

# O Movimento Ecumênico e o Surgimento da Responsabilidade Social no Protestantismo Brasileiro\*

Raimundo C. Barreto Jr.\*\*

## Resumo

---

Esse ensaio apresenta uma descrição do rosto ecumênico do protestantismo brasileiro, e sua resposta ao encontro com a pobreza e a injustiça no Brasil. É um panorama da primeira tentativa, desde uma perspectiva protestante, de desenvolver uma ética social cristã no país, durante os anos 1950 e início dos anos 1960. Atenção especial é dada ao desenvolvimento do movimento chamado Igreja e Sociedade no Brasil e às realizações deste movimento, que estabeleceu um ethos para o surgimento de um novo relacionamento entre o protestantismo e a sociedade brasileira. Acompanha-se o desenvolvimento do movimento Igreja e Sociedade até a conferência do Nordeste, em 1962, que marcou o clímax e começo do declínio do movimento. Conclui-se que, apesar de seu fracasso em estabelecer-se nas igrejas, esse movimento teve um impacto duradouro sobre o cristianismo e a sociedade brasileira, afetando direta e indiretamente movimentos posteriores.

---

**Palavras-chave:** *protestantismo brasileiro, ecumenismo, igreja e sociedade, movimento estudantil cristão, Conferência do Nordeste.*

---

\* Traduzido por Flávio Conrado.

\*\* PhD em Ética Social pelo Princeton Theological Seminary. Atualmente é Diretor da Divisão de Liberdade e Justiça da Aliança Batista Mundial. Esse texto é uma versão de um dos capítulos de sua tese de doutorado, em Princeton, *Facing the Poor in Brazil: Towards an Evangelical Progressive Social Ethics* (2006). Tradução do inglês feita graciosamente por Flávio Conrado. E-mail: [fandj@bwanet.org](mailto:fandj@bwanet.org)

## Abstract

---

This article offers a description of the ecumenical face of Brazilian Protestantism, and its response to the encounter with poverty and injustice in Brazil. It is an overview of the first attempt from a Protestant perspective to develop a Christian social ethics in Brazil, during the 1950s and the early 1960s. Special attention is paid to the birth of a movement called Church and Society in Brazil, and to the accomplishments of this movement, which created the ethos for a new relationship between Protestantism and the Brazilian society. The article follows the development of the Church and Society movement up to the Northeastern Conference, in 1963, which marked the climax and the beginning of the fall of this movement. The analysis of this movement in the 1950s and early 1960s leads to the conclusion that despite its failure to establish itself within the institutional churches, it has had an enduring impact upon both Brazilian Christianity and society.

---

**Keywords:** *Brazilian Protestantism, ecumenism, church and society, student Christian movement, Conferência do Nordeste.*

---

Este ensaio apresenta uma descrição do rosto ecumênico do protestantismo brasileiro, e sua resposta ao encontro com a pobreza e a injustiça no Brasil. É um panorama da primeira tentativa, desde uma perspectiva protestante, de desenvolver uma ética social cristã no país, durante os anos 1950 e início dos anos 1960.

Ao descrever o desenvolvimento histórico do rosto ecumênico do protestantismo brasileiro, focaliza-se especialmente o nascimento do movimento chamado Igreja e Sociedade, que se espalhou por toda a América Latina no início dos anos 1960, e nas realizações deste movimento, demonstrando como ele estabeleceu um novo relacionamento entre o protestantismo e a sociedade brasileira. Acompanha-se o desenvolvimento do movimento Igreja e Sociedade até a conferência do Nordeste, em 1962, que marcou o clímax e começo do declínio do movimento. Conclui-se que, apesar de seu fracasso em estabelecer-se nas igrejas, esse movimento teve um impacto duradouro sobre

o cristianismo e a sociedade brasileira, afetando direta e indiretamente movimentos posteriores.

Forçados pela perseguição dentro de suas denominações assim como pelos militares, muitos líderes do movimento Igreja e Sociedade entraram na arena secular e ajudaram a criar movimentos sociais de resistência à ditadura militar durante seus 21 anos de vigência.<sup>1</sup> Portanto, embora teve vida curta dentro da igreja institucional, este movimento deixou marcas indelévelis no desenvolvimento do cristianismo progressista brasileiro, tanto protestante quanto católico. Como Agemir Dias comenta, há um vazio injustificável no estudo do movimento ecumênico e sua relação com o protestantismo brasileiro que necessita ser preenchido.<sup>2</sup> O movimento ecumênico dos anos 50 e 60 reuniu alguns dos mais importantes teólogos e líderes cristãos já produzidos no Brasil e ofereceu uma contribuição relevante à construção da sociedade brasileira contemporânea.<sup>3</sup>

## 1. As Origens do Protestantismo Ecumênico Brasileiro: um Breve Esboço

Os portugueses chegaram à costa brasileira em 1500. Junto com eles veio o cristianismo, na forma do Catolicismo Romano – a religião que foi imposta aos nativos que sobreviveram à invasão de suas terras e que manteve o monopólio religioso no país por quase 400 anos.<sup>4</sup>

Desde o século XVI, no entanto, algumas tentativas ocorreram a fim de estabelecer o protestantismo no Brasil. A primeira aconteceu em 1555 quando uma expedição francesa sob

<sup>1</sup> James N. GREEN. Clerics, Exiles and Academics: Opposition to the Brazilian Military Dictatorship in the United States, p. 87-117

<sup>2</sup> Agemir de Carvalho DIAS. *O ecumenismo: uma ótica protestante*, p. 1.

<sup>3</sup> Esta não é uma análise do movimento ecumênico no Brasil como um todo. Pretende-se simplesmente apresentar o movimento ecumênico, numa perspectiva protestante, enfatizando algumas respostas específicas à situação de pobreza e injustiça que tal movimento teve de lidar no Brasil até a década de 1960.

<sup>4</sup> Jether P. RAMALHO. *Prática Educativa e Sociedade: Um Estudo de Sociologia da Educação*, p. 52.

o comando de Nicolau Durand de Villegaignon desembarcou numa ilha na Baía de Guanabara para estabelecer uma colônia francesa.<sup>5</sup> Embora a principal motivação desta expedição fosse econômica, Villegaignon convenceu seu amigo almirante Coligny, líder dos huguenotes na França, a persuadir o rei Henrique II a financiar a expedição, baseado no argumento de que esta colônia, que eles chamaram França Antártica, tinha o potencial de ser o lugar para que os protestantes vivessem e praticassem sua fé longe da perseguição que eles sofriam em casa.<sup>6</sup> Assim, o primeiro culto protestante em terras brasileiras foi conduzida por huguenotes franceses em 1557. Entretanto, esta tentativa de estabelecer o protestantismo no Brasil fracassou junto com a colônia francesa, desmantelada pelos portugueses, sem deixar marcas permanentes de sua presença.<sup>7</sup>

Os holandeses, que tentaram estabelecer colônias na costa do Nordeste, fizeram uma segunda tentativa, na mesma linha dos franceses.<sup>8</sup> Guiados também por interesses econômicos, os holandeses organizaram a Primeira Igreja Reformada em solo brasileiro em 1625, traduziram o Novo Testamento em uma das línguas indígenas, e publicaram um catecismo em holandês, português e tupinambá. Este projeto também fracassou quando forças conjuntas de Portugal e Espanha expulsaram os holandeses da costa do Nordeste, que tinham conseguido controlar por 24 anos.<sup>9</sup> Em ambos projetos, interesses políticos e econômicos dos colonizadores foram acompanhados pelo ideal de implantar a fé protestante em terras brasileiras. Depois destas duas tentativas, não haveria incursão protestante no Brasil pelos 150 anos seguintes.

