

**Pistas sobre o pensamento ético-social
protestante Latino-Americano**
**Notes on Protestant Social Ethics
in Latin American Perspective**

*Raimundo C. Barreto Jr.*¹

RESUMO

Este artigo propõe que para pensar uma ética social protestante latino-americana precisa-se entender o *ethos* no qual ela emerge. Tal *ethos* se forma no contexto do desenvolvimento do pensamento social protestante na América Latina. Esse artigo revisita alguns momentos e movimentos importantes para a formação desse pensar social protestante na região no decorrer do século XX. Cinco momentos são destacados. Primeiramente, identifica-se a tomada de consciência do protestantismo latino-americano como ponto de partida para a formação de um *ethos* protestante no continente. Num segundo momento, destaca-se a busca por autonomia do protestantismo latino-americano. Em seguida, discute-se o momento quando, em ruptura com uma visão social reformista e desenvolvimentista, setores protestantes abraçaram pela primeira vez um projeto mais radical. O quarto momento apresenta uma breve resposta evangélica no contexto da missão integral. Por fim, aborda-se brevemente os desafios atuais num contexto marcado pela indigeneidade e pentecostalidade.

PALAVRAS-CHAVE

América Latina. Protestantismo Latino-Americano. Ética Social.

ABSTRACT

This article argues that in order to think about a Latin American Protestant social ethic one needs to understand the *ethos* in which it

¹ Raimundo César Barreto Jr., PhD, é professor do Princeton Theological Seminary (Princeton, New Jersey, EUA).

emerges. Such an ethos forms in the context of the development of Protestant social thought in Latin America. This article revisits some important moments and movements for the formation of this Protestant social thinking in the region in the course of the 20th century. Five moments are highlighted. Firstly, the awareness of Latin American Protestantism is identified as the starting point for the formation of a Protestant ethos in the continent. In a second moment, the search for autonomy of Latin American Protestantism stands out. Next, the moment is discussed when, in rupture with a reformist and socialist social vision, Protestant sectors for the first time embraced a more radical project. The fourth moment presents a brief evangelical response in the context of integral mission. Finally, the current challenges in a context marked by indigeneity and pentecostality are briefly addressed.

Keywords

Latin America. Latin American Protestantism. Social Ethics.

As origens da ética social como um campo de investigação remontam ao surgimento do movimento conhecido como evangelho social e das ciências sociais na segunda metade do século XIX². O eticista social norte-americano Gary Dorrien aponta três tradições importantes na formação deste campo: (1) o evangelho social; (2) o realismo cristão de Reinhold Niebuhr juntamente com a ética de responsabilidade de H. Richard Niebuhr; e (3) as teologias da libertação, que ele define de forma ampla como a “erupção de vozes reprimidas e excluídas”, que incluem discursos sobre raça, gênero, sexualidade, ecologia e diferença cultural³. Dorrien afirma que para os seus fundadores, a ética social emergiu num

² DORRIEN, Gary. *Social Ethics in the Making: Interpreting an American Tradition*. Malden, MA: Wiley-Blackwell, 2011, p. 1. De acordo com Dorrien, “a ética social foi essencialmente um sub-departamento do evangelho social.” Confirmando a relação entre os campos citados, ele continua: “O evangelho social era algo novo por causa da idéia de salvação social,” e “a salvação social baseava-se na ideia sociológica da estrutura social” (p. 1).

³ DORRIEN, 2011, p. 2.

espaço anteriormente ocupado pela filosofia moral, afirmando-se, no entanto, *vis-à-vis* à teologia e as ciências sociais, como uma abordagem indutiva à ética. Desta forma, ela pode ser identificada com o estudo dos movimentos sociais em relação aos problemas sociais⁴.

Partimos da premissa que para se compreender a ética social protestante latino-americana faz-se necessário entender o *ethos* no qual ela se forma⁵. Ou seja, há um *ethos* que informa o desenvolvimento do pensamento social protestante na região, tornando-o distinto. A existência deste *ethos* nos obriga a pensar a ética social para além da teologia, situando-a numa conversa mais ampla com a história social, política, cultural e religiosa latino-americana. Tal estudo está além do escopo deste artigo. Neste texto, de forma mais específica, destacamos alguns momentos importantes na formação de um pensar ético-social protestante latino-americano no decorrer do século XX, com atenção aos movimentos religiosos-sociais a partir dos quais tal pensamento se formou. Na parte final, de forma muito breve, voltamos o olhar para presente, a partir de duas características que informam a fé protestante na região no momento atual, ou seja: sua pentecostalidade e indigeneidade.

Num de seus últimos livros, Richard Shaull propôs um diálogo entre a reforma protestante e a teologia da libertação latino-americana⁶. Por trás de tal proposta estava o interesse na renovação da tradição reformada, que ele considerava estar se tornando demasiadamente institucionalizada e, portanto, propensa à estagnação. Para Shaull, uma tradição que repete respostas passadas diante de novas situações humanas num mundo constantemente em transformação corre o risco de esclerose ou mesmo morte⁷. No decorrer da história, o cristianismo tem morrido e renascido em diferentes partes do mundo. Uma das grandes contribuições

⁴ DORRIEN, 2011, p. 2.

⁵ Max Stackhouse entende *ethos* como “a rede imperceptível de valores, significados, propósitos, expectativas, obrigações e legalidades que constitui as normas em funcionamento de uma cultura em relacionamento com uma entidade social.” STACKHOUSE, Max. *Ethics and the urban ethos: An Essay in Social Theory and Theological Reconstruction*. Boston, MA: Beacon Press, 1972, p. 5. Nesta narrativa, tentamos identificar o *ethos* de uma ética social protestante latino-americana.

⁶ SHAULL, Richard. *The Reformation and Liberation Theology: Insights for the Challenges of Today*. Louisville, KY: Westminster/John Knox Press, 1991.

⁷ SHAULL, 1991, p. 15.

do historiador britânico Andrew Walls foi demonstrar que o cristianismo se move de forma serial, não contínua⁸. Há regiões que um dia foram cristianizadas, onde já não há sinais da presença cristã, enquanto outras regiões onde esforços missionários pareciam infrutíferos experimentaram uma explosão do crescimento cristão, em alguns casos após a saída dos missionários. Embora o cristianismo tenha a capacidade de se renovar e recriar em novos contextos, culturas e desafios, não há uma lei que garanta sua expansão ou renovação. Para Shaull, essa capacidade de renovação, no caso da tradição reformada, é a consequência de uma fé que entre outras coisas afirma “um Deus que transcende,” que no entanto “permanece ativo na história a fim de transformar os reinos deste mundo no reino de Deus”⁹. Ele também menciona a ação do Espírito Santo, como um espírito inovador. Uma das características mais fascinantes de Richard Shaull como intelectual cristão foi sua capacidade de interpretar sua própria tradição a partir de diferentes contextos, permitindo-se usar novas lentes e assim enxergar novas possibilidades de releitura e inovação. Isso o permitiu, por exemplo, interpretar o trabalho redentivo de Deus como um processo contínuo de libertação. No processo de libertação, pessoas e comunidades vitimizadas pela violência e injustiça adquirem uma nova consciência que lhes permite ver o futuro em aberto¹⁰, e lhes oferece uma possibilidade até então inédita de auto-determinação.

A fé protestante num Deus vivo e presente na história cria condições que podem potencialmente promover transformações profundas nos diversos níveis da existência. Na América Latina, o protestantismo tem sido muitas vezes associado com uma preocupação exacerbada com o âmbito privado da existência, tornando, conseqüentemente, preocupações com transformações sociais irrelevantes ou secundárias. Existe uma memória, porém, que atesta o potencial transformador do legado protestante latino-americano. Este artigo traz à memória um certo *ethos* que

⁸ WALLS, Andrew. *The Cross-Cultural Process in Christian History: Studies in the Transmission and Appropriation of Faith*. Maryknoll, N.Y.: Orbis Books; Edinburgh: T&T Clark, 2002.

⁹ SHAULL, 1991, p. 15-16.

¹⁰ SHAULL, Richard. “A Theological Perspective on Human Liberation”, in *New Blackfriars*, Vol. 49, No. 578, July 1968, p. 511.

informa o desenvolvimento de uma ética social protestante latino-americana. Cinco momentos são destacados. Primeiramente, identificamos a tomada de consciência do protestantismo latino-americano como ponto de partida para a formação de um *ethos* protestante no continente. Num segundo momento, destacamos a busca por autonomia do protestantismo latino-americano. Em seguida, destacamos o momento quando, em ruptura com uma visão social reformista e desenvolvimentista, setores protestantes abraçaram pela primeira vez um projeto mais radical, revolucionário e libertador. O quarto momento apresenta uma breve resposta evangélica no contexto da missão integral. Por fim, abordamos brevemente os desafios atuais num contexto marcado pela indigeneidade e pentecostalidade do protestantismo latino-americano¹¹.

O despertar de uma consciência protestante latino-americana

A conquista e a exploração dos povos e terras latino-americanas ocorreram ao mesmo tempo em que a Reforma Protestante acontecia na Europa¹². Incurções por parte de outros poderes imperiais – ingleses, holandeses e franceses – promoveram as primeiras experiências protestantes na América Latina, ainda no período colonial. Tais experiências, porém, foram localizadas e temporárias. A não ser no Caribe, não deixaram marcas duradouras. O protestantismo somente se estabeleceu de forma definitiva no continente latino-americano a partir do século XIX, por meio da imigração e como resultado do trabalho missionário.

No início do século XX, a presença protestante na América Latina ainda era bastante limitada. O protestantismo de imigração, dadas as imposições que restringiam sua forma de culto e proibiam o proselitismo de nacionais, concentrou-se por muito tempo na manutenção de identidades

¹¹ Algumas partes desse texto adaptam, modificam ou atualizam trechos do meu livro *Evangélicos e Pobreza no Brasil: Encontros e Respostas Éticas* (Rio de Janeiro: Novos Diálogos, 2013). O seu conteúdo geral, no entanto, é bastante diferente daquilo que propus anteriormente naquele livro.

¹² Como dizem Justo e Ondina González, “o século da conquista é também o século da reforma. GONZÁLEZ, Justo & GONZÁLEZ, Ondina E. *Christianity in Latin America: A History*. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2008, p. 184.

étnicas. Em sua descrição desta face étnica do protestantismo latino-americano – com foco em comunidades protestantes imigrantes europeias – José Miguez Bonino nota que nenhuma das igrejas resultantes da imigração – que já existiam no Brasil, Argentina e Uruguai por mais de meio século – se fez representar, por exemplo, no importante Congresso do Panamá, em 1916¹³. Somente a partir do Congresso de Montevideo, em 1925, houve uma maior participação de algumas dessas igrejas nas discussões referentes à realidade latino-americana. Com o passar do tempo, igrejas européias de imigração começaram a se ver mais latino-americanas. Considerando a formação mais recente de novas comunidades imigrantes, inclusive asiáticas e africanas, uma revisão desta face étnica na tipologia do Miguez Bonino se faz necessária. Tal revisão, porém, está para além do escopo deste texto.

O protestantismo de missão, no final do século XIX, continuava representando uma parcela insignificante da população – não mais que 1%. Diante dos acontecimentos regionais na virada do século XX, esse protestantismo foi associado à expansão da influência política e econômica dos Estados Unidos¹⁴. Apesar de numericamente insignificante, a presença protestante na segunda metade do século XIX já afetava a realidade social na região. Com sua ênfase na educação, democracia e progresso, as iniciativas missionárias produziram, entre outras coisas, uma “extensiva rede de escolas, clínicas, hospitais e programas de alfabetização” protestantes em toda a região¹⁵, mas não dava ainda para se falar de um protestantismo propriamente latino-americano. Tratava-se ainda de um projeto protestante orientado por agendas missionárias externas. Internamente, esse protestantismo

¹³ BONINO, José Miguez. *Faces of Latin American Protestantism*. Grand Rapids, MI: W. B Eerdmans Publishing Co., 1997, p. 84.

¹⁴ GARRARD-BURNETT, Virginia. “‘Like a Mighty Rushing Wind’: The Growth of Protestantism in Contemporary Latin America”, in *Religion and Society in Latin America: Interpretive Essays from Conquest to Present*, organizado por Lee M. Penyak & Walter J. Petry. Maryknoll, NY: Orbis Books, 2009, p. 192. Não se pode deixar de mencionar o trabalho dos missionários ingleses. No entanto, a presença missionária norte-americana foi inegavelmente maior e acabou, para o bem e para o mal, contribuindo de forma mais significativa para o desenvolvimento de diversos setores do protestantismo latino-americano.

¹⁵ GARRARD-BURNETT, 2009, p. 192.

era portador de um paradoxo que combinava o ideal liberal e a influência dos grandes avivamentos. Entre as características do segundo grande avivamento estava, no entanto, a preocupação com a reforma social.¹⁶ Os evangelistas britânicos do segundo avivamento “assumem, junto com a causa da moralização da sociedade, a da abolição da escravidão e a do combate à pobreza”¹⁷. Por outro lado, Míguez Bonino descreve o protestantismo missionário latino-americano, informado pelo modelo do evangelicalismo norte-americano do ‘segundo despertar’, como “individualista”¹⁸. Realçando este mesmo paradoxo, Rubem Alves sugere que se pode interpretar o protestantismo latino-americano tanto como um projeto utópico de libertação e subversão da ordem estabelecida, quanto como um projeto de legitimação ideológica dissimulada do *status quo*¹⁹. Ele sugere que o tipo que predominou no Brasil (seu estudo de caso) caracteriza-se por uma espiritualidade pietista, uma compreensão literalista da Bíblia e um individualismo intrínseco²⁰, concluindo que a ética deste tipo de protestantismo “é individual, não social”²¹.

No início do século XX, um processo de nacionalização dos protestantismos latino-americanos começou a tomar forma, mais evidentemente

¹⁶ HOPKINS, Charles H. *The Rise of the Social Gospel in American Protestantism 1865-1915*. New Haven: Yale University Press, 1967, p. 20.

¹⁷ BONINO, 1997, p. 29. A relação do protestantismo com a escravidão na América Latina e no Caribe é no mínimo ambígua. Se por um lado, a fé protestante, batista, influenciou, por exemplo, a luta de Sam Sharpe contra a escravidão na Jamaica, afirmando que a escravidão era inconsistente com os ensinamentos da Bíblia, por outro lado, a própria história do Caribe, bem como o desenvolvimento de colônias de protestantes confederados no Brasil após a derrota na Guerra Civil, atestam uma atitude protestante em suporte à escravidão não muito diferente do que se deu na América do Norte.

¹⁸ BONINO, 1997, p. 41.

¹⁹ ALVES, Rubem. “Función Ideológica y Possibilidades Utópicas del Protestantismo Latinoamericano”, in *De La Iglesia y la Sociedad*, Rubem Alves et al. Montevideo: Terra Nueva, 1971, p. 1-6.

²⁰ ALVES, Rubem. *Protestantismo e Repressão*. São Paulo, Brazil: Editora Ática, 1979, p. 35ss.

²¹ ALVES, 1979, p. 216. Obviamente, vemos nesta linguagem uma hipérbole, por meio do qual ele descreve um dos tipos que ele usa no seu estudo do protestantismo brasileiro. Por mais individualista que uma visão de mundo seja, ela produz algum tipo de comportamento social que pode ser interpretado em termos de uma ética social.

a partir do Congresso do Panamá (1916). Podemos nos referir a esse processo como a tomada de consciência de uma identidade protestante latino-americana. Tomando como ponto de partida um *insight* do teólogo protestante norte-americano Richard Shaull²², afirmamos que num momento em que refletimos sobre o protestantismo por ocasião do 500º aniversário da Reforma Protestante, somos desafiados, como latino-americanos, a redescobrir e recriar o legado protestante a partir desta realidade. Para isso, torna-se importante entender o processo de latino-americanização da fé protestante, seu alcance e seus limites. Ao salientarmos o paradoxo do protestantismo latino-americano, rechaçamos qualquer ufanismo, afirmando alternativamente uma compreensão da identidade protestante latino-americana que se baseia na autocrítica, no diálogo e solidariedade ecumênica e numa visão de fé que se forma a partir da realidade dos povos latino-americanos, e em contato com suas realidades culturais e religiosas.

Na mesma época em que o campo da ética social se desenvolvia entre protestantes norte-americanos e europeus influenciados pelo Evangelho Social, uma consciência protestante autóctone começava a se formar na América Latina. Tal construção identitária tomou forma primeiramente no seio de um emergente movimento ecumênico. O marco do início desta tomada de consciência se deu com a formação do Comitê de Cooperação na América Latina (1913) e a subsequente realização do Congresso do Panamá em 1916. O Congresso do Panamá foi organizado por missionários norte-americanos. Numa resposta à exclusão da América Latina da Conferência Missionária Mundial de Edimburgo, em 1910, esse congresso teve como objetivo motivar missionários protestantes a fazerem tudo que estivesse ao seu alcance para

²² Num texto chamado “Toward the Recovery of the Prophetic Power of the Reformed Heritage”, in COMODY, Denise L. & CARMODY, John T. (eds.). *The Future of Prophetic Christianity: Essays in Honor of Robert McAfee Brown*. Maryknoll, NY: Orbis Books, 1993, p. 65, Richard Shaull mostra como em seu encontro com a realidade latino-americana, ele se viu interpelado pelo Divino e obrigado a responder ao desafio do encontro com os empobrecidos. Tal encontro lhe fez entender que a herança reformada adquiria um novo significado nessa realidade. Nesse contexto, ele descreve o desafio que ele e seus companheiros tiveram de recriar o legado protestante numa realidade nova e diante de novos desafios.

evangelizar, antes de mais nada, as elites intelectuais da América Latina²³. No entanto, a participação de emergentes lideranças protestantes latino-americanas nesse congresso, bem como os subsequentes encontros e desenvolvimentos regionais e nacionais gerados a partir dele, deram início a um processo irreversível de formação de uma consciência protestante latino-americana.

O Congresso do Panamá foi o ponto de partida para uma série de eventos que evidenciavam uma preocupação crescente com a dimensão social do evangelho no discurso protestante latino-americano. Algumas vozes importantes emergiram nesse período. Um deles foi o presbiteriano Erasmo Braga (1877-1932), que se tornou um dos pensadores mais proeminentes do protestantismo brasileiro na primeira metade do século vinte, e um líder chave no movimento ecumênico na América Latina. Para ele, a fé protestante deveria ser capaz de engajar alguns dos ideais latino-americanos a fim de se tornar um agente vital de transformação social e um canal de progresso moral e político²⁴. A formação protestante, de acordo com ele, contribuiria para o desenvolvimento da responsabilidade moral tanto no campo individual quanto social. Braga encarnava o ideal do protestantismo liberal que via o seu próprio sucesso como o caminho para que a América Latina ganhasse sua real liberdade. Um certo ufanismo presente nessa visão evidencia a influência do movimento pan-americanista norte-americano, bem como uma noção, consciente ou não, de superioridade anglo-saxônica que acompanhava esse projeto de modernidade.

A despeito disso, Erasmo Braga ofereceu contribuições importantes para o desenvolvimento do protestantismo na região. Uma dessas contribuições foi sua crítica contundente ao individualismo e ao sectarismo dominantes nas igrejas protestantes latino-americanas e a necessidade de superá-los. Ele desafiou a igreja a se relacionar com a sociedade latino-americana em todas as suas dimensões:

²³ Para um entendimento maior do papel desse congresso na construção do protestantismo latino-americano, ver KESSLER, J. & NELSON, W. M. "Panama 1916 y su impacto sobre el protestantismo latinoamericano", in CLAI (ed.). *Oaxtepec 1978: Unidad y misión en América Latina*. San José: CLAI, 1980.

²⁴ Esse descrição se baseia na biografia escrita por FERREIRA, Julio Andrade. *O Profeta da Unidade: Erasmo Braga, Uma Vida a Descoberto*. Petrópolis, Brazil: Vozes, 1975.

A tendência ao eclesiocentrismo ergue uma cerca ao redor das comunidades evangélicas, e isto resultará, inevitavelmente, em sua segregação da vida nacional. Servir à comunidade é um modo esplêndido de testemunhar de Cristo tanto na vida privada quanto na pública²⁵.

Braga representa o modelo emergente do ecumenismo latino-americano no início do século XX, o qual propõe uma relação mais significativa entre as igrejas evangélicas e a sociedade latino-americana, criticando o provincialismo excessivo que caracterizava as igrejas da época. A solução de Braga para o provincialismo era a cooperação entre as igrejas para a evangelização ou cristianização da sociedade²⁶ a partir de duas estratégias: educação e cooperação interdenominacional, com apoio do Comitê de Cooperação para a América Latina (CCLA).

Os congressos subsequentes, especialmente os de Montevideu (1925) e Havana (1929)²⁷, foram ainda mais importantes para a formação de uma identidade protestante latino-americana. O significado destes dois congressos pode ser apreendido nas palavras do sociólogo Jean-Pierre Bastian:

Os líderes protestantes latino-americanos que surgiram no continente, e que orgulhavam as sociedades missionárias, eram [de fato] expressões destas políticas [pan-americanas] como seus intérpretes privilegiados. Entretanto, a crise econômica de 1929, e os ataques constantes vindos dos sindicatos e de governos nacionalistas contra a hegemonia norte-americana colocou diante desta geração de evangélicos a questão de sua identidade. Os dois congressos que ocorreram durante este período estavam preocupados com esta conscientização

²⁵ BRAGA, Erasmo and GRUBB, Kenneth. *The Republic of Brazil: A Survey of the Religious Situation*. London: World Dominion Press, 1932, p. 130.

²⁶ A linguagem de Braga, voltada para uma “cristianização da ordem social”, é muito semelhante à da teologia norte-americana do evangelho social, principalmente como vista nos textos chaves escritos por Walter Rauschenbusch.

²⁷ Para mais informações sobre estes dois congressos ver PLOU, Dafne S. *Caminos de Unidad: Itinerario del Diálogo Ecueménico en América Latina 1916-1991*. Quito: CLAI, 1994. Para uma narrativa detalhada do desenvolvimento do pensamento social protestante na América Latina ver BULLÓN, H. Fernando. *Protestant Social Thought in Latin America*. Eugene, OR: WIPF & STOCK, 2015.

relacionada com a necessidade de articular uma resposta evangélica latino-americana à crise²⁸.

Erasmus Braga presidiu o Congresso de Montevideu, em 1925, que, apesar da ainda predominante presença norte-americana, ao contrário do Congresso do Panamá adotou o espanhol como sua língua oficial. Neste congresso, destacou-se o chamado de Jesus à fraternidade universal e a satisfação pelo “crescimento do idealismo social dos estudantes universitários na América Latina”²⁹. Menção foi feita aos “movimentos sociais” da época, incluindo as ligas de temperança, os movimentos feministas, os movimentos de trabalhadores e os movimentos de estudantes. Como destaca Fernando Bullon, vários evangélicos faziam partes de tais movimentos³⁰.

A busca de um protestantismo autóctone

Avanços mais significativos puderam ser notados no Congresso em Havana (1929), presidido pelo jovem professor mexicano Gonzalo Báez-Camargo. Pela primeira vez, um congresso protestante na América Latina tinha maioria latino-americana: 118 dos 200 delegados eram latino-americanos³¹. Quatro temas foram centrais para o congresso: solidariedade evangélica, educação, ação social e literatura.³² Nesse congresso, a necessidade da “latino-americanização” do protestantismo no continente foi amplamente debatida, juntamente com a questão dos perigos trazidos pelo controle norte-americano das igrejas.³³ Ao enfatizar

²⁸ BASTIAN, Jean-Pierre. *Breve História do Protestantismo em América Latina*. Mexico City: Casa Unida de Publicaciones, 1986, p. 11.

²⁹ BROWING, Webster. *El Congreso Sobre la Obra Cristiana en Sud America*. Montevideo: CCLA, 1926, p. 226. Citado por BULLÓN, *Protestant Social Thought in Latin America*, p. 78.

³⁰ BULLÓN, 2015, p. 78.

³¹ PLOU, 1994, p. 14ss.

³² NELSON, Wilton M. “En Busca de un Protestantismo Latinoamericano: De Montevideo 1925 a La Habana 1929”, in *Oaxtepec 1978: Unidad y Misión en América Latina*, edited by CLAI (San José, Costa Rica: CLAI, 1980), 31-44 (39).

³³ Ver NETO, Luiz Longuini. *O Novo Rosto da Missão*. São Paulo, Brazil: Ultimato, 2002, p. 104.

a autonomia das igrejas nacionais, o Congresso de Havana deu à luz um novo processo no protestantismo latino-americano, que seria fortalecido por movimentos nacionais que vieram em seguida³⁴.

Um dos limites desses congressos e das conferências que se seguiram foi o pouco impacto no âmbito das igrejas em si, tanto em nível local como em nível nacional³⁵. Tais encontros exerceram pouca influência na vida das igrejas. Consciente dos obstáculos que o protestantismo enfrentava para ter maior alcance entre o povo latino-americano, o missionário escocês John Mackay disse: “Nenhum movimento cristão pode ter êxito se não comove as massas”³⁶. As palavras de Mackay soaram como uma advertência e profecia, que somente se cumpriria com a rápida expansão do pentecostalismo na América Latina a partir da década de 1960.

A despeito de seus limites, o movimento ecumênico latino-americano estimulou o surgimento de movimentos leigos importantes para o enfrentamento das rápidas mudanças sociais em curso na América Latina³⁷. Algumas das mais importantes ações que emergiram a partir do protestantismo no contexto da sociedade latino-americana como um todo resultaram mais dos esforços desses movimentos leigos do que das instâncias mais eclesiásticas. O Movimento de Estudantes Cristãos (MEC) foi uma destas iniciativas importantes para o desenvolvimento de uma resposta protestante aos problemas sociais, políticos e econômicos na região. Filiados à Federação Universal de Movimentos Estudantis Cristãos (FUMEC), estudantes latino-americanos começaram a se encontrar para refletir sobre questões da vida cristã a partir de uma perspectiva intelectual e espiritual. Vigorosas organizações nacionais de estudantes se formaram em vários destes países. Estes grupos “agiram como incubadoras ideológicas para a produção de jovens cristãos protestantes

³⁴ No nível continental, estas discussões seriam expandidas através das Conferências Evangélicas Latinoamericanas (CELA), começando em 1949. Para análises destas conferências, ver NETO, 2002 e BONINO, José Miguez. “Hacia un Protestantismo Ecumenico: Notas Para una Evaluación Histórica del Protestantismo entre la I y la II CELA (1949-1960),” in *Oaxtepec 1978*, p. 65-80.

³⁵ BULLÓN, 2015, capítulo 3.

³⁶ MACKAY, John A. “How My Mind Has Changed in the Last Thirty Years”. *The Christian Century*, July 12, 1939, 874. *Apud* BONINO, 1997, p. 54.

³⁷ RÍOS, Roberto E. “Iglesias y Movimientos Ecuménicos,” *Cristianismo y Sociedad* 17/61-62, 1979, p. 67-72.

sensíveis às implicações sociais e políticas do evangelho e que, subsequentemente, tornaram-se os principais porta-vozes do movimento ISAL nos anos 1960”³⁸. O MEC, com sua organização local e suas redes nacionais, exemplifica o impacto dialético do movimento ecumênico latino-americano conectando as demandas das realidades locais, nacionais e regionais com as “perspectivas, percepções e conceitos sócio-políticos” gestados num contexto global³⁹. Outras redes ecumênicas semelhantes se formaram, a nível nacional e regional. A principal delas foi a Unión Latino Americana de Iglesias Evangélicas (ULAJE), fundada em 1941.

Engajando o contexto revolucionário latino-americano

A Conferência Latino-Americana da FUMEC, em 1952, em São Paulo, tornou-se, um momento de mudança de prioridades no movimento. Pela primeira vez, o socialismo foi levantado como uma questão a ser considerada teologicamente⁴⁰. O diálogo dos estudantes com teólogo e missionário norte-americano Richard Shaull sobre as possíveis interações entre a teologia cristã e pensamento marxista foi elucidativo e esclarecedor. A partir da reflexão sobre a realidade marcada por rápidas transformações sociais na América Latina, pela primeira vez houve uma inversão no fluxo de influência. Até então, ênfases geradas no movimento ecumênico global informavam e dominavam a agenda local. A questão da responsabilidade social e a ênfase sobre igreja e sociedade, por exemplo, refletiam agendas do movimento ecumênico global, trazida por latino-americanos que participaram do encontro em Evanston (1954). Agora, no entanto, um outro movimento surgia. “Na medida em

³⁸ NEELY, Alan. *Protestant Antecedents of the Latin American Liberation Theology*. Ph.D. Dissertation. The American University, 1977, p. 185. ISAL (Igreja e Sociedade na América Latina) foi uma das mais significativas iniciativas ecumênicas na América Latina no início dos anos 60. ISAL se tornou a mais importante incubadora de uma teologia protestante latino-americana, além de um refúgio para intelectuais protestantes perseguidos por lideranças eclesiais ou pelas ditaduras militares que começaram a emergir na região a partir de 1964.

³⁹ NEELY, 1977, p. 185.

⁴⁰ GRISOLLI, Paulo. “Acampamento da ACAs do Rio, São Paulo e Campinas, *Testimonium* 1/3 (1953), p. 47.

que pequenos grupos de leigos e teólogos treinados trabalhavam juntos nas questões que lhes confrontavam numa situação revolucionária, eles se viam diante de novas questões e buscando novas abordagens. Daí começaram a articular posições éticas e teológicas que iam além do que eles encontravam nos livros e nos materiais de estudo que utilizavam”⁴¹.

Embora o movimento igreja e sociedade tenha tido uma existência relativamente curta, ele deixou pistas importantes de um momento quando setores protestantes na região ousaram interagir com movimentos sociais e sindicatos, movimentos estudantis seculares, a esquerda católica, e com o marxismo, não se furtando de oferecer uma perspectiva protestante na luta por uma sociedade mais justa. Nesse processo, eles levantaram questões críticas sobre as bases teológicas de seu compromisso cristão, e passaram a reler a Bíblia com novos olhos. O Movimento de Estudantes Cristãos, juntamente com outros braços do que podemos chamar de movimento ecumênico Igreja e Sociedade na América Latina, foram atores importantes no lançamento dos fundamentos para uma nova abordagem ética e teológica às questões urgentes que desafiavam o cristianismo latino-americano durante um período importante, marcado por rápidas transformações sociais e efervescência política. Ele forneceu a base para o desenvolvimento de um novo modo de fazer teologia na América Latina, que enfatizava a presença e ação de Deus no mundo e convocava os cristãos a se unirem a Ele na luta pela vida e justiça, onde quer que estivessem.

Esse grupo de protestantes ecumênicos se via obrigado a encontrar uma nova linguagem teológica que pudesse responder adequadamente aos desafios das circunstâncias às quais eram desafiados a responder. Eles se tornaram livres para fazer teologia em diálogo com a vida. Assim, de uma preocupação com a cristianização da ordem social que expressava o ideal liberal do evangelho social no início do século XX, passaram pela ênfase na sociedade responsável engenhada por setores do movimento ecumênico global, e no calor da luta contra as injustiças que testemunhavam diariamente não temeram engajar uma linguagem que

⁴¹ SHAULL, Richard. “Theological Developments in Brazilian SCM, 1952”, manuscrito não publicado, acessado pelo autor na Biblioteca do Seminário Teológico de Princeton, Novembro de 2003, p. 8.

reconhecia a situação revolucionária na América Latina como seu *locus theologicus*, ou que se arriscaria a falar posteriormente de libertação. A primeira gerou teologias em/da revolução, expostas, entre outros, por Sergio Arce Martinez e Richard Shaull, e a segunda conduziu às teologias elaboradas por Rubem Alves e José Miguez Bonino, entre outros. Em todos os casos, foram teologias que emergiram da condição histórica latino-americana e da ação leiga nas igrejas.

A base para novos tipos de reflexão teológica foi lançada e uma nova linguagem de fé começou a ser articulada. Se, de um lado, houve uma interrupção abrupta, um aborto, de um movimento que não tinha chegado ainda à sua maturidade⁴²; por outro lado, sua influência ultrapassou os limites da igreja e da América Latina. Novos esforços emergiram a nível nacional como regional. Após o Vaticano II, oportunidades de colaboração com a Igreja Católica Romana surgiram. Durante os anos 1970 e 1980, uma pluralidade de instituições ecumênicas surgiu em toda a região. Essas duas décadas, em particular, foram difíceis em muitos países latino-americanos, com o advento de ditaduras militares brutais, entre outros regimes autoritários, além de devastadoras guerras civis. Muitas das pessoas que participaram de ISAL, MEC, ULAJE e outras expressões do movimento igreja e sociedade na América Latina, tornaram-se membros ativos das novas organizações ecumênicas que emergiram nesse período. Alguns outros, deixando os movimentos eclesiais, se uniram a movimentos sociais de cunho mais secular, ou até a lutas revolucionárias. Alguns se tornaram mártires, outros abraçaram a vocação política. Tudo isso se deu ao mesmo tempo em que novas estruturas ecumênicas se formavam, como por exemplo a criação do Conselho Latino-Americano de Igrejas (CLAI). No entanto, outras mudanças significativas aconteceram no protestantismo Latino-Americano desde os anos 60, principalmente, a explosão do pentecostalismo. Tais mudanças nos levam a levantar a questão sobre como renovar o movimento ecumênico latino americano de maneira a fazê-los se sentir incluídos.

⁴² César se refere ao movimento dos anos 1950 e 1960 como a “igreja que seria, mas não foi”, uma referência ao fato de que ela foi vetada mesmo antes de que pudesse amadurecer. Cf. CÉSAR, Waldo, entrevista feita pelo autor em 18 de julho de 2003, Rio de Janeiro, RJ.

O surgimento do evangelicalismo progressista

No final da década de 1960, um outro movimento surgiu paralelamente entre alguns protestantes de orientação evangélica, insatisfeitos com o anti-intelectualismo e o individualismo que reinavam naquele setor do protestantismo latino-americano. René Padilla diagnosticou a situação como sendo a de “uma igreja sem teologia”⁴³, descrevendo como uma de suas causas a identificação do evangelicalismo latino-americano como um herdeiro dos grandes avivamentos dos séculos dezoito e dezanove do que como herdeiro da Reforma.

Alguns líderes evangélicos, insatisfeitos com a falta de zelo evangelístico que caracterizavam as conferências ecumênicas, começaram a considerar a possibilidade de organizar seus próprios encontros, com maior ênfase sobre a evangelização. Antes de organizar seus próprios congressos, porém, um grupo de evangélicos e pentecostais chegou a considerar enviar uma representação massiva para o CELA III a fim de mostrar sua insatisfação. Para este grupo, nos círculos ecumênicos a evangelização tinha sido reduzida à reforma social⁴⁴. Tal manifesto nunca aconteceu. Ao invés disso, esses evangélicos optaram por organizar seu próprio congresso, CLADE I.

O primeiro Congresso Latino-Americano de Evangelização, conhecido como CLADE I, aconteceu em Bogotá, Colômbia, em 1969. Deste encontro nasceu uma nova teologia evangélica; representando preocupações dos setores mais conservadores, porém considerando seriamente o contexto latino-americano. Este congresso deu o pontapé inicial para a criação do movimento de missão integral, cujo motor principal tem sido a Fraternidade Teológica Latino-Americana (FTL), fundada no ano seguinte. A FTL tem tido um papel importante na produção de uma teologia evangélica contextual e latino-americana⁴⁵.

⁴³ PADILHA, C. René. *Missão Integral: Ensaio Sobre o Reino e a Igreja*. São Paulo, Brazil: FTL-B, 1992, p. 104.

⁴⁴ COSTAS, Orlando E. “Una Nueva Consciencia Protestante: la III CELA,” in OAX-TEPEC 1978, p. 92.

⁴⁵ CAMPOS, Oscar. *The Mission of the Church and the Kingdom of God in Latin America*. Ph.D. Dissertation, Dallas Theological Seminary, 2000, p. 3, o resultado desta tentativa de responder aos desafios colocados pela Teologia da Libertação – com sua

Um dos principais proponentes desta nova abordagem teológica foi Samuel Escobar, missionário e teólogo peruano. Entre as vinte conferências apresentadas naquele congresso, sua palestra sobre a Responsabilidade Social da Igreja foi a que recebeu mais atenção dos participantes. Ele argumentou apaixonadamente que tanto a evangelização quanto a ação social são necessárias para o testemunho cristão no mundo.

CLADE I foi organizado pela Associação Evangelística Billy Graham, na esteira do Congresso de Evangelização Mundial (Berlim, 1966). Da mesma forma como no caso do Congresso do Panamá, CLADE I criou uma oportunidade para que líderes evangélicos latino-americanos preocupados com o relacionamento entre a fé evangélica e a realidade social se reunissem e compartilhassem suas inquietações. David Stoll descreve o sentimento de alguns participantes no CLADE I, ao dizer que ali os líderes evangélicos latino-americanos “descobriram que todos eles estavam cansados de norte-americanos lhes dizendo como pensar”. Esse encontro, assim, acabou tornando público “o chamado para que os evangélicos assumissem suas responsabilidades sociais, contextualizando sua fé no contexto de opressão latino-americana”⁴⁶.

Um ano depois, um grupo de pastores, professores de seminários, líderes leigos e missionários evangélicos latino-americanos fundou a Fraternidade Teológica Latino-Americana (FTL), escolhendo Samuel Escobar como seu primeiro presidente, em Cochabamba, Bolívia. O propósito era criar um fórum onde pudessem encorajar uma reflexão teológica contextualizada na América Latina, a partir de uma perspectiva bíblica e missionária. Este tipo de reflexão era uma tentativa de evangélicos teologicamente conservadores, mas politicamente progressistas, de responder aos desafios postos pela realidade latino-americana de pobreza e injustiça.

ênfase na libertação sócio-política -, e também às questões contextuais que os evangélicos não podiam mais se permitir ignorar, foi a emergência de um “evangelicalismo contextual”, propondo uma teologia evangélica da missão da igreja mais contemporânea, a Teologia da Missão Integral.

⁴⁶ STOLL, David. *Is Latin America Turning Protestant? The Politics of Evangelical Growth*. Berkeley, CA.: University of California Press, 1990, p. 131.

Orlando Costas (1980) parece sugerir que o CLADE I surge quase que como um contraponto para CELA III⁴⁷. CLADE I foi organizado e liderado por norte-americanos; nenhum líder de ISAL foi convidado a participar, e mesmo teólogos evangélicos considerados mais radicais, como René Padilla e Plutarco Bonilla, foram deixados de fora do programa⁴⁸. A palavra “revolução”, tão importante na teologia desenvolvida em ISAL, foi usada apenas uma vez, e para se referir à “revolução” espiritual no âmbito individual⁴⁹. Vale a pena salientar, no entanto, que enquanto as Conferências Evangélicas Latinoamericanas (CELA) reuniam lideranças institucionais, os CLADEs reuniam indivíduos em sua capacidade individual, não institucional. Isso demonstra uma compreensão diferente de unidade e ecumenismo, que foca mais na comunidade do espírito do que em esforços institucionais.

Era clara a influência do Departamento de Missiologia do Seminário Teológico Fuller sobre o CLADE I. Um texto escrito por Peter Wagner, missiólogo do Fuller, sob o título “Teologia Latino-americana: esquerdista ou evangélica?” foi distribuído durante o congresso. O texto, em estilo apologético, buscava polarizar o cenário eclesial na América Latina entre ecumênicos e conservadores⁵⁰. O modo como foi distribuído – e também seu tom – irritou alguns participantes do congresso, e gerou reações negativas. Um grupo de teólogos, críticos do documento, começou a se preocupar com o fato de que a comunidade evangélica latino-americana não tinha desenvolvido ainda sua própria expressão teológica. A partir daquele diálogo, decidiram criar a FTL como um fórum para uma reflexão teológica evangélica contextualizada na América Latina⁵¹.

⁴⁷ Esta consulta aconteceu em Montevidéu, Uruguai, em 1966. Seus principais textos estão reunidos no livro *ISAL, América Hoy: Acción de Dios y Responsabilidad del Hombre* (1966).

⁴⁸ STOLL, 1990, p. 107.

⁴⁹ CALVANI, Carlos Eduardo Brandão. “O Movimento Evangelical: Considerações Históricas e Teológicas”. Mestrado em Ciências da Religião. Instituto Metodista de Ensino Superior, São Bernardo do Campo, Brazil, 1993, p. 116.

⁵⁰ CALVANI, 1993, p. 117.

⁵¹ Segundo Longuini Neto, o texto de Wagner tentava desacreditar a proposta missiológica do movimento Igreja e Sociedade, acusando-o de negar a doutrina da salvação pessoal. Ao invés de convencer os líderes latino-americanos que participavam do

Os Congressos de Evangelização posteriores, no entanto, assumiram uma consciência mais latino-americana. A partir de CLADE III (1992), um maior esforço foi feito para despolarizar o campo protestante no continente. CLADE III teve entre seus participantes e conferencistas representantes dos movimentos ecumênico e da teologia da libertação⁵². CLADE IV (2000) e CLADE V (2012) aprofundaram a compreensão do pluralismo do protestantismo latino-americano, enfatizando concomitantemente sua unidade e diversidade. Enfatizando o testemunho evangélico no novo milênio, CLADE IV retratou os diferentes rostos do protestantismo latino-americano, convocando a comunidade evangélica a ser agente de transformação numa sociedade marcada pela violência, corrupção, pobreza e injustiça.

Nas últimas quatro décadas, a FTL se tornou um fórum para o diálogo entre evangélicos que compartilham sua lealdade à autoridade bíblica e à fé evangélica como base para sua reflexão teológica, tendo um compromisso sincero com a realização da missão cristã em sua inteireza – incluindo a dimensão social das ações cristãs no mundo. Afirmar a identidade evangélica na América Latina implica ter consciência da sua pluralidade e a necessidade de estar em diálogo com os que também a afirmam, embora vivendo-a diferentemente. A FTL tem procurado envolver lideranças de diferentes orientações em seus congressos e reuniões, tendo participantes ligados ao Conselho Latino-Americano de Igrejas (CLAI), ecumênico, ao Conselho Evangélico Latino-Americano (CONELA), conservador, e a Rede Latino-americana de Estudos Pentecostais (RELEP).

congresso, esta atitude gerou entre eles o desejo de desenvolver um diálogo através do qual pudessem elaborar uma proposta própria, que não fosse influenciada pelos fundamentalistas norte-americanos, mas distinta também da de ISAL.

⁵² O tema da unidade da igreja foi discutida no CLADE III. José Miguez Bonino, participante dos movimentos ecumênico e da Teologia da Libertação, foi convidado a falar no evento. Para todas as palestras do Congresso, ver FTL (1992). É digno de nota, entretanto, que na época que CLADE I aconteceu, mesmo teólogos evangélicos considerados mais radicais como René Padilla, tinham criticado duramente ISAL e a Teologia da Revolução de Richard Shaull, que o orientava. Segundo Padilla (1970), a visão de ISAL da natureza humana coincidia com a do marxismo, ao invés de coincidir com a do cristianismo. Assim, de CLADE I a CLADE III ocorreu uma jornada de amadurecimento que tem permitido um diálogo maior entre evangélicos e protestantes ecumênicos no continente.

Ao fazê-lo, a FTL quer se consolidar como um espaço de diálogo diante dos novos desafios contemporâneos na América Latina⁵³.

Embora assumindo uma metodologia própria e um ponto de partida diferente, os evangélicos progressistas não se afastam de algumas das características importantes do pensar teológico latino americano, inclusive o da centralidade da práxis para a reflexão teológica. Para Orlando Costas, a insistência da Teologia da Libertação em dialogar com a situação histórica concreta é o maior desafio para a teologia da missão porque a fé bíblica tem um caráter histórico, estando firmemente enraizada numa situação histórica concreta⁵⁴. Costas, entre outros, alertou quanto ao perigo das igrejas evangélicas funcionarem como legitimadoras e acobertadoras da dominação dos povos latino-americanos, propondo uma experiência radical de conversão social para o evangelicalismo latino-americano. Uma virtude importante deste movimento de evangélicos progressistas é que ele tem sido capaz de combinar mais explicitamente a preocupação com a transformação pessoal e social.

Nos últimos anos, a missão integral tem diversificado um pouco mais as vozes representadas em seu meio, com mais mulheres, representantes indígenas, e pentecostais assumindo papéis mais significativos e trazendo elementos de diversidade para sua agenda – obviamente, não sem tensões. Entre outras coisas, a teologia holística evangélica tem aberto espaços para o diálogo com as teologias pentecostais emergentes na América Latina. Como exemplo, o atual presidente da FTL-Brazil é o teólogo pentecostal das Assembleias de Deus David Mesquiati, que tem contribuído muito para promover uma teologia dialógica pentecostal na América Latina⁵⁵. Num continente onde as igrejas evangélicas estão crescendo e se envolvendo cada vez mais nas esferas social e política, as contribuições teológicas dos evangélicos progressistas se tornam ainda mais importantes. Entre outras coisas, elas oferecem uma alternativa

⁵³ GUTIERREZ S., Tomás J. “De Panamá a Quito: Los Congresos Evangélicos en América Latina. Iglesia, Misión e Identidad (1916—1992)”, in *Boletín Teológico*. Vol. 27, no. 59/60, 1995, p. 58.

⁵⁴ COSTAS, Orlando E. *The Church and Its Mission: A Shattering Critique from the Third World*. Wheaton: Tyndale, 1974, p. 241.

⁵⁵ Ver, por exemplo, David Mesquiati de Oliveira (org.). *Pentecostalismo em Diálogo*. São Paulo: Fonte Editorial, 2014.

para aqueles que se inclinam a uma fé bíblica e evangélica na América Latina, mas que estão cansados das tentativas de dominação do conservadorismo evangélico norte-americano.

Apesar de ser criticada por um suposto elitismo, a teologia da missão integral tem influenciado iniciativas de cunho social e político que tem surgido nas igrejas evangélicas em diversas partes do continente. No o final dos anos 1980, por exemplo, o reverendo Robinson Cavalcanti, um dos brasileiros presentes na reunião de fundação da FTL, criou o Movimento Evangélico Progressista (MEP), reunindo evangélicos de esquerda interessados na luta pela ética na política. Um dos símbolos deste movimento foi Benedita da Silva, uma mulher negra e, na época, pentecostal, que chegou a ser senadora. Criada nas favelas do Rio de Janeiro, Benedita da Silva trabalhou como doméstica, vendedora ambulante e auxiliar de enfermagem. Sua educação política foi nas Comunidades Eclesiais de Base católicas, através das associações de moradores nas favelas. Juntou-se às Assembleias de Deus aos vinte e quatro anos, sem abandonar, entretanto, suas posturas políticas progressistas. Tendo se aproximado do movimento de missão integral, ela afirmou que sua “fé e militância política estão alinhadas com o espírito do Pacto de Lausanne”⁵⁶.

⁵⁶ FRESTON, Paul. *Evangelicals and Politics in Asia, Africa and Latin America*. Cambridge, UK.: Cambridge University Press, 2001, p. 34. Vale salientar que não estamos de alguma forma dizendo que a teologia de missão integral gera necessariamente um comportamento político progressista. Embora muitas lideranças politicamente progressistas tenham surgido a partir de círculos informados por esta teologia, nos últimos anos tem ficado muito claro que isso não pode ser tomado como regra. Em geral, porém, pode-se dizer que as iniciativas políticas relacionadas a este movimento surgem como uma alternativa a um outro tipo de participação política comumente identificada, embora não de forma exclusiva, com setores neopentecostais. Um desses exemplos é a Frente Parlamentar Evangélica (FPE). Este é atualmente um dos grupos mais influentes no parlamento brasileiro. Nesse modelo de participação pública, políticos eleitos por grandes interesses evangélicos ocupam, por exemplo, certas comissões especiais no parlamento, como a comissão sobre o estatuto da família, para avançar suas agendas. Seus projetos incluem a chamada “cura gay” e uma definição de família que exclua os direitos familiares de pessoas LGBTQ. Recentemente, a FPE se aliou com outros grupos conservadores (incluindo a poderosa bancada de proprietários rurais e a chamada bancada da bala – o poderoso lobby contra o controle de armas de fogo) para avançar propostas como a redução da idade mínima de responsabilidade criminal, a punição de médicos que realizem abortos e mudanças na demarcação de terras indígenas. Juntos, esses grupos tiveram também

O MEP foi formado como uma tentativa de criar uma alternativa aos políticos evangélicos após os escândalos envolvendo representantes evangélicos de 1986 a 1989. Identificou-se como evangélico – teologicamente conservador, afirmando a Bíblia, a evangelização, a conversão e a oração – e ao mesmo tempo progressista – comprometido com mudanças estruturais na sociedade. Encorajou a afiliação aos movimentos sociais, sindicatos e partidos políticos de esquerda, e também promoveu o diálogo entre líderes evangélicos e partidos políticos progressistas. Depois da eleição de Lula em 2002, o MEP começou a assumir uma posição crítico-profética em relação às ações políticas do governo ao mesmo tempo em que participava de suas iniciativas sociais como o Programa Fome Zero. O MEP também se aproximou de movimentos sociais tais como o Movimento Sem-Terra (MST) e as Assembleias Populares – grupos organizados na sociedade civil para discutir políticas públicas com representantes políticos e líderes de movimentos sociais. Na década passada, o movimento se dividiu. Enquanto uma parte do mesmo assumiu uma postura mais conservadora, uma significativa parte da liderança histórica do MEP formou um outro movimento, *Evangélicos pela Justiça*, que desde então assumiu parte da agenda evangélica mais progressista no Brasil. São inúmeros os movimentos evangélicos de cunho mais progressista que têm surgido na América Latina nas últimas décadas, representando setores evangélicos latino-americanos que tem procurado assumir uma voz profética na esfera pública. No caso brasileiro, são exemplos a Rede Fale, o Missão na Íntegra, os Evangélicos pelo Estado de Direito e o Movimento Negro Evangélico, entre outros. Muitas vezes em diálogo com movimentos e redes mais ecumênicas, esses movimentos evangélicos têm assumido uma agenda politicamente progressista, a partir de uma perspectiva teologicamente informada pela missão integral.

A missão integral, porém, não detém o monopólio do envolvimento evangélico em movimentos populares e politicamente progressistas. Evangélicos progressistas participaram da revolução e do governo Sandinistas. Evangélicos indígenas tem exercido um papel importante nos

um papel fundamental no impeachment da Presidenta Dilma Rousseff. Embora esta realidade de participação política evangélica seja de grande interesse para os estudiosos da religião na América Latina, ela está para além do escopo desse texto.

Andes, por meio, entre outros, do Consejo de Pueblos y Organizaciones Indígenas Evangélicos del Ecuador (FEINE). Evangélicos, inclusive de orientação pentecostal, tem participado do Movimento Sem-Terra e de outras iniciativas populares no Brasil. Reginaldo José da Silva, um pastor batista que trabalha nas áreas rurais de Pernambuco, documentou a participação de um número de agricultores evangélicos, de origem batista e pentecostal, nas Ligas Camponesas na década de 1960, mesmo sem apoio de suas igrejas e pastores, algumas vezes, tendo que enfrentar a exclusão pela luta por seus direitos como trabalhadores rurais. Recentemente, em abril de 2017, o pastor da Assembleia de Deus Sebastião Ferreira de Souza foi torturado e morto a mando de fazendeiros, numa chacina que matou 9 trabalhadores rurais um assentamento em Taquaruçu do Norte, MT.

Isso tudo, sem falar das incontáveis iniciativas de serviço e mobilização social nos inúmeros contextos de pobreza na América Latina por igrejas locais. Uma dessas experiências pode ser vista numa igreja batista na favela de Bultrins, em Olinda, no estado de Pernambuco. Uma experiência que começou com uma igreja sem portas ou janelas, e se tornou uma referência para a comunidade provendo serviços, promovendo educação e alfabetização, dando apoio médico e assistência social, emocional e espiritual à população de Bultrins, além de trabalhar também no nível da conscientização política e da formação cidadã que tem contribuído para a urbanização da comunidade e para a melhora das condições de vida de sua população. A experiência em Bultrins exemplifica um modelo que se repete pelo continente a fora a partir da experiência de igrejas e comunidades locais que se tornam espaços de transformação social inspirados por uma reflexão teológica comprometida com um caminhar com populações mais vulneráveis no continente. Exemplos semelhantes podem ser encontrados na Guatemala, em El Salvador e no México.

Na verdade, a afirmação de Michael Löwy que um cristianismo de libertação precedeu a teologia da libertação⁵⁷ se repete no caso da participação profética desses evangélicos e pentecostais na esfera pública. Esse

⁵⁷ LÖWY, Michael. *The war of Gods: Religion and politics in Latin America*. New York, NY: Verso, 1996.

é um fato que precede a reflexão teológica evangélica na América Latina; não necessariamente um resultado da mesma. Tal fato, na verdade, demanda um olhar renovado sobre as vidas e experiências destes cristãos. Estas vidas e experiências devem se tornar o ponto de partida para a reflexão ética e teológica evangélica na América Latina a partir de um compromisso com a justiça e com o legado profético das Escrituras. Muitas dessas iniciativas são de cunho local, espontâneo e, na maioria dos casos, existem às margens do universo das grandes igrejas evangélicas. Mas sua mera existência, além de constatar a precipitação de certas generalizações e estereótipos sobre envolvimento evangélico/pentecostal na vida pública, também se tornam sinais de cautela para com previsões que associam necessariamente o crescimento evangélico/pentecostal ao conservadorismo político na região.

A questão da pentecostalidade e da indigeneidade do protestantismo latino-americano

No tratamento do movimento evangélico progressista acima, incluímos os pentecostais. De fato, preferimos falar sobre a pentecostalidade da igreja latino-americana – tanto protestante quanto católica – do que tentar destacar um setor pentecostal em separado, principalmente quando nos referimos ao testemunho público. Generalizações sobre o comportamento político pentecostal correm o risco de se tornarem estereótipos que não descrevem um comportamento ou modelo exclusivo identificáveis com um setor particular do protestantismo latino-americano. Alianças políticas, como a Frente Parlamentar Evangélica, não separam pentecostais de não pentecostais. Mesmo o modelo de conquista de território político que caracterizou inicialmente igrejas como a Igreja Universal do Reino de Deus ou as Assembleias de Deus nas últimas décadas do século passado, tem sido adotado por lideranças evangélicas não diretamente associadas com o neo-pentecostalismo. Por outro lado, muito do universo evangélico latino-americano tem sido pentecostalizado. As linhas que separam essas identidades são cada vez mais tênues. Do ponto de vista da discussão que fizemos na seção anterior, muitos dos exemplos conhecidos envolvem pentecostais. A questão que quero

discutir brevemente aqui diz respeito à importância de não negligenciar-mos a pentecostalidade como uma importante característica do *ethos* protestante latino-americano. Tal pentecostalidade, como *ethos*, permeia tanto igrejas pentecostais como não-pentecostais, principalmente nas vizinhanças mais pobres.

O rosto pentecostal do protestantismo latino-americano representa sua manifestação mais popular, além de ser a expressão cristã que mais cresce na América Latina. Não há outro rosto religioso mais estudado nas últimas décadas do que o pentecostalismo nesta parte do mundo. Além do mais, enquanto expressões protestantes não pentecostais lutam para se legitimar entre os pobres, o pentecostalismo não necessita deste tipo de legitimação porque já nasceu entre eles⁵⁸. A presença pentecostal entre os pobres nos centros urbanos em toda a América Latina é tamanha que se pode afirmar que o mundo simbólico de grande parte das comunidades empobrecidas na América Latina tem sido pentecostalizado. Esse não é um dado que se possa desprezar quando se pensa em ética social no contexto do protestantismo latino-americano.

No início deste texto, ressaltamos a latino-americanização como um momento importante na formação do pensamento social protestante latino-americano. Este foi um movimento de indigenização, através do qual uma identidade protestante de caráter latino-americano começou a se formar. A radicalização deste movimento levou a níveis de identificação que resultaram nas iniciativas que podem ser identificadas com o pensamento libertador na América Latina. Tais movimentos foram importantes para a inserção protestante na formação da identidade latino-americana num determinado momento histórico. No entanto, eles já não são suficientes, porque há novos aspectos da realidade que vivemos hoje que precisam ser considerados. Parafraseando Richard Shaull, novas realidades requerem novas respostas, e a tendência de oferecer as mesmas respostas em situações humanas diferentes conduz à esclerose, quando não à morte. Não que muitos dos princípios que informaram a formação das teologias da libertação, ou do movimento de igreja e sociedade, tenham deixado de ser importantes. A ideia de ‘erupção de vozes reprimidas

⁵⁸ SOUZA, Alexandre C. de. *Pentecostalismo: De onde vem, para onde vai? Um Desafio às Leituras Contemporâneas da Religiosidade Brasileira*. Viçosa, MG: Ultimato, 2004.

e excluídas”, por exemplo, uma paráfrase atualizada da “erupção do pobre” em Gustavo Gutierrez⁵⁹, que aparece na definição de teologia da libertação oferecida pelo Dorrien no começo deste artigo, permanece atualíssima para o teólogo latino-americano.

Numa de suas últimas contribuições, resultado de alguns anos de pesquisa de campo entre pentecostais nas favelas do Rio de Janeiro, Richard Shaull afirmou que a resposta pentecostal ao movimento do Espírito é coerente com o testemunho bíblico do interesse particular de Deus pelos pobres e sua presença entre eles. De acordo com ele, os pentecostais estão, hoje, numa posição privilegiada para ouvir, compreender e responder à revelação de Deus. Ouvir a voz pentecostal tornou-se um imperativo para a ética social e a teologia latino-americanas, especialmente para aqueles que levam a sério o conceito de privilégio hermenêutico dos pobres⁶⁰. O encontro entre os interessados na justiça social e estes protestantes carismáticos se torna essencial para o desenvolvimento de qualquer ética social que queira ser relevante para a vida dos oprimidos na América Latina. Shaull fala sobre a necessidade de não-pentecostais experimentarem uma transformação espiritual no encontro com os pobres pentecostais. O que isso significa? Há uma demanda sobre os não-pentecostais para que se pentecostalizem? Não necessariamente. Trata-se de desenvolver uma disposição humilde de aprender com a pentecostalidade na qual grande parte das comunidades empobrecidas operam na América Latina, a fim de entender seu mundo simbólico e perceber que em meio às lutas pela vida eles passam a experimentar “a presença do Espírito Santo em todos os aspectos de suas vidas”. Por incrível que pareça, essa demanda tem sido altamente resistida em alguns círculos. Numa realidade onde o conhecimento também foi colonizado, e algumas formas de saber—alguns mapas epistemológicos—se tornaram mais respeitáveis que outras, o mundo simbólico pentecostal, com sua linguagem não tão dependente da racionalidade moderna, parece ter menos validade.

⁵⁹ GUTIERREZ, Gustavo. *A Theology of Liberation*. Edição do 15º aniversário. Maryknoll, NY: Orbis Books, 1988, p. xxi.

⁶⁰ SHAULL, Richard. “From academic research to spiritual transformation: Reflection on a study of Pentecostalism in Brazil.” *Pneuma* 20/1, 2001, p. 75.

Podem os pentecostais deixar de ser objetos de estudo e se tornar interlocutores no processo de discernimento ético social na América Latina? Eu creio que esta se tornou uma questão fundamental nos dias atuais. Shaull apontou o caminho ao afirmar que quando se entra no reino do Espírito, nosso mundo e nossa vida “são inseridos no contexto de uma realidade divina que é compassiva, centrada num Deus que sofre com aqueles para quem a vida plena é negada e age para mudar sua situação”⁶¹. Quando nos encontramos neste contexto, somos empoderados para lutar pela transformação da vida das pessoas e seu mundo.

Esta interação não viola a espiritualidade pentecostal por meio da imposição das ferramentas estranhas a ela. Ao contrário, compartilha visões e possibilidades que são inerentes à espiritualidade pentecostal, embora nem sempre conhecidas, como nos mostra Cheryl B. Johns:

Há características inerentes ao pentecostalismo que conduzem por si mesmas à conscientização. Elementos como as raízes no movimento de santidade e sua origem negra, sua teologia narrativa e oral, sua hermenêutica pneumática, criam um *ethos* que dá dignidade ao marginalizado e voz aos sem voz. Tais dinâmicas convocam as pessoas a realizarem suas vocações ontológicas como sujeitos da história. E tais características são poderosos meios de libertação e humanização dentro dos “espaços livres” das comunidades pentecostais, e estão impregnadas com a possibilidade de transformação das estruturas sociais⁶².

Se faz necessária uma ética social cristã que possa oferecer aos que vivem no encontro entre cristianismo carismático e a luta por justiça social uma linguagem teológica que possa guiar sua jornada no futuro. A teologia latino-americana foi uma das primeiras a reconhecer que nenhum teologizar é neutro, mas situado sócio-historicamente. A participação sócio-política evangélica na América Latina não é nova. O que é novo na atual situação atual é a participação de novos atores sociais, inclusive de setores evangélicos anteriormente não associados com a

⁶¹ SHAULL, 2001, p. 79.

⁶² JOHNS, Cheryl B. *Pentecostal Formation: A Pedagogy among the Oppressed*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1993, p. 139.

militância política progressista na região. Quando se observa este novo cenário, não se deve subestimar a memória de processos anteriores, através dos quais – por meio de fermentação teológica e engajamento concreto em movimentos sócio-políticos – alguns setores das igrejas evangélicas buscavam desempenhar um papel ativo nas ações e disputas sociais. Os novos atores sociais não aparecem na arena pública num vazio histórico e existencial. Há um legado de participação sócio-política evangélica ao qual recorrer e sobre o qual construir.

Por outro lado, se a realidade latino-americana tem sido profundamente afetada pelo desequilíbrio econômico e a injustiça social, Richard Shaull nos lembra que esta realidade também tem se tornado pentecostalizada. Afirmar a opção preferencial de Deus pelos pobres, portanto, requer, como ele percebeu, um esforço maior para entender a cosmovisão do pobre, marcada hoje em dia pela pentecostalidade. Esta pentecostalidade, em sua interação com elementos oriundos das culturas indígenas e africanas na América Latina, exerce também um papel de resistência simbólica, na medida em que preserva valores culturais das classes menos favorecidas e grupos étnicos oprimidos na modernidade, um papel exercido primariamente por tradições indígenas e afro-latinas. Neste ponto se encontram a pentecostalidade e a indigeneidade.

A formação de uma identidade latino-americana é um processo em aberto. Nas últimas décadas, temos compreendido melhor a complexidade da matriz colonial de poder e suas diversas dimensões de influência. Um esforço de descolonização tem emergido, na literatura, na filosofia, na história e, mais recentemente, na teologia. Este é o contexto também no qual a ética social protestante deve ser pensada na América Latina. Para além dos movimentos de indigenização, que muitas vezes esbarrou nas práticas e crenças tradicionais da cultura popular, sugerimos pensar a partir de um *ethos* marcado pela pentecostalidade e a indigeneidade. Neste contexto, a experiência pentecostal oferece uma nova linguagem para os pobres que pode ajudá-los a reorganizar suas vidas, bem como transformar a ordem social. Num contexto no qual salientamos a erupção de vozes silenciadas, há um lugar especial para o dom pentecostal de falar em línguas estranhas. Como diz Andrew Chestnut, “a glossolalia é falada por aqueles cujas línguas estão silenciadas pela sociedade oficial, especialmente mulheres

pobres de cor”⁶³. A reforma e recriação da tradição protestante a partir da América Latina nestas primeiras décadas de um novo milênio requer mais do que nunca a capacidade de ouvir e incluir as muitas vozes silenciadas na região. Koinonias cristãs existem no que Shaul chamou de “fronteiras da transformação social”. É lá que as comunidades cristãs são desafiadas a discernir a vontade de Deus, a entender o que ele está fazendo no mundo e a se juntar a ele na construção permanente da vida e na resistência criativa às estruturas de opressão e morte.

Referências

- ALVES, Rubem. “Función Ideológica y Possibilidades Utópicas del Protestantismo Latinoamericano”, in *De La Iglesia y la Sociedad*, Rubem Alves *et al.* Montevideo: Terra Nueva, 1971, p. 1-6.
- ALVES, Rubem. *Protestantismo e Repressão*. São Paulo, Brazil: Editora Ática, 1979.
- BASTIAN, Jean-Pierre. *Breve História do Protestantismo en America Latina*. Mexico City: Casa Unida de Publicaciones, 1986.
- BONINO, José Miguez. “Hacia un Protestantismo Ecumenico: Notas Para una Evaluación Histórica del Protestantismo entre la I y la II CELA (1949-1960),” in *Oaxtepec 1978*, p. 65-80.
- BONINO, José Miguez. *Faces of Latin American Protestantism*. Grand Rapids, MI: W. B Eerdmans Publishing Co., 1997.
- BRAGA, Erasmo and GRUBB, Kenneth. *The Republic of Brazil: A Survey of the Religious Situation*. London: World Dominion Press, 1932.
- BROWING, Webster. *El Congreso Sobre la Obra Cristiana en Sud America*. Montevideo: CCLA, 1926.
- BULLÓN, H. Fernando. *Protestant Social Thought in Latin America*. Eugene, OR: WIPF & STOCK, 2015.

⁶³ CHESTNUT, Andrew, *Born again in Brazil*. In Garrard-Burnett, V. (ed.) *On Earth as it is in Heaven: Religion in Modern Latin America*. Wilmington: Scholarly Resources, 2000, p. 228.

- CALVANI, Carlos Eduardo Brandão. “O Movimento Evangelical: Considerações Históricas e Teológicas”. Master of Religious Sciences, Instituto Metodista de Ensino Superior, São Bernardo do Campo, Brazil, 1993.
- CAMPOS, Oscar. *The Mission of the Church and the Kingdom of God in Latin America*. Ph.D. Dissertation, Dallas Theological Seminary, 2000.
- CHESTNUT, Andrew. *Born again in Brazil*. In Garrard-Burnett, V. (ed.) *On Earth as it is in Heaven: Religion in Modern Latin America*. Wilmington: Scholarly Resources, 2000.
- COMODY, Denise L. & CARMODY, John T. (eds.). *The Future of Prophetic Christianity: Essays in Honor of Robert McAfee Brown*. Maryknoll, NY: Orbis Books, 1993.
- COSTAS, Orlando E. *The Church and Its Mission: A Shattering Critique from the Third World*. Wheaton: Tyndale, 1974.
- COSTAS, Orlando E. “Una Nueva Consciencia Protestante: la III CELA,” in OAXTEPEC 1978, p. 81-118.
- DORRIEN, Gary. *Social Ethics in the Making: Interpreting an American Tradition*. Malden, MA: Wiley-Blackwell, 2011.
- FERREIRA, Julio Andrade. *O Profeta da Unidade: Erasmo Braga, Uma Vida a Descoberto*. Petrópolis, Brazil: Vozes, 1975.
- FRESTON, Paul. *Evangelicals and Politics in Asia, Africa and Latin America*. Cambridge, UK.: Cambridge University Press, 2001.
- GARRARD-BURNETT, Virginia. “‘Like a Mighty Rushing Wind’: The Growth of Protestantism in Contemporary Latin America”, in *Religion and Society in Latin America: Interpretive Essays from Conquest to Present*. Organizado por Lee M. Penyak & Walter J. Petry. Maryknoll, NY: Orbis Books, 2009, p. 190-206.
- GONZÁLEZ, Justo & GONZÁLEZ, Ondina E. *Christianity in Latin America: A History*. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2008.
- GRISOLLI, Paulo. “Acampamento da ACAs do Rio, São Paulo e Campinas, *Testimonium* 1/3, 1953, p. 47.
- GUTIERREZ S., Tomás J. “De Panamá a Quito: Los Congresos Evangélicos en América Latina. Iglesia, Misión e Identidad (1916-1992)”, *Boletín Teológico*. Vol. 27, no. 59/60, 1995, p. 34-64.
- GUTIERREZ, Gustavo. *A Theology of Liberation*. Edição do 15º aniversário. Maryknoll, NY: Orbis Books, 1988.

- HOPKINS, Charles H. Hopkins. *The Rise of the Social Gospel in American Protestantism 1865-1915*. New Haven: Yale University Press, 1967.
- JOHNS, Cheryl B. *Pentecostal Formation: A Pedagogy among the Oppressed*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1993.
- KESSLER, J. & NELSON, W. M. "Panama 1916 y su impacto sobre el protestantismo latinoamericano", in CLAI (ed.). *Oaxtepec 1978: Unidad y misión en América Latina*. San José: CLAI, 1980.
- LÖWY, Michael. *The war of Gods: Religion and politics in Latin America*. New York, NY: Verso, 1996.
- MACKAY, John A. "How My Mind Has Changed in the Last Thirty Years". *The Christian Century*, July 12, 1939, p. 874.
- NEELY, Alan. *Protestant Antecedents of the Latin American Liberation Theology*. Ph.D. Dissertation. The American University, 1977.
- NESLON, Wilton M. "En Busca de un Protestantismo Latinoamericano: De Montevideo 1925 a La Habana 1929", in *Oaxtepec 1978: Unidad y Misión en América Latina*, edited by CLAI. San José, Costa Rica: CLAI, 1980, p. 31-44.
- NETO, Luiz Longuini. *O Novo Rosto da Missão*. São Paulo, Brazil: Ultimato, 2002, p. 104.
- OLIVEIRA, David Mesquiati de (org.). *Pentecostalismos em Dialogo*. São Paulo: Fonte Editorial, 2014.
- PADILHA, C. René. *Missão Integral: Ensaio Sobre o Reino e a Igreja*. São Paulo, Brazil: FTL-B, 1992.
- PLOU, Dafne S. *Caminos de Unidad: Itinerario del Diálogo Ecueménico en América Latina 1916-1991*. Quito: CLAI, 1994.
- RÍOS, Roberto E. "Iglesias y Movimientos Ecueménicos," *Cristianismo y Sociedad* 17/61-62, 1979, p. 67-72.
- SHAULL, Richard. "A Theological Perspective on Human Liberation", in *New Blackfriars*, Vol. 49, No. 578, July 1968, 509-517.
- SHAULL, Richard. "From academic research to spiritual transformation: Reflection on a study of Pentecostalism in Brazil." *Pneuma* 20/1, 2001, p. 71-84.
- SHAULL, Richard. "Theological Developments in Brazilian SCM, 1952," manuscrito não publicado, acessado pelo autor na Biblioteca do Seminário Teológico de Princeton, Novembro de 2003, p. 8.

- SHAULL, Richard. "Toward the Recovery of the Prophetic Power of the Reformed Heritage", in COMODY, Denise L. & CARMODY, John T. (eds.). *The Future of Prophetic Christianity: Essays in Honor of Robert McAfee Brown*. Maryknoll, NY: Orbis Books, 1993, p. 59-66.
- SHAULL, Richard. *The Reformation and Liberation Theology: Insights for the Challenges of Today*. Louisville, KY: Westminster/John Knox Press, 1991.
- SOUZA, Alexandre C. de. *Pentecostalismo: De onde vem, para onde vai? Um Desafio às Leituras Contemporâneas da Religiosidade Brasileira*. Viçosa, MG: Ultimato, 2004.
- STACKHOUSE, Max. *Ethics and the urban ethos: An Essay in Social Theory and Theological Reconstruction*. Boston, MA: Beacon Press, 1972.
- STOLL, David. *Is Latin America Turning Protestant? The Politics of Evangelical Growth*. Berkeley, CA.: University of California Press, 1990.
- WALLS, Andrew. *The Cross-Cultural Process in Christian History: Studies in the Transmission and Appropriation of Faith*. Maryknoll, N.Y.: Orbis Books; Edinburgh: T&T Clark, 2002.

Submetido em: 15/10/2017

Aceito em: 15/12/2017