativo que o *American Council of Christian Churches*, criado pelo fundamentalista linha dura Carl McIntire; no entanto, diferente do *Federal Council of Churches*, que representa o setor liberal do protestantismo norte-americano.

Concomitantemente, os fundamentalistas linha dura ganharam novo fôlego a partir da década de 1940. Talvez a desesperança endêmica do pós-guerra tenha fortalecido o discurso pessimista do pré-milenarismo dispensacionista. O novo ceticismo generalizado quanto à humanidade deu ensejo à reinserção de escatologias escapistas e ao apocalipsismo.²⁴ Ou seja, difundia-se uma visão de mundo onde a esperança era depositada numa redenção cósmica totalmente sobrenatural. Nesse contexto é criada a *Internacional Council of Christian Churches*, pelo já citado Carl McIntire, em 1948, na cidade de Amsterdã – em evidente oposição ao CMI, criado na mesma semana e na mesma cidade.

Mas, ainda quanto aos *new evangelicals*, o maior feito do grupo de Graham foi a ampla veiculação de seu discurso. Logo passou a influenciar as famílias norte-americanas. Isso deu-lhes um grande poder de mobilização popular. E permitiu que seu discurso articulasse uma coalizão com um ‘sistema ideológico singular’. Esse fato se fez sentir especialmente a partir da década de 1970.

Como observa Ivo Pedro Oro, essa é uma década que assiste uma “transição para o capitalismo global, crise econômica do petróleo (1973), questionamento dos valores tradicionais, maior permissividade moral entre os

²³ Aos membros da Associação Nacional de Evangélicos não era vedada a participação do Conselho Federal de Igrejas ou Conselho Mundial de Igrejas (LONGFIELD, 1991, p. 431).

²⁴ Quanto aos diversos apocalipsismos da segunda metade do século XX e discurso político do fundamentalismo norte-americano, Ver: ROCHA, 2009, p. 29-46.

jovens, lutas pelos direitos civis e a constante ‘ameaça do comunismo’” (1996, p. 76-77). Citando Lustosa, Ivo Oro concorda que:

Se os desvios, contra os quais reagem os fundamentalistas, não se restringem ao campo religioso (...), também a atuação fundamentalista se estende para outras realidades sociais, tornando-se um ‘sistema ideológico singular’. (LUSTODA *apud* ORO, 1996, p. 75).

Ou seja, os fundamentalistas mais afirmativos, representados pelos *new evangelicals*, gradualmente abandonam o campo de disputa apenas eclesiástico e se estendem a outros campos.

É importante destacar que a partir da década de 1970 forma-se uma coalisão formada por um grande contingente de cristãos conservadores – à qual os *new evangelicals* vão acabar incorporando - que será chamada depois de ‘neofundamentalismo’. Diferentemente dos fundamentalistas de outrora, que se ocupavam da defesa de seus dogmas em face das investidas da teologia liberal que viam como o grande inimigo da fé, os neofundamentalistas assumem a luta pela defesa da ‘consciência’, dos ‘valores familiares’, prestando-se ao papel de ‘superego’ da nação. Se num primeiro momento os *new evangelicals* representavam o grupo que se afastara do separatismo fundamentalista com uma postura mais afirmativa, com sua aproximação da nova direita norte-americana, os *evangelicals* novamente ganharam uma conotação de retrocesso.

A maior expressão disso é a *Moral Majority*, criada por Jerry Falwell.²⁵ Representava os ideais da direita norte-americana e, segundo Marsden, tenta “trazer os fundamentalistas de volta para o centro da vida norte-americana, especialmente através da mobilização política” (1991, p. 76, tradução nossa). A *Moral Majority* não critica, portanto, a ordem econômica capitalista ou questões ambientais; por outro lado, opõe-se de forma veemente à ampliação de direitos civis a homossexuais,

²⁵ Marsden compara a importância de Falwell para os neofundamentalistas à importância de Graham para os *new evangelicals*. “Jerry Falwell was in fact a reformer of fundamentalism, whose role in some ways paralleled that of Graham and his new evangelical cohorts of 1950’s. ‘Neo-fundamentalist’ is an appropriate term for Falwell’s movement. While holding to the fundamentalist heritage of ecclesiastical separatism (and hence remaining distant from Graham), Falwell tried to bring fundamentalists back toward the centers of American life, especially through political action” [Jerry Falwell foi de fato um reformador do fundamentalismo, cujo papel de alguma maneira é semelhante ao de Graham e seus parceiros na década de 1950. ‘Neofundamentalista’ é um termo apropriado para o movimento de Falwell. Ainda mantendo sua herança fundamentalista de separatismo eclesiástico (e assim mantendo-se distante de Graham), Falwell tentou trazer os fundamentalistas de volta ao centro da vida norte-americana, especialmente através da atuação política] (1991, p. 76).

aborto, entre outras questões morais e religiosas, e estão sempre alinhados com os interesses políticos e econômicos da direita.

Concluindo, os fundamentalistas migraram do embate teológico à militância política. Não o teriam feito se não tivessem tido uma inserção significativa nos lares norte-americanos graças ao uso eficiente dos meios de comunicação, levado a termo pelos *new evangelicals*, e a formação de um ‘sistema ideológico singular’.

Essa migração do fundamentalismo da teologia para a política pode ser entendido a partir de duas perspectivas. Primeiro, constitui-se num ‘sistema ideológico próprio’ porque o fundamentalismo, como já foi dito, é uma forma de discurso que, como as demais, tenta integrar seus sentidos numa ordem cósmica de significações. Assim, o fundamentalismo não apenas oferece respostas teológicas, mas oferece uma malha de significações que tenta orientar os atos isolados dos sujeitos dentro desse mesmo cosmos. Ou seja, o discurso fundamentalista, como todos, tenta escapar da anomia, para isso oferece um sistema de valores para todos os âmbitos da experiência humana, tanto gerar uma ‘ilusão coletiva de coerência’.

Segundo, o fundamentalismo tem uma afinidade eletiva com o pensamento da direita norte-americana, uma vez que apresenta os anseios de um determinado grupo social – no caso, a classe média empreendedora e moralmente conservadora – de forma transfigurada, através do fenômeno da ‘consagração’ das relações sociais. E isso faz parte da função social da religião: manutenção das estruturas sociais e econômicas.

2.5.5 Fundamentalismo na América Latina: afinidades eletivas, influências, repressão e isolacionismo das igrejas protestantes latino-americanas

É importante lembrar primeiramente o que já foi dito: o fundamentalismo, enquanto movimento protestante que se organiza contra o modernismo teológico nas primeiras décadas do século XX, é um fenômeno propriamente norte-americano. Tanto as ideias quanto as condições materiais que o ensejaram são realidades que dizem respeito ao campo religioso norte-americano. Embora as disputas simbólicas dentro dos diversos campos religiosos sigam mais ou menos um certo padrão, não se pode dizer que a América Latina viveu uma polêmica tal qual “modernismo *versus* fundamentalismo” que se configurou no hemisfério norte. Mendonça inclusive observa que o protestantismo que aqui

chegou, “na Era Missionária, refletiu lutas com as quais nada tinha a ver; posteriormente, as crenças da realidade foram reforçadas e sistematizadas pelo fundamentalismo” (1991, p. 143).

Mesmo que essas disputas que ensejaram o nascimento do fundamentalismo protestante não sejam propriamente latino-americanas, foram reproduzidas, importadas, inculcadas no continente. O fundamentalismo influenciou e ainda influencia grandemente o protestantismo latino-americano. E a maior razão disso é a origem norte-americana do protestantismo que aqui foi introduzido, o que levou a uma dependência primeiro institucional, depois ideológica.²⁶

O protestantismo que se introduziu na América Latina foi um protestantismo evangélico, no sentido de protestantismo avivado pelos grandes despertamentos.²⁷ E como já foi observado, os despertamentos construíram-se em verdadeiros movimentos de massa. Esse apelo pessoal e emocional dos avivamentos, e subsequente democratização da fé, levou a uma espécie de racionalização de seu conteúdo; mais tarde, essa racionalização ofereceu o ambiente psicológico ideal ao fundamentalismo.

O teólogo e filósofo alemão Paul Tillich percebe essa relação entre democratização e racionalização da fé, ao observar que a Reforma suscitou um ‘problema educacional’ quando rejeitou a ideia de *fides implicita* na Igreja Romana e asseverou a necessidade de experiência pessoal de fé. Logo, o conteúdo dessa fé só poderia ser comunicado aos leigos incultos se fosse simplificado; essa simplificação é também uma forma de racionalização (TILLICH, 2010). O fundamentalismo é, de certa forma, um corolário do avivalismo protestante norte-americano.

Portanto, conquanto as missões na América Latina são fruto do segundo despertar, pode-se afirmar que ambos, o protestantismo latino-americano e o fundamentalismo têm o mesmo nascedouro – ou ambiente psicológico. Apenas para citar um exemplo, Ashbel Green Simonton, o primeiro missionário presbiteriano no

²⁶ A esse respeito Mendonça afirma que “a mensagem missionária, tendo como pano de fundo a teologia do cansaço, isto é, o escolasticismo, com a sua tendência para repousar a fé sobre sistemas doutrinários consolidados; o pietismo, cuja característica é a leitura solitária da Bíblia, em que a interpretação pessoal afasta a Igreja da reflexão teológica; e o apocalipsismo, que transforma a fé cristã numa expectativa passiva, foi preponderantemente individualista, antiteológica e alienadora do social” (1991, p. 138).

²⁷ Velasques também observa que o caráter evangélico do protestantismo que chegou ao Brasil. “O protestantismo que chegou ao Brasil foi, em geral, posterior aos avivamentos. Ele trouxe, contudo, a mentalidade evangelical (sic), sua teologia e ideologia” (1991, p. 87).

Brasil, formou-se no Seminário Teológico de Princeton e, provavelmente, tenha sido aluno de Charles Hodge,²⁸ um dos formuladores da ‘doutrina da inerrância’ que alimentaria o literalismo bíblico fundamentalista.

Outro fato importante é que as igrejas latino-americanas, durante seus primeiros anos, estiveram ligadas aos sínodos e outras instâncias superiores que sediavam-se nos EUA. Também seus ministros, quando não eram estrangeiros, dependiam dos seminários estrangeiros para adquirir formação teológica. Mesmo depois das ‘igrejas filhas’ adquirirem independência institucional, ao constituírem seus próprios sínodos e formarem seus seminários para a formação de seus ministros, ainda tinham uma teologia e um jeito de ser anglo-saxão.²⁹

Ademais, mesmo que as denominações protestante tenham aos poucos se emancipado - ao menos institucionalmente - de sua matriz norte-americana, não se pode deixar de considerar outra característica importante: o ‘messianismo’ do protestantismo norte-americano. Como já foi mencionado, o messianismo encontra suas raízes no passado puritano do protestantismo ianque; é parte de sua identidade a autoconsciência de ‘nação escolhida’ por Deus para levar aos povos a ‘luz da democracia’ e dos ‘valores cristãos’. No âmago de seu desejo missionário está ‘evangelizar’ e ‘civilizar’. Muitas vezes - principalmente no século XIX - as missões eram acompanhadas por tentativa de dominação cultural, que vinha do sentimento de superioridade da cultura anglo-saxã sobre as demais. Assim, a ingerência norte-americana foi até motivo de controvérsia dentro das igrejas latino-americanas – *vide* o episódio da cisão entre os presbiterianos no Brasil que, como Mendonça bem observa, embora se revista de motivos teológicos, na realidade foi fruto da disputa pelo poder entre os estrangeiros e os locais (1991, p. 71).

Passados os anos, a forma como as igrejas norte-americanas continuariam exercendo influência sobre a América Latina foi através das organizações paraeclesiais.³⁰ Ou seja, organizações não ligadas exclusivamente

²⁸ Quem afirma que Simonton foi aluno de Charles Hodge é Velasques Filho (1991, p. 100). No entanto, ao fazê-lo, comete um anacronismo, vez que afirma que o missionário presbiteriano “recebeu formação fundamentalista” o que é impossível dado que Simonton morreu em 1867, ou seja, muito antes do fundamentalismo sequer existir.

²⁹ A respeito deste aspecto alienígena do protestantismo brasileiro, Ver: MENDONÇA, 1991, p. 133-135.

³⁰ Velasques Filho afirma que “o fundamentalismo não se difunde eclesiasticamente, mas ideologicamente, por meio de organizações paraeclesiais” (1991, p. 131). Para Mendonça, essa é uma mudança de estratégia para travar uma batalha ideológica contra o ecumenismo. “A partir da década de 1950 o fundamentalismo assumiu estratégias diferenciadas. Surgem seminários e

a qualquer igreja específica, mas que realizam atividades em diversas áreas fora do âmbito eclesiástico. Essas organizações paraeclesiais são muitas vezes de cunho fundamentalista e fortemente ligadas a sua matriz norte-americana. Na América Latina estão presentes e realizam atividades como acampamentos evangelísticos, material teológico e publicação de periódicos. Um exemplo disso no Brasil é a *Organização Palavra da Vida*, que possui uma instituição de ensino teológico, o *Seminário Bíblico Palavra da Vida*, em Atibaia, São Paulo; realiza acampamentos para crianças e adolescentes e é um dos maiores difusores do pré-milenarismo dispensacionalista e literalismo bíblico no país.³¹

Especialmente no Brasil, onde os protestantes conservavam laços estreitos com a classe militar desde a proclamação da República, em virtude da afinidade quanto aos ideais político-econômicos liberais, o golpe de 31 de março de 1964 foi comemorado pelos principais jornais denominacionais. Como foi levantado por Leonildo Silveira Campos (2014), os periódicos das denominações protestantes,³² à época do golpe, mostraram entusiasmo diante da reviravolta política.

A postura fundamentalista em face das inquietações sociais e políticas prevaleceu graças à forte pressão internacional exercida pelos EUA e os mecanismos políticos e religiosos de repressão, o que levou as igrejas a se fecharem em suas denominações e abandonarem qualquer projeto de transformação das estruturas sociais. A espiritualidade individualista e conversionista do fundamentalismo parece ter prevalecido sobre as demais após os anos de ditaduras que assolaram países da América Latina.

É nesse campo de disputas simbólicas entre ecumênicos e fundamentalistas que a identidade evangelical se forma e difunde seu discurso.

Os principais agentes, em relação aos quais o evangelicalismo forma sua identidade e discurso: ecumenismo e fundamentalismo; são, também, fruto das

institutos bíblicos, acampamentos para jovens e diversas organizações missionárias (..) numa luta ideológica e política aberta contra o movimento ecumênico” (1991, p. 142).

³¹ Velasques também afirma que “organizações como o Palavra da Vida têm procurado difundir a teoria da inerrância bíblica através de encontros de pastores” (1991, p. 127).