A dominação do catolicismo foi ainda mais fortalecida quando, em 1720, a Coroa Portuguesa proibiu a entrada em

<sup>5</sup> Antônio G. MENDONÇA. *O Celeste Porvir: A Inserção do Protestantismo no Brasil*; Sandra de F. K. GUSSO. *O Início do Protestantismo Histórico no Brasil*, p. 71.

<sup>6</sup> Antônio G. MENDONÇA. *A History of Christianity in Brazil: An Interpretative Essay*, p. 377.

<sup>7</sup> Amy Glassner GORDON. *The First Protestant Missionary Effort: Why Did It Fail*, p. 12-18.

<sup>8</sup> Antônio G. MENDONÇA. *O Celeste Porvir: A Inserção do Protestantismo no Brasil*, p. 24-25.

<sup>9</sup> *Ibid.*

terras brasileiras de qualquer um que não estivesse a serviço da Igreja Católica ou da Coroa Portuguesa.<sup>10</sup> O Brasil se tornou completamente isolado do mundo não-português e não-católico. Esta proibição da entrada de protestantes no Brasil terminou em 1808, quando a família real portuguesa, liderada pelo rei D. João VI, mudou-se para o Rio de Janeiro em busca de refúgio das guerras napoleônicas.<sup>11</sup>

Durante aquele período, o império português mudou sua capital temporariamente para o Rio de Janeiro, e este fato, paradoxalmente, abriu o caminho para a independência do Brasil, em 1822. D. Pedro, filho do rei português, tornou-se o primeiro imperador do Brasil, e promoveu a imigração de lavradores alemães e suíços para solucionar o problema da escassez de mão-de-obra para a agricultura e a ocupação de partes vazias e não utilizadas do território brasileiro.<sup>12</sup> A maioria destes imigrantes era luterana e ajudou a desenvolver comunidades étnico-religiosas que não se misturaram com o povo brasileiro por décadas. Foi o começo do luteranismo brasileiro e o primeiro estabelecimento permanente de uma igreja protestante em território brasileiro, embora restrita à comunidade imigrante.

Na segunda metade do século dezenove, o protestantismo americano imigrou para a América Latina junto com “destino manifesto” americano.<sup>13</sup> Esta ideologia tornou-se parte de um esforço orquestrado para intensificar a entrada da “modernidade iluminista” na América do Sul.<sup>14</sup> Imigração e

<sup>10</sup> Sandra de F. K. GUSSO. O Início do Protestantismo Histórico no Brasil, p. 75.

<sup>11</sup> Antônio G. MENDONÇA. A History of Christianity in Brazil: An Interpretative Essay, p. 382.

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 382.

<sup>13</sup> Para Antônio Gouvêa de Mendonça, as missões americanas que se estabeleceram no Brasil tinham basicamente dois objetivos: “Primeiro, elas estavam genuinamente preocupadas com a evangelização, começando com a salvação do indivíduo; segundo, trouxeram com elas a ideologia do destino manifesto, com seus princípios democrático e republicano como parte das convicções messiânicas da nação norte-americana” (*Ibid.*, p. 383).

<sup>14</sup> Waldo César afirma que a fé protestante estabeleceu-se no Brasil como parte de uma invasão externa, com a aquiescência das elites brasileiras. Trouxe com ela as marcas do sectarismo e individualismo que caracterizavam grande parte de suas “igrejas-mãe” nos Estados Unidos, que estavam enviando missionários (Waldo CÉSAR. Situação Social e Crescimento do Protestantismo na América Latina. In: Waldo CÉSAR. [Ed.] *Protestantismo e Imperialismo na América Latina*, p. 12).

educação moderna das elites foram algumas das estratégias utilizadas para atingir esse objetivo.<sup>15</sup>

Míguez Bonino<sup>16</sup> afirma que o substrato do protestantismo missionário que foi trazido para o Brasil é a piedade evangélica. No entanto, é necessário reconhecer também a presença do impacto do protestantismo liberal americano sobre a sociedade brasileira. No Brasil, como na maior parte da América Latina, o protestantismo liberal americano se aliou a setores da sociedade que impulsionavam a luta pela modernização liberal através da formação de associações livres de vários tipos.<sup>17</sup> Entretanto, o ideal liberal de transformar as sociedades latino-americanas através da criação de escolas para as elites terminou fracassando.<sup>18</sup> Ao invés de libertar as massas, este tipo de protestantismo encorajou os latino-americanos a imitarem o estilo de vida norte-americano (*American way of life*). Nas palavras de Rubem Alves, o protestantismo norte-americano representaria a utopia implícita do protestantismo brasileiro.<sup>19</sup>

Segundo Camargo, a religião protestante assumiu simultaneamente, durante seu desenvolvimento histórico no Brasil, os papéis contraditórios de modernização e conservação do *status quo*.<sup>20</sup> Para ele, os adeptos da religião protestante tenderam tanto a apoiar a ordem político-social quanto a desempenhar novos papéis que modificam as estruturas internas de instituições importantes como a família e a educação. Rubem Alves também sugeriu que se pode interpretar o protestantismo latino-americano em duas diferentes maneiras: como um projeto utópico

<sup>15</sup> No Brasil, a imigração dos protestantes foi encorajada pelo Império desde os anos 1820. Entretanto, por volta de 1870 este encorajamento tinha se tornado um processo de mão dupla que buscava não apenas trazer o Iluminismo e a modernidade às elites brasileiras, mas também “embranquecer” a população brasileira, a fim de causar uma “melhor impressão” diante seus parceiros comerciais europeus. Ver Thomas SKIDMORE. *Uma história do Brasil*, p. 112.

<sup>16</sup> José MÍGUEZ BONINO. *Faces of Latin American Protestantism*, p. 40.

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 18.

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 17.

<sup>19</sup> Rubem ALVES. *Protestantismo e repressão*, p. 237.

<sup>20</sup> Cândido P. F. CAMARGO. *Católicos, protestantes e espíritas*, p. 134.

de libertação e subversão da ordem estabelecida ou como um projeto de legitimação ideológica dissimulada do *status quo*.<sup>21</sup> Esta tem sido a tensão experimentada mesmo pelo protestantismo ecumênico no Brasil. Segundo Alves, o tipo predominante de protestantismo no Brasil é caracterizado por uma espiritualidade pietista, uma compreensão literalista da Bíblia e um individualismo intrínseco. A ética deste tipo de protestantismo é individual, não social.<sup>22</sup>

Apesar do individualismo predominante na formação do protestantismo brasileiro, sempre houve uma expectativa de que a fé protestante teria um impacto social sobre a sociedade brasileira. A sociedade brasileira emergia vagarosamente de seu passado tradicional e colonial, buscando a integração no mundo moderno. Neste contexto, a chegada do protestantismo significou “um chamado à mudança, à transformação, centrada no campo religioso, mas com repercussões na totalidade da vida e da sociedade”.<sup>23</sup>

## 2. A Ascensão do Ecumenismo Latino-Americano

○ protestantismo liberal via seu próprio sucesso como o caminho para que a América Latina experimentasse real progresso.<sup>24</sup> Os missionários protestantes liberais, e alguns jovens líderes protestantes latino-americanos nos anos 1930, viam o protestantismo como a vanguarda da verdadeira democracia.<sup>25</sup>

Erasmus Braga (1877-1932) se tornou um dos líderes e pensadores mais importantes do protestantismo brasileiro

<sup>21</sup> Rubem ALVES. Función ideológica y posibilidades utópicas del protestantismo latinoamericano. In: Rubem ALVES et al. *De La Iglesia y la Sociedad*, p. 1-6.

<sup>22</sup> Rubem ALVES. *Protestantismo e repressão*, p. 37, 216.

<sup>23</sup> José MÍGUEZ BONINO. Historia y Misión. In: José MÍGUEZ BONINO et al. *Protestantismo y Liberalismo en América Latina*, p. 21.

<sup>24</sup> Este tipo de protestantismo também é chamado protestantismo histórico na América Latina. [Pablo A. DEIROS. Protestant Fundamentalism in Latin America. In: Martin MARTY; R. SCOTT APPLEBY. *Fundamentalisms Observed*, p. 149].

<sup>25</sup> José MÍGUEZ BONINO. *Faces of Latin American Protestantism*, p. 18.

da primeira metade do século vinte.<sup>26</sup> Nascido numa família presbiteriana, Braga foi uma figura chave no movimento ecumênico na América Latina. Ele foi um dos poucos delegados brasileiros no Congresso do Panamá, evento seminal para o desenvolvimento do protestantismo latino-americano.<sup>27</sup>

O principal propósito deste congresso foi motivar missionários protestantes a fazer tudo que estivesse em seu poder para evangelizar as elites intelectuais na América Latina. Havia um interesse social neste tipo de mensagem, mas ela

<sup>26</sup> Ver Julio A. FERREIRA. *O profeta da unidade: Erasmo Braga, uma vida a descoberto*. Até o começo do século vinte, o protestantismo brasileiro era de fato dirigido por missionários norte-americanos. Poucos brasileiros tinham desempenhado qualquer papel de liderança. Mesmo ex-padre católico José Manoel da Conceição – primeiro brasileiro a ser ordenado como ministro presbiteriano – tinha sido relegado pelos missionários presbiterianos a um papel marginal até o fim de sua vida (Boanerges RIBEIRO. *O padre protestante*, 1979). Apenas no início do século vinte emergiu uma liderança brasileira em algumas igrejas protestantes. O movimento denominacional nacional mais notório na época aconteceu na Igreja Presbiteriana do Brasil. Divergindo sobre o papel da liderança missionária na Igreja Presbiteriana, e sobre a presença de maçons na igreja, um grupo liderado pelo pastor Eduardo Carlos Pereira deixou a Igreja Presbiteriana do Brasil para fundar a Igreja Presbiteriana Independente. Pereira, como a maioria dos protestantes brasileiros na época, tinha um ponto de vista fortemente anticatólico e era também contra a maçonaria. O estilo apologético de Pereira contrastava com a tolerância de Braga em relação aos católicos e sua busca de cooperação interdenominacional. Braga se levantou na ocasião como a voz ecumênica mais significativa do protestantismo brasileiro na primeira metade do século vinte (Julio A. FERREIRA. *História da Igreja Presbiteriana do Brasil em comemoração ao seu primeiro centenário*).

<sup>27</sup> O Congresso do Panamá foi uma resposta à Conferência Missionária Mundial de Edimburgo, em 1910, já que aquela conferência declarou a América Latina como um continente cristão, sem necessidade, portanto, de trabalho missionário. Vários missionários norte-americanos da América Latina, e o pastor presbiteriano brasileiro Álvaro Reis, o único latino-americano presente em Edimburgo, como observador, formaram um comitê e escreveram um manifesto às igrejas nos EUA reclamando de sua exclusão na Conferência de Edimburgo. Três anos depois, durante a Conferência Norte-Americana de Missões Estrangeiras, realizada em Nova Iorque, Robert Speer, secretário do Conselho de Missões Estrangeiras da Igreja Presbiteriana, criou o Comitê de Cooperação da América Latina que deu origem a uma série de conferências na América Latina que pretendia estudar a identidade do protestantismo latino-americano. Ver Dafne S. PLOU. *Caminos de Unidad: Itinerario del Diálogo Ecuménico en América Latina 1916-1991*; J. KESSLER; W. M. NELSON. Panamá 1916 y Su Impacto Sobre el Protestantismo Latinoamericano. In: CLAI. (Ed.). *Oaxtepec 1978: Unidad y Misión en América Latina*; Luiz LONGUINI NETO. Conferências Anteriores a Salvador: Dados Históricos; Id. *O novo rosto da missão: os movimentos ecumênico e evangelical no protestantismo latino-americano*.

nunca considerou os pobres como ponto de partida.<sup>28</sup> Os documentos que saíram do Congresso do Panamá retratavam os países da América Latina como atrasados e ignorantes. Subjazia o entendimento de que a causa para esta situação era a Igreja Católica Romana, e que a solução encontrava-se numa educação protestante.<sup>29</sup>

Neste contexto, as principais preocupações de Braga relacionavam-se com a natureza do protestantismo brasileiro e com as bases da educação protestante no Brasil. Para ele, a fé protestante deveria ser capaz de combinar seus elementos com alguns dos ideais latino-americanos a fim de se tornar um agente vital de mudança social e promotor de progresso moral e político.<sup>30</sup> Portanto, a formação protestante era essencial, já que ajudaria as pessoas no desenvolvimento da responsabilidade moral tanto no campo individual quanto social. Uma das contribuições importantes de Braga para o desenvolvimento do protestantismo brasileiro foi sua consciência de que tanto o individualismo quanto o sectarismo que caracterizavam a maioria das igrejas protestantes brasileiras naquela época eram problemáticos para sua relação com a sociedade brasileira, e era necessário superá-los. Ele chamou a igreja para se relacionar com a sociedade brasileira em todas as suas dimensões:

A tendência ao eclesiocentrismo levanta 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 pública.<sup>31</sup>

<sup>28</sup> Waldo César afirma que as atividades promovidas pelas missões protestantes na América Latina constituíram, na verdade, uma forma de fuga da realidade social e cultural do continente. (Waldo CÉSAR. Situação Social e Crescimento do Protestantismo na América Latina).

<sup>29</sup> Luiz LONGUINI NETO. *O novo rosto da missão: os movimentos ecumênico e evangelical no protestantismo latino-americano*, p. 96.

<sup>30</sup> Julio A. FERREIRA. *O profeta da unidade: Erasmo Braga, uma vida a descoberto*.

<sup>31</sup> Erasmo BRAGA; Kenneth GRUBB. *The Republic of Brazil: A Survey of the Religious Situation*, p. 130.

Braga estava interessado em evangelizar as elites brasileiras, e sabia que o sectarismo que caracterizava missionários e nacionais era um obstáculo para a “proclamação do Evangelho”.<sup>32</sup> Ele era crítico dos modelos de igreja norte-americana plantados no Brasil, acreditando que eram insuficientes para alcançar os intelectuais da sociedade brasileira. Portanto, invés do modelo americano, defendia que o intelectualismo das igrejas protestantes francesas se adequaria melhor aos intelectuais brasileiros, cuja educação era fortemente influenciada pelo Iluminismo francês.<sup>33</sup>

Por causa deste elitismo e de seu ideal de um iluminismo protestante, seguindo o modelo do protestantismo francês, Braga não foi capaz de desenvolver uma espiritualidade e teologia brasileiras com suas próprias características culturais. Entretanto, ele deu uma importante contribuição para o desenvolvimento do ecumenismo no Brasil e para a relação das igrejas evangélicas com a sociedade, criticando o provincialismo excessivo que caracterizava a liderança das igrejas brasileiras da época. A solução de Braga ao provincialismo que enxergava no protestantismo brasileiro foi a cooperação entre as igrejas para a evangelização ou cristianização da sociedade brasileira.<sup>34</sup> Sua contribuição ao protestantismo brasileiro focalizava, assim, em duas estratégias: educação, através da qual os valores cristãos poderiam ser gravados na sociedade brasileira, e transformá-la; e cooperação interdenominacional, através de instrumentos como o Comitê de Cooperação para a América Latina (CCLA), criado sob a influência do Congresso do Panamá.<sup>35</sup> O CCLA, entretanto, era ainda dirigido por missionários norte-americanos.

<sup>32</sup> Ibid., p. 118.

<sup>33</sup> Ibid., p. 114.

<sup>34</sup> Julio A. FERREIRA. *O profeta da unidade: Erasmo Braga, uma vida a descoberto*, p. 138. 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 do movimento, escritos por Walter Rauschenbusch.

<sup>35</sup> Erasmo BRAGA; Kenneth GRUBB. *The Republic of Brazil: A Survey of the Religious Situation*, p. 106.

Enfatizando a necessidade de um protestantismo pan-americano, trabalhou em estreita cooperação com o Departamento de Estado dos EUA, cujas políticas para a América Latina na época enfatizavam o ideal de pan-americanismo de Monroe.<sup>36</sup> Mas os méritos do Congresso do Panamá, assim como do CCLA para a formação do ecumenismo brasileiro residem nos encontros consequentes que aconteceram na América Latina como resultado desta mobilização, especialmente os de Montevideu (1925) e de Havana (1929).<sup>37</sup> O significado destes dois congressos para o protestantismo latino-americano 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 relacionada com a necessidade de articular uma resposta evangélica latino-americana à crise.<sup>38</sup>

Erasmus Braga presidiu o Congresso de Montevideu, em 1925, que, apesar da predominância norte-americana, tinha o espanhol como sua língua oficial. Entre os tópicos discutidos neste congresso, alguma atenção foi dada à relação entre igreja

<sup>36</sup> Jean-Pierre BASTIAN. *Breve história do protestantismo em America Latina*, p. 116.

<sup>37</sup> Para mais informações sobre estes dois congressos ver Dafne S. PLOU. *Caminos de Unidad: Itinerario del Diálogo Ecuménico en América Latina 1916-1991*, e CCLA. *Christian Work in South America: Official Report of the Congress on Christian Work in South America*, at Montevideo, Uruguay, April, 1925.

<sup>38</sup> Jean-Pierre BASTIAN. *Breve história do protestantismo em America Latina*, p. 11. Bastian estava correto na sua interpretação do papel desempenhado por jovens líderes formados na América Latina em termos de vocalização das ideias pan-americanistas das agências missionárias norte-americanas, o que pode ser observado no relatório de Braga no Congresso do Panamá, publicado em português por uma agência missionária norte-americana. (Erasmus BRAGA. *Pan-americanism: aspecto religioso*).

e comunidade. Uma vez mais, educação, unidade, cooperação e evangelização – incluindo a dos povos indígenas – foram parte da agenda.<sup>39</sup>

O Congresso em Havana (1929) teve avanços significativos em relação à Montevideu.<sup>40</sup> Este encontro foi completamente organizado por latino-americanos. Presidido por Gonzalo Báez-Camargo, um jovem professor mexicano que tinha participado da Revolução Mexicana, 118 dos 200 delegados eram latino-americanos.<sup>41</sup> Embora a maioria dos líderes latino-americanos que participaram deste encontro fossem da América Central, Erasmo Braga foi seu presidente de honra. Quatro temas foram centrais para o congresso: solidariedade evangélica, educação, ação social e literatura.<sup>42</sup> Pela primeira vez, havia uma preocupação clara entre os líderes protestantes latino-americanos com a necessidade de uma “latino-americanização” do protestantismo no continente.<sup>43</sup> Eles observaram os perigos trazidos pelo controle norte-americano das igrejas latino-americanas. Além disso, pela primeira vez, o tema da ação social foi central nas discussões do protestantismo latino-americano.<sup>44</sup>

A questão mais urgente abordada durante este congresso foi a autonomia das igrejas latino-americanas. Pode-se dizer

<sup>39</sup> Luiz LONGUINI NETO. *O novo rosto da missão: os movimentos ecumênico e evangélico no protestantismo latino-americano*, p. 96. Longuini Neto destaca a realização da Conferência Educacional durante o encontro em Montevideu, que lançou as sementes para o desenvolvimento da Comissão Evangélica Latino-americana de Educação Cristã (CELADEC), organizada apenas em 1961.

<sup>40</sup> Wilton M. NELSON. En busca de un protestantismo latinoamericano: de Montevideo 1925 a la Habana 1929.

<sup>41</sup> Dafne S. PLOU. *Caminos de Unidad: Itinerario del Diálogo Ecuménico en América Latina 1916-1991*.

<sup>42</sup> Wilton M. NELSON. En busca de un protestantismo latinoamericano: de Montevideo 1925 a la Habana 1929, p. 39.

<sup>43</sup> *Ibid.*, p. 40. Alguns líderes do protestantismo latino-americano começaram a ficar incomodados com sua dependência dos missionários norte-americanos. Além disso, tornaram-se desconfiados destes missionários por causa de suas ligações com a “América Imperialista”. Entretanto, o encontro foi marcado por respeito mútuo entre os missionários presentes e os pastores nacionais.

<sup>44</sup> Luiz LONGUINI NETO. *O novo rosto da missão: os movimentos ecumênico e evangélico no protestantismo latino-americano*, p. 104. Alguns dos artigos apresentados em Havana discutiram a atitude da igreja para com a comunidade abrangente, os problemas rurais e industriais da sociedade latino-americana, o trabalho médico dos missionários e o papel da mulher na obra evangélica.

que o Congresso de Havana deu à luz um novo processo<sup>45</sup> no protestantismo latino-americano, que seria fortalecido por movimentos nacionais que vieram em seguida.<sup>46</sup> No Brasil, as consequências desses avanços logo começaram a ser vistas.

### 3. Ecumenismo e a Nacionalização do Protestantismo Brasileiro

○ protestantismo brasileiro começou o processo de nacionalização no começo do século vinte. Na primeira metade do século dezenove, o protestantismo era uma fé estrangeira no Brasil, professada por uns poucos imigrantes que viviam no país. Na segunda metade do século dezenove, o Brasil se tornou campo missionário para as agências missionárias norte-americanas, e as principais denominações protestantes históricas se estabeleceram no país de 1855 –congregacionais – a 1889 – episcopais.

A primeira iniciativa de cooperação não-denominacional entre protestantes brasileiros aconteceu em São Paulo, em 1890, quando alguns presbiterianos lideraram a formação de uma sociedade evangélica para a criação de um hospital não-denominacional.<sup>47</sup> Também em 1890, um grupo de protestantes brasileiros fundou a *Liga Evangélica*, cujo objetivo era proteger os direitos religiosos dos protestantes, assegurados pela Constituição republicana, mas frequentemente ameaçados.<sup>48</sup>

<sup>45</sup> Ibid., 105. Este processo se iniciou em Havana e representou a ruptura com a hegemonia norte-americana em parte do protestantismo latino-americano, e uma maior busca por autonomia. Ver também Wilton M. NELSON. En busca de un protestantismo latinoamericano: de Montevideo 1925 a la Habana 1929, p. 40.

<sup>46</sup> No nível continental, estas discussões seriam expandidas através das Conferencias Evangélicas Latino-Americanas (CELA), começando em 1949. Para uma boa análise da primeira conferência, ver José MÍGUEZ BONINO. Hacia un protestantismo ecuménico: notas para una evaluación histórica del protestantismo entre la I y la II CELA (1949-1960). In: CLAI. (Ed.). *Oaxtepec 1978: Unidad y Misión en América Latina*, p. 65-80.

<sup>47</sup> Este foi o primeiro dos muitos *Hospitais Evangélicos* que seriam fundados no Brasil. O Hospital Evangélico do Rio de Janeiro, outro importante hospital, foi fundado em 1912. Ver Vicente Themudo LESSA. *Annaes da Primeira Igreja Presbyteriana de São Paulo (1863-1903)*, p. 358.

<sup>48</sup> Ibid., p.359. A base desta preocupação seriam abusos por parte de autoridades católicas como a violação da liberdade de culto e o impedimento de sepultamentos protestantes em cemitérios que tinham sido, na verdade, secularizados pela nova república.

Em 1902, a *Aliança Evangélica de São Paulo* foi formada, sendo presidida pelo missionário metodista norte-americano Hugh T. Tucker. Esta aliança tinha o objetivo de promover a cooperação e o testemunho cristãos entre as igrejas evangélicas brasileiras para a evangelização.<sup>49</sup> Em 1913, quinze igrejas fundaram a *Aliança das Igrejas Evangélicas Interdenominacionais*, que também não teve vida longa.<sup>50</sup> Depois do Congresso do Panamá, a Conferência Regional foi organizada por Erasmo Braga, no Rio de Janeiro, em 1916, para discutir um plano geral para o protestantismo brasileiro. A agenda daquela conferência incluiu a organização de escolas protestantes, apoio financeiro para as igrejas nacionais, a criação de uma universidade que alcançasse as classes mais educadas,<sup>51</sup> e a formação de um seminário não-denominacional, o *Seminário Unido*.<sup>52</sup>

A Conferência Regional no Rio de Janeiro enfatizou a necessidade de cooperação, sugerindo a criação de um Comitê de Cooperação brasileiro, no estilo do CCLA, e ainda a adoção de um nome simples para todas as igrejas protestantes no Brasil: *Igreja Evangélica no Brasil*.<sup>53</sup> Como todas as tentativas prévias, este plano de cooperação e unidade não foi bem-sucedido. Entretanto, dois anos mais tarde, Erasmo Braga criou o Comitê Brasileiro de Cooperação (CBC), que iniciou suas atividades em 1920.<sup>54</sup> Braga presidiu o CBC até sua morte prematura, em 1932. A nova entidade

<sup>49</sup> Ibid., 654.

<sup>50</sup> Waldo CÉSAR. Um Ecumenismo Voltado para o Mundo. Esboço para uma História do Ecumenismo no Brasil, p. 4.

<sup>51</sup> A opção pela educação das classes mais altas refletia uma visão elitista da fé protestante que veio ao Brasil, e que era equacionada ao progresso e à educação. Resultou na negligência quanto à educação das classes mais baixas e demonstrou que o protestantismo brasileiro fez uma aliança com as oligarquias comerciais ascendentes no país, que muitos lamentariam depois. Ver Gerhard TIEL. *Ecumenismo na perspectiva do reino de Deus*. uma análise do movimento ecumênico de base, p. 42-43 e J. KESSLER; W. M. NELSON. Panamá 1916 y Su Impacto Sobre el Protestantismo Latinoamericano, p. 12.

<sup>52</sup> Duncan Alexander REILY. *História documental do protestantismo no Brasil*, p. 250-251.

<sup>53</sup> Ibid., p. 250-251; Gerhard TIEL. *Op. cit.*, p. 43.

<sup>54</sup> Ibid., p. 254.

reuniu dezenove organismos eclesiásticos, incluindo igrejas, sociedades missionárias e outras organizações evangélicas.<sup>55</sup>

Em 1931, outra federação foi criada: a *Federação das Igrejas Evangélicas do Brasil* (FIEB), com o objetivo de se opor à nova tentativa da Igreja Católica de se tornar a igreja oficial do Estado. Quando o presidente Getúlio Vargas implementou educação religiosa nas escolas públicas, os evangélicos temeram que este era apenas o primeiro passo para o fim da separação entre Igreja e Estado, tão cara para as igrejas protestantes brasileiras.<sup>56</sup> Agora havia três organizações protestantes nacionais, a CBC, a FIEB e o *Conselho Evangélico de Educação Religiosa no Brasil*, criado pela CBC para coordenar as atividades educacionais das igrejas protestantes. Da fusão destes três organismos emergiu a *Confederação Evangélica do Brasil* (CEB), que se tornaria a principal instituição do protestantismo brasileiro por várias décadas, e representaria o ápice das ideias de cooperação entre as igrejas evangélicas no país.<sup>57</sup>

Apesar de todas as contribuições dadas por protestantes ecumênicos como Braga à educação e ao desenvolvimento brasileiro, até o começo dos anos 1950 o protestantismo brasileiro era “o produto de teologia, política eclesial e ética social importadas”.<sup>58</sup> Para a maioria, não havia atividade política, exceto quando se tornava necessário defender temas como a liberdade religiosa e outros interesses da igreja. É digno de

<sup>55</sup> Apenas cinco denominações, entretanto, estavam representadas na CBC (Gerhard TIEL. *Op. cit.*, p. 44). A CBC produziu literatura para as Escolas Bíblicas Dominicais, desenvolveu projetos missionários entre povos indígenas, estabeleceu relações com movimentos sociais, fundou o Seminário Unido, publicou livros e enviou Erasmo Braga como seu representante na Conferência Missionária do Conselho Mundial de Igrejas em Jerusalém, em 1928. Para uma versão reduzida do relatório de Erasmo Braga das atividades de 1927-28, ver Duncan Alexander REILY. *História documental do protestantismo no Brasil*.

<sup>56</sup> Gerhard TIEL. *Op. cit.*, p. 45.

<sup>57</sup> Duncan Alexander REILY. *História documental do protestantismo no Brasil*.

<sup>58</sup> Alan NEELY. *Protestant Antecedents of the Latin American Theology of Liberation*, p. 143.

nota, entretanto, que houve sempre alguma resistência local à atitude paternalista dos missionários norte-americanos para com os convertidos brasileiros, considerados por aqueles iletrados e com pouco entendimento das doutrinas bíblicas.<sup>59</sup> Um exemplo desta resistência entre crentes brasileiros pode ser observado na ruptura que aconteceu na primeira igreja batista brasileira, em Salvador, no início do século vinte, quando um grupo de convertidos brasileiros deixou a igreja e fundou a Missão Batista Independente.<sup>60</sup>

Segundo Elizete da Silva, alguns destes protestantes independentes pareciam estar seriamente preocupados com os problemas sociais e políticos de seu tempo. Diferentemente da teologia predominante da época, os problemas sócio-políticos da sociedade brasileira, para eles, eram causados por uma estrutura injusta e um mau governo.<sup>61</sup> Entretanto, apenas questões de liberdade religiosa, em geral, eram suficientemente fortes para levar a maioria dos evangélicos brasileiros a criticar o governo. Na sua maior parte, até meados do século vinte, os evangélicos brasileiros continuavam a imitar nações consideradas protestantes, tais como Inglaterra e Estados Unidos, como paradigmas a serem seguidos.<sup>62</sup> Grupos independentes que emergiram durante este período, entretanto, tornaram-se cada vez mais críticos à hegemonia externa.<sup>63</sup>

<sup>59</sup> Elizete da SILVA. Protestantismo e Representações Políticas. In: Sylvana BRANDÃO. (Ed.). *História das religiões no Brasil*, vol. II.

<sup>60</sup> *Ibid.*, p. 594. Vários outros casos de resistência por nacionais à dominação missionária sobre as igrejas brasileiras têm sido relatados. O mais notório aconteceu no princípio do presbiterianismo brasileiro, quando o padre José Manuel da Conceição desenvolveu uma espécie de ministério itinerante autônomo, que contrariou os missionários. Ver Boanerges RIBEIRO. *O padre protestante*. Entretanto, a fundação da Missão Batista Independente e da Igreja Presbiteriana Independente, na primeira década do século vinte, são sinais claros da crescente insatisfação dos nacionais em relação aos missionários norte-americanos.

<sup>61</sup> Elizete da SILVA. Protestantismo e Representações Políticas, p. 596-597.

<sup>62</sup> *Ibid.*, p. 601.

<sup>63</sup> *Ibid.*

## 4. A Resposta Ecumênica às Injustiças Sociais no Brasil

Do rosto ecumênico do protestantismo brasileiro, um grupo de jovens cristãos levantaria suas vozes em protesto, lutando por uma sociedade mais justa. O início deste movimento protestante de orientação mais progressista data da criação do *Setor de Responsabilidade Social da Igreja* (SRSI), em 1955, e do desenvolvimento do Movimento Estudantil Cristão no Brasil, nos anos 1940.

Alguns jovens líderes cristãos começam a exercer uma militância ativa nos movimentos sociais e políticos de esquerda e, juntamente com parceiros católicos, criaram o ethos a partir do qual a Teologia da Libertação viria a nascer no final dos anos 1960.<sup>64</sup> O engajamento social e político começou a avançar em alguns setores protestantes como um inescapável dever cristão. Este foi o período quando pela primeira vez um grupo de protestantes no Brasil mergulhou mais profundamente na realidade social brasileira e buscou estabelecer um diálogo real entre a igreja protestante e a sociedade brasileira de forma mais ampla.<sup>65</sup>

## 5. A Confederação Evangélica do Brasil (CEB)

A *Confederação Evangélica do Brasil* foi criada em 1934, dois anos depois da morte de Erasmo Braga, mas como claro resultado de seus esforços. Nascida por meio da fusão dos três organismos previamente mencionados, a CEB criou três departamentos que buscariam trabalhar em continuidade com cada uma daquelas instituições que tinham se reunido para fundá-la: o departamento de igrejas, o departamento

<sup>64</sup> Alan NEELY. *Op. cit.*, p. vi.

<sup>65</sup> Este movimento seria disperso pelo golpe militar a partir de 1964; mas mesmo disperso desempenharia um papel muito importante na resistência de esquerda à ditadura militar. Ver, por exemplo, James N. GREEN. *Clerics, Exiles and Academics: Opposition to the Brazilian Military Dictatorship in the United States.*

de cooperação e o departamento de educação religiosa.<sup>66</sup> A CEB pretendia testemunhar da unidade da igreja protestante no Brasil e representar a voz evangélica diante da sociedade brasileira.<sup>67</sup> Como as entidades anteriores, a CEB tinha como uma de suas principais preocupações a proteção dos interesses evangélicos num país predominantemente católico.<sup>68</sup> Entretanto, de um modo muito mais explícito que antes, a CEB também demonstrava preocupações com as questões sociais urgentes que inquietavam o país. Propunha, por exemplo, o estabelecimento de parcerias com agências governamentais para trabalhar “em benefício do povo brasileiro”.<sup>69</sup> Escreveu cartas sobre temas como reforma agrária, projetos sociais, educação e campanhas de beneficência em situações de emergência.<sup>70</sup> Além disso, apoiou a campanha do Conselho Mundial de Igrejas para receber e apoiar psicológica, espiritual e socialmente refugiados de guerra – buscando oferecer empregos e caminhos para a sobrevivência dos refugiados no novo país.<sup>71</sup>

Entretanto, conflitos internos começaram a enfraquecer o espírito de unidade e cooperação propostos nas origens da CEB. O primeiro conflito teve causas externas. A criação do

<sup>66</sup> Outros departamentos seriam criados mais tarde. Ver CEB. *Relatórios*: Biênio 1934-1936, p. 3]. É digno de nota que somente quatro denominações se tornaram oficialmente membros da CEB no começo de suas atividades: as duas igrejas presbiterianas, a igreja metodista e a igreja Episcopal. A Igreja Luterana se tornaria membro da CEB apenas em 1959. Duas igrejas pentecostais – A Igreja do Evangelho Quadrangular e a Igreja O Brasil Para Cristo – se filiaram à CEB nos anos 1960. As igrejas batistas nunca se filiaram à CEB (Gerhard TIEL. *Op. cit.*, p. 45-46).

<sup>67</sup> O primeiro artigo do estatuto da CEB afirmava que a CEB representava igrejas, missões e associações evangélicas, tendo como objetivo “expressar e estimular a unidade substancial do protestantismo [brasileiro], coordenar suas forças em ação conjunta e manter relações com a Igreja de Cristo em todo o mundo” (Gerhard TIEL. *Op. cit.*, p. 37).

<sup>68</sup> *Ibid.*, p. 46.

<sup>69</sup> Esta frase foi tomada do documento original de fundação da CEB por Góes (Paulo de GÓES. *Do individualismo ao compromisso social*: a contribuição da Confederação Evangélica do Brasil para a articulação de uma ética social cristã, p. 123).

<sup>70</sup> Gerhard TIEL. *Op. cit.*, p. 46.

<sup>71</sup> Paulo de GÓES. *Do individualismo ao compromisso social*: a contribuição da Confederação Evangélica do Brasil para a articulação de uma ética social cristã, p. 124-125.

Conselho Mundial de Igrejas [CMI], em 1948, e de seu rival fundamentalista, o Conselho Internacional de Igrejas [CIC], importou para o Brasil o conflito entre fundamentalistas e liberais que, segundo Erasmo Braga, não tinha perturbado as igrejas brasileiras no início do século.<sup>72</sup> No período pós-Segunda Guerra, entretanto, sob o espírito da Guerra fria, o ecumenismo tinha sido associado não apenas ao liberalismo, mas também ao comunismo; aos olhos dos fundamentalistas norte-americanos, ele era uma ameaça aos seus campos missionários.<sup>73</sup>

Reagindo às estreitas relações estabelecidas entre a CEB e o recentemente criado CMI, o CIC apoiou a criação de uma federação de igrejas rival, chamada *Confederação de Igrejas Evangélicas Fundamentalistas do Brasil* [CIEF].<sup>74</sup> Apesar de pequeno, este grupo defendeu a causa anticomunista, acusando qualquer declaração ou ação sócio-política não estritamente benéfica

<sup>72</sup> Erasmo BRAGA; Kenneth GRUBB. *The Republic of Brazil: A Survey of the Religious Situation*, p. 120-121. Braga afirma que, embora a maioria dos líderes evangélicos brasileiros pudesse ser classificada como fundamentalista, poucos pertenciam a algum grupo mais extremista. Para ele, o evangelismo era o centro do interesse da igreja brasileira, não a controvérsia doutrinária. Há certa ingenuidade na percepção de Braga, que foi repetida também depois por Richard Shaull, quando ele subestimou o poder do fundamentalismo no protestantismo brasileiro. Foi exatamente a influência fundamentalista sobre o protestantismo brasileiro que desferiu os mais potentes golpes contra o movimento Igreja e Sociedade, e forçou Shaull a retornar aos Estados Unidos. Veja Paul E. PIERSON. *A Younger Church in Search of Maturity: Presbyterianism in Brazil from 1910 to 1959*, p. 222.

<sup>73</sup> Em 1965, um livro publicado pela *Missão Bíblica Presbiteriana do Brasil* trouxe uma advertência alarmante contra aquelas igrejas que estavam associadas com a CEB. Robert S. Rapp, seu autor, escreveu: “Este livro foi escrito porque aqueles que se encontram nas igrejas evangélicas brasileiras precisam ouvir, honesta e francamente, o que está acontecendo nas suas igrejas. É nossa convicção que os líderes destas igrejas – daquelas que fazem parte da *Confederação Evangélica do Brasil* – não estão informando os crentes que Satanás está tomando o controle de suas igrejas porque estes mesmos líderes estão pactuados com os poderes da iniquidade e descrença. Alguém, então, de dentro ou de fora destas igrejas, necessita informá-las” [Robert S. RAPP. *A Confederação Evangélica do Brasil e o Evangelho Social*, p. 3]. Mais adiante o autor adverte: “O liberalismo chegou ao Brasil. Ele tem conseguido ter uma penetração bem definida nas igrejas evangélicas que formam a *Confederação Evangélica do Brasil*”. [Ibid., p. 8]. Em outro lugar, ele acusa os líderes da CEB de serem receptivos ao romanismo, ao evangelho social e ao movimento mundial pela unidade das igrejas [Ibid., p. 13].

<sup>74</sup> Robert S. RAPP. *A Confederação Evangélica do Brasil e o Evangelho Social*, p. 19. A CIEF foi, reconhecidamente, uma pequena federação formada pela Igreja Presbiteriana Conservadora e alguns grupos de origem batista e congregacional. Entretanto, causou algum estrago nas igrejas brasileiras históricas. Para ver um exemplo, Paul E. PIERSON. *A Younger Church in Search of Maturity: Presbyterianism in Brazil from 1910 to 1959*, p. 211.

desenvolvida pelas igrejas de infiltração pela ideologia comunista.<sup>75</sup> Os ataques das fileiras fundamentalistas desafiaram a CEB, levando algumas igrejas e muitas pessoas a suspeitarem da literatura da CEB e da natureza de sua influência sobre suas igrejas.

Se a situação de conflito e crise limitou as ações da CEB entre igrejas protestantes no Brasil, outras iniciativas paralelas, na forma de movimentos sociais, estavam fazendo progressos significativos com relação ao engajamento na sociedade brasileira e seus desafios pelo movimento ecumênico. Dois destes movimentos foram a *Comissão de Igreja e Sociedade* – que depois se tornou o *Setor de Responsabilidade Social da Igreja* (SRSI) –, criada por Waldo César e Richard Shaull, e incorporada à CEB em 1955; e o Movimento Estudantil Cristão (MEC), iniciado nos anos 1940.

Tanto o SRSI quanto o MEC desempenharam um papel muito importante no desenvolvimento de uma ética social de natureza mais progressista, a qual antecipou muitas das demandas que seriam feitas depois pela Teologia da Libertação. Estes dois movimentos estavam também entre os fatores mais importantes a contribuir para a formação de um movimento de amplitude continental chamado Igreja e Sociedade na América Latina, conhecido como ISAL.<sup>76</sup> A seção brasileira do Movimento Estudantil Cristão, conhecido como *União Cristã de Estudantes do Brasil* (UCEB), foi uma das primeiras organizações cristãs a se engajarem na situação revolucionária de seu tempo, tornando explícito seu compromisso com mudanças radicais nas estruturas sociais básicas como condição inevitável e indispensável para a humanização da vida brasileira.<sup>77</sup>

A formação da CEB foi um passo importante para o estabelecimento do movimento ecumênico no Brasil e para seu compromisso com a realidade social brasileira. Entretanto, tal

<sup>75</sup> O Setor de Responsabilidade Social da Igreja, criado pela CEB, foi o principal alvo deste tipo de ataque (Robert S. RAPP. *A Confederação Evangélica do Brasil e o Evangelho Social*, p. 20ss).

<sup>76</sup> Richard SHAULL. *Surpreendido pela graça*: memórias de um teólogo, p. 184.

<sup>77</sup> Alan NEELY. *Op. cit.*, p. 163.

compromisso era ainda superficial e limitado pelos conflitos que emergiram entre os diferentes membros da CEB. Foi, portanto, entre os jovens movimentos protestantes dentro da CEB, e no movimento estudantil cristão no início dos anos 1950, que as questões da responsabilidade e mudança social entraram na agenda do protestantismo brasileiro. Liderados na sua maior parte por jovens leigos cristãos, e sem muito apoio do clero, eles foram considerados uma ameaça para a ordem estabelecida dentro de suas próprias denominações.<sup>78</sup>

## 6. O Movimento de Estudantes Cristãos (MEC)

No desenvolvimento do ecumenismo latino-americano, houve sempre um diálogo entre as igrejas – instituições denominacionais e suas estruturas e burocracia – e movimentos – grupos mais flexíveis que se consideravam mais aptos a enfrentar as mudanças sociais da época e mais abertos à renovação organizacional e de ideias.<sup>79</sup> Este diálogo não existia sem suas tensões. Entretanto, o movimento ecumênico não foi apenas uma tentativa de reunir estruturas eclesíásticas. Paralelo a todo esforço empreendido para criar um espírito ecumênico dentro das estruturas eclesiais existentes, havia o surgimento de movimentos ecumênicos que, na América Latina, foram mais bem-sucedidos em se sintonizar com a sociedade abrangente e suas necessidades do que os esforços ecumênicos mais institucionais.

O MEC foi um destes movimentos que se tornaram particularmente importantes para o desenvolvimento da resposta ecumênica aos problemas colocados pela realidade social brasileira. Como parte de uma federação ecumênica internacional de estudantes cristãos, nascida em 1850, este movimento esforçou-se para abordar questões da vida cristã tanto intelectual quanto espiritualmente. Os primeiros estudantes latino-americanos a se filiarem à Federação Universal

<sup>78</sup> Cf. Waldo CÉSAR. Entrevista feita pelo autor em 18 de julho de 2003, Rio de Janeiro, RJ.

<sup>79</sup> Roberto E. RÍOS. *Iglesias y Movimientos Ecumênicos*, p. 68.

de Movimentos Estudantis Cristãos (FUMEC ou *World Student Christian Federation* – WSCF em inglês) foram brasileiros e porto-riquenhos. Entretanto, havia representantes deste movimento em catorze países na América Latina, que “recebiam e distribuíam literatura, planejavam e conduziam conferências e seminários, e providenciavam para que estudantes participassem de encontros internacionais da federação”.<sup>80</sup> Eles terminaram formando vigorosas organizações nacionais de estudantes em vários destes países. Estes grupos “agiram como incubadoras ideológicas para a produção de jovens cristãos protestantes sensíveis às implicações sociais e políticas do evangelho e que, subsequentemente, tornaram-se os principais porta-vozes do movimento de ISAL nos anos 1960”.<sup>81</sup>

De acordo com Neely, uma década antes o movimento estudantil já funcionava como “uma força protestante ecumênica de proporção razoável e como um verdadeiro canal para espalhar por toda a América Latina as ênfases, perspectivas, percepções e conceitos sócio-políticos do Conselho Mundial de Igrejas”.<sup>82</sup> Portanto, a importância do trabalho preparatório dessas organizações estudantis ecumênicas protestantes dificilmente pode ser exagerada. Estudantes relacionados com este movimento foram expostos a questões sociais e políticas, tornando-se conscientes da responsabilidade cristã com relação àqueles problemas, e foram encorajados a se envolverem na sua solução. Como destaca Neely, um congresso continental do MEC reunido em Cuba, em 1954, declarava:

(1) a Igreja como instituição não deve se envolver com a política mas deve educar seus membros para testemunharem sua fé como parte de sua atividade política; (2) o objetivo político principal para os cristãos é descobrir soluções para os problemas sociais; (3) os cristãos devem participar em qualquer partido político que eles acreditem que oferece o melhor programa para resolver

<sup>80</sup> Jorge César MOTA. A Federação Mundial Cristã de Estudantes, *apud* Alan NEELY. *Protestant Antecedents of the Latin American Theology of Liberation*, p. 155.

<sup>81</sup> Alan NEELY. *Op. cit.*, p. 350.

<sup>82</sup> *Ibid.*

problemas sociais do modo mais justo. A declaração cubana reconheceu, entretanto, que aqueles movimentos políticos que são totalitários e que são liderados por homens que rejeitam princípios morais cristãos criam para o cristão uma situação ética bastante complexa. Ao mesmo tempo, dada a urgência da crise social, um cristão não pode arriscar-se a permanecer indiferente às questões sociais e políticas.<sup>83</sup>

○ movimento brasileiro, conhecido como UCEB, foi a primeira organização evangélica autônoma no país com uma proposta de renovação teológica e eclesial. Esta organização, composta por estudantes de origem protestante, forneceu os recursos humanos para o movimento ecumênico nas décadas seguintes.<sup>84</sup>

○ movimento estudantil no Brasil foi originalmente organizado em 1926, entre estudantes secundaristas, e recebeu o nome de *União de Estudantes para o Trabalho de Cristo*.<sup>85</sup> Criou primeiro grupos em escolas evangélicas com o objetivo de recrutar e treinar missionários nacionais. Depois de estabelecer contato com a Federação Universal de Movimentos Estudantis Cristãos (FUMEC), desenvolveu o interesse em alcançar escolas não-protestantes a fim de testemunhar de Cristo naquele ambiente.<sup>86</sup> Em 1940, o movimento assumiu o nome de UCEB, e em 1942, tornou-se oficialmente afiliado à FUMEC. Em 1940, outro movimento estudantil foi formado no Brasil, sob o nome de *Movimento de Cristãos Acadêmicos do Brasil* (MCAB). Este movimento era destinado a estudantes universitários e também foi influenciado pela FUMEC. Em 1945, os dois movimentos se fundiram, sob o nome de UCEB.<sup>87</sup>

Em 1952, dois fatos importantes lançaram a base não só para um período de crescimento extraordinário dos movimentos

---

<sup>83</sup> Ibid., p. 161.

<sup>84</sup> Edin Sued ABUMANSUR. *A tribo ecumênica: um estudo do ecumenismo no Brasil nos anos 60 e 70*, p. 47.

<sup>85</sup> UCEB. *Pequena História da UCEB*. In: *Cadernos da UCEB*, p. 1.

<sup>86</sup> Ibid.

<sup>87</sup> Ibid. Entretanto, os grupos locais mantiveram o nome ACA (Associação Cristã de Acadêmicos), pelo qual eles já eram conhecidos.

estudantis cristãos na região, mas também para a participação dinâmica dos estudantes protestantes nas lutas sociais e políticas e para alguns desenvolvimentos teológicos criativos: (1) a nomeação de Valdo Galland como o primeiro secretário da FUMEC para América Latina; e (2) a organização da Primeira Conferência Latino-Americana, no Sítio das Figueiras, próximo a São Paulo.<sup>88</sup>

Devido à fermentação política e social dos anos 1950 nas universidades da América Latina, os estudantes que eram orientados intelectualmente pela Europa ocidental estavam se tornando mais conscientes, e voltavam agora sua atenção para a vida, a cultura e a história de seus próprios países e povos. Isto trouxe grande consciência das realidades sociais e políticas – da pobreza, injustiça e exploração ao redor – assim como da necessidade de mudanças estruturais fundamentais naquelas realidades. Durante os anos 1950, os estudantes se tornaram um dos setores mais dinâmicos na vida política de muitos países latino-americanos.<sup>89</sup>

Naquela época, um número considerável de protestantes brasileiros de segunda e terceira geração estava nas universidades de todo o país. Muitos deles não estavam preparados para lidar com a orientação marcadamente secular das universidades brasileiras. Havia alguma preocupação com problemas sociais e políticos, mas pouca preparação para participar nas lutas que estavam ocorrendo ao seu redor. Os movimentos estudantis nas universidades brasileiras eram liderados por pessoas não-religiosas, algumas das quais viam a igreja mais como fonte de alienação do que como força para a mudança.<sup>90</sup> Neste contexto, o MEC se tornou um recurso importante para os estudantes cristãos, buscando responder a seus interesses e necessidades e provendo também uma base teológica para seu testemunho na universidade.<sup>91</sup>

<sup>88</sup> Richard SHAULL. *Theological Developments in Brazilian SCM*, p. 1.

<sup>89</sup> *Ibid.*

<sup>90</sup> *Ibid.*, 2.

<sup>91</sup> A base para este testemunho era a crença de que “Jesus é Senhor e que Ele chama seus seguidores para testemunhar sua presença em amor entre outros seres humanos, onde quer que estejam. Em outras palavras, é a missão específica do estudante cristão que o coloca entre seus companheiros de classe. A UCEB existe para convidar os estudantes evangélicos a completar e encarnar esta missão” (Caió TOLEDO. *O Que é a UCEB*, p. 1).

Em 1944, a UCEB nomeou seu primeiro secretário geral, o reverendo Jorge César Mota, cujo trabalho era viajar por todo o país visitando as ACAs com o objetivo de fortalecer a fé dos estudantes, guiando-os em suas escolhas profissionais, e buscando soluções para os problemas sociais, morais e espirituais da sociedade.<sup>92</sup> Durante este período, os principais interesses da UCEB tinham a ver com a redescoberta da bíblia, a evangelização, o testemunho pessoal no ambiente escolar e algum interesse na situação política.<sup>93</sup> A compreensão do testemunho cristão na universidade estava ainda centrado em questões individuais como ter uma vida moral pura, não colar, evitar vícios e trabalhar diligente e honestamente.

A Conferência Latino-Americana, em 1952, tornou-se, na verdade, o momento decisivo a partir do qual a UCEB reorientou suas prioridades e o significado de testemunhar Cristo na universidade. O principal tópico da conferência era “A VocaçãO Cristã”. Os oradores foram Richard Shaull, Walter Schutzer, Henrique Maurer e Leticia de Barros.<sup>94</sup>

A relevância daquela conferência de São Paulo residiu nas novas questões que foram levantadas pelos estudantes que constituíam o movimento. Pela primeira vez, por exemplo, o problema do comunismo foi levantado como uma questão a ser considerada teologicamente.<sup>95</sup> A presença de Richard Shaull, teólogo que por alguns anos tinha trabalhado em Princeton nas questões levantadas à teologia cristã pelo pensamento marxista, estimulou a discussão. O diálogo com ele foi elucidativo para muitos estudantes no evento que necessitavam de esclarecimentos sobre a possível relação entre o cristianismo e o marxismo.<sup>96</sup> Aquela conferência deu um novo impulso ao movimento estudantil na medida em que os seus participantes voltaram para suas comunidades com uma nova visão e determinação

<sup>92</sup> Eduardo Galasso FARIA. *Fé e compromisso: Richard Shaull e a teologia no Brasil*, p. 107.

<sup>93</sup> Ibid.

<sup>94</sup> Ibid., p. 109.

<sup>95</sup> Paulo GRISOLLI. *Acampamento da ACAs do Rio, São Paulo e Campinas*, p. 47.

<sup>96</sup> Ibid.

de compartilhar sua experiência com outros estudantes. Como uma resposta mais elaborada às questões levantadas durante aquela conferência, Shaull publicou um livro que se tornou extremamente importante como um guia teológico para o movimento estudantil assim como para o protestantismo brasileiro em geral: *O Cristianismo e a Revolução Social* (1953).<sup>97</sup>

Depois do primeiro encontro, Shaull se mudou para o Brasil a fim de trabalhar com aqueles estudantes cuja fé e compromisso tinham lhe impressionado tanto. Aquele encontro tinha afetado não apenas os 60 estudantes de diferentes países que participaram da conferência, mas também o próprio Shaull. Ele mais tarde mencionou como aquele encontro influenciou seu próprio pensamento teológico.<sup>98</sup> Daquele momento em diante Shