

ANTONIO GOUVÊA MENDONÇA

# O protestantismo no Brasil e suas encruzilhadas

**ANTONIO GOUVÊA  
MENDONÇA** é professor  
da Universidade  
Presbiteriana Mackenzie.



**“A utopia só trabalha em prol do presente a ser alcançado, e assim o presente, sendo a ausência de distanciamento intencionada para o fim, estará, no final, borrifado por todos os intervalos utópicos” (Ernst Bloch, *O Princípio Esperança*).**

O título deste artigo exige desde logo um esclarecimento preliminar sob pena de cair na confusão reinante quando se trata de estudar o campo religioso brasileiro sob qualquer ponto de vista. Nunca se viu uma diversidade religiosa tão grande como a que se nota atualmente no Brasil. Para complicar mais ainda, a dinâmica interna desse campo, que demonstra intensa itinerância entre grupos religiosos, assim como as variações numéricas indicadas no último censo (2000) apontam para a necessidade de se buscar conceitos mais atuais e capazes de estabelecer distâncias e aproximações entre os diversos grupos que disputam o espaço religioso.

Estamos diante do conceito de protestantismo brasileiro, usado sem maiores preocupações pelos primeiros estudiosos do assunto. Entre eles, o respeitável historiador francês Émile G. Léonard que, estando no Brasil por dois anos (1948-49) como professor contratado pela Faculdade de

Filosofia, Ciências e Letras da Universidade de São Paulo, fez observações e pesquisas que lhe permitiram publicar o seu *O Protestantismo Brasileiro*, hoje já na terceira edição (2002). Léonard, que publicou na França outros trabalhos sobre o protestantismo no Brasil, é também autor da monumental obra *Histoire Générale du Protestantisme*, em três volumes, a partir de 1961. No último volume aparecem notas a respeito do Brasil. De certo modo, o conceito de protestantismo brasileiro ganha legitimidade com Léonard para expressar o cristianismo não-católico no Brasil, embora já fosse usado por outros antes dele.

Em 1973, com a publicação do livro *Católicos, Protestantes, Espíritas* por Cândido Procópio F. de Camargo, o conceito, incluído entre duas outras religiões (católicos e espíritas), assume caráter distintivo. Note-se aqui que os próprios protestantes, desde o início de sua presença no Brasil, ainda no século XIX, preferiam o conceito “evangélico”. Bastam dois exemplos: o primeiro jornal protestante publicado no Brasil, que circulou de 1864 a 1892, chamou-se *Imprensa Evangélica*, como também a Confederação Evangélica do Brasil, fundada em 1934 e extinta nos primeiros anos da década de 60 do século passado. Desde os primeiros tempos os cristãos não-católicos no Brasil se identificam como evangélicos, aliás a auto-identificação oriunda mesmo desde os primórdios da Reforma conforme atesta o historiador Martin N. Dreher (1999, pp. 216 e segs.) (1). Não fosse a diversidade confusa do campo religioso brasileiro, o conceito evangélico, hoje usado de modo universal pelos não-evangélicos, como a Igreja Católica e a mídia, caberia perfeitamente ao grupo cristão oriundo da Reforma do século XVI. Mas não cabe. O conceito traz consigo enorme confusão, a não ser para aqueles que, mesmo trabalhando com categorias científicas, insistem em colocar sob a mesma categoria todos os grupos cristãos não-católicos.

Assim, pergunta-se: o que é mesmo isso que se chama “protestantismo brasileiro”? É o mesmo que evangélico? É e não é. O conceito evangélico aplica-se à parte dos

cristãos não-católicos e não se aplica de maneira adequada ao vasto grupo dos assim chamados pentecostais e neopentecostais. É claro que deixa de lado também todas as igrejas cristãs não romanas como as chamadas em geral por orientais ou ortodoxas. Assim, quando se fala em protestantismo brasileiro vem logo à tona a necessidade de definir, estabelecer o conceito com clareza. O que é protestantismo e o que é protestantismo brasileiro? Ainda, o que é um protestante?

## O QUE É PROTESTANTISMO?

O protestantismo é um dos três principais ramos do cristianismo ao lado do catolicismo romano e das igrejas orientais ou ortodoxas. Essa categorização, muito ampla e abrangente, é adotada por J. L. Dunstan (1980, p. 7). Justamente por sua amplitude, a categorização desse autor deixa logo em aberto um problema: onde colocar o anglicanismo, hoje estendido por todo o mundo como uma comunidade que extrapola o Reino Unido? A Igreja da Inglaterra resulta, sem dúvida, da Reforma Religiosa, mas, como se diz com frequência, ficou a meio caminho entre Roma e as igrejas protestantes, tanto luteranas como calvinistas. De fato, a ala propriamente dita anglicana recusa o título de protestante. Desse modo, seria melhor estabelecer quatro categorias de igrejas cristãs mundiais: romana, ortodoxas ou orientais, anglicana e protestantes. Embora a ala chamada Evangélica da Igreja Anglicana seja significativa por se aproximar bastante dos protestantes em geral, creio não se justificar uma outra categoria, vez que o anglicanismo, apesar disso, mantém sua unidade.

Interessa-nos agora a Reforma propriamente dita. Em outro lugar (Mendonça & Velasques Filho, 2002, , cap. 1) propus a divisão da Reforma em três ramos: anglicano, luterano e calvinista, ou reformado propriamente dito. Feita aquela ressalva quanto ao anglicanismo, os protestantes propriamente ditos são os luteranos e cal-

1 Como nos chama a atenção esse autor, não confundir com os evangélicos de vertente inglesa mais moderna que designam a ala conservadora do protestantismo contemporâneo e que estão sendo identificados atualmente pelo neologismo “evangelical”.

vinistas que se espalham pelo mundo em numerosa diversificação, particularmente estes últimos. Então, protestantes seriam aquelas igrejas que se originaram da Reforma ou que, embora surgidas posteriormente, guardam os princípios gerais do movimento. Essas igrejas compõem a grande família da Reforma: luteranas, presbiterianas, metodistas, congregacionais e batistas. Estas últimas, as batistas, também resistem ao conceito de protestantes por razões de ordem histórica, embora mantenham os princípios da Reforma. Creio não ser, por isso, necessário criar para elas uma categoria à parte. São integrantes do protestantismo chamado tradicional ou histórico, tanto sob o ponto de vista teológico como eclesiológico.

Esses cinco ramos ou famílias da Reforma multiplicam-se em numerosos sub-ramos, recebendo os mais diferentes nomes, mas que, ao guardar os princípios fundantes, podem ser incluídos no universo do protestantismo propriamente dito.

## O QUE É PROTESTANTISMO BRASILEIRO?

Talvez a pergunta mais adequada seja esta: podemos falar em protestantismo brasileiro? Ou seria melhor falar em “protestantismo no Brasil” precisamente quando a referência recai sobre as igrejas acima mencionadas? Embora seja certo que as religiões universais, como são as protestantes, sempre assimilam ou mantêm traços das culturas locais, como me é permitido falar em catolicismo brasileiro, por exemplo, o protestantismo que chegou ao Brasil jamais se identificou com a cultura brasileira. Continua sendo um protestantismo norte-americano com suas matrizes denominacionais e dependência teológica. Por isso, prefiro falar em “protestantismo no Brasil” e não em protestantismo brasileiro. O mesmo vale para o que talvez fosse exceção, isto é, o luteranismo. Apesar de proceder de vertentes geográficas e culturais diferentes, ambos os luteranismos brasileiros vinculam-se ao

centro mesmo da Reforma Luterana, isto é, a Europa alemã. Por essas razões, quando se fala em protestantismo brasileiro, creio que se deve entender por protestantismo no Brasil.

## O QUE É UM PROTESTANTE, O QUE É SER PROTESTANTE?

O grande e maior princípio da Reforma é o da liberdade e está explícito no talvez menor dos livros de Martim Lutero (2) e mesmo de toda a literatura reformada. Diz Lutero que o cristão é “senhor livre sobre todas as coisas e não está sujeito a ninguém”, mas completa: “um cristão é um servo prestativo em todas as coisas e está sujeito a todos”. Essa aparente contradição se resolve assim: o cristão é livre para fazer e não fazer ou, ainda, o cristão não está debaixo de nenhuma mediação e se refere diretamente a Deus pela fé, instrumento de sua salvação. A salvação é individual e sua vida religiosa é pautada exclusivamente pela Bíblia cuja leitura é direta e também não mediada. Como pontifica Dunstan, o homem é o centro de sua religião.