³² Esses periódicos, à época, são: *O Brasil Presbiteriano*, da Igreja Presbiteriana do Brasil; *O Estandarte*, da Igreja Presbiteriana Independente; *Expositor Cristão*, da Igreja Metodista; entre outros que poderiam ser citados.

mudanças políticas, sociais e, propriamente, religiosas que vinham se operando desde o século anterior na Europa e EUA, e forjaram um campo de disputas que foi catalisado, depois, pelas tensões e violência políticas que tomaram lugar com a Guerra Fria e subsequente polarização. Esse é o ensejo do surgimento da identidade e discurso evangelical latino-americana. O próximo capítulo se ocupará, propriamente, do desenvolvimento e sedimentação dessa identidade, a partir da análise dos documentos dos principais congressos latino-americanos até o evento do Congresso de Lausanne, em 1974.

Capítulo III – A construção da identidade Evangelical Latino-americana a partir da dinâmica discursiva do movimento (1949-1974)

Após apresentar, no primeiro capítulo, uma breve introdução da discussão a respeito da conceituação de evangélico e evangelical, apresentar o status científico do objeto e as dificuldades e caminhos possíveis para essa pesquisa, no segundo capítulo, uma explanação geral do contexto político global e, depois, religioso na América Latina – especialmente no Brasil -, depois, uma breve apresentação do contexto religioso e dos principais atores em relação aos quais o evangelicalismo latino-americano desenvolve sua identidade: o ecumenismo e o fundamentalismo.

Agora é importante se debruçar sobre os documentos dos principais congressos e conferências nessa trajetória de formação da identidade e discurso evangelical. Primeiramente, as Conferências Evangélicas Latino-Americanas e o primeiro Congresso Latino-Americano de Evangelização. Para entender o desenvolvimento da identidade evangélica latino-americana, num primeiro momento, e, depois, evangelical, até o momento do Congresso Internacional para Evangelização Mundial, em 1974, ponto de referência para esta pesquisa.

3.1 Conferências Evangélicas Latino-Americanas, 1949, 1961 E 1969

Um primeiro ponto muito importante – ou primeiro momento desta etapa da pesquisa – é o desenvolvimento do protestantismo latino-americano que se pode observar a partir dos documentos dos congressos continentais. Primeiramente, as *Conferências Evangélicas Latino-Americanas* (CELAs). Com a análise desses documentos é possível notar a mudança de discurso dentro do protestantismo, que compreende as mudança de fases¹ que este experimentou.

¹ Aqui tem-se em mente a divisão dos períodos do protestantismo no Brasil proposta por Mendonça (MENDONÇA, 2005, p. 48-67), segunda a qual o período de 1824 a 1916 seria a fase de instalação; 1916 a 1952, o projeto de unionismo; 1952 a 1962, a chegada de “teologias novas”, das quais um dos principais nomes seria do missionário Richard Shaul; 1962 a 1983 corresponderia à fase de repressão e isolacionismo das igrejas. Aqui serão consideradas as duas primeiras fases como uma única fase de instalação, por se entender que não há, do ponto de vista da análise do discurso, diferenças tão significativas entre uma e outra.

A primeira Conferência se insere logo no final da primeira dessas fases, ou seja, da introdução do protestantismo na América Latina. Em 1949, quando é realizado o CELA I, em Buenos Aires, o protestantismo de missão introduzira-se há pouco menos de 100 anos no continente, com a vinda de missionários, majoritariamente norte-americanos, a partir da segunda metade do século anterior. A ‘nova religião’, como era vista por alguns, ainda sofria oposição nos países latino-americanos.² Uma das maiores preocupações evidenciadas no documento é quanto à liberdade civil de culto e à laicidade dos Estados. Fica evidente um certo sentimento de grupo minoritário tentando encontrar seu mercado dentro campo religioso.

Também há um otimismo em relação ao crescimento numérico das denominações nas últimas décadas, nas quais essa ascensão foi mais intensa que em qualquer outro período. Depois das décadas de 1950, as denominações tradicionais jamais cresceriam a um ritmo tão acelerado:

Reconhecemos, com gratidão a Deus, o vigoroso crescimento das igrejas evangélicas na América Latina. Dia após dia, o Senhor vai levantando mais testemunhas do evangelho de sua graça, e implantando em todos os países novas comunidades de crentes. (CELA I, 1949, p. 113).

Há também um espírito de unionismo e cooperativismo entre as diversas denominações, por duas razões: 1) estas ainda eram incipientes e necessitavam conjugar esforços para a consecução de objetivos comuns; 2) as diferenças e disputas internas ainda não estavam tão exacerbadas e evidentes como nas décadas seguintes:

Com igual e profunda gratidão a Cristo, que com seu sangue nos resgatou e de cujo Corpo somos todos membros, reconhecemos um crescente espírito de cooperação e unidade espiritual entre as igrejas evangélicas. (CELA I, 1949, p. 113).

Outro ponto importante é que o projeto emanado do documento é conversionista e de uma espiritualidade individual, em consonância com suas raízes avivalistas. A igreja evangélica que crescera consideravelmente até então desejava continuar crescendo. A solução de todos os males seria exclusivamente pela conversão, e a mudança da sociedade passaria pela transformação pessoal dos

² “Desejamos expressar nossa mais profunda simpatia e solidariedade àqueles nossos irmãos que sofrem perseguição ou restrição de sua liberdade, e cuja dor e sacrifício é uma vez mais o testemunho de uma fé heróica.” (CELA I, 1949, p. 113)

prosélitos. Quanto à política, veem-se apenas como bons cidadãos, “respeitadores das leis e das autoridades” e “elevam suas orações por todos os homens que orientam e dirigem os destinos das nações”.³ Não há qualquer conclamação ao engajamento com a realidade social e política. Ademais, não há qualquer referência à desigualdade social ou crítica ao modelo político-econômico. Os grandes males sociais, segundo os evangélicos reunidos em 1949, são: “alcoolismo, jogo de azar, a prostituição e outros vícios”. (CELA I, 1949, p. 116).⁴

A criação da *Organização da Nações Unidas* (ONU), poucos anos antes da Conferência, e a *Declaração Universal dos Direitos do Homem* são lembradas com entusiasmo, mas o principal direito para os evangélicos, mais uma vez, é a liberdade religiosa:

Regoziamo-nos que os povos do mundo, através das Nações Unidas, em sua ‘Declaração Universal dos Direitos do Homem’, têm reconhecido amplamente esses direitos proclamados e defendidos pelas igrejas evangélicas. Porém levando em conta também as limitações que existem ainda em muitos casos, declaramos que a liberdade não é favor concedido por autoridade humana, senão a valor inerente à personalidade, dado por Deus; que a liberdade de consciência e de culto deve ser considerada como a base mesma de toda outra liberdade, e a reclamamos tanto para professar uma religião como para mudar de religião ou para não professar nenhuma. (CELA I, 1949, p. 116).

Concluindo, o que prevalece nesse momento é o espírito liberal do século XIX, quando o maior anseio dos evangélicos é a liberdade de culto e de consciência, importante para a conquista de seu lugar no mercado religioso latino-americano.

Entre a primeira e a segunda Conferência há sensíveis mudanças tanto no campo político quanto religioso latino-americano. A segunda *Conferência Evangélica Latino-Americana* ocorre em Lima, no ano de 1961. Esses doze anos assistem a mudanças aceleradas. Tomando o exemplo do Brasil, a década de 1950 é um momento de grande urbanização e industrialização. Politicamente, esse é também um frágil e curto período – pouco menos de vinte anos - de redemocratização, marcado por governos reformistas e um crescente

³ “As igrejas evangélicas, cumprindo os preceitos bíblicos, são respeitadoras das leis e das autoridades. Realizam suas ações sem imiscuir-se em assuntos de política partidária; porém, cumprindo sua missão de ser ‘sal da terra’, elevam suas orações por todos os homens que orientam e dirigem os destinos das nações e de todos aqueles que na ordem internacional procuram o entendimento e a colaboração entre os povos.” (CELA I, 1949, p. 115)

⁴ “Assinalamos a necessidade de acentuar a lutar contra os males sociais que assolam a nossa América Latina, tais como o alcoolismo, o jogo de azar, a prostituição e outros vícios, que em algumas de suas formas, distante de ser proibidos, são protegidos e legalizados com o equivocado propósito de fomentar o progresso social ou cultural ou a caridade pública.” (CELA I, 1949, p. 116)

descontentamento de diferentes setores da classe média. No âmbito continental, o fantasma da Revolução Cubana, ocorrida cerca de três anos antes (1959), assombra os setores conservadores, inclusive as igrejas. As décadas de 1950 e 1960 são marcadas pela entrada de novos atores políticos e a presença de uma juventude mais politizada; ou seja, estas duas décadas são marcadas por grandes agitações políticas.

Quanto ao próprio protestantismo latino-americano, esse é o período de consolidação, em que tal ‘síndrome de grupo minoritário e estrangeiro’⁵ começa a se dissipar. A partir da análise do documento do CELA II, pode-se perceber um senso de pertencimento muito maior; começa-se a olhar para os problemas do continente e o tom deixa de ser acentuadamente individual e conversionista. Este é o ano da criação da ISAL, cujo trabalho a partir de então seria importante para desenvolver uma identidade para a teologia latino-americana.

No entanto, a segunda Conferência ainda é bem cautelosa em face das rápidas transformações no campo político. Isso se pode observar já no texto de sua convocatória, onde, numa espécie de salvo-conduto, propõe seus conteúdos “independente de qualquer posição política”. Tal ressalva não foi entendida como necessária na Conferência anterior, isso revela que os evangélicos de 1961 estavam muito mais preocupados com as disputas políticas que os de 1949, e a dimensão do político no discurso religioso tornava-se mais evidente que outrora, ainda que a postura seja neutra e o prognóstico para a América Latina, espiritualista:

Estamos nesta conferência, também, para reafirmar nossa fé na mensagem cristã que pregamos, segundo o evangelho, sem vinculações partidistas de nenhuma classe; e ao saudar ao povo peruano nesta grande ocasião, quando representantes da igreja evangélica latino-americana se reúnem na grande Cidade dos Reis, pedimos que Deus derrame suas mais ricas bênçãos e que o favor divino seja sobre suas autoridades e sobre seu povo. (CELA II, 1961, p. 121).

Em 1961 aparecem as questões sociais a respeito das quais a Conferência anterior fora silente. Pela primeira vez, aparecem os temas da desigualdade e injustiça social:

⁵ Esse é o período compreende-se no que Mendonça denomina “chegada de um bando de teologias novas”. Em que o protestantismo conta com uma juventude mais instruída e politizada, e os seminários teológicos protestantes assistem à entrada da teologia europeia (MENDONÇA, 2006, p. 59-61).

Contemplamos, com profunda simpatia e no espírito de solidariedade, a busca ansiosa de nossos povos por um futuro melhor. Sentimos como nossos desejos de justiça, de uma distribuição equitativa das riquezas que Deus colocou em nossa terra, o desejo de grandes massas de nossa população de independência social e econômica, de acesso à cultura e de uma participação plena na vida e direção de nossas nações. (CELA II, 1961, p. 122).

Contudo, por mais que haja um olhar para o problema da distribuição das riquezas, a proposta é espiritualista: a solução é a conversão dos indivíduos. Novamente, nenhuma crítica ao modelo político-econômico é feita. Talvez essa ambiguidade fosse para conciliar os diferentes discursos presentes na Conferência:

A igreja evangélica não pode sentir-se satisfeita enquanto houver um só homem na América que não tenha escutado a mensagem de vida, perdão e poder de Jesus Cristo e que não goze de todos os benefícios dessa mensagem (CELA II, 1961, p. 122).

Ao final do documento, há uma conclamação à postura conciliatória diante das questões políticas:

Recordamos que, em meio dos grandes movimentos que comovem a nossos povos, somos chamados a defender a plena dignidade do homem. Essa dignidade nos move a insistir nas liberdades de culto, pensamento e expressão, sem as quais diminui-se a personalidade humana, porém ela mesma nos compele a reclamar os direitos da justiça sem a qual a liberdade é vã. E entre todas essas coisas, recordemos que o cristão é um embaixador de reconciliação. No meio dos conflitos que agitam nossos povos, quando tão facilmente se acirram os ódios e desejos de vingança, os crentes devem estar sempre prontos a testificar de um poder que derruba as separações entre os homens e faz de todos um em Cristo. (CELA II, 1961, p. 123).

Concluindo, a segunda Conferência encara as questões diante das quais não poderia se calar, ou seja, aquelas agitações sociais que estavam patentes na América Latina do anos 1960. Contudo, a postura dos evangélicos, a despeito das divergências que certamente estavam presentes naquele momento, é mais conciliatória que ativista.

O quadro já é bem diferente na terceira e última Conferência: CELA III. Realizada em Buenos Aires, em 1969, a princípio seria sediada pelo Brasil, o que foi interdito com a ocorrência do Golpe Militar de 1964, que frustrou o plano inicial.

O tom do documento final desta Conferência é muito mais pessimista. “Confessamos que muito de nós viemos a esta reunião com apreensões e temores, fruto da falta de comunicação em que vivemos” (CELA III, 1969, p. 127). Há constantes pedidos de desculpa. Uma expressão recorrente é ‘dívida’, reconhece-se

uma dívida com a América Latina na promoção de uma sociedade mais justa e igualitária, sendo feitas referências quanto ao papel da igreja nesse sentido:

Consideramos nossa dívida em Cristo para com a América Latina, temos confrontado em acordo e discrepância respectivas opiniões. Desejamos cumprir em fidelidade com a dívida que temos uns com os outros como membros do Corpo de Cristo, para habilitar-nos assim para um melhor cumprimento de nossa dívida com o povo de Deus (...) Em distintos grupos de estudo, consideramos com paixão e entusiasmo diversos aspectos de nossa dívida para com a América Latina. (CELA III, 1969, p. 127).

Aliás, são feitas várias referências quanto ao papel da igreja na promoção de uma sociedade mais justa:

Consideramos nossa tarefa essencial pregar uma mensagem de reconciliação. Deus em Cristo nos tem reconciliado consigo e nos tem posto frente ao nosso próximo no qual devemos ver o nosso irmão. Esta reconciliação que pregamos a nossos povos implica arrependimento, reordenação de nossos caminhos, redistribuição dos bens da terra. Reconciliados com Deus somos convocados ao amor e à justiça para com nosso próximo. O Espírito Santo, cuja presença em nosso meio confessamos com alegria, nos recorda que nossa dívida é com o mundo ao qual devemos a proclamação da Palavra e a participação na criação de um sociedade mais justa. (CELA III, 1969, p. 128).

Comentários positivos são feitos a respeito do *aggiornamento* da Igreja Romana que, no intervalo entre a primeira e segunda Conferência, realizou o Concílio do Vaticano II, recepcionado na América Latina pela *Segunda Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano*, em Medellín (1968), onde foi propalada a 'opção preferencial pelos pobres'. Também são feitas menções à mudança do papel da mulher na sociedade, aos camponeses e à 'juventude revolucionária':

As massas camponesas são forçadas a migrar para as cidades em busca de um novo amanhã. Discernimos nele um chamado de Deus, convocando-nos a uma proclamação e um serviço que testemunhe seu amor por cada um destes filhos. Contemplamos o despertar da mulher demandando plena participação na comum tarefa humana. A juventude nos interroga da profundidade de sua paixão revolucionária, exigindo-nos mais e maior compromisso com o nosso próximo. A renovação bíblica e as ânsias de uma autêntica vida cristã em importantes setores do catolicismo nos convidam a reafirmar nossa própria fidelidade ao Deus da Bíblia e da história. (CELA III, 1969, p. 128).

Concluindo, se o documento assume um tom mais pessimista e sombrio por um lado, por outro, assume uma postura mais engajada. As frequentes referências ao papel da igreja na promoção de um sociedade mais justa mostram a mudança de uma postura conciliadora, da segunda Conferência, para uma mais ativista. Também não é feita qualquer referência à tarefa evangelizadora; certamente

uma resposta às disputas dentro do protestantismo latino-americano, que opunham conservadores e progressistas. O trabalho da ISAL contribuiu para que prevalecesse a esquerda evangélica.

Esse é um momento de tensão tão grande dentro do campo religioso evangélico latino-americano que gera uma ruptura institucional, como será visto adiante, com a análise do documento final do primeiro *Congresso Latino-Americano de Evangelização*.

3.2 Congresso Latino-Americano De Evangelização, 1969

A importância de se compreender a ruptura mencionada se deve ao fato desta ter assumido centralidade na construção da identidade evangélica. Por ora, interessa fixar a própria ruptura, que se torna evidente na análise do documento final redigido no primeiro *Congresso Latino-Americano de Evangelização* (CLADE I), realizado em Bogotá, no mesmo ano do CELA III, ou seja, em 1969.

O documento é uma nítida e franca oposição à teologia latino-americana desenvolvida até então. A própria terminologia já denota essa diferença. Enquanto os documentos das CELAs, em seus preâmbulos, dirigem-se ao ‘povo evangélico latino-americano’ ou às ‘igrejas evangélicas latino-americanas’, os subscreventes do CLADE identificam-se apenas como ‘crentes em Jesus Cristo’, deixando transparecer sua herança avivalista e individualista, onde a experiência individual vale mais que o aspecto institucional. Também são frequentes as referências à ‘missão evangelizadora da igreja à luz do ensino bíblico’, revelando a missiologia conversionista, e o caráter bíblicista dessa empresa evangelística:

Cremos que o próprio Espírito Santo tem nos guiado a esse encontro, com a finalidade de examinar de novo nossa missão evangelizadora à luz do ensino bíblico e da atual situação latino-americana. (CLADE I, 1969, p. 165).

Há também uma certa preocupação em reafirmar certos conteúdos fundamentais de fé. Portanto, pode-se falar em um fundamentalismo moderado: assevera-se a historicidade de Jesus sem, contudo, qualquer menção à inspiração verbal ou inerrância da Bíblia. “Reafirmamos a historicidade de Jesus Cristo segundo testemunho das Escrituras: sua encarnação, sua crucificação e sua ressurreição” (CLADE I, 1969, p. 166).

Se a bibliologia é moderadamente fundamentalista o exclusivismo do discurso é nitidamente negativo - no sentido próprio de obstinada negação dos

discursos divergentes. Ou seja, as diferentes vozes são sumariamente excluídas sob a pecha de ‘mentira insidiosa’:

Em nosso século somos testemunhas do processo assombroso dos meios de comunicação que, por sua eficiência e pela falta de ética de quem os manejam, contribuem a criar um caos de vozes que confundem o latino-americano. Em meio de tal confusão a voz clara, distintiva, e poderosa da mensagem de Cristo deve encontrar seu caminho até o ouvinte. (CLADE I, 1969, p. 167).

Como era de se esperar o projeto dos evangélicos presentes no CLADE I reflete uma espiritualidade individualista. Não há qualquer proposta de mudança das estruturas sociais, nem qualquer crítica ao modelo político-econômico. A única aparente preocupação com as questões sociais está carregada de um pragmatismo conversionista. Afirma-se que “as estruturas sociais [...] influem sobre os receptores do evangelho” (CLADE I, 1969, p. 167). Portanto, eventuais ações sociais são apenas um meio para a consecução do objetivo primordial: a evangelização.

O *aggiornamento* da Igreja Romana não é celebrado, antes, afirma-se que “as mudanças em matéria de liturgia, eclesiologia, política e estratégia deixam sem dúvida incólumes os dogmas que fazem divisão entre os evangélicos e Roma” (CLADE I, 1969, p. 168). E faz-se um alerta quanto aos riscos de um “ecumenismo ingênuo e mal entendido” (CLADE I, 1969, p. 168). Se por um lado os evangelicais aqui tinham certa razão, vez que o ecumenismo proposto pelos católicos romanos é muito tímido – vai mais no sentido de uma espiritualidade ecumênica, invés de propor medidas concretas para a superação das divisões -, ao mesmo tempo, essa disposição do CLADE I mostra o quão dogmático é o discurso evangelical latino-americano, especialmente nesse primeiro momento. Os dogmas – ou ‘verdades centrais’ - são mais importantes que a unidade, mesmo que seja apenas em disposição, entre as diferentes tradições.

Concluindo, é interessante notar como o texto final do CLADE I se assemelha em alguns pontos ao texto do CELA I: em ambos, há o ímpeto conversionista, o anti-catolicismo implícito ou explícito, um ecumenismo bem restrito e ausência de qualquer engajamento social. O evangelicalismo, num primeiro momento, pode ser entendido como uma reação romântica⁶ do fundamentalismo

⁶ A expressão “romântica” aqui é tomada no sentido de olhar idealizado ao passado e suposta tradição.

protestante na América Latina à mudança progressiva do discurso evangélico latino-americano observada, no caso, entre 1949 e 1969.

A ruptura ocorrida em 1969 por esse estresse entre os discursos afirmativos e negativos é o ensejo para o surgimento da identidade evangelical. Melhor explicando, a identidade e discurso evangelicais surgem graças ao estresse causado pela polarização dentro do protestantismo, que, por sua vez, foi catalisado pelas disputas dentro campo político, em virtude daquela interdependência relativa entre as diferentes áreas da existência.

Portanto, os latino-americanos presentes em Lausanne são fruto desta ruptura. No entanto, como será observar adiante, seu discurso, ao menos quanto ao engajamento social, ainda é diferente dos *evangelicals* anglo-saxões, assim assume um caráter mais afirmativo quando comparado a estes.

3.3 Congresso Internacional Para Evangelização Mundial, 1974

Em 1974 realiza-se em Lausanne o Congresso Internacional para Evangelização Mundial, convocado por Billy Graham e a revista *Christianity Today*. O Congresso reuniu líderes evangélicos de vários países de todos os continentes. Sob uma retórica de unidade que se verifica no documento final do congresso com a opção deliberada pelo pronome 'nós', esconde-se uma disputa intensa entre os seus signatários.

Nas entrelinhas das principais preleções, é possível notar uma cisão entre o discurso dos 'donos da festa' e os representantes do Terceiro Mundo. O primeiro é idealmente representado por Graham e, embora seja difícil afirmar se seu discurso representava ou não o da maioria de presentes no Congresso, é certo que esse grupo era o dono do dinheiro, ou seja, eram os patronos do evento. Por sua vez, o segundo grupo é representado pelos teólogos latino-americanos como René Padilla e Samuel Escobar que, apesar de herdeiros do avivalismo e conservadorismo teológico do *Evangelical Movement*, em suas ênfases teológicas denunciam uma postura diferente diante da configuração e das disputas do campo religioso protestante.

Contudo, uma tônica comum a todos os discursos é a rejeição do ecumenismo e seus conceitos, assim como a construção da identidade a partir desta negação. Em outras palavras, o congresso de Lausanne é nitidamente uma resposta

às conferências anteriores realizadas pelo CMI. Alguns conceitos são discutidos: missão, evangelização, igreja. Num ataque às ‘reformulações’ teológicas dos ecumênicos, os evangélicos reafirmam uma suposta tradição, ou uma ortodoxia. No entanto, não há um consenso muito claro a respeito do que seria a missão da igreja. Na verdade, pode-se dizer que a formulação deste conceito é o principal espaço de disputas entre os diferentes grupos em Lausanne. E as diferenças na ênfase evidenciam projetos distintos quanto ao engajamento com as circunstâncias políticas, sociais e propriamente religiosas da segunda metade do século XX.

3.3.1 Os anglo-saxões

Observando o discurso de Graham, fica evidente o projeto missiológico dos *evangelicals* norte-americanos: um projeto de uma espiritualidade individual e moralizante, bem ao estilo *laissez-faire* dos puritanos. Qualquer mudança na sociedade passa necessariamente pela conversão e mudança individual dos conversos. E os males sociais são eminentemente de cunho religioso e moral: sendo o maior deles o declínio da religião institucional e a membresia das igrejas.

Deste ponto de vista, as mudanças na configuração do campo religioso – principalmente o pluralismo – não são bem-vindas. A pluralidade religiosa é vista por Graham como sortilégios diabólicos:

A ausência do temor de Deus, a perda de princípios morais absolutos, a aceitação e glorificação do pecado, o fracasso no lar, o desrespeito pela autoridade, a ilegalidade, a ansiedade, o ódio e o desespero, eis os sinais de uma cultura decadente. No hemisfério ocidental, já estamos vendo sociedades traumatizadas, abaladas por guerras, escândalos, inflação, profundamente cansadas de materialismo, todas elas desencantadas com a religião sem vida. Milhares e milhares de pessoas se voltam hoje para o esotérico e o ocultismo, como o culto satânico, o controle da mente, a astrologia e outros sortilégios que o diabo utiliza para induzir os homens a se desviarem da verdade. (GRAHAM, 1974, p. 14).

Considerando o contexto maior da contracultura, que foi antes um movimento cultural do que propriamente religioso mas teve suas implicações no campo religioso, tais como: ressurgimento das religiões orientais, assim como o interesse pelo esoterismo, durante as décadas de 1960 e 1970, fica mais claro o cenário pintado pelos conservadores evangélicos norte-americanos. O interesse pelas demais religiões enseja um cenário peculiar de novo pluralismo. Tal pluralismo é visto como uma degradação da sociedade que caminhava para um fim próximo.

O pessimismo escatológico não está embasado apenas quanto às novas configurações do campo religioso, mas, também, naqueles que afetam o campo político e econômico. Poucos anos depois da Crise dos Mísseis em Cuba e no auge da Crise do Petróleo a certeza da catástrofe eminente – seja nuclear ou econômica – se intensifica. E a sobreposição dos interesses políticos internacionais dos EUA e o conceito de Graham de ‘reino de Deus’ fica evidente quando ele cita com preocupação o prognóstico segundo o qual “por volta de 1980 [...] os países do Oriente Médio estarão de posse de quase dois terços da reserva monetária mundial” (1974, p. 14). E arremata: “Nós aqui, neste Congresso, temos hoje uma oportunidade sem precedentes, na medida em que o mundo se coloca à beira do Armagedom” (GRAHAM, 1974, p. 15).

Outro ponto da retórica de Graham é a afirmação de uma suposta tradição que se inicia no século passado, da qual os *evangelicals* seriam os legítimos herdeiros, enquanto o CMI seria uma deturpação de todo o ‘ardor missionário’ que caracterizara a Conferência de Edimburgo. É como se os *evangelicals* estivessem disputando com os ecumênicos pelo passado fundante, pelo *pedigree* missiológico.

Graham afirma: “Este Congresso é o elo mais recente de toda uma longa cadeia de conferências evangelísticas iniciada no século passado que foi na expressão de Latourette, ‘o grande século da expansão missionária’” (1974, p. 15).

Para reforçar esse ponto faz-se uma caricatura extremamente simplista do ME. Graham afirma, ao tentar responder porque o ME, supostamente, perdeu seu ‘ardor missionário’:

Os encontros missionários de âmbito mundial que vieram depois, realizados em Jerusalém, Tambaram, Cidade do México e Bangkok, atraíram não só evangelistas e missionários, mas também grupos cada vez mais numerosos de líderes eclesiais eminentes que compareceram na condição de clérigos, não como evangelistas ou missionários. Os delegados das igrejas jovens da Ásia, da África e da América Latina indagavam nessas conferências: “De que jeito poderá o movimento missionário ajudar-nos em nossos problemas político-sociais?” Os delegados nem sempre representavam fiel e necessariamente seus constituintes mais evangélicos no país de origem. A maioria dos que tinham ficado em casa era muito mais orientada do ponto de vista evangélico e teológico. De maneira que o foco de atenção deslocou-se gradualmente da evangelização para a ação político-social. Por fim, traçaram-se diretrizes que apelavam quase integralmente para a obra de humanização, ou seja, a reconciliação do homem com o homem, e não deste com Deus. (GRAHAM, 1974, p. 18).

Assim, o carismático pastor norte-americano atribui décadas de debates e evolução do conceito de missão a uma suposta falha de representação nas conferências missionárias. Além disso, indiretamente atribui a ‘perda de ardor missionário’ às igrejas do Terceiro Mundo, por trazerem questionamentos que ensejaram repostas controversas e perniciosas.

E qual seria a resposta dos *evangelicals* aos questionamentos vindos do Terceiro Mundo, ou a resposta ‘mais orientada do ponto de vista evangélico e teológico’, segundo o próprio Graham? Em outras palavras, o que pensava Graham sobre o engajamento das igrejas com questões sociais? A esse respeito, chega a afirmar em determinado momento de sua preleção que “na verdade, nossa tarefa não é essa” (GRAHAM, 1974, p. 22). Graham não chega ao radicalismo de alguns fundamentalistas que condenavam qualquer tipo de engajamento social, mas é nítido que nutria aquilo que se pode chamar de interesse pragmático por essas questões. A serventia da ação social reside na ‘credibilidade do testemunho’ missionário, ou seja, é um meio para conquistar mais prosélitos. No entanto, qualquer mudança das estruturas injustas seria apenas um corolário dos ‘corações convertidos’.

Graham afirma:

Nós, evangélicos, precisamos nos convencer de que a melhoria das condições de trabalho dos operários é algo que cada crente, isoladamente, deve incluir em suas preocupações; mas isso, em princípio, não é evangelização (...) Não devemos confundir o objetivo das missões estrangeiras com os seus resultados. Onde quer que levemos o Evangelho, ele planta no coração dos homens forças que produzem novas combinações sociais. (GRAHAM, 1974, p. 24).

Adiante, Graham explicita sua concepção restrita de evangelização:

Biblicamente, a evangelização pode significar tão-somente a proclamação de Jesus Cristo, na convicção de que o Espírito Santo usa as Escrituras par (sic) convencer as pessoas a se tornarem discípulos de Cristo e membros de sua Igreja. (GRAHAM, 1974, p. 25).

O pragmatismo do grupo de Graham também está presente no modelo de evangelização adotado. O comitê de Planejamento do Congresso incumbiu à Escola de Missões do *Seminário Teológico de Fuller* a tarefa de levantar dados para o evento. A escola de Fuller, entre outras coisas, pode ser reconhecida pela sua ênfase no crescimento e implantação de igrejas e acentuada preocupação transcultural. Tudo isso num pragmatismo bem à moda do empreendedorismo

ianque. Salta aos olhos tamanha preocupação transcultural com a “evangelização mundial” num contexto de Guerra Fria e Crise do Petróleo no Oriente Médio. O que se percebe no discurso de Graham é também um projeto de poder, mesmo que inconscientemente arraigado à mentalidade dos evangélicos norte-americanos.

Outro importante líder evangélico a discursar é o inglês John Stott, ministro da Igreja Anglicana e o maior expoente da ala evangélica desta mesma instituição. O tom de Stott é mais moderado: não há o mesmo pessimismo e apocalipsismo presente no discurso de Graham. Provavelmente essa moderação se deve ao fato de Stott ser europeu e, diferentemente de seu colega norte-americano, Graham, formado num instituto bíblico, Stott obteve seus estudos em teologia no ambiente liberal da *Universidade de Cambridge*. Ilações à parte, o fato é que aqui há uma diferença perceptível entre o discurso evangélico norte-americano e europeu. A despeito da não rara hostilidade entre evangélicos e ecumênicos, Stott adota uma postura, ainda que exclusivista, quase conciliatória. Afirma o pastor anglicano:

Sabemos todos nós que, nos anos mais recentes, sobretudo no período que vai de Uppsala a Bangkok, as relações ecumênico-evangélicas recrudesceram muito, a ponto de virarem confrontação, ou algo parecido. Não quero agravar a situação. Notem, contudo, por favor: acredito que parte do pensamento ecumênico labora em equívoco, mas, francamente, também acho que uma parte das formulações evangélicas incide em erro. (STOTT, 1974, p. 34).

Contudo, embora Stott chegue a citar e até concordar em partes com textos produzidos pelo CMI, como o relatório de Uppsala, coube a ele a tarefa de elaborar definições teológicas para tópicos controversos, tais como missão, evangelização, etc., estabelecendo limites dogmáticos além dos quais os participantes do congresso não deveriam se aventurar durante o encontro. Assim, expõe uma cristologia, soteriologia e eclesiologia conservadoras. Sua concepção de salvação vai além do conversionismo fundamentalista, contudo, revelando-se crítica quanto às novas formulações ecumênicas:

Humanização, desenvolvimento, integridade, libertação, justiça: digamos sem demora que todos esses alvos não somente são desejáveis, mas que nós, os cristãos, deveríamos persegui-los ativamente, e que os evangélicos, em particular, incorremos com frequência no erro de fazermos nossas opções sem consideração de tais responsabilidades. Merecemos censura por esse ato de leviandade. Deveríamos arrepende-nos e não temer desafio algum, fosse ele recíproco ou dirigido por cada um de nós a si mesmo, admitindo que Deus possa estar convocando pessoas em maior número do que o dos que têm ouvido seu chamado para atuar no plano secular da política, da economia, da sociologia, das relações raciais, da

medicina preventiva, do desenvolvimento e de muitos outros setores, a serviço de Cristo. Nada disso, porém, corresponde à “salvação” que Deus oferece ao mundo em e através de Cristo. Podemos incluir essas coisas no plano da “missão divina”, na medida em que pessoas cristãs abracem essas carreiras. Mas chamar a libertação sócio-econômica de “salvação” é incorrer em rude erro teológico. (STOTT, 1974, p. 47).

Apesar do tom sempre ponderado de Stott, a ideia subjacente, mais um vez, é de que as questões sócio-econômicas ficam circunscritas ao âmbito individual de atuação dos cristãos em suas respectivas profissões. Portanto, por mais que não o diga expressamente, qualquer projeto de mudança estrutural da sociedade poderia ser considerada uma perda de foco missionário. A atuação do cristão na sociedade é desejável mais apenas num âmbito privado. Não há um projeto eclesiológico que gere utopias de uma sociedade diferente. Ainda assim, esse seria um discurso um pouco mais moderado que o apocalipsismo e conversionismo dos mais fundamentalistas.

Outros destacados representantes do grupo anglo-saxão são Michael Green, Howard Snyder e Francis Schaeffer. Cada um com diferentes ênfases e incumbidos de diferentes temas.

A Michael Green, Diretor do *St. John's College* em Nottingham, Inglaterra, coube o tópico da evangelização na Igreja Primitiva. A escolha de tal tema em si já denota uma característica muito típica do fundamentalismo a idealização romântica de um passado fundante. Em outras palavras, não apenas a origem das missões cristãs mas o modelo perfeito estaria nessa origem idealmente construída. De fato, isso fica evidente em alguns trechos da preleção de Green. Outro ponto que desperta curiosidade é qual o conceito de cristianismo que ele sustenta. Em determinado momento, ao comparar os métodos missionários dos modernos com os dos cristãos primitivos, afirma:

A igreja de hoje é a herdeira das forças revolucionárias que mudaram a face do mundo nas décadas seguintes à morte e ressurreição de Jesus. No entanto, ninguém jamais pensaria em coisa semelhante. A ideia de ser a igreja moderna uma força revolucionária, invasora é ridícula no Ocidente, embora imediatamente compreensível na Indonésia, na Coreia, na América Latina e em muitas partes da África. (GREEN, 1974, p. 55).

Ao querer elogiar a força das igrejas emergentes em países historicamente não-cristãos, como Coréia e Indonésia, acresce a América Latina católica a esse quadro - além de excluí-la do Ocidente -, deixando claro que, para muitos evangélicos anglo-saxões, cristão é sinônimo de evangélico e o catolicismo

uma forma de paganismo recalcitrante. Por mais que posteriormente alerte contra o risco do triunfalismo: “a impressão de que, entre os cristãos, só nós temos a mensagem verdadeira e o ‘know-how’ correto”, conforme afirma Green (1974, p. 77); o discurso é exclusivista. Os evangélicos se veem como os mais fieis à mensagem cristã, diferente do discurso ecumênico que reconhece o valor das distintas tradições mesmo que fruto de acidentes históricos.

Apesar do discurso conservador e até exclusivista, ainda assim desagradou alguns presentes, como é possível notar da resposta de Green aos comentários dirigidos a sua preleção, quando afirma: “Muitos de vocês acharam minha mensagem superficial no tocante à estratégia dos cristãos primitivos” (1974, p. 76). É possível presumir que os descontentes fossem talvez da pragmática escola de Fuller, cuja expectativa era de sair do congresso com uma fórmula certa, o *know-how* mais novo e adequado para um crescimento retumbante da igreja evangélica nos continentes pagãos assediados pelo comunismo soviético.

Igualmente, setores mais conservadores questionaram a preleção de Green quanto à flexibilidade do conteúdo comunicado no evangelismo. Ainda que o britânico tenha defendido um núcleo incontestável de crenças, defendeu que os cristãos primitivos tinham certa flexibilidade na forma como apresentavam esse conteúdo. Posteriormente responde às arguições: “Havia temor na resposta de alguns dentre os senhores, temor de que eu estivesse abrindo uma porta ao sincretismo” (GREEN, 1974, p. 81).

Se, quanto ao diálogo com as diferentes culturas na tarefa de evangelização, Green foi questionado pelos mais conservadores, quanto ao engajamento com as questões sociais ele próprio é bem conservador – provavelmente até mais que seu conterrâneo John Stott. Chega a afirmar inequivocamente em dado momento: “A evangelização é prioridade essencial da Igreja. Peço a Deus que Lausanne reencaminhe a evangelização para o alto da agenda da Igreja” (GREEN, 1974, p. 78).

Howard Snyder era um missionário norte-americano que trabalhava como deão do *Seminário Teológico Metodista Livre em São Paulo*. O tópico de sua preleção é a eclesiologia e sua ênfase é no conceito carismático de igreja. Ou seja, o que Snyder propõe é uma ideia menos institucional e mais ‘orgânica’ de igreja. Nada de novo em diminuir o papel da instituição e enfatizar a dimensão da experiência pessoal considerando a herança pietista dos evangélicos.

Em oposição à eclesiologia desenvolvida pelos ecumênicos, que dissociou igreja de missão ao criar o conceito de ‘missão de Deus’, Snyder reafirma a igreja, enquanto corpo místico carismático, como “agente de Deus na evangelização” (1974, p. 87). Portanto, seria apenas a igreja cristã a responsável pela evangelização. E “a evangelização é a prioridade essencial do ministério eclesialístico no mundo” (SNYDER, 1974, p. 95), segundo o clérigo norte-americano. Em outro momento, admite que a missão não é o mesmo que evangelização, pelo contrário, seria mais ampla. Contudo, essa visão parece ainda carregada daquele mesmo pragmatismo conversionista.

Ademais, como ficará mais explícito na fala de Schaeffer, o reconhecimento de uma amplitude maior do conceito de missão não implica no comprometimento com necessidades de mudanças estruturais para a promoção de uma sociedade mais justa. Pelo contrário, o conceito de integralidade da missão os leva à construção de projetos bem distintos da *diakonia* dos teóricos latino-americanos.

Francis Schaeffer talvez seja um dos preletores de Lausanne mais conhecidos entre os evangélicos, e certamente o mais admirado dentro do setor fundamentalistas. Ainda na década de 1970 redigiria o *Manifesto Cristão*, inspirador para a nova direita cristã nos EUA. Schaeffer foi um pastor presbiteriano, teólogo e filósofo que desenvolveu um ministério na Suíça, e fundou a comunidade chamada *L’Abri*.

Logo no início de sua preleção fica clara sua preocupação com o que se pode chamar de ‘discurso de verdade’, ou ‘ortodoxia’. Faz uma crítica obstinada contra a teologia liberal à qual acrescenta a neo-ortodoxia – que certamente tinha seus partidários no Congresso de Lausanne. Nesse afã, ao estabelecer os quatro conteúdos que julga necessários para encontrar ‘solução para as necessidades do mundo’, Schaeffer afirma quanto ao primeiro:

... é a clara doutrina concernente aos elementos centrais do Cristianismo. Não faz sentido falar em fazer frente à ameaça do futuro, ou em cumprir nossa vocação dentro do último quartel do século XX, a não ser que ajudemos uns aos outros a assumir uma posição doutrinária clara. É preciso ter coragem para não assumir compromisso com a teologia liberal, sobretudo com a teologia existencial neo-ortodoxa. (SCHAEFFER, 1974, p. 207).

Schaeffer é um representante fidedigno do fundamentalismo: seu objetivo é a formulação e confissão das ‘crenças verdadeiras’ de um conteúdo ‘correto’ de doutrinas. A ortodoxia da fé é o ponto axiomático no seu entendimento de cristianismo. Mais do que isso, o literalismo bíblico está acima de qualquer discussão. Criticando as concepções neo-ortodoxas que ele chama de ‘existencialismo evangélico’, insiste na interpretação literal dos primeiros capítulos de Gênesis como única possível:

Outra maneira de cair no “existencialismo evangélico” é tratar a primeira parte de Gênesis como o teólogo existencial trata a Bíblia inteira. A primeira parte de Gênesis é história, história espaço-temporal; a queda é história espaço-temporal, ou não temos nenhum conhecimento daquilo para o qual Jesus veio morrer e não existe maneira de saber que Deus é realmente um bom Deus. A evidência interna do livro de Gênesis inteiro e as evidências externas (fornecidas pelo Novo Testamento, pela maneira como este fala da primeira parte de Gênesis) mostram que a primeira parte desse livro é, intencionalmente, história espaço-temporal. É preciso compreender que estamos lidando aqui com história, isto é, com espaço e com tempo, com a urdidura e com a trama da história. (SCHAEFFER, 1974, p. 209).

O pensamento de Schaeffer revela a típica ansiedade religiosa que enseja o fundamentalista: se Deus não é tal qual se deduz de uma certa interpretação da Bíblia, ele não pode ser conhecido; se ele não pode ser conhecido, ele não pode ser bom.

Em seu discurso também deixa transparecer certo moralismo e intolerância. Em determinado momento afirma:

É preciso cuidado para que, pela graça de Deus, possamos praticar o que afirmamos que a Bíblia ensina, a saber: a relação de um homem com uma só mulher, ou estaremos destruindo a verdade em que alegamos acreditar. (SCHAEFFER, 1974, p. 211).

Depois, continua:

Mas em nenhum lugar a prática da verdade é mais importante que no terreno da cooperação religiosa. Se eu disser que o cristianismo é realmente verdade eterna, e que o teólogo liberal está errado, por ensinar o que é contrário à Palavra de Deus, e então por qualquer motivo, - inclusive a causa da evangelização - eu agir publicamente como se a teologia dele fosse igual à minha, terei destruído a prática da verdade que a minha geração poderia esperar de mim e que ela, efetivamente, exigirá de mim, se quero ter credibilidade. Como poderemos ter credibilidade numa época relativista se praticarmos cooperação religiosa com pessoas que em seus livros e conferências deixam bem claro não acreditarem em nada ou praticamente nada acerca do conteúdo das Escrituras?. (SCHAEFFER, 1974, p. 211-212).

Mais uma vez a ideia de ‘conteúdo das Escrituras’ aparece, uma ideia abstrata que aqui é usada para fundamentar o exclusivismo separatista, a falta de cooperação com as demais tradições e até condenação ao ecumenismo.

No entanto, mais que as discussões concernentes ao literalismo bíblico e o exclusivismo fundamentalista, interessa a essa pesquisa o pensamento de Schaeffer - e o grupo por ele representado – quanto à missiologia, uma vez que, como já foi dito, a definição do conceito de missão se constitui no principal campo de disputa entre os grupos divergentes em Lausanne. Em especial, interessa o conceito de Schaeffer quanto integralidade da missão. O ‘homem integral’ também faz parte da retórica de Schaeffer. Ele afirma:

Deus fez o homem integral: o homem integral é redimido por Cristo e, depois que nos tornamos cristãos, a soberania de Cristo passa a abranger o homem integral. Isso inclui as coisas ditas espirituais, intelectuais, criativas e culturais; inclui o direito, a sociologia, a psicologia; inclui cada parte, cada aspecto do homem e seu ser. (SCHAEFFER, 1974, p. 2013).

Embora o enunciado seja muito próximo daquele dos teóricos latino-americanos da Missão Integral, qual seja, a ideia de paralelismo entre abrangência da soberania divina na criação e redenção, portanto um escopo maior quanto à missão, os exemplos dados em seguida por Schaeffer denotam uma diferença significativa de ênfase e, ainda, de projeto. Schaeffer não fala em qualquer momento de estruturas injustas, desigualdade social, ou seja, as contingências materiais e as implicações da integralidade da missão para elas. Antes, seu projeto é um projeto para o ‘mundo das ideias’: para o Direito, a Sociologia, a Psicologia, as Artes, etc.. O ideal de Schaeffer é o de transformação da sociedade a partir de áreas de influência; uma transformação pelo impacto de uma ‘cosmovisão evangélica’ nas distintas áreas do saber. É um projeto de cristianização da sociedade mais do que uma *diakonia* da igreja na sociedade.

Concluindo, não é possível dizer que os evangélicos anglo-saxões constituem uma voz unívoca em Lausanne. Os principais preletores, e os grupos por eles representados, variam dentro de um espectro que vai dos- mais radicais aos mais moderados herdeiros do fundamentalismo reavivado pelo *Evangelical Movement* da segunda metade do século XX. No entanto, há uma semelhança: a questão da responsabilidade social. Aqueles que não a ignoram tratam a responsabilidade social como tópico de menor importância. No máximo, demonstram

um interesse pragmático pelo assunto. Essa é a diferença fundamental em relação ao discurso dos evangélicos do Terceiro Mundo.

O discurso dos evangélicos anglo-saxões é nitidamente negativo, ou seja, constrói redomas de significação e rechaça os discursos divergentes, especialmente o ecumenismo e suas novas formulações quanto à missiologia, ou pastoral.

3.3.2 Os latino-americanos

Apesar de, teologicamente, as preleções em Lausanne serem muito próximas – todas seguem os mesmos preceitos do conservadorismo teológico evangélico -, há uma diferença de ênfase significativa que evidencia discursos distintos. Enquanto os anglo-saxões dão maior atenção à conversão, à necessidade de enunciação dos conteúdos do evangelho, à qualidade desses conteúdos, os latino-americanos apresentam um linguagem mais ‘cosmológica’. Enquanto os anglo-saxões preferem falar em ‘salvação’, os latino-americanos preferem falar em ‘reconciliação’, ‘restauração cósmica’. E o que é ainda mais importante, dão atenção ao que se pode chamar de ‘dimensão estrutural do pecado’. Ou seja, a corrupção do gênero humano não estaria apenas no indivíduo mas também nas estruturas sociais e econômicas.

Os latino-americanos, no caso, são o equatoriano René Padilla e o peruano Samuel Escobar. Não que fossem os únicos presentes no evento, nem os únicos teólogos conhecidos do continente. No entanto, suas preleções foram bem provocativas. Padilla e Escobar são bons representantes do que seria o evangelicalismo latino-americano. Ambos foram formados na tradição do protestantismo de missão, ou conversão; ambos envolveram-se com a missão estudantil, CIEE; obtiveram formação teológica em países anglófonos, Escobar doutorou-se em História da Igreja pela *Universidade de Boston*, EUA, e Padilla em Exegese do Novo Testamento pela *Universidade de Manchester*, RU; estiveram ambos no primeiro Congresso Latino-americano de Evangelização, 1969, e fundaram juntos a FTL, em 1970.

Padilla, em sua preleção, não abandona a soteriologia conservadora, faz críticas ao universalismo:

Obviamente, a salvação de Deus em Cristo Jesus é universal em seu escopo. Mas a universalidade do Evangelho não deve ser confundida com

universalismo dos teólogos contemporâneos que sustentam, tomando como base a obra de Cristo, terem todos os homens recebidos a vida eterna, não importando sua posição diante de Cristo. (PADILLA, 1974, p. 134).

No entanto, fazendo uso deliberado da palavra ‘cós mica’ propõe o que seria, ao seu entender, uma visão mais holística:

O Evangelho é uma mensagem pessoal, que revela a presença de um Deus que chama cada um dos seus pelo nome. Mas é também uma mensagem cósmica, ao revelar a presença de um Deus em cujo propósito se inclui o mundo inteiro. Esse Evangelho não se dirige ao indivíduo *per se*, mas ao indivíduo como membro da velha humanidade em Adão, marcada pelo pecado e pela morte, e a quem Deus convida para integrar-se na nova humanidade em Cristo, marcada pela retidão e pela vida eterna. (PADILLA, 1974, p. 134).

Ainda assim, há a menção à vida eterna, ainda há certo espiritualismo. E, em outro momento, uma crítica aos teólogos liberais ao atacar o que chamou de ‘Cristianismo Secular’:

... o “Cristianismo Secular” não se resume em mera “reformulação” do Evangelho, sendo antes uma capitulação em favor de um conceito distorcido da realidade que é parte do moderno secularismo. (PADILLA, 1974, p. 143).

Os dois arquétipos que Padilla ataca são o ‘Cristianismo Secular’ e o ‘Cristianismo Etnocêntrico’. Sua crítica ao Cristianismo Etnocêntrico será vista logo adiante.

Nessa quase ambiguidade de Padilla, o teólogo ainda se coloca entre o conversionismo e o que chamou de escatologias seculares, em especial, o marxismo:

... a única evangelização verdadeira é a que se dirige para o objetivo final da “restauração de todas as coisas” em Jesus Cristo, prometida pelos profetas e proclamada pelos apóstolos (At 3:21). A escatologia centrada na salvação futura da alma acaba sendo demasiado limitada em face das escatologias seculares de nosso tempo, a mais importante das quais – a marxista – espera instaurar a sociedade ideal e a criação de um novo homem (PADILLA, 1974, p. 133).

Apesar disto, emprega conceitos do materialismo ao advogar a respeito da ‘dimensão estrutural do pecado’. Afirma: ‘O pecado, então, é um problema social e até mesmo cósmico, e não apenas individual’. E mais adiante: “O conceito individualista de redenção é a consequência lógica de um conceito individualista de pecado, que ignora ‘tudo que está no mundo’”. Então conclui: “É por essa razão que a evangelização não se pode reduzir à comunicação verbal de conteúdo doutrinário,

sem referir-se a formas específicas de envolvimento humano no mundo” (PADILLA, 1974, p. 136, 137).

Para Padilla o marxismo seria uma opção secular à esperança cristã de uma nova realidade. Obviamente, não endossa em momento algum qualquer prognóstico marxista, no entanto, defende que a humanidade sofre com aquilo que chama de ‘pecado estrutural’; não só o homem, mas as estruturas sociais em si são injustas. O problema da opressão não estaria apenas no opressor mas também nas estruturas que a legitimam.

Seria Padilla entusiasta de uma mudança estrutural da sociedade, uma revolução? Certamente, não. O teólogo equatoriano limita-se a provocar os participantes do Congresso ao falar da dimensão social do Evangelho, mas não há qualquer apelo ao engajamento com as lutas que se desenrolavam então. Padilla não demonstra grande simpatia pela Teologia da Libertação. Em determinado momento, critica tanto o conversionismo como o ‘Cristianismo Secular’, afirmando:

Para o “Cristianismo Secular”, sempre obcecado com a vida deste mundo, a única salvação possível é a que se atém aos limites da era atual. Trata-se de uma salvação essencialmente econômico-político-social, embora algumas vezes (como no caso da “teologia da libertação” latino-americana) haja um esforço do sentido de estender o conceito para que inclua a “formação de um novo homem”, o autor de seu próprio destino. A Utopia absorve a Escatologia, e a esperança cristã confunde-se com a esperança mundana proclamada pelo Marxismo.

No outro extremo encontramos o conceito de salvação como salvação futura da alma, no qual a presente vida só tem sentido como preparação para o “amanhã”. Aqui a História é assimilada por uma escatologia futurista, e a religião converte-se num meio de escapar à realidade presente. O resultado disso é um retraimento total frente aos problemas da sociedade, em nome da “separação do mundo”. Essa compreensão equivocada do Evangelho é que tem feito levantar a crítica marxista contra a escatologia cristã, tachando-a de “ópio do povo”. (PADILLA, 1974, p. 149).

Portanto, para Padilla a escatologia do ‘Cristianismo Secular’ seria demasiadamente intramundana, ao passo que o conversionismo seria um olhar alienante ou escapista da realidade. O que propõe é um olhar conjunto à realidade espiritual e mundana. Todavia, em nenhum momento diz como o fazer, provavelmente, o ambiente de Lausanne fosse muito sensível para se fazer qualquer colocação mais concreta que pudesse repercutir no campo de discussões políticas. Também é bem provável que os evangélicos latino-americanos não tivessem nenhum projeto claro a esse respeito.

Mas, possivelmente, o que gerou maior celeuma em sua preleção foi a crítica que o equatoriano fez àquilo que chamou de ‘Cristianismo Etnocêntrico’ e, também, ao legalismo evangélico. Quanto ao legalismo, chamou-o de ‘mundanismo’ e, usando uma linguagem paulina, de ‘rudimentos fracos e pobres’. Padilla desenvolve:

O mundanismo nunca cessa de ser uma ameaça à Igreja e à sua missão evangelizadora. Em vez de terem se libertado deste mundo perverso (Gl 1:4), os cristãos correm o risco de “voltar outra vez aos rudimentos fracos e pobres” a que está sujeito a presente era (Gl 4:9), o risco de se tornarem escravos de regras de conduta humana (“não manuseie isto, não proveve aquilo, não toques aquilooutro”), como se ainda fossem do mundo (Cl 2:20-22). Por esse motivo, os cristãos precisam ter em mente a liberdade que lhes foi dada em Cristo. A sua morte e ressurreição abriu o caminho para vivermos aqui e agora na liberdade dos filhos de Deus, a qual pertence à nova era. Todo legalismo, portanto, é mundanismo, um retorno à escravidão diane (sic) dos poderes das trevas. Isso aplica-se também às proibições e tabus que hoje, em muitos lugares do mundo, fazem parte da “subcultura evangélica” e que, com muita frequência, tanto se confundem com o Evangelho, que a evangelização transforma-se num apelo à observância de determinadas regras e práticas religiosas, perdendo sentido como a proclamação da mensagem libertadora. (PADILLA, 1974, p. 141).

É possível inferir da resposta de Padilla aos comentários posteriores à preleção, que suas palavras não foram muito bem recebidas. O equatoriano afirma: “um dos meus críticos pergunta: ‘Por que considerar o legalismo como mundanismo? A Bíblia está cheia de mandamentos negativos’” (PADILLA, 1974, p. 156). Parece que alguns presentes no congresso vinham de uma tradição tão asceta e conservadora que nem ao menos a ideia abstrata de legalismo lhes parecia ter uma conotação negativa. Mas, certamente, ainda mais criticada foi a posição de Padilla quanto ao *American Way of Life* em sua crítica ao Cristianismo Etnocêntrico. O teólogo afirma:

Hoje, entretanto, há uma outra forma de “Cristianismo Etnocêntrico” dominando o cenário mundial: o estilo de vida americano (o American way of life) [...] O que Tillich chamou de “princípio protestante”, ou seja, a capacidade de denunciar todo tipo de absolutização histórica, é impossível de acontecer no seio do “Protestantismo Etnocêntrico”. Isso explica a confusão entre ortodoxia cristã e o conservadorismo sócio-econômico presente no meio evangélico americano [...] O Evangelho hoje pregado na maioria dos países exibe marcas do “estilo americano de vida” [...] A imagem do cristão projetada por algumas formas de Cristianismo americano é a do “homem de negócios” bem sucedido, que encontrou a fórmula da felicidade; fórmula que ele deseja partilhar gratuitamente com outros. (PADILLA, 1974, p. 144).

Essas colocações, igualmente, foram mal recebidas por alguns dentre os ‘donos das festa’. Padilla afirma, ao responder aos comentários feitos a sua preleção: “Para um dos meus críticos, a descrição que faço desse tipo de cristianismo não passa de uma caricatura, impedindo a compreensão de muitas verdades pelas pessoas presentes a este Congresso” (1974, p. 158). De uma forma geral, a preleção de Padilla parece ter sido recebida de forma mais dura que as demais, chegando até ser questionada sua posição como preletor. O equatoriano logo no início de seus comentários diz: “Só uma pessoa chegou a dizer que não compreendia por que eu redigira minha mensagem. Pode ser que outros tenham pensado a mesma coisa, mas tiveram a gentileza de nada dizer...” (1974, p. 155). Ao rebater as críticas, Padilla vai mais a fundo na sua crítica ao ‘Cristianismo Etnocêntrico’ e expõe uma realidade que, aparentemente, não fora explorada no Congresso e talvez fosse de certa forma sensível: a segregação racial nas igrejas evangélicas. Padilla diz:

Quando a igreja se deixa enfiar à força na forma do mundo, ela perde a capacidade de ver e, o que é pior, de denunciar os males sociais em sua própria situação. Como o daltônico que é capaz de distinguir certas cores, mas não outras, a igreja secular reconhece os vícios pessoais tradicionalmente condenados dentro de suas fileiras, mas é incapaz de ver os aspectos daninhos das culturas circundantes. Em minha opinião, essa é a única maneira de explicar, por exemplo, como é possível ao Cristianismo de cultura americana integrar segregação racial e a segregação de classes em sua estratégia de evangelização mundial. A ideia aqui é a de que as pessoas gostam de estar juntas com as de sua própria raça ou classe, de modo que precisamos construir igrejas segregadas, as quais, sem dúvida alguma, crescerão mais rápido. Já nos disseram que o preconceito racial “pode ser compreendido e deveria transformar-se num recurso auxiliar da cristianização”. Nenhuma operação exegética, por mais peso que tenha, jamais alinhará tal procedimento com a lição explícita do Novo Testamento relativa à unidade dos homens no Corpo de Cristo. “Onde não pode haver grego nem judeu, circuncisão nem incircuncisão, bárbaro, cita, escravo, livre; porém Cristo é tudo em todos” (Cl 3:11). “Dessarte não pode haver grego nem judeu; nem escravo nem liberto; nem homem nem mulher; porque todos vós sois um em Cristo Jesus” (Gl 3:28). Uma igreja que deliberadamente opta pela segregação, só por causa da expansão numérica, como pode ela falar a um mundo dividido? Em que autoridade se baseia para pregar a reconciliação do homem com Deus através da morte de Cristo, que é um dos aspectos do Evangelho, quando ela, na verdade, negou a reconciliação do homem com o homem através da mesma morte, que é outro aspecto do Evangelho (Ef 21:14-18)? Como disse o Dr. Samuel Moffett no Congresso de Berlim: “quando a discriminação racial entra nas igrejas, ela é mais do que um crime contra a humanidade; é um ato de provocação contra o nosso próprio Deus”. (1974, p. 159).

É difícil saber se havia em Lausanne representantes de igrejas que praticavam segregação racial. O próprio Graham foi um opositor a essa prática

discriminatória nos EUA.⁷ Mas, considerando a diversidade e o grande número de convidados para o Congresso, assim como a preocupação de Padilla em denunciar o etnocentrismo dos cristãos evangélicos, é possível que essa não fosse uma realidade tão distante. O que, mais uma vez, é uma triste constatação do segregacionismo e exclusivismo evangélico, e seu discurso negativo em face da pluralidade, não apenas religiosa mas também social, assim como as novas formas de organização da sociedade e lutas que se desenrolavam por igualdade de direitos civis.

Portanto, embora Padilla seja teologicamente conservador, na esteira do avivalismo protestante no qual fora formado, enfatizando uma soteriologia cuja a necessidade de conversão pessoal é central, criticando o universalismo teológico, a Teologia da Libertação e o marxismo, o teólogo latino-americano também é crítico do projeto de poder norte-americano, em que se propala o *American Way of Life* como uma virtude e um modelo de cristianismo a ser seguido, critica também o conversionismo pragmático da escola de Fuller, o legalismo evangélico e o segregacionismo. Padilla representa uma voz dissonante no Congresso, uma voz que vem do Terceiro Mundo num Congresso branco de classe média. No entanto, suas colocações ainda são muito vagas e abstratas. Talvez a necessidade de se colocar em oposição ao ecumenismo tenha impedido os evangelicais latino-americanos de ir além e desenvolver as implicações político sociais de sua concepção 'holística'. Nada é dito a respeito do ciclo político pelo qual passavam os países do Cone Sul que, em 1974, embora o Brasil entrasse num processo de redemocratização, colocavam Chile e Argentina à beira de um recrudescimento brutal.

Com Escobar ficam mais claras as implicações sociais mais práticas da concepção latino-americana de integralidade da missão, embora ainda sejam tímidas. O tema de sua tese apresentada ao Congresso é *A Evangelização e a Busca de Liberdade, de Justiça e de Realização pelo Homem*. A evangelização apresentada, provavelmente, ainda é tributária do conversionismo evangélico – aliás, essa é uma tônica do Congresso, a qual não se pode ignorar: a preocupação central e o motivo pelo qual foi convocado é a 'evangelização mundial', ou seja, a

⁷ A esse respeito Escobar discorre: "Não creio que se possa medir os efeitos gravados na consciência de evangélicos e de ouvintes do Evangelho pela intransigente posição do evangelista Billy Graham em face dos problemas raciais desde o início de sua carreira. Sua recusa de pregar para plateias segregadas fechou algumas portas e provocou desafeição". (ESCOBAR, 1974, p. 201)

preocupação recai sobre o crescimento das igrejas evangélicas, principalmente nos continentes ainda ‘não alcançados’. Portanto, por mais que alguns participantes tivessem maiores preocupações sociais, esse não era o melhor ambiente para tais discussões. Ainda assim, a preleção de Escobar é bem provocativa. Parece atribuir as dificuldades na evangelização ao descaso dos evangélicos do Primeiro Mundo quanto às questões da pobreza e desigualdade social no cenário global. Inicia sua fala fazendo uma citação bem ilustrativa:

Imagine toda a população do mundo condensada numa aldeia de 100 habitantes. Desse número, 67 seriam pobres. Os 33 restantes, em grau variado, seriam ricos. De toda a população, somente 7 seriam norte-americanos. Os outros 93 ficariam vendo os 7 norte-americanos gastarem metade de todo o dinheiro, comerem um sétimo de todo o alimento e usarem metade de todas as banheiras existentes. Esses 7 teriam dez vezes mais médicos do que os outros 93. Nesse ínterim, continuariam enriquecendo cada vez mais, enquanto os 93 continuariam empobrecendo.

[...]

Como parte dos sete ricos, estamos procurando alcançar para Cristo o maior número possível dentre os noventa e três. Falamos-lhes acerca de Jesus e eles nos veem jogar fora mais comida do que jamais esperariam consumir. Estamos ocupados construindo belas igrejas, enquanto eles pedinham à procura de abrigo para suas famílias. Guardamos dinheiro no banco, mas eles não tem o necessário nem para comprar comida para seus filhos. Dizemos-lhes o tempo todo que o nosso Mestre era servo de homens, o Salvador que dispôs de tudo que era seu em nosso favor, e agora ordena que façamos o mesmo por ele... Somos a minoria rica do mundo. Podemos até esquecer isso, ou achar que o assunto não tem importância. Mas fica a pergunta: e os noventa e três? Poderão esquecê-lo também?. (CHRISTIANS apud ESCOBAR, 1974, p. 173-174).

Escobar vai além ao relacionar, de certa forma, o desinteresse social evangélico com o projeto de poder das potências econômicas do Ocidente.

Desenvolve:

Se colocarmos juntos o crescente desequilíbrio do desenvolvimento e afluência no mundo, as relações passadas entre as potências “cristãs” ocidentais e o empreendimento missionário no Terceiro Mundo, poderemos compreender por que suspeitam que a tarefa integral de evangelização em suas dimensões seja apenas um “complô imperialista”, um forma ocidental de manipulação das pessoas. Seria como vender ópio para manter as massas do Terceiro Mundo quietas em meio à miséria e ao sofrimento, tal como sucede em alguns países ditos “cristãos”, onde a religião é usada como meio de obrigar as classes sociais humildes a se manterem submissas às poderosas classes dominantes. Os que advogam essa opinião podem muito bem lembrar a maneira como os cristãos, sobretudo os evangélicos, se opõem à violência da revolução, mas não se opõem à violência da guerra; condenam o totalitarismo de esquerda, mas não condenam o de direita; falam abertamente em favor de Israel, mas só muito raramente falam ou fazem alguma coisa pelos refugiados palestinos;

condenam todos os pecados que a gente bem comportada da classe média condena, mas nada dizem da exploração, das intrigas e manobras políticas imorais das empresas multinacionais em todo o mundo. (ESCOBAR, 1974, p. 175).

Toda essa argumentação pode levar a crer que Escobar também nutria uma espécie de interesse pragmático pela ação social, uma vez que atribui o fracasso da evangelização à desigualdade social e à apatia evangélica quanto a essas questões. Contudo, adiante, o próprio teólogo peruano diz a esse respeito, enquanto argumenta que o “serviço cristão não é opcional”, é antes uma missão de igual importância: “não devemos tentar justificar o serviço em favor do nosso semelhante afirmando que ele ‘nos ajudará’ em nossa tarefa evangelística” (ESCOBAR, 1974, p. 179). Ou seja, no conceito de Escobar, ação social não é uma estratégia para a missão autêntica da igreja: a evangelização. A ação social também não é missão de importância secundária, ou a ser exercida apenas no âmbito individual de atuação. A ação social é missão tanto como a evangelização. Essa é uma das diferenças significativas no discurso latino-americano, e o campo principal de disputas entre os grupos representados em Lausanne.

No entanto, mais uma vez, a despeito das diferenças concernentes ao conceito de missão, o que une os evangélicos do Primeiro e do Terceiro Mundo é a oposição ao ecumenismo e ao Evangelho Social. Escobar critica o *American Way of Life*, assim com crítica ao Evangelho Social:

Os evangélicos, seriamente preocupados com a integridade do Evangelho, a par da necessidade de proclamá-lo até os confins da terra, devem lembrar-se sempre do modelo bíblico de evangelização e do conteúdo bíblico do Evangelho. Por diversas vezes, na história da Igreja, os cristãos caíram na tentação de adaptar a mensagem, torcendo-a e distorcendo-a. Tal foi o caso do liberalismo, esse esforço para tornar o Evangelho mais apetitoso ao espírito racionalista do século XIX e começo do século XX. Era apresentado então o evangelho social de um Deus sem ira, disposto a salvar um homem sem pecados através de um Cristo sem cruz. As exigências éticas de Jesus eram apresentadas com algo separado do poder salvador de sua Cruz e ressurreição. Ele era apresentado como um modelo a ser seguido, mas não havia nenhum poder de transformação que ajudasse o homem a seguir seus passos. (ESCOBAR, 1974, p. 183-184).

Adiante, o teólogo peruano ainda cita o emblemático periódico *The Fundamentals*, em defesa da integralidade do evangelho, sem fazer caso de um detalhe: o texto do periódico opta pela expressão ‘boas obras’ invés de ação social, o que denota uma concepção bem individualista do tema:

O verdadeiro evangelho da graça é inseparável do evangelho das boas obras. As doutrinas cristãs e os deveres cristãos não se podem divorciar. O Novo Testamento define a relação de cristão com a família, com o seu próximo na sociedade e com os seus concidadãos no Estado. Esses ensinamentos sociais do Evangelho carecem atualmente de nova ênfase pelos que aceitam o Evangelho integral; não deveriam ser deixados à mercê da interpretação e aplicação por parte dos que negam o Cristianismo essencial... Alguns se sentem bastante confortáveis sob o que consideram ser uma pregação ortodoxa, mesmo sabendo que sua riqueza proveio de uma exploração abusiva do mercado de capitais, de estradas de ferro em estado de falência, ou da opressão da pobreza. A suposta ortodoxia dessa pregação provavelmente é defeituosa em suas afirmações de doutrina social do Evangelho. Pode-se, socialmente, ser um bandido ou bucaneiro e ainda assim acreditar na concepção virginal e na ressurreição de Cristo (THE FUNDAMENTALS apud ESCOBAR, 1974, p. 184-185).

Outras coisas são interessantes de notar na preleção de Escobar: ele é ainda mais ousado que Padilla ao criticar a associação que se faz entre cristianismo e Ocidente, conservadorismo social e capitalismo:

A maior tentação hoje em dia na vida do cristão que deseja evangelizar ou ingressar no trabalho missionário é tomar o Cristianismo como a religião oficial que explica, justifica e apoia o que as nações ocidentais fazem. (ESCOBAR, 1974, p. 176).

Chega a ironizar em alguns momentos o anticomunismo exacerbado e conservadorismo social dos evangélicos, valendo-se, como um instrumento retórico, da comparação entre a associação do evangelho e o conservadorismo político com as releituras da Teologia Liberal do século XIX, demonizadas pelo evangélicos:

Se, como evangélicos, rejeitamos a adaptação liberal do Evangelho ao racionalismo do século XIX, devemos também rejeitar a adaptação do Evangelho ao conformismo e conservadorismo sociais da classe média deste poderoso Ocidente (...) O preço da obediência pode ser a morte, e os que gozam da chamada liberdade ocidental não devem pensar que a desobediência a César é um dever só quando César não é capitalista. (ESCOBAR, 1974, p. 193).

Faz crítica, assim como Padilla, à indiferença frente aos regimes de sectarismo racial:

Outra atitude é a indiferença por tais assuntos: o Evangelho é uma mensagem espiritual que nada tem a dizer sobre problemas sociais, e a tarefa da evangelização e do trabalho missionário é arrebatar almas das garras do inferno e da condenação. Embora nem sempre explícita, a implicação, nesse caso, é a de que o comportamento social do convertido não se deixa afetar, nem vital, nem visivelmente, pela mensagem. Se ele é um explorador rico, nunca lhe pedem para abrir mão de suas posses. Se é pobre, dizem-lhe para se contentar com o que tem. Se vive num país edificado sobre o princípio da superioridade racial, pedem-lhe que espere pelo céu, onde provavelmente não encontrará a barreira da cor.

Existem grupos com fortes tendências racistas? Bem, não deveríamos nos preocupar com os seus preconceitos falando-lhes da igualdade perante Deus. Qualquer referência bíblica sobre raça pode ser interpretada de maneira que não perturbe a ordem jurídico-social vigente. (ESCOBAR, 1974, p. 176).

É interessante, ainda, notar as menções que Escobar faz aos evangélicos na América Latina. Tal observação ajuda na compreensão da identidade evangelical, como os próprio evangelicais se veem. Primeiramente, o teólogo peruano faz menção ao que seria o passado dos evangélicos latino-americanos:

Na América Latina, por outro lado, a presença de missionários evangélicos em países como o México, Peru, Argentina, Guatemala e Equador foi saudada pelos paladinos da justiça e liberdade social. A razão disso é que a velha estrutura social, com sua organização feudalística, era abençoada pela Igreja Católica, De modo que a presença desses missionários, cuja pregação era um evangelho de libertação de uma religiosidade semipagã, produziu combatentes em prol da liberdade social. E assim aconteceu: Pablo Besson, missionário batista na Argentina, de nacionalidade suíça, lutou em favor da liberdade religiosa e civil, e sua luta o levou ao Parlamento Argentino; missionários evangélicos participaram ativamente da mesma luta no Peru; em diversos países latino-americanos os evangélicos têm sido também defensores dos direitos da maioria indígena escravizada por séculos de dominação branca. (ESCOBAR, 1974, p. 180).

Em outro momento, Escobar menciona a realidade da igreja evangélica latino-americana de sua época e a grande evasão da juventude engajada com as questões sociais e desencantada com a instituição religiosa:

Muitos jovens na América Latina, motivados pela (sic) Evangelho a amar o seu próximo e a ter preocupações com a justiça e a liberdade sociais, tornaram-se marxistas, com frequência, simplesmente porque suas igrejas não foram capazes de prover instrução bíblica sobre o discipulado cristão, ou porque eram cegas às exigências bíblicas e às oportunidades e aos desafios criados pelas novas situações sociais. (ESCOBAR, 1974, p. 192).

A análise de Escobar evidencia uma certa resistência ao marxismo, pois a adesão da juventude evangélica à ideologia marxista é vista com preocupação. Ao mesmo tempo que critica o anticomunismo exacerbado, o teólogo peruano também não nutre qualquer simpatia pelo marxismo.

Por fim, concluindo o pensamento de Escobar quanto às implicações sociais do seu conceito de integralidade da missão, fica óbvio qual é seu projeto, seu entendimento mais prático sobre a missão:

Os cristãos do Terceiro Mundo que contemplam o chamado Ocidente esperam de seus irmãos na fé uma palavra de identificação com suas reivindicações de justiça no âmbito do comércio internacional, para modificações dos padrões de afluência e consumo supérfluo que sistemas

de comércio injustos e extorsivos tornaram possíveis, para uma postura crítica à corrupção na corrida armamentícia e nas manobras quase onipotentes de espionagem internacional. (ESCOBAR, 1974, p. 192).

Para Escobar a implicação mais direta do conceito de missão integral é que os cristãos do poderoso Ocidente, ou em posição de influência, deveriam abandonar a indiferença e buscar padrões mais justos de consumo, comércio e política. Ainda assim, mais uma vez, embora avance um pouco em relação às colocações de Padilla, não há um posicionamento político certo e talvez o único engajamento com uma luta específica seja quanto ao regime de segregação racial.

Escobar, assim como Padilla, compartilha uma teologia conservadora e uma rejeição intransigente ao ecumenismo, Evangelho Social e a Teologia Liberal do século XIX; contudo, coloca-se de forma crítica quanto aos padrões de consumo e o pragmatismo dos evangélicos anglo-saxões; considera uma dimensão estrutural da injustiça; defendendo uma práxis mais preocupada com as questões sociais.

Embora suas preleções tenham sido moderadas e conservadoras, as palavras dos latino-americanos no evento suscitaram reações negativas, o que evidencia a divisão em grupos distintos dentro do Congresso de Lausanne. Quanto às palavras de Escobar a respeito dos evangélicos do Primeiro Mundo, foi arguido da seguinte forma segunda o próprio preletor em sua tréplica:

Foi-me dito também que os evangélicos da América do Norte e da Inglaterra não são tão influentes ou poderosos como pode ter dado a entender o meu ingênuo ponto de vista de pessoa do Terceiro Mundo. (ESCOBAR, 1974, p. 204).

Independente da posição de Escobar sobre o assunto ter sido tachada de 'ingênuo ponto de vista de pessoa do Terceiro Mundo' ou não – provavelmente essa seja apenas uma ironia do próprio Escobar -, de qualquer maneira, o uso de tal ironia pelo preletor já seria um indicativo do ânimo com o qual as arguições foram feitas. Ademais, quando Padilla faz sua tréplica parece ter muitas questões a rebater enquanto a preleção de Schaeffer, por exemplo, aparentemente apenas suscitou discussões quanto à questão das teorias concernentes à inspiração bíblica, de maneira que o norte-americano faz um comentário mais sucinto que o equatoriano, onde praticamente repete o conteúdo de sua preleção.

Embora o Congresso de Lausanne tenha uma pluralidade pequena – uma vez que nasce como uma oposição ao ecumenismo e, portanto, tem barreiras dogmáticas mais rígidas -, há uma distinção bem marcada entre o discurso dos anglo-

saxões – os donos da festa – e os representantes do Terceiro Mundo – especificamente, os latino-americanos: René Padilla e Samuel Escobar -, como ficou exposto com a análise das preleções.

O primeiro grupo tem uma preocupação bem definida na evangelização, enquanto comunicação verbal do evangelho, principalmente dos continentes ainda ‘não alcançados’; tem um pragmatismo quanto aos métodos de evangelização; um escatologia apocalipsista. Ou seja, são mais anti-ecumênicos, portanto têm um discurso mais negativo. Os latino-americanos, por sua vez, rejeitam o projeto de poder dos norte-americanos – de americanização do mundo; são críticos da prática de segregação social e o padrão e consumo das igrejas nos países desenvolvidos. Ainda assim, ambos os grupos são teologicamente conservadores, anti-ecumênicos e exclusivistas, sendo os latino-americanos, naquele momento, um pouco mais afirmativos em seu discurso.

Pensando na problemática desta pesquisa – a formação da identidade e discurso evangelical -, algo a respeito de identidade que deve ser considerado é que esta sempre se forma em relação ao outro. A identidade se desenvolve em relações de identificação e alteridade. O protestantismo de missão, num primeiro momento, forma sua identidade em oposição ao catolicismo; num segundo momento, o protestantismo se identifica com as lutas sociais do continente, o ecumenismo que se desenvolve em âmbito global, principalmente a partir de 1948 com a criação do CMI. O evangelicalismo, por sua vez, desenvolve-se em franca oposição ao ecumenismo, mas, num segundo momento, o evangelicalismo latino-americano desenvolve uma identidade distinta do *Evangelical Movement* anglo-saxão.

Tudo isso porque a religião é uma realidade dinâmica. E, especificamente, tem a dinamicidade de um campo de disputas onde os diferentes corpos de especialistas na manipulação do capital simbólico competem pelo seu monopólio. E nessa disputa muitas vezes incorpora ou rejeita elementos dos demais grupos. Tendo claro esse conceito, é possível entender melhor a mudança gradual da identidade evangélica latino-americana até chegar aos evangelicais.

Quando se instala no continente, além de trazer consigo toda a herança do avivalismo norte-americano, ainda enfrenta a oposição da Igreja Romana e estabelece a sua identidade em oposição a esta. Por isso os evangélicos se veem

como portadores dos valores da liberdade e pluralidade, força modernizante para o continente, respeitadores da lei e defensores das liberdades civis. Igualmente apresentam um 'complexo de grupo minoritário', buscando seu próprio mercado consumidor de bens de salvação.

Por essa razão, o documento final da primeira *Conferência Evangélica Latino-Americana* tem um conteúdo bem conversionista, desligado das questões sociais do continente e mais preocupado com a garantia dos direitos de liberdade religiosa e a expansão numérica das igrejas evangélicas.

Depois da década de 1950, quando o protestantismo se estabelece e o crescimento acelerado estagna, aproxima-se da juventude politizada e insatisfeita, assim como do trabalho do CMI. A segunda *Conferência Evangélica Latino-Americana* incorpora o elemento político em seu discurso. Contudo, o discurso é mais conciliador que engajado. O discurso ainda dissimula as divergências internas ao campo religioso protestantes que ia ficando cada vez mais polarizado nesse instante.

Já no final da década de 1960 (1969), depois de tantas agitações e estresse tanto no campo político como religioso, há uma ruptura. A terceira *Conferência Evangélica Latino-Americana* é representada pelo setor mais progressista do protestantismo latino-americano e apresenta um discurso muito mais engajado com as lutas e preocupações sociais. Nesse mesmo ano é realizado o primeiro *Congresso Latino-Americano de Evangelização*, que reúne os mais conservadores e até fundamentalistas.

Por essa razão o conteúdo do documento final do CLADE é tão marcadamente espiritualista, conversionista e conservador, além de não abordar qualquer questão social.

A seu turno, os evangélicos latino-americanos também não se adequam ao discurso norte-americano. A dinâmica do campo religioso é a dinâmica da disputa entre os diferentes grupos.

Desta forma o evangelicalismo latino-americano já chega em Lausanne com o histórico de oposição ao ecumenismo, mas difere dos anglo-saxões em alguns conceitos que atendiam melhor aos interesses destes do que deles mesmos. Assim, o conceito de missão é disputado pelos diferentes grupos em Lausanne. O evangelicalismo latino-americano, de certa forma, acaba absorvendo uma herança do ecumenismo, por mais que expressamente o rejeite. E não sem razão o

evangelicalismo tenta desenvolver uma missiologia mais 'holística', mas um tanto engessado pela sua herança de oposição ao protestantismo ecumênico latino-americano.

CONCLUSÃO

A religião é um produto histórico. Talvez a falta de reconhecimento desta realidade seja a maior lacuna nos estudos desenvolvidos sobre o evangelicalismo até hoje. Como demonstrado no primeiro Capítulo, a academia brasileira ainda engatinha, especialmente quanto aos estudos do protestantismo e, quanto ao evangelicalismo, os trabalhos são ainda mais escassos.

É importante dizer, também, que a maioria dos textos a respeito do evangelicalismo latino-americano produzidos no Brasil partem de representantes do próprio movimento. Ou seja, não fazem a consideração da religião como produto histórico, fruto de seus contingentes e disputas, por mais que tenham inegável valor, como comprovam os trabalhos de Longuini Neto e Gondim.

Outra tendência comum é o enfoque na missiologia tão somente, sem se levar em conta que a religião é uma realidade plural, que, conforme a proposta de Greschat, comporta as dimensões da comunidade, doutrina, práticas e sedimentação de experiências compartilhadas. Desse modo, o evangelicalismo não pode ser visto apenas a partir da Missão Integral.

Portanto, esta pesquisa propõe uma nova hermenêutica para o evangelicalismo latino-americano, uma nova forma de aproximação ao fenômeno religioso em questão. Conforme se pretendeu demonstrar, um primeiro ponto desta hermenêutica é entender o evangelicalismo a partir do conceito de grupo, ou comunidade, que desenvolve sua identidade e discurso a partir de contingentes históricos determinados, que implica condições materiais e simbólicas para a formação do movimento, entretecidas às transformações no campo político da época. Um percurso que traduz uma forma específica de construir a realidade e as ilusões coletivas de significação e coerência, ainda mais quando a ressignificação se torna um imperativo diante das reconfigurações políticas, sociais e religiosas, a partir de seu contexto e em disputa com outros grupos.

Portanto, deixou-se um pouco de lado a discussão excessiva a respeito da Missão Integral, já que esse é o lugar comum nos textos a respeito do evangelicalismo latino-americano, para se ampliar esse enfoque para algo que antecede e pressupõe a própria teologia do movimento: a *comunidade* no seio da qual esta é formulada. Entendendo, também, a necessidade de um aporte teórico

consistente para o entendimento da dinâmica e comportamento dos diferentes grupos dentro do campo religioso, o que justificou a apropriação desta pesquisa do instrumental de Bourdieu.

Então, partindo do conceito de grupo, a discussão foi gradualmente deixando a preocupação com a teologia e se interessando mais pelas discussões concernentes à 'identidade' e 'discurso'. Enquanto as pesquisas são feitas majoritariamente por teólogos, seu caráter passa a ser muitas vezes descritivo. Esse é o segundo ponto desta nova hermenêutica do evangelicalismo: o uso da análise do discurso. Assim, a pesquisa tornou-se menos descritiva e mais reflexiva a respeito das condições históricas subjacentes aos enunciados e formulações doutrinárias, depositando o enfoque nos sujeitos históricos que os postulam.

Partindo desses dois primeiros pontos – a ênfase no aspecto comunitário e a análise do discurso -, o primeiro esforço desta pesquisa foi de entender o momento histórico de formação do evangelicalismo latino-americano. Elegeu-se, então, alguns dos elementos constitutivos deste momento, mais operacionais para esta pesquisa: as mudanças no campo político, especialmente, a polarização ideológica do pós-guerra; o pluralismo e a reinserção do debate a respeito da tolerância religiosa.

Igualmente, seguindo a tônica de entender o evangelicalismo como produto histórico e por se tratar do continente latino-americano, deu-se atenção especial ao catolicismo e à mudança de seu discurso. O debate a respeito do pluralismo religioso e tolerância, por sua vez, não é novidade do século XX, inicia-se com a vinda de missionários protestantes ao continente. Mas, com o Concílio do Vaticano II, um novo paradigma é assumido pelo catolicismo. Por isso foram abordados seus documentos que, por mais que sejam tímidos, propondo mais uma 'espiritualidade ecumênica', evidenciam uma mudança significativa de discurso.

Por fim, foram abordados os principais agentes na constituição da identidade evangelical latino-americana: o ecumenismo e o fundamentalismo, duas formas de discurso idealmente tipificadas nesta pesquisa como *discurso afirmativo* e *negativo*. Pois são, antes, as formas possíveis e antagônicas de construção da realidade, de integração de sentidos frente às novas configurações sociais. Foi necessário retroceder aos séculos anteriores para entender a formação do ecumenismo e do fundamentalismo, pois estes também são produtos históricos frutos de contingências próprias à Europa e aos EUA.

Então foram usados, como fontes primárias desta pesquisa os documentos dos Congressos latino-americanos realizados entre 1949 e 1969, os quais foram submetidos à análise discursiva, que visou identificar os elementos dos agentes – ou diferentes discursos - que informam a identidade evangelical latino-americana. Nesse momento da pesquisa foi possível notar a gradativa mudança de discurso dos evangélicos latino-americanos que foram, ao menos quanto a sua cúpula intelectual, assumindo uma postura mais afirmativa. No entanto, os documentos apenas dissimulam as disputas internas que vão se intensificando com a polarização política e religiosa ímpar desses anos. Tal tensão dentro do campo religioso gerou uma cisão entre os conservadores e progressistas.

O evangelicalismo surge desta cisão e, portanto, começa formando sua identidade em franca oposição ao ecumenismo. Representam-se como os legítimos herdeiros dos movimentos missionários dos séculos passados - dos quais os ecumênicos teriam se afastado - e portadores da ortodoxia teológica; reafirmam a necessidade de conversão e de proclamação verbal do evangelho, e os dogmas, tais como a historicidade de Jesus, seus milagres e ressurreição, contra qualquer reinterpretação da Teologia Liberal. Nesse aspecto, aproximam-se dos fundamentalistas. No entanto, não há um consenso a respeito da teoria da inerrância bíblica, de maneira que esta não figura no documento final do CLADE I. De qualquer forma, pode-se afirmar que o evangelicalismo é um herdeiro do fundamentalismo, especialmente neste primeiro momento.

Em seguida, analisou-se as preleções do Congresso de Lausanne, ficando clara a distinção entre evangélicos anglo-saxões e os evangelicais latino-americanos. Ambos têm em comum o anti-ecumenismo e o anticomunismo. Contudo, os latino-americanos evidenciam um discurso diferente quanto ao posicionamento da igreja diante das questões sociais e propõe um missiologia que coloca num mesmo patamar a evangelização e a ação social. Também criticam o etnocentrismo do cristianismo evangélico, o *American Way of Life*, os padrões de consumo dos cristãos do Primeiro Mundo e os regimes de segregação social. Isso mostra como os evangelicais latino-americanos não saíram incólumes ou indiferentes aos questionamento e reformulações práticas desenvolvidos durante décadas entre os ecumênicos. Por mais que rejeitem o ME expressamente, incorporaram muito de seu discurso afirmativo. Em certa medida, o evangelicalismo latino-americano também é um herdeiro do ecumenismo.

Contrariando a visão um tanto ingênua – não por falta de competência acadêmica, mas por falta de aprofundamento no tema – de alguns autores a respeito do evangelicalismo, este constitui uma identidade própria diferente do fundamentalismo. Não é a mesma coisa que o *Evangelical Movement*; não é apenas uma forma reciclada de fundamentalismo norte-americano. O evangelicalismo é mais um grupo disputando o capital simbólico. No entanto, ironicamente, o evangelicalismo latino-americano é fruto tanto do fundamentalismo, quanto do ecumenismo, por mais que expressamente rejeite ambos. Surge da cisão institucional provocada no campo latino-americano entre progressistas e conservadores, reafirmando suas bases conservadoras, mas, depois, acaba absorvendo os questionamentos dos ecumênicos quanto ao engajamento social, ainda que de forma muitas vezes tímida.

Portanto, procurando uma resposta à problemática central desta pesquisa - a construção da identidade evangelical latino-americana a partir de seus contingentes históricos -, pode-se dizer que este é um grupo teologicamente conservador, com bases fundamentalistas - oriundo da forte rejeição ao ecumenismo, durante os anos de 1960 e 1970, pelos setores mais conservadores da igreja evangélica – mas, com um discurso mais afirmativo quanto à proposta de prática e na leitura da realidade social.

Essa espécie de limite, ou fronteira, entre os discursos afirmativo e negativo marcam o evangelicalismo. Talvez essa aparente esquizofrenia seja a causa do grupo nunca ter alcançado seus objetivos de influenciar a igreja com uma missiologia mais holística e essa discussão no âmbito do *Movimento Lausanne* não ter passado do primeiro Congresso, conforme lamenta Gondim em sua pesquisa (GONDIM, 2008).

Esse é o ponto de chegada desta pesquisa. Antes de mais nada, talvez sua maior contribuição seja a tentativa de uma nova forma de aproximação ao tema, uma nova hermenêutica do evangelicalismo latino-americano, que parte identificando-o enquanto grupo religioso e, portanto, produto histórico que se insere num campo de disputas e num contexto de ressignificação do mundo, diante da realidade de pluralismo e severa polarização política e religiosa.

Obviamente esta pesquisa tem muitas limitações, tanto pelo tempo de sua execução, quanto pela própria inexperiência do autor, que ensaia seus primeiros passos na vida acadêmica. No entanto, resta a esperança de que pesquisadores

futuros se apropriem criticamente deste trabalho, valendo-se dos seus *insights* e lacunas e, neste sentido, seguindo com o preenchimento da lacuna acadêmica sobre o evangelicalismo, desafio que esta pesquisa apenas começou a enfrentar.

REFERÊNCIAS

Fontes primárias

CONCÍLIO ECUMÊNICO VATICANO II. Decreto *Unitatis Redintegratio*. In: Compêndio dos Documentos do Concílio Vaticano II. 1ª ed. São Paulo: Vozes, 1968, p. 309-332.

CONCÍLIO ECUMÊNICO VATICANO II. Declaração *Dignitatis Humanae*. In: Compêndio dos Documentos do Concílio Vaticano II. 1ª ed. São Paulo: Vozes, 1968, p. 599-616.

CONCÍLIO ECUMÊNICO VATICANO II. Declaração *Nostra Aetate*. In: Compêndio dos Documentos do Concílio Vaticano II. 1ª ed. São Paulo: Vozes, 1968, p. 619-625.

GRAHAM, Billy, *et alii.* (orgs.). **A Missão da Igreja no Mundo de Hoje**. As principais palestras do Congresso Internacional de Evangelização Mundial realizado em Lausanne, Suíça. São Paulo: ABU, 1984.

Primeira Conferência Evangélica Latino-Americana, “Carta ao Povo Evangélico”, In: LONGUINI NETO, Luiz. **O novo rosto da missão**. Ultimato, Viçosa, 2002, p. 113-117.

Segunda Conferência Evangélica Latino-Americana, “Mensagem da Segunda Conferência Evangélica Latino-Americana”, In: LONGUINI NETO, Luiz. **O novo rosto da missão**. Ultimato, Viçosa, 2002, p. 121-123

Terceira Conferência Evangélica Latino-Americana, “Mensagem da Terceira Conferência Evangélica Latino-Americana”, In: LONGUINI NETO, Luiz. **O novo rosto da missão**. Ultimato, Viçosa, 2002, p. 127-128.

Primeiro Congresso Latino-Americano de Evangelização, “Declaração Evangélica de Bogotá”, In: LONGUINI NETO, Luiz. **O novo rosto da missão**. Ultimato, Viçosa, 2002, p. 165-168.

Fontes secundárias

ALVES, Rubem. **Protestantismo e Repressão**. São Paulo: Ática, 1979.

ANDERSON, Benedict. **Nação e consciência nacional**. São Paulo: Ática, 1989.

ARENDT, Hannah. **Origens do Totalitarismo**. São Paulo: Cia das Letras, 1989.

- ARMSTRONG, Karen. **Em nome de Deus: O fundamentalismo no judaísmo, no cristianismo e no islamismo**. Tradução: Hildegard Feist. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- BASSET, Paul Merritt. Evangelicalism. In: LOSSKY, Nicholas (org.). *Dictionary of the Ecumenical Movement*. Geneva: World Council of Churches, 2002, p. 393-395
- BERGER, Peter; LUCKMANN, Thomas. **A construção social da realidade**. 34ª ed. Tradução: Floriano de Souza Fernandes. Petrópolis: Vozes, 2012.
- BERGER, Peter; LUCKMANN, Thomas. **Modernidade, pluralismo e crise de sentido: A orientação do homem moderno**. 2ª ed. Tradução: Edgar Orth. Petrópolis: Vozes, 2013.
- BERGER, Peter. **O dossel sagrado: Elementos para uma teoria sociológica da religião**. Tradução: José Carlos Barcellos. São Paulo: Ed Paulinas, 1985.
- BERNARD, Carmen; GRUZINSKI, Serge, "A América Protestante", In: **História do Novo Mundo 2**, São Paulo: EDUSP, 2006, pp. 691-719
- BIANCO, Gloecir, "Pluralismo Religioso e a crise de sentido", In: *Revista Brasileira de História das Religiões*, v. I, 2006, p. 01-12
- BINGEMER, Maria Clara L. **O mistério e o mundo: paixão por Deus em tempos de descrença**. Rio de Janeiro: Rocco, 2013.
- BOURDIEU, Pierre. **A economia das trocas simbólicas**. São Paulo: Perspectivas, 2005.
- BRAKEMEIER, Gottfried. " Consensos e Conflitos Ecumênicos em tomo da Missão Cristã: Uma Avaliação a partir da Conferência de San Antonio", In: *Estudos Teológicos*, 36(1):061-081, 1996.
- BRITO, André Souza. "'Cultos Ecumênicos em memória de comunistas e terroristas': Estratégias de luta de cristãos progressistas contra a Ditadura Militar no Brasil", In: *Oficina do Historiador*, Porto Alegre, EDIPUCRS, v. 6, n. 1, jan./jun., 2013, p. 23-43
_____. "Protestantes Ecumênicos sob o 'olhar' da 'comunidade de informações' da Ditadura Militar". Trabalho apresentado no XII Simpósio da ABHR, 31/05 – 03/06 de 2011, Juiz de Fora (MG), GT 02: Evangélicos protestantes no Brasil e o ecumenismo.
- CALDAS FILHO, Carlos R. "Reino de Deus na Teologia Latino-Americana", In: *Ciências da Religião – História e Sociedade*, São Paulo, n.5, jul./dez, 2007, p. 144-160

- CALVANI, Carlos Eduardo Brandão. "Protestantismo, liberal, ecumênico, revolucionário e pluralista no Brasil – um projeto que ainda não existiu", In: *Horizonte*, Belo Horizonte, v. 13, n. 40, out./dez., 2015, p. 1896-1929
- CAMARGO, Cândido Procópio Ferreira de (org). **Católicos, protestantes, espíritas**. Petrópolis: Vozes, 1973.
- CAMPOS, Leonildo Silveira. "O Protestantismo de Missão no Brasil, cidadania e liberdade religiosa", In: *Educação & Linguagem*, São Paulo, v. 17, n. 1, jan./jun., 2014, p. 76-116
- CIARALLO, Gilson, "O tema da liberdade religiosa na política brasileira do século XIX: uma via para a compreensão da secularização da esfera política", In: *Revista de Sociologia Política*, Curitiba, v. 19, n. 38, fev. 2011, p. 85-99
- CUNHA, Magali do Nascimento. "Pentecostalismo e movimento ecumênico: divergências e aproximações", In: *Estudos de Religião*, São Paulo, v. 25, n. 40, p. 33-51, jan./jun. 2011.
- DOBBELAERE, K., "Secularization: a Multi-Dimensional Concept. *Current Sociology*, Thousand Oaks, v. 29, n. 2, Mar/1981, p. 3-153
- ELIADE, Mircea. **O Sagrado e o Profano**. Tradução: Rogério Fernandes. 3ª Ed. São Paulo: Martins Fontes, 2013.
- FRESTON, Paul Charles. *Protestantes e Política no Brasil: Da Constituinte ao Impeachment*. 1993. 303 fls. Tese (Doutorado em Sociologia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da UNICAMP. Universidade Estadual de Campinas. Campinas.
- GALINDO, Florencio. **O fenômeno das seitas fundamentalistas**. Petrópolis: Vozes, 1995.
- GILBELLINI, Rosino. **A Teologia do Século XX**. São Paulo: Loyola, 1998.
- GRESCHAT, Hans-Jürgen. **O que é Ciência da Religião?**. Tradução: Frank Usarski. São Paulo: Paulinas, 2006.
- HERVIEU-LÉGER, Danièle. *El peregrino y el convertido: La religión en movimiento*. México, Ediciones del Helénico, 2004, p. 37
- HOBBSAWM, Eric. **A Era dos Extremos: o breve século XX: 1914-1991**. Tradução: Marcos Santarrita. 2ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.
- LE GOFF, Jacques. **Uma breve história da Europa**. Tradução Maria Idalina Ferreira Lopes. 4 ed. - Petrópolis, RJ: Vozes, 2014.

- LEGUIZAMÓN, Fernando García. "Protestantes, evangélicos y pentecostales: aclaraciones conceptuales preliminares en um campo de investigación social", In: *Folios*, Bogotá, n.36, jul./dez., 2012, p. 171-187
- LÉONARD, Emile-G. **O Protestantismo Brasileiro**. 3º Ed. São Paulo: Aste, 2002.
- LONDOÑO, Fernando Torres. História das Religiões, In: USARSKI, Frank; PASSOS, João Décio. **Compêndio de ciência da religião**. São Paulo: Paulinas: Paulus, 2013. p. 217-228
- LONGFIELD, Bradley J. Fundamentalists. In: LOSSKY, Nicholas (org.). *Dictionary of the Ecumenical Movement*. Geneva: World Council of Churches, 2002, p. 430-431
- LONGUINI NETO, Luiz. **O novo rosto da missão**. Ultimato, Viçosa, 2002.
- MASSENZIO, Marcello. **A História das Religiões na Cultura Moderna**. Tradução: Camila Kintzel. São Paulo: Hedra, 2005.
- MARIANO, Ricardo. "Efeitos da secularização do Estado, do pluralismo e do mercado religiosos sobre as igrejas pentecostais", In: *Civitas*, v. 3, n. 1, 2003, p. 111-125
- _____. "Secularização do Estado, liberdades e pluralismo religioso", In: 3º Congresso Virtual de Antopología y Arqueología", NAYa, 2002. (Disponível em: http://www.naya.org.ar/congreso2002/ponencias/Ricardo_mariano.htm).
- MARSDEN, George. **Understanding Fundamentalism and Evangelicalism**. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1991.
- MENDONÇA, Antônio G. **O celeste Porvir: A inserção do protestantismo no Brasil**. São Paulo: Paulinas, 1984.
- _____. **Introdução ao Protestantismo no Brasil**. São Paulo: Loyola, 1990.
- _____. "História de vida", In: *Estudos da Religião*, São Paulo, Ano XXII, n. 34, Jan-jun/2008, p. 227-230
- _____. "República e Pluralidade Religiosa no Brasil", In: *REVISTA USP*, São Paulo, n.59, set-nov/2003, p. 144-163.
- _____. "O protestantismo no Brasil e suas encruzilhadas", In: *REVISTA USP*, São Paulo, n.67, setembro/novembro 2005, p. 48-67
- _____. "Protestantismo no Brasil", In: *REVISTA USP*, São Paulo, n.74, julho/agosto 2007, p. 160-173
- MÍGUEZ BONINO, José. **Rostos do Protestantismo Latino-Americano**. São Leopoldo: Sinodal, 2003.

MOTA, Zwinglio Dias. **Protestantes, Evangélicos e (neo)Pentecostais: História, Teologias, Igrejas e Perspectivas**. São Paulo: Fonte Editorial, 2014.

_____. "As Igrejas Protestantes/Evangélicas e Golpe Civil-militar de 1964", In: *Interações – Cultura e Comunidade*, Belo Horizonte-MG, v. 9, n. 15, jan./jun., 2014, p. 29-37

NAVARRO, Juan Bosch. **Para compreender o ecumenismo**. São Paulo: Loyola, 1995.

NEGRÃO, Lísias Nogueira, "Pluralismo e multiplicidades religiosas no Brasil contemporâneo", In: *Sociedade e Estado*, Brasília, v. 23, n. 2, maio-ago/2008, p. 261-279

NOVINSKY, Anita Waingort. **Cristãos-novos na Bahia: a inquisição**. São Paulo: Perspectiva, 1972.

ORLANDI, Eni P. **Análise de Discurso**. 8ª Ed. Campinas: Fontes, 2009.

ORO, Ivo Pedro. **O Outro é o Demônio: uma análise sociológica do fundamentalismo**. São Paulo: Paulus, 1996.

ORWELL, George. **1984**. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

PIERUCCI, Antônio Flávio. "Secularização em Max Weber. Da contemporânea serventia de voltarmos a acessar aquele velho conceito", In: *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, v. 13, n. 37, jun/1998.

_____. "Interesses religiosos dos sociólogos da religião", in: *Globalização e Religião*. Petrópolis: Vozes, 1997.

PORTELLA, Rodrigo, "Reflexos no Espelho: reflexão sobre as Ciência(s) da(s) Religião(ões) dos Programas de Pós-Graduação brasileiros", In: *Revista Brasileira de História das Religiões*. ANPUH, Ano III, n. 9, Jan. 2011. (disponível em: <http://www.dhi.uem.br/qtreligiao>).

PRANDI, Reginaldo. "Converter indivíduos, mudar culturas", In: *Tempo Social, revista de sociologia da USP*, São Paulo, v.20, n.2, nov/2008, p. 155-172

QUADROS, Eduardo Gusmão. **Evangélicos e o mundo estudantil: uma história da Aliança Bíblica Universitária do Brasil (1957-1981)**. Rio de Janeiro: Novos Diálogos Editora, 2011.

REILY, Duncan Alexander. **História Documental do Protestantismo no Brasil**. São Paulo: Aste, 2003.

ROCHA, Daniel. “Escatologia e Práxis Fundamentalista Frente aos Desafios dos Apocalipses Contemporâneos”, in: *Interações – Cultura e Comunidade*, v.4, n.6, 2009, p. 29-46

_____. “Fundamentos de um Reino Milenar: Expectativas Milenaristas e Engajamento Político na História do Fundamentalismo Religioso Norte-Americano”, in: *Fronteiras*, Dourados, v.12, n.21, jan./jun. 2010, p. 203-225

RODRIGUES, Ricardo Gondim. *A Teologia da Missão Integral: Aproximação e Impedimentos entre Evangélicos e Evangelicais*. 2009. fls 161. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Faculdade de Humanidades e Direito da Universidade Metodista de São Paulo.

SÉRIE LAUSANNE 30 ANOS. Pacto de Lausanne: comentado por John Stott. ABU Editora; Belo Horizonte: Visão Mundial, 2004.

SOUSA, Bertone de Oliveira. “Historiografia do Protestantismo no Brasil: Percursos e perspectivas”, In: *Revista Mosaico*, São Paulo, v.5, n. 2, jul./dez., 2012, p. 171-179

TEIXEIRA, Faustino & MENEZES, Renata (Orgs). **Religião em Movimento**. Petrópolis: Vozes, 2013.

TILLICH, Paul. **Perspectivas da Teologia Protestante nos Séculos XIX e XX**. São Paulo: Aste, 2000.

WATANABE, Tiago Hideo Barbosa. *Escritos nas Fronteiras: Os Livros de História do Protestantismo Brasileiro (1928-1982)*. 2011. fls. 274. Tese (Doutorado em História) – Faculdade de Ciências e Letras, Assis, Universidade Estadual Paulista.

_____. “Os estudos sobre o protestantismo brasileiro”. Trabalho apresentado no XII Simpósio da ABHR, 31/05 - 02/06 de 2011, Juiz de Fora, GT 02: Evangélicos protestantes no Brasil e ecumenismo.

WEBER, Max. **A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo**. Tradução: José Marcos Mariani de Macedo. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.