Em suma, o protestante é o homem que se sente liberto por Cristo, segue exclusivamente a Bíblia “como única regra de fé e prática”, cultiva uma ética racional de desempenho para contribuir para a glória de Deus e vive moralmente segundo os “10 mandamentos” e os padrões da moral burguesa vitoriana. A conversão, que no período do Grande Despertamento (3) era mais propriamente uma “reconsagração” à vida devota, reajustava o indivíduo ao modelo burguês vitoriano acompanhado da ética do trabalho apropriada à ideologia do progresso. A preguiça, a ociosidade e a falta de objetividade na vida, assim como desregramentos sexuais e desorganização familiar, eram pecados graves para os vitorianos (4). O protestantismo, principalmente o calvinismo posterior, privilegiou as relações sociais e econômico-políticas no sentido horizontal, buscando pôr de

2 *Da Liberdade Cristã*, escrito em 1520 (Lutero, 2004). Ver também: Allmann, 1994.

3 Grande Despertamento ou Grandes Avivamentos designam movimentos esparsos de renascimento de vitalidade religiosa que ocorreram na América do Norte a partir dos primeiros anos do século XIX.

4 Quanto a isso é muito interessante ver: Gay, 2000 e 2005.

lado todo tipo de dependência piramidal ou vertical. Em suma, uma desconfiança permanente de monarquias absolutas em favor de repúblicas democráticas. Isso ganhou muita força após a independência das colônias norte-americanas e da expansão protestante durante o século XIX (5).

Não é necessário que nos alonguemos na discussão a respeito da chamada ideologia norte-americana protestante da inter-relação íntima entre evangelizar e civilizar. Outros autores já trataram dessa questão. Contudo, é oportuno lembrar que essa ideologia não é exclusiva do protestantismo porque o mesmo papel que os Estados Unidos se propunham, e ainda se propõem, de expandir o seu próprio modelo civilizatório, isto é, o reino de Deus terreno, já empolgava, na oratória de Antonio Vieira, o velho Portugal seiscentista. Não obstante, há que se estabelecer as diferenças entre os dois modelos: o reino de Deus por Portugal era um reino caracterizado pelo modelo de cristandade, vertical e monárquico, ao passo que o norte-americano era, e é, democrático republicano, horizontal e contratual.

Em suma, o protestante é um indivíduo que professa uma religião individual, de consciência, que se inspira na interpretação direta e pessoal da Bíblia, pauta suas ações na ética racional do trabalho e na moral burguesa vitoriana. Sua racionalidade procura manter a distância a interferência do extraordinário no cotidiano, assim como sua individualidade o situa nos limites mínimos do poder sacerdotal ou eclesiástico. É uma religião quase secularizada e se aproxima, mesmo quando institucionalizada, de uma religião civil. As igrejas são comunidades de fé e aprendizado religioso mútuo. A disciplina, que se prende mais a questões de ética, principalmente de moral, tende a se tornar elástica na medida em que, no gradiente seita-igreja, a comunidade se aproxima mais desta.

Este é o modelo, por que não dizer tipo ideal, do protestante histórico ou tradicional, ao qual se aplica bem, como já foi dito, o conceito de evangélico, mas que implica dificuldades quando generalizado para todos os cristãos não-católicos.

Este artigo trata exclusivamente do grupo de protestantes ou evangélicos que abrange aquelas igrejas já mencionadas, tanto as do chamado protestantismo de missão ou conversão, quanto as do protestantismo de imigração. Propomo-nos a analisar, dentro dos limites impostos, as idas e vindas desse tipo de protestantismo no Brasil em suas relações históricas e dialeticamente relacionais com o universo político brasileiro e internacional durante os cerca de 180 anos de sua presença no país. Tomaremos como ponto de intersecção histórica a chamada Conferência do Nordeste, realizada no Recife (PE), em 1962, último momento de convergência identitária desse protestantismo antes do seu isolacionismo denominacional. Não serão levadas em conta as questões e crises internas que, por vezes, agitaram as igrejas, mas exclusivamente como elas reagiram ao impacto dos momentos históricos externos.

Propomos a seguinte periodização: de 1824 a 1916, período de implantação do protestantismo no Brasil; de 1916 a 1952, desenvolvimento do projeto de cooperação ou pan-protestantismo e a chegada de “um bando de teologias novas”; de 1952 a 1962, crise política e religiosa, ensaio de politização do protestantismo e impacto do pentecostalismo; de 1962 a 1983, período de repressão no interior do protestantismo, da revolução neopentecostal, fortalecimento do denominacionismo e o isolacionismo das igrejas.

## PERÍODO DE IMPLANTAÇÃO: DE 1824 A 1916

Até o final do século XIX todas as denominações protestantes tradicionais ou históricas estavam estabelecidas no Brasil, sendo a última a Igreja Protestante Episcopal, mais adiante conhecida simplesmente por Igreja Episcopal. Dada sua origem anglicana, hoje se chama Igreja Episcopal Anglicana do Brasil (6). No sistema de classificação ainda adotado, os episcopais

5 Bastaria, neste ponto, assinalar o testemunho da missionária educadora metodista Martha Watts (1881-1908), fundadora do Colégio Piracicabano, em carta de abril de 1890, logo após a proclamação da República: “O Brasil está indo para frente, e devemos seguir com ele, carregando a religião do Evangelho [...]” (Mesquita, 2001, p. 90).

6 Ver o artigo de Calvani, “O Anglicanismo no Brasil”, neste Dossiê.

anglicanos são incluídos entre as igrejas do chamado protestantismo de missão ou conversão que engloba congregacionais (7), presbiterianos, metodistas e batistas. Todavia, não se pode deixar de lado o fato de que, na verdadeira origem, os episcopais anglicanos ligam-se à tradição do anglicanismo precocemente instalado no Brasil ainda no período que antecedeu ao Império, isto é, após os tratados feitos com a Inglaterra por D. João VI em 1810 (Aliança e Amizade e Comércio e Navegação). A partir de 1820, os ingleses passaram a realizar cultos no templo construído no Rio de Janeiro e, mais tarde, em outras partes do Brasil, notadamente em São Paulo, pelos empregados da Estrada de Ferro que se construía entre Santos e Jundiaí (Ribeiro, 1973).

Assim considerados, os ingleses anglicanos constituem o primeiro grupo do chamado protestantismo de imigração, embora com a ressalva já feita de que eles mesmos não se consideram protestantes (seria melhor colocá-los no conceito generalizante de não-católicos). Outro grupo importante, completamente esquecido no sistema de classificação, é o composto pelos chamados “confederados” norte-americanos que se estabeleceram principalmente em Santa Bárbara (SP) logo após a Guerra Civil. Esses imigrantes, principalmente procedentes do Sul dos Estados Unidos, eram compostos por protestantes de praticamente todas as denominações norte-americanas. Fundaram a cidade de Americana e construíram sua igreja comum. Embora eles mesmos não objetivassem a propagação de sua fé religiosa, de modo indireto contribuíram para isso, principalmente porque provocaram a vinda de pastores para atendê-los que acabaram, alguns, por exercer atividade missionária entre brasileiros. Entre eles, presbiterianos do Sul dos Estados Unidos que se estabeleceram em Campinas (SP), metodistas que ampliaram suas atividades para além dos limites do “território confederado” e batistas que acabaram fundando sua primeira igreja em Salvador (BA) recebendo como primeiro membro um ex-padre brasileiro.

É curioso que a ação civilizatória que as missões protestantes pretendiam realizar

no Brasil acabou sendo mais expressiva através de quem não tinha diretamente essa intenção. De fato, é significativa a contribuição dos “confederados” que emigraram para a região de Santa Bárbara, tanto para a agricultura como para a indústria. Há já expressiva literatura a respeito que merece ser levada em conta quando se estuda imigração e religião no Brasil. Deixamos para a Bibliografia a relação dos livros que tratam do assunto. Mas é também curioso o fato de que até hoje descendentes daqueles confederados ainda se reúnem quatro vezes por ano nas cercanias da hoje Santa Bárbara d’Oeste (SP) para lembrar os velhos tempos. Numa pequena capela, perto de um antigo cemitério, em meio a um canavial, cantam os velhos hinos dos avivamentos religiosos do século XIX, ouvem o sermão de costume e participam de um jantar com os pratos típicos do “Velho Sul” dos Estados Unidos. Assim narram, pitorescamente, os autores do mais recente livro publicado sobre a presença desses imigrantes norte-americanos no Brasil (Dawsey e outros, 2005, p. 37).

Assim, ao lado dos imigrantes protestantes alemães que começaram a chegar ao Brasil em 1824 e os anglicanos ingleses que os antecederam, é necessário colocar os confederados norte-americanos que, apesar de não terem criado uma igreja própria, contribuíram para a presença protestante no Brasil. Ainda, a respeito do protestantismo de imigração, é oportuno mencionar os grupos que vieram já no século XX e que ainda mantêm cultos segundo suas tradições denominacionais: reformados húngaros, holandeses, franceses e suíços, batistas russos e letões, e os recentes presbiterianos chineses e coreanos. São grupos que já merecem estudos à parte.

Mas voltemos ao período histórico em questão a fim de tentarmos pontuar o sistema de ideais religiosos que o caracterizaria. Neste ponto, o pensamento básico deve ser procurado no grupo do chamado protestantismo de missão ou conversão, pois que foi este que se inseriu, na medida do possível, na sociedade brasileira e esteve mais perto, embora com prudência, das instâncias políticas. Os imigrantes alemães, não interessados

7 As igrejas congregacionais chegaram ao Brasil em 1858 com o missionário Robert Reid Kalley. Os congregacionais originam-se principalmente da Escócia, quando grupos aderentes da Reforma calvinista lutavam pela separação entre igreja e estado (não-conformistas ou independentes). Ver: Cardoso, 2001.

em propagar a fé, limitaram-se inicialmente à prática da piedade e do culto.

A não ser os congregacionais procedentes da missão de um escocês, todos os demais protestantes de missão originaram-se do protestantismo norte-americano. Como já tentamos demonstrar em outro trabalho (Mendonça, 1995, parte, cap.1), o movimento religioso norte-americano ocorrido no século XIX conhecido por Grande Despertamento produziu um sistema teológico mais ou menos uniforme que se superpunha às particularidades denominacionais. Resumidamente, esse sistema consistia em dois pontos principais: o princípio da conversão, que se apoiava na regeneração, ou novo nascimento, que tinha como resultado a salvação individual (Graham, 1973, cap. 11), e a devoção à ética do trabalho assim como à disciplina moral. Duas alavancas para a ideologia do progresso, como já foi dito.

Mas há ainda outro fator de ordem teológica que, embora contraditório no interior do protestantismo, veio marcar fortemente o protestantismo no Brasil. A controvérsia a respeito da abolição do sistema escravista abalou as igrejas americanas e provocou cisões no interior de algumas delas, levando-as a se dividir entre norte e sul. Surgiu, assim, entre os conservadores, a idéia de não comprometer a igreja com a questão escravista. A solução foi racionalizar a escravidão através de uma doutrina nova que ficou conhecida por Teologia da Igreja Espiritual. Com base no preceito bíblico “dai a César o que é de César e a Deus o que é de Deus”, a Teologia da Igreja Espiritual insistia em que à igreja importavam as questões espirituais e as materiais e políticas ao Estado (Mendonça, 1995, p. 59).

Buscando espaço na sociedade brasileira, o protestantismo, embora criticando com insistência a religião oficial, manteve-se o quanto possível afastado de questões de ordem social e política, sendo poucos os pronunciamentos a respeito da abolição da escravidão. Parece ter contribuído para isso a composição do corpo missionário que punha lado a lado nortistas e sulistas. Por isso, causou mal-estar entre eles um

folheto publicado por um pastor presbiteriano brasileiro contrário à escravidão (Pereira, 1886). O fato é que a doutrina da Igreja Espiritual permaneceu distintiva no protestantismo no Brasil distanciando-o sempre das atividades políticas e sociais. Era muito comum entre os protestantes a expressão: o crente não deve se meter em política. Parece também ter contribuído bastante para essa atitude o pré-milenarismo que se instalou nele, expresso num messianismo de espera que tornava o fiel protestante indiferente diante das “coisas deste mundo” (Mendonça, 2001) .

Nesse período, o sentimento nacionalista que envolvia alguns dos mais influentes pensadores e políticos brasileiros, como Eduardo Prado (1860-1901), principalmente em *Alusão Americana* (1893), provocou velados conflitos entre os protestantes de origem missionária norte-americana. Embora velados nos princípios, os conflitos se tornaram evidentes entre os presbiterianos, particularmente em dois momentos. O primeiro foi a extinção da *Imprensa Evangélica*, em 1892. Fundado em 1864, esse jornal, que circulou durante vinte e oito anos, alcançando inclusive o universo católico, foi encerrado por ordem das missões presbiterianas que, além de fechá-lo, negaram aos brasileiros o direito de fundar outro com o mesmo nome. Sob a camuflagem de desencontros com a maçonaria, o nacionalismo também provocou o primeiro cisma entre protestantes no Brasil que deu origem, em 1903, à Igreja Presbiteriana Independente do Brasil sob o signo do antimacãoismo.

O protestantismo, valendo-se das dificuldades que enfrentava a Igreja Católica por causa de fatores como o regalismo e o galicanismo, que buscavam o afastamento cada vez maior da centralidade vaticana, assim como de conflitos com a maçonaria, teve, em números absolutos, crescimento significativo. Os presbiterianos foram os que avançaram mais até os vinte anos subsequentes à Proclamação da República, quando começaram a perder para os batistas. Ganharam espaço também na atividade educacional em que investiram bastante, o que causou também dificuldades no interior

das próprias igrejas. Para muitos protestantes, a prioridade era converter pessoas ao protestantismo e promover o crescimento das igrejas; para outros, era necessário “educar para civilizar”, causa que era óbvia na mentalidade missionária norte-americana. Um protestantismo entusiasta e em desenvolvimento, mas já com crises internas, caracteriza esse primeiro período. Crises principalmente geradas por mentalidades diferentes e com prioridades divergentes.

## PROJETO DE COOPERAÇÃO E UNIONISMO: DE 1916 A 1952

Momento histórico importante para o protestantismo no Brasil e na América Latina foi o Congresso da Obra Cristã na América Latina, realizado na Zona do Canal do Panamá, em fevereiro de 1916. Esse congresso, conhecido simplesmente por Congresso do Panamá, foi uma reação à Conferência Missionária de Edimburgo, Escócia, realizada em 1910. Essa conferência, influenciada pela amplitude colonialista da Inglaterra, firmou o princípio de que as missões só deveriam ter como objetivo o mundo não-cristão, o que excluía as áreas ocupadas pela Igreja Católica e punha em xeque todo o arcabouço missionário protestante na América Latina.

Mas a história, muitas vezes irônica, pregou mais uma vez uma de suas peças. O Panamá, que pretendia firmar o princípio de que era necessário fazer missão também nos países católicos por razões de ordem teológica, não contava com outras razões, estas de caráter mais forte porque geradas no âmbito político internacional, e acabou provocando um impasse dentro do próprio protestantismo latino-americano. A política do pan-americanismo, provocada pelo presidente norte-americano James Monroe (1817-25), não desejava desagradar os países latino-americanos, todos católicos, alguns ainda mantendo a ligação Igreja-Estado. Assim, a pauta do congresso, toda preparada nos Estados Unidos, praticamente

manteve a política de Edimburgo ao decidir pela prudência em relação à Igreja Católica. A mensagem final do congresso recomendou que a ação missionária deveria buscar áreas não atendidas pela Igreja Católica, principalmente entre os índios.

O pastor e educador presbiteriano brasileiro Erasmo Braga (1877-1932), considerado um dos pioneiros do movimento ecumênico, foi encarregado de resumir e publicar o pensamento oficial do congresso, isto é, o movimento pela unidade dos cristãos latino-americanos, o que fez em seguida escrevendo a obra emblemática do evento *Panamericanismo, Aspecto Religioso*, publicada em Nova York (1916) em português e espanhol. A idéia de unidade dos cristãos, aqui entendida como unidade dos protestantes, foi posta em ação pela organização, em 1917, da Comissão Brasileira de Cooperação. Fizeram parte da comissão presbiterianos, presbiterianos independentes, metodistas, congregacionais e episcopais, e o objetivo era produzir literatura religiosa em português, uma imprensa e livraria no Rio de Janeiro, uma revista da família, uma universidade protestante e um orfanato (Pierson, s/d).

Esse ambicioso projeto, com fundos que excediam um milhão de dólares, era inteiramente subsidiado pelas igrejas norte-americanas. Parte do projeto foi realizada, principalmente a partir da fundação da Confederação Evangélica do Brasil, em 1934, embora já houvesse fracassado o Seminário Unido do Rio de Janeiro (1918-33), talvez o que viria ser semente da sonhada Universidade Protestante. Sempre em pauta a disputa entre brasileiros e missionários norte-americanos. Contudo, sob a tutela da confederação, foram publicados vários textos de instrução religiosa, principalmente revistas para as escolas dominicais mediante trabalho exaustivo do educador Erasmo Braga. Buscava-se a unidade dentro da diversidade do protestantismo.

De fato, durante muitos anos foi possível participar de cultos e escolas dominicais da maioria das igrejas no Brasil portando a mesma versão da Bíblia, o mesmo livro de hinos e a mesma revista de escola domini-



cal. Outro sonho era chegar a unir em uma só todas as igrejas protestantes no Brasil. O grande defensor desse sonho em vigília foi o auxiliar de Erasmo Braga, o pastor presbiteriano independente Epaminondas Melo do Amaral (1893-1962), que escreveu o livro clássico do chamado “unionismo”, *O Magno Problema* (1934), em que, entre outras coisas, critica o protestantismo brasileiro por ter copiado o modelo norte-americano com suas inúmeras denominações. O unionismo, como a educação teológica comum, fracassou. Não obstante, a reunião das igrejas protestantes na Confederação Evangélica chegou a dar alguns resultados, ao menos na representatividade dos protestantes em algumas instituições brasileiras, como aconteceu com a nomeação de capelães para servir ao Exército durante a Segunda Guerra Mundial.

O período, com a cooperação e muitas das idéias do “unionismo”, promoveu a aproximação entre as igrejas no Brasil.

Sobrelevando as diferenças teológicas, as igrejas passaram a desenvolver programas evangelísticos visando ao próprio crescimento a partir de uma mensagem religiosa unificada em torno da conversão individual e mudança de vida, muito semelhantes ao Grande Despertamento havido nos Estados Unidos no século anterior. Substituíam-se o sermão tradicional, ou a usual homilia, pela “conferência” religiosa. Um caráter mais secular envolvia as reuniões de culto. Para essas conferências as igrejas envolviam os grandes pregadores da época, mais pelos dotes oratórios do que por suas tradições denominacionais. Alguns nomes estrangeiros como Edwin Orr e Stanley Jones percorreram as igrejas fazendo conferências. Destacaram-se brasileiros como os batistas Rubens Lopes e Rafael Gioia Martins, os presbiterianos Miguel Rizzo Jr. e José Borges dos Santos Jr. e os metodistas Almir dos Santos e Natanael Inocêncio do Nascimento.

Dentre esses clássicos pregadores brasileiros, herdeiros do melhor púlpito cristão, um deles merece destaque porque se diferencia dos demais quanto à direção de sua pregação: enquanto os outros seguiam a tradição do “Despertamento”, que procurava trazer convertidos para o interior da igreja, Rizzo empenhava-se em levar a fé religiosa àqueles que normalmente relutavam em entrar num templo protestante. Para isso, usava espaços não sagrados como teatros e salões de conferências em geral. Fundou também o Instituto de Cultura Religiosa que publicou revistas com o mesmo objetivo. Sua produção literário-religiosa visava chamar a atenção para o Jesus varão-modelo e não teologizado, muito semelhante ao descrito pelos teólogos do protestantismo liberal que preconizavam o “seguir a Jesus” como essência do “ser cristão”. Não é injusto pensar que o ideal de Rizzo seria, embora com muita antecipação no Brasil, o de um cristianismo anterior à religião. Essa hipótese, para ser demonstrada, demandaria um estudo mais aprofundado de sua obra, mas não deixa de ser atraente.

A tolerância, e mesmo respeito, para com o catolicismo latino-americano por parte do Congresso do Panamá gerou forte reação por parte de alguns líderes brasileiros, ambos presbiterianos. Eduardo Carlos Pereira, respeitado gramático e pastor da então recém-criada Igreja Presbiteriana Independente, e Álvaro Reis, notável orador sacro e pastor da Igreja Presbiteriana no Rio, encabeçaram séria oposição à ala mais aberta do congresso, cujo principal representante foi o também brasileiro e presbiteriano Erasmo Braga.

Eduardo Carlos Pereira, cuja moção contrária à política do pan-americanismo religioso sequer entrara na pauta do congresso, publicou em 1920 o livro mais polêmico contra a Igreja Católica: *O Problema Religioso da América Latina*, com o subtítulo *Estudo Dogmático Histórico*. Erudito, crítico e por vezes muito ácido, Pereira conclui o livro grafando em destaque: “fora de Roma, dentro do cristianismo”. Falecendo em 1923, Pereira por pouco não viu a volumosa e também erudita, assim

como ácida, réplica do jesuíta Leonel Franca publicada no mesmo ano: *A Igreja, a Reforma e a Civilização*. A douda polêmica durou alguns anos tendo, de um lado, Franca, e de outro, vários oponentes que assumiram o lugar de Pereira, todos presbiterianos. Pastores de outras denominações também ajudaram a incrementar o debate através de artigos em revistas e jornais. O conflito entre a religião hegemônica e o protestantismo emergente, de início limitado à disputa por fiéis e território, agora guindara o plano da erudição histórica e teológica

No interior das denominações, dois outros eventos históricos ocorreram nesse período, ambos tendo como motivo as relações entre nacionais e missionários estrangeiros. Em 1925, os batistas brasileiros, através do movimento conhecido como “Questão Radical”, obtiveram parcial autonomia na gestão de fundos, movimento que prosseguiu sempre na direção da autonomia completa e de maneira complicada, dado o princípio batista da autonomia absoluta das igrejas locais. Por esse princípio, acordos de cúpula, sejam através de comissões ou convenções, não as obrigam necessariamente (Pereira, 1982, cap. 12; Reily, 2003, pp. 182 e segs.). Ainda dentro do contexto do movimento nacionalista, a Igreja Metodista do Brasil obteve sua autonomia em 1930 (Josgrilberg, 1998).

Não podemos encerrar esse período, muito rico em mudanças no protestantismo mundial, especialmente no norte-americano, sem mencionar, embora em traços largos, algumas de suas repercussões no Brasil. Um desses movimentos foi o do Evangelho Social, que se liga diretamente ao pastor batista norte-americano Walter Rauschenbusch (1861-1918). Ligado ao protestantismo liberal, Rauschenbusch, após estudos na Alemanha, desenvolveu seu ministério pastoral entre imigrantes alemães numa das áreas mais pobres de Nova York, e entrou num debate sobre os direitos das classes trabalhadoras. Convencido de que o pecado era tanto social como individual, talvez mais social, Rauschenbusch abandonou, como os liberais, toda teologia metafísica em favor de uma teologia de-

dicada ao reino de Deus neste mundo em lugar de uma meta ultraterrena. Traços do marxismo, sem dúvida, estão presentes no pensamento do Evangelho Social quando, de modo mais direto, o protestantismo passa a pensar também nas relações entre os indivíduos.

O Evangelho Social, enquanto corrente teológica, foi bloqueado no Brasil. Contudo, um dos seus projetos relativos ao reino de Deus, chamado nos Estados Unidos de *settlement houses*, ou centros sociais, surgiu nas igrejas locais maiores visando ajudar as pessoas de seus bairros através de serviços sociais, recreação, bibliotecas, orfanatos, creches, hospitais e assim por diante. Algumas dessas instituições sobreviveram aos seus idealizadores e suas idéias. Hoje, o Evangelho Social é visto como grande heresia, pois o reino de Deus voltou a ser visto como algo para além da história. O clássico livro do Evangelho Social foi *Nos Passos de Jesus (In His Steps)*, de Charles M. Sheldon, escrito em 1896. Consta ser um dos livros mais lidos no mundo e labora em torno da pergunta: em cada ação *como agiria Jesus?*

Se o Evangelho Social foi uma das expressões diretas do liberalismo teológico protestante, o fundamentalismo surgiu como uma reação também direta à acolhida que o liberalismo dava aos preceitos e métodos da ciência moderna, principalmente à influência crescente do evolucionismo. O ponto de partida do fundamentalismo foi dado na célebre Conferência Bíblica de Niágara, em 1878. Em poucas palavras, o fundamentalismo se define pela defesa da ortodoxia protestante a respeito da Bíblia como infalível e acima de qualquer reinterpretação que parta da ciência moderna, principalmente do evolucionismo. O fundamentalismo institucionalizou-se como movimento internacional após a Segunda Guerra Mundial com a fundação do Conselho Internacional de Igrejas Cristãs, em 1948, em Amsterdã, sob a liderança do pastor presbiteriano norte-americano Carl McIntire (1906-2002). Voltando-se principalmente contra o movimento ecumênico, que também se institucionalizava, o ICC



Reprodução

(International Council of Christian Churches), pela voz de seu fundador, chamado pelos seus adversários de “apóstolo da discórdia”, promoveu crises internas nas igrejas. As brasileiras, mormente as presbiterianas, não ficaram imunes à pregação de McIntire, que esteve no Brasil ao menos duas vezes, e acabou influenciando na criação de uma Federação de Igrejas Fundamentalistas que publicou durante bom tempo um jornal intitulado *O Presbiteriano Bíblico*.

O curioso é que na mesma semana e na mesma cidade de Amsterdã fundava-se o Conselho Mundial de Igrejas (WCC – World Council of Churches), fruto de longa experiência de convívio entre cristãos de várias tradições e denominações. Esse convívio, sem dúvida sob a inspiração do liberalismo da chamada Escola da História das Religiões, só aguardou o término da guerra para

ganhar corpo e institucionalizar-se. Um dos grandes inspiradores do movimento ecumênico foi o arcebispo luterano da Suécia Nathan Söderblom (1866-1931), professor de história da religião em Upsala. Söderblom conseguiu ultrapassar sua formação evangélica avivalista ao encontrar-se com a teologia liberal protestante e, no seu ideal de união dos cristãos, ultrapassou ambas as correntes. De fato, o movimento ecumênico, então institucionalizado, pretendia estar acima das divisões tanto eclesiásticas como teológicas dos cristãos ao firmar-se sobre os princípios essenciais do cristianismo que pudessem ser aceitos por todos.

Nesse ponto, estava armado todo o cenário confuso e contraditório do protestantismo no Brasil. Várias alternativas, verdadeiras encruzilhadas, se lhe ofereceriam a partir dos anos seguintes.

## PERÍODO DE 1952 A 1962: A CHEGADA DE “UM BANDO DE TEOLOGIAS NOVAS”

Entre as diversas encruzilhadas do protestantismo no Brasil, esse período de dez anos representa de fato a grande e decisiva encruzilhada desse protestantismo, o momento decisivo em que ele poderia ter assumido a realidade brasileira e passado a participar da história do país. Fatores históricos, muitos de natureza internacional, interromperam o processo, que culmina em 1962 com a Conferência do Nordeste e tem seu melancólico fim nos anos 70.

No período anterior, que transcorre em sua maior parte na Era Vargas, caracterizado pelo movimento unionista, o nacionalismo protestante girou em torno de movimentos de autonomia administrativa das igrejas, mas não abriu caminhos para a autonomia cultural ou, melhor dizendo, para que seu rosto se voltasse para o lado brasileiro. Exemplo disso foi a literatura destinada à educação religiosa, unificada e usada pelas igrejas participantes da Confederação

Evangélica. Não obstante ter a redação do material ficado sob a responsabilidade de pastores brasileiros, como o competente educador Erasmo Braga, o modelo vinha dos Estados Unidos e era aqui traduzido e adaptado. Era incongruente com a realidade brasileira porque retratava o padrão burguês da cultura norte-americana. As crianças, principalmente, viam e aprendiam na igreja coisas que pouco ou nada tinham a ver com suas vidas, embora as casas dos protestantes, em geral de classe média ou em ascensão, ostentassem traços sensíveis de algo próximo ao *wasp* (8). João do Rio (1976, p. 87) parece ter sido o primeiro a observar e registrar em suas deliciosas crônicas esse traço curioso do protestantismo ainda incipiente no Brasil. Autonomia política (poder), mas não cultural, era o que, de fato, as igrejas ostentavam.

Vargas, deposto em 1945, logo após o fim da guerra, deixara uma herança mesclada de alguns avanços, como as leis trabalhistas, o início da industrialização, bem como um atraso político que ameaçava o país com a volta das mazelas da Primeira República. Embora a Constituição de 1946 fosse reconhecida como boa, grandes mudanças sociais exigiam reformas econômicas e políticas de base. Nova consciência política brota entre intelectuais e jovens estudantes que passam a clamar pelas chamadas então “reformas de base”. O nacionalismo volta com muita força e exige um desenvolvimento econômico e social autônomo. A industrialização e o conseqüente crescimento das cidades geram tensões entre as classes médias rurais e urbanas, ao mesmo tempo em que fazem aumentar a pobreza nas periferias das grandes cidades. Esse cenário, propício para uma profunda revolução social, iria afetar muito de perto, parece que pela primeira vez em nossa história, o quadro religioso incluindo o protestantismo.

O protestantismo, já em sua terceira geração no Brasil, formara em seu seio uma juventude burguesa intelectualizada pelo acesso às universidades que foram surgindo no período anterior. Treinados para liderança em suas igrejas, esses jovens começaram a ter logo parte ativa nos

8 *Wasp: white, anglo-saxon and protestant.*

quadros estudantis que formavam os centros acadêmicos nas escolas superiores e, assim, passaram a ver a realidade sob outro ângulo, ou melhor, voltariam suas faces para o mundo real. Perceberam o quanto suas igrejas estavam alheias ao que se passava fora de suas portas. Passaram a falar outra língua e se abriu um vazio entre eles e as lideranças eclesiásticas.

É nesse cenário que surge o “bando de teologias novas” (9) que atinge primeiro o Seminário Presbiteriano do Sul, em Campinas (SP), e se alastra por outros em pouco tempo. Ao mesmo tempo em que uma nova realidade histórico-social se abria para os jovens leigos das igrejas, aragens frescas do pensamento teológico passaram a entrar pelas janelas dos seminários.

A história do ensino de teologia nos seminários brasileiros, talvez com exceção dos de tradição luterana européia, mostrava uma prática repetitiva de segunda mão com base em manuais clássicos de teologia metafísica. Fórmulas frias e distantes. Nos seminários presbiterianos, por exemplo, circulavam os manuais de A. B. Berkhof, de 1933, e o de A. H. Strong, de 1907, o que deveria ocorrer também em outros.

Em 1952, chega ao Brasil – e foi para o Seminário Presbiteriano do Sul, em 1953 – o missionário norte-americano Richard Shaull (1919-2002) para assumir um posto no corpo de professores. Então com 33 anos de idade, Shaull já se envolvera com o movimento estudantil através da Federação Mundial de Estudantes Cristãos (Fumec) em sua 1ª Conferência Latino-Americana, realizada em São Paulo, em 1952. A Fumec dedicava-se à evangelização de jovens universitários e ao estudo da Bíblia em profundidade e “cuja fé deveria expressar-se no meio das lutas sociais” (Shaull, 2003, p. 94). Encontra-se com o pastor presbiteriano Jorge César Mota, que dirigia a incipiente União Cristã de Estudantes do Brasil (Uceb), e vai, durante os anos seguintes, exercer forte influência nesse organismo. Shaull, como ele mesmo diz em suas memórias, acreditava na “potencialidade desse movimento como resposta à nova geração de protestantes ansiosos para aprofundar sua

fé e encontrar seu caminho no mundo”. Shaull foi além, dialogando com a UNE (União Nacional de Estudantes) e com as UEEs (Faria, 2002, p. 105).

Estava aí a liderança intelectual e prática que os jovens protestantes brasileiros desejavam. Quanto ao pensamento teológico, Shaull introduziu seus alunos no mundo então desconhecido da teologia européia, pensamento produzido no turbilhão da guerra e do pós-guerra. O principal nome que surge no cenário seria o do reformado Karl Barth (1886-1968), tido como o maior teólogo do século XX. Sua obra, conhecida por “teologia dialética” ou “teologia da Palavra de Deus”, posteriormente englobada sob o título mais geral de “neo-ortodoxia”, apontava para a ação contínua de Deus na história e com a qual o homem devia colaborar. A leitura de Barth, notável por sua oposição ao nazismo, representava, no pós-guerra, um apelo aos cristãos para que superassem o conformismo e avançassem na direção da construção de um mundo justo. Mais ou menos na mesma linha, passaram a circular outros teólogos como Emil Brunner (1889-1966) e Rudolf Bultmann (1884-1976). O que despertou mais paixão entre os estudantes de teologia no Brasil foi Dietrich Bonhoeffer (1906-1945), enforcado pelos nazistas em um campo de concentração nos últimos dias da guerra. Bonhoeffer, em suas famosas cartas escritas da prisão, refletia sobre a possibilidade de ser cristão num mundo secularizado, superando a religião e mesmo a igreja. Esse pensamento iria avançar pela década seguinte com o título genérico de Teologia Radical.

Richard Shaull, além de levar a chamada teologia moderna para o ambiente em que atuava, ele mesmo passou a pôr em prática uma teologia da ação e no estilo aberto e ecumênico. Shaull aponta para a natureza dinâmica de Deus e para o fato de que sua atividade na história estava prosseguindo rumo a um alvo. Essa postura de Shaull foi logo vista como uma crítica e um desafio às igrejas para que saíssem da inércia e do conformismo e tomassem parte e responsabilidade diante de um mundo em mudança. Passou a ser incômodo.

9 Referência à expressão “um bando de idéias novas” usada por João Cruz Costa em *Contribuição à História das Idéias no Brasil*.

A influência de Shaul sobre estudantes universitários e alunos de seminários deu como resultado um distanciamento entre a juventude das igrejas, insatisfeita com a maneira como elas se comportavam perante o chamado “estado revolucionário” do Brasil, e as autoridades que recebiam subverter-se a disciplina eclesiástica. Mas, mesmo assim, o Setor de Responsabilidade Social da Igreja, órgão da Confederação Evangélica, prosseguia em suas atividades, principalmente sob a influência da Segunda Assembléia do Conselho Mundial de Igrejas realizada em Evanston, Estados Unidos, em 1954.

A Conferência de Evanston praticamente acirrou a crise nas igrejas brasileiras, principalmente porque participaram dela representantes das igrejas russas, o que serviu para que o Conselho Mundial de Igrejas fosse acusado de estar se abrindo para o comunismo. Desabrochava o conflito entre o fundamentalismo representado pelo Conselho Internacional de Igrejas Cristãs e o ecumenismo representado pelo Conselho Mundial de Igrejas, com intensos reflexos nas igrejas brasileiras. Mesmo assim, o Setor de Responsabilidade Social da Igreja realizou três reuniões de estudos que antecederam a Conferência do Nordeste, em 1962. Em suma, o período mostra progressiva politização da juventude das igrejas protestantes.

Outro impacto que as igrejas sofreram no período considerado foi a explosão pentecostal no início dos anos 50. A industrialização e o crescimento das cidades decorrente da migração campo-cidade provocaram, ao mesmo tempo, desajustes sociais, bem como certo descompromisso dos migrantes em relação às suas igrejas de origem. A migração geográfica trouxe consigo uma migração religiosa em busca de religiões mais práticas e que tivessem a ver com o cotidiano das pessoas.

A explosão pentecostal teve como ponto de partida o movimento de “tendas de cura divina” promovido pela chamada Cruzada Nacional de Evangelização que alcançou o país todo. Foi um movimento religioso tipicamente urbano que começou em São Paulo em 1953. A cruzada era um braço da

Igreja do Evangelho Quadrangular, igreja pentecostal originada no Sul dos Estados Unidos e que sustentava quatro princípios: salvação da alma, batismo com o Espírito Santo, cura divina e segunda vinda de Cristo. Vê-se que eram mantidas doutrinas comuns ao cristianismo protestante, como a salvação individual e o pré-milenarismo, assim como o batismo dos pentecostais tradicionais. A novidade era a nova ênfase na cura divina. Ao lado da cura divina, como complemento, vinha o exorcismo de demônios. O historiador desse movimento, ele mesmo um dos seus pastores (Rosa, 1977, Introdução), queixa-se do desequilíbrio dos quatro pilares provocado pela ênfase exagerada na cura divina. Todavia, para uma população de um lado insatisfeita com a falta de atrativo em suas igrejas e, de outro, necessitada de apoio para o desamparo social em que vivia, a cura divina, entendida no seu sentido mais amplo, constituía de fato a principal atração simbólica.

A cruzada atingiu as igrejas tradicionais, bem como as pentecostais clássicas. Muitos pastores e leigos dessas igrejas, influenciados pela nova prática religiosa, vieram a fundar várias igrejas no mesmo estilo. Na verdade, a Cruzada Nacional de Evangelização foi a origem do neopentecostais.

O período se fecha com as igrejas tradicionais situadas perante três vias opostas a elas mesmas e entre si: o pentecostalismo de cura divina, o fundamentalismo e o ecumenismo incipiente.

## PERÍODO DE REPRESSÃO E ISOLACIONISMO DAS IGREJAS: 1962 A 1983

Mesmo já com dificuldades internas e externas por causa de reações das cúpulas das igrejas contra o avanço da autonomia de setores leigos dentro da Confederação Evangélica, o Setor de Responsabilidade Social da Igreja caminhou na direção da realização da sua quarta reunião de estudos

que viria a ser conhecida por Conferência do Nordeste. A organização dessa conferência, decisiva quanto aos rumos do protestantismo no Brasil, contou com a forte liderança do leigo presbiteriano Waldo César e a inspiração sempre presente de Richard Shaull, que já não era mais professor no Seminário Presbiteriano do Sul.

A Conferência do Nordeste, que teve como tema “Cristo e o Processo Revolucionário Brasileiro”, realizada de 22 a 29 de julho de 1962 na cidade do Recife, já incorporava a crítica ao modelo econômico-político desenvolvimentista da década anterior. Para os mentores da conferência, o Brasil estava dentro de um processo revolucionário diante do qual as igrejas não poderiam se omitir. Por isso, a agenda da conferência contava com dois aspectos complementares: de um lado, uma análise de conjuntura que seria processada por sociólogos e economistas neutros, isto é, que nada tinham a ver com as igrejas e, de outro, propostas teológicas no sentido de chamar a atenção das igrejas para o seu papel na situação histórica pela qual o país passava.

Há, pelo menos, dois documentos importantes sobre essa conferência. Um deles, escrito por Waldo César (1962a), secretário executivo do Setor de Responsabilidade Social da Igreja, da Confederação Evangélica do Brasil, é um diário, uma crônica leve mas cheia de informações sobre os bastidores da conferência, seus conflitos e aproximações, enfim, a dinâmica interna de um encontro de tantas personalidades e tendências diferentes. O outro é a publicação oficial do evento com o mesmo título e que traz os textos das conferências e os relatórios dos diferentes grupos de estudos (César, 1962b). Na Introdução a esse volume, escrita por Waldo César, aparece em poucas linhas, e *in totum*, o projeto utópico que animava o setor jovem e politizado das igrejas protestantes no Brasil: “A Conferência do Nordeste foi, antes de tudo, grande esforço neste sentido: levar a Igreja a falar a linguagem da época em que vivemos e a encontrar-se com a sociedade brasileira” (César, 1962b, p. xi).

A representação da conferência avizinhava-se, pela sua composição, da utopia unionista dos criadores da Confederação Evangélica. Todas as igrejas históricas do protestantismo nacional estavam representadas. Duas utopias: a acima, expressa por Waldo César, e a união protestante em torno dela. Veremos, mais adiante, que as forças ideológicas, que iriam logo se desencadear, seriam mais fortes e venceriam. Quem denunciou isso alguns anos adiante foi o jovem Rubem Alves, um dos presentes na conferência, ao publicar um artigo que se tornou muito conhecido nas décadas seguintes. O artigo trazia o título “O Protestantismo Latino-americano: sua Função Ideológica e suas Possibilidades Utópicas”. Esse artigo, publicado em inglês (Alves, 1970), em 1970, imediatamente começou a circular, traduzido e mimeografado, nos seminários brasileiros. Bem mais tarde saiu numa coletânea do próprio Rubem Alves (1982).

As análises de conjuntura, cujo espaço era tomado pelas questões sociais provocadas pela industrialização e pela crise do campesinato, foram feitas por Gilberto Freyre, Celso Furtado, Paulo Singer e Juarez Rubem Brandão Lopes. A chamada à responsabilidade das igrejas diante do “estado revolucionário” ficou a cargo de pastores envolvidos com as “novas teologias”, como o luterano Ernst Schlieper, o metodista Almir dos Santos, os presbiterianos Joaquim Beato, João Dias de Araújo e Sebastião Gomes Moreira, e os episcopais anglicanos Edmund Knox Sherrill (bispo) e Curt Kleemann.

A Conferência do Nordeste, com repercussão nacional e internacional, causou grande impacto dentro das igrejas. A situação agravou-se com a chegada de novo “bando de teologias novas”, a intensificação do conflito entre fundamentalismo e ecumenismo e o golpe militar de 64.

A década de 60 foi uma época revolucionária com o impacto das novas tecnologias e conseqüentes mudanças sociais e o surgimento do tema “esperança” nos vários setores da vida intelectual. Na filosofia o tema aparece em Ernst Bloch (1855-1977) com *O Princípio Esperança* (1959), só

agora publicado em português, e na teologia surge Jürgen Moltmann (1926-) com sua monumental *Teologia da Esperança*, primeira edição em 1968. Em português acaba de sair a 3ª edição. Em 1969, o teólogo presbiteriano brasileiro, um dos participantes da conferência, Rubem Alves, publica sua tese de doutorado nos Estados Unidos intitulada *A Theology of Human Hope*. Essa obra só saiu em português em 1987 com o título *Da Esperança* depois de ter sido publicada antes em outras línguas. Vale considerar que o tema perpassa com igual intensidade o universo intelectual católico como, por exemplo, em J. B. Metz, que, passando pelo tema da secularização e por uma teologia do mundo, chega a uma teologia política. Nem mesmo a sociologia ficou alheia ao movimento porque Henri Desroche (1914-1994) publicou *Sociologie de L'Espérance*, em 1973. A tradução em português saiu em 1985.

Duas outras correntes, paralelas por sinal, empolgam esse período. O teólogo norte-americano Harvey Cox (*The Secular City*, 1965-66) trabalha o tema da relação entre a urbanização e a secularização,

enquanto dois outros, também norte-americanos, William Hamilton e Thomas J. J. Altizer, levantam a bandeira da “teologia radical”, também chamada “teologia da morte de Deus”. Entram também por essa via Gabriel Vahanian (*The Death of God*, 1961) e o bispo anglicano que causou sensação com *Honest to God*, 1963. Por sua vez, o teólogo católico Robert Adolfs chega ao extremo da crítica à igreja acusando-a de ser “túmulo de Deus”. Em resumo, a massa da produção teológica desse período, tanto protestante como católica, procura mostrar que num mundo secularizado e aberto a mudanças, vez que destruído pela guerra, era necessário buscar novas formas de religião ou até mesmo superar a religião. A teologia radical, ou da morte de Deus, por certo não era atéia, mas tinha implícita a idéia de que o Deus da tradição havia “morrido na cultura”. As igrejas o haviam enterrado com suas fórmulas antiquadas e emperradas. Era Nietzsche chamado à liça com o célebre diálogo entre Zaratustra e o velho papa “fora de serviço”, fora de serviço porque sua instituição havia acabado. Estavam em jogo estrutura e poder das igrejas.





Na América Latina dois acontecimentos iriam centralizar o grande debate em torno da situação social, econômica e política. A ideologia desenvolvimentista seria questionada pela tese da dependência elaborada por Fernando Henrique Cardoso e Enzo Faletto (*Dependência e Desenvolvimento na América Latina*, 1965-67). A teoria se completava com a obra de Celso Furtado, já citada, sobre as origens do subdesenvolvimento. Nesse ponto, tanto alguns setores das igrejas protestantes quanto da Igreja Católica avançaram mais ou menos na mesma direção, isto é, no sentido de envolver as igrejas na luta pela conquista de uma sociedade mais justa diante de um cenário aberto a profundas mudanças.

Assim, no cenário protestante surge, em 1961, a Junta Latino-Americana Igreja e Sociedade com o fim de promover consultas sobre a responsabilidade social das igrejas evangélicas na América Latina. Isal, como passou a ser conhecida, passou a publicar, em Montevidéu, a revista *Cristianismo y Sociedad*, que teve larga circulação em toda a América Latina. Essa revista, que servia de elo entre os protestantes da “esquerda teológica latino-americana”, migrou por vários países até se extinguir melancolicamente. Muitos brasileiros participaram de Isal, entre eles, com atuação saliente, Rubem Alves. Richard Shaull, mesmo não sendo latino-americano, foi um dos seus principais nomes. No cenário católico, o *aggiornamento* proposto pelo Concílio Vaticano II iria culminar na Segunda Conferência do Episcopado Latino-Americano, em Medellín, Colômbia, 1968, com a declaração da opção preferencial pelos pobres, ponto de partida para a Teologia da Libertação que se desenvolveria na década seguinte. Os mais conhecidos nomes brasileiros inseridos nessa corrente teológica foram os católicos Leonardo Boff e Hugo Assmann. Do lado protestante, ao menos nos seus inícios, o nome de Rubem Alves seria arrolado como um dos seus precursores. Mais tarde ele se afastaria tomando outros caminhos, principalmente quanto ao método e à linguagem da teologia (Cervantes-Ortiz, s/d).

O protestantismo latino-americano,

particularmente o brasileiro, mal chegou aos umbrais da Teologia da Libertação. Mas mesmo a simples aproximação dela através do movimento de Isal foi suficiente para o endurecimento das igrejas e o início de um processo de repressão, especialmente pela identificação que as alas conservadoras das igrejas faziam entre ecumenismo e comunismo e a pressão fundamentalista tanto interna como externa. Além de tudo, por trás estava já o período de repressão do regime militar. A pressão fundamentalista externa, representada pela presença cada vez maior no Brasil das chamadas missões paraeclesiais, ou missões de fé, assim como os clarões ainda visíveis do macarthismo provocaram o expurgo progressivo da ala chamada liberal ou modernista das igrejas representada por estudantes universitários, seminaristas e jovens pastores. Em 1968, ao menos dois seminários presbiterianos e um metodista foram fechados e seus alunos expulsos. Colaborou bastante, sem dúvida, a generalização do movimento de “contracultura” com seus reflexos entre os estudantes brasileiros.

Há, pelo menos, três trabalhos que retratam bem esse período de repressão em algumas das igrejas protestantes brasileiras: de João Dias de Araújo, *Inquisição sem Fogueiras* (1976), de Rubem Alves, *Protestantismo e Repressão* (1979), e um artigo bem elaborado e documentado de Leonildo Silveira Campos (2002).

O conflito também significativo desse período aconteceu entre o ecumenismo, acirrado pela Assembléia do Conselho Mundial de Igrejas (CMI), em Nova Délhi, Índia, e o Conselho Internacional de Igrejas Cristãs, expressão do fundamentalismo protestante. A Assembléia de Nova Délhi, realizada entre 19 de novembro e 5 de dezembro de 1961, com a presença de 577 delegados de 197 igrejas membros, decidiu, entre outras coisas, pela aproximação de outras religiões, compreendendo-as melhor e, principalmente, por tomar conhecimento dos problemas econômicos e políticos decorrentes das rápidas mudanças sociais, particularmente do Terceiro Mundo. A reação do Conselho Internacional de Igrejas

Cristãs foi imediata acusando o CMI de tentar aproximar-se da Igreja Católica e de abrir espaço para o comunismo.

Algumas igrejas brasileiras já se haviam filiado ao Conselho Mundial de Igrejas e colaboravam com seus projetos indiferentes ao conflito. Outras, porém, principalmente as presbiterianas, dividiram-se internamente com grandes prejuízos pela perda de quadros, principalmente de intelectuais que tiveram de abandoná-las procurando espaços nas universidades. Duas dessas igrejas assumiram posição de equidistância entre as duas instituições internacionais em confronto a fim de não entrar abertamente na disputa. Contudo, as evidências futuras apontam para uma decisão não-oficial, de consciência, em favor da ala mais conservadora que recusava o ecumenismo e, por isso, promoveu expurgos em seus quadros.

O cenário internacional desse período, que tinha por principal personagem a Guerra Fria, ajudava o bloco capitalista conservador a manter aceso nas igrejas o sentimento antiecumênico e anticomunista, que ganhava, sob o verniz de verdades religiosas, foros de “guerra de dois mundos”, particularmente com o “Armagedon” (10) escatologista no governo Reagan. Em dado momento, os televangelistas, como Jimmy Swagart por exemplo, alcançando vários países com suas mensagens televisivas, anunciavam “o reino de Deus pela América”. Pregavam o “Kingdom Now”. O ímpeto dos televangelistas foi contido pelos escândalos promovidos por alguns deles, inclusive o próprio Swagart, e revelados pela imprensa. Algumas organizações chamadas “missões de fé”, porque não faziam parte de igrejas oficiais, estenderam braços conservadores para a América Latina e ajudaram a arrefecer os possíveis ímpetos renovadores da juventude protestante. Uma delas foi a Campus Crusade for Christ, fundada pelo norte-americano Bill Bright (1921-2003), cujo braço no Brasil se chamou Cruzada Estudantil e Profissional para Cristo. Objetivava, como o próprio nome diz, atrair estudantes universitários. Semelhante seria a ABU (Aliança Bíblica Universitária). Outras muito conhecidas como Palavra

da Vida, Vencedores por Cristo e Jovens da Verdade tinham o mesmo objetivo de atrair a juventude, paradoxalmente, a das próprias igrejas.

Talvez a maior expressão da direita política e religiosa tenha sido o IRD (Institute on Religion and Democracy), fundado em 1981 por Michael Novak e outros, a fim de resistir à linha progressista de organizações cristãs como o National Council of Churches e sua ala ecumênica favorável ao Conselho Mundial de Igrejas. Um dos seus membros fundadores, o pastor luterano Richard J. Neuhaus, afirmou que o IRD tinha uma agenda política específica que era a América Central e o combate à Teologia da Libertação (11). No governo Reagan o IRD operava muito próximo do Departamento de Estado, em Washington.

Um dos mais influentes membros do IRD é o conhecido sociólogo Peter Berger (1923-), também teólogo leigo. Outro, que se tornou conhecido no Brasil, foi o teólogo católico Michael Novak, já mencionado. Novak, em suas conferências em São Paulo, em meados dos anos 80, provocou reações negativas. Num encontro com professores do curso de ciências da religião da Universidade Metodista de São Paulo, ao criticar a Teologia da Libertação e a teoria da dependência, provocou um debate acirrado que terminou em constrangimento.

O IRD, pelo seu apoio intelectual e logístico aos “contra” na América Central, foi denunciado e combatido pelas esquerdas latino-americanas (Eскурra, 1982).

O chamado Movimento Evangelical, conservador e voltado para a conversão pessoal, com sua presença subjacente, mas forte nas igrejas, vem colaborando para o “quietismo” que as isola do cenário social. O símbolo do “evangelicalismo” atual é o Pacto de Lausanne, firmado no grande Congresso Internacional de Evangelização Mundial realizado naquela cidade suíça em 1974. Dela participou o conhecido evangelista Billy Graham.

O último e grande desafio às igrejas protestantes históricas nesse período foi o avanço do movimento carismático no interior delas mesmas gerando divisões

10 Nome de um campo de batalha profético, onde os reis de toda a Terra se reunirão para uma batalha no grande dia do Deus Todo-poderoso (Apocalipse 16,16) (John D. Davis, *Dicionário da Bíblia*).

11 <http://rightweb.irc-on-line.org/groupwatch/ird.php> (12/9/2005).

que produziram as chamadas igrejas “renovadas”. O neopentecostalismo, como se sabe, provocou verdadeira devastação nessas igrejas.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

A trajetória histórica das chamadas igrejas protestantes tradicionais, particularmente as oriundas das missões norte-americanas, mostra um confronto permanente entre dependência e autonomia. A autonomia política e administrativa foi sendo obtida ao longo do tempo, mas a financeira ainda exerce forte ascendência em alguns setores da vida dessas igrejas, o que não deixa de influir na dependência de idéias e projetos. As aproximações e distanciamentos periódicos entre utopias e ideologias, como lembrou Rubem Alves, sempre acabaram neutralizando o pensamento utópico e as levaram a uma espécie de recolhimento

e indiferença pela realidade. Voltaram-se para o interior de si mesmas e construíram nichos de salvação.

As causas são múltiplas e não caberia levantá-las exaustivamente neste ponto. Contudo, parece ser suficiente apontar para duas, uma externa e outra interna. A externa é a dependência de matrizes de pensamento geradas em outro lugar ou, usando o já conhecido bordão, de “idéias fora do lugar”. A interna é a histórica repressão da construção de um pensamento crítico que, começando nos anos 40, vem exilando os intelectuais de modo a impedir que a autonomia vença a dependência. Os quadros, enfraquecidos pela ausência de pensamento vigoroso e livre, mal ensaiam o debate em torno de novas idéias. Contudo, a abertura legal para a criação de cursos superiores de teologia com reconhecimento oficial, inclusive pelas universidades, pode descortinar um horizonte novo para o pensamento filosófico-teológico que venha a contaminar as igrejas e abrir aos poucos campo para a sua autonomia.

---

## BIBLIOGRAFIA

- ALTMANN, Walter. *Lutero e Libertação*. São Leopoldo, Sinodal, 1994.
- ALVES, Rubem. “Latin American Protestantism: Utopia Becomes Ideology”, in Jorge Lara-Braud (ed.). *Our Claim on the Future*. New York, Friendship Press, 1970.
- \_\_\_\_\_. *Protestantismo e Repressão*. São Paulo, Ática, 1979.
- \_\_\_\_\_. *Dogmatismo e Tolerância*. São Paulo, Paulinas, 1982.
- \_\_\_\_\_. (org.). *De Dentro do Furacão – Richard Shaull e os Primórdios da Teologia da Libertação*. São Paulo, Sagarana, 1985.
- BYINGTON, Maria Elisa (ed.). *Letters from a Confederate Soldier and Others to Miss Sally Strong, 1862-1869*. Foreward by Cyrus Dawsey. São Paulo, 2001.
- CAMPOS, Leonildo Silveira. “Protestantes na Primeira Fase do Regime Militar Brasileiro: Atos e Retórica da Igreja Presbiteriana Independente (1964-1969)”, in *Estudos de Religião*, ano XVI. São Bernardo do Campo, Umesp, dezembro de 2002.
- CARDOSO, Douglas Nassif. *Robert Reid Kalley*. São Paulo, Edição do Autor, 2001.
- CERVANTES-ORTIZ, Leopoldo. *Series de Sueños – La Teología Ludo-erótico-poética de Rubem Alves*. Mexico, Centro Basilea de Investigación y Apoyo, s/d.
- CÉSAR, Waldo. *Cristo e o Processo Revolucionário Brasileiro – a Conferência do Nordeste*. 1962a.
- \_\_\_\_\_. *Cristo e o Processo Revolucionário Brasileiro – Junta Geral de Ação Social*. Rio de Janeiro, Confederação Evangélica do Brasil, 1962b.
- DAWSEY, John C. e outros. *Americans-Imigrantes do Velho Sul no Brasil*. Piracicaba, Editora Unimep, 2005.

- DREHER, Martin. *A Igreja Latino-americana no Contexto Mundial*. São Leopoldo, Sinodal, 1999.
- DUNSTAN, J. Leslie. *Protestantismo*. Lisboa, Verbo, 1980.
- ESCURRA, Ana Maria. *La Ofensiva Neoconservadora — Las Iglesias de U.S.A. y la Lucha Ideológica Hacia América Latina*. Madrid, Iepala, 1982.
- FARIA, Eduardo Galasso. *Fé e Compromisso, Richard Shaull e a Teologia no Brasil*. São Paulo, Aste, 2002.
- FRANCA, Leonel S. J. *A Igreja, a Reforma e a Civilização*. 1923.
- GAY, Peter. *A Paixão Terna*. São Paulo, Companhia das Letras, 2000.
- \_\_\_\_\_. *O Século de Schnitzle*. São Paulo, Companhia das Letras, 2005.
- GOLDMAN, Frank P. *Os Pioneiros Americanos no Brasil*. São Paulo, Pioneira, 1972.
- GRAHAM, Richard. *Grã-Bretanha e o Início da Modernização do Brasil*. São Paulo, Brasiliense, 1973.
- JOSGRILBERG, Rui de Souza. "O Movimento da Autonomia: Perspectiva dos Nacionais", in Duncan A. Reily e outros. *Ensaio*. São Bernardo do Campo, Editeo, 1998.
- LUTERO, Martim. *Da Liberdade Cristã*. Tradução portuguesa de Walter Altmann. São Leopoldo, Sinodal, 2004.
- MENDONÇA, Antonio G. *O Celeste Porvir*. São Paulo, Pendão Real, 1995.
- \_\_\_\_\_. "A Inserção do Presbiterianismo no Brasil", in José Manoel da Conceição, *o Primeiro Pastor Brasileiro*. São Paulo, Editora Mackenzie, 2001.
- MENDONÇA, Antonio G.; VELASQUES FILHO, Prócoro. *Introdução ao Protestantismo no Brasil*. São Paulo, Loyola, 2002.
- MESQUITA, Zuleika (org.). *Evangelizar e Civilizar, Cartas de Martha Watts, 1881-1908*. Piracicaba, Editora Unimep, 2001.
- PEREIRA, Eduardo Carlos. *A Religião Cristã em suas Relações com a Escravidão*. São Paulo, Sociedade de Tratados Evangélicos, 1886.
- \_\_\_\_\_. *O Problema Religioso da América Latina*. 2ª ed. São Paulo, Independente, 1949.
- PEREIRA, J. Reis. *História dos Batistas no Brasil, 1882-1982*. Rio de Janeiro, Junta de Educação Religiosa, 1982.
- PIERSON, Paul Everett. *A Younger Church in Search of Maturity: Presbyterianism in Brazil from 1910 to 1959*. San Antonio, Trinity University Press, s/d.
- REILY, Duncan A. (org.). *Ensaio*. São Bernardo do Campo, Editeo, 1990.
- REILY, Duncan A. *História Documental do Protestantismo no Brasil*. São Paulo, Aste, 2003.
- RIBEIRO, Boanerges. *Protestantismo no Brasil Monárquico*. São Paulo, Pioneira, 1973.
- RIO, João do. *As Religiões no Rio*. Rio de Janeiro, Nova Aguilar, 1976.
- ROSA, Júlio O. *O Evangelho Quadrangular no Brasil*. Belo Horizonte, Betânia, 1977.
- SHAULL, Richard. *Surpreendido pela Graça*. Tradução de Waldo César. Rio de Janeiro, Record, 2003.
- SHELDON, Charles M. *Nos Passos de Jesus*. Rio de Janeiro, Record, s/d.
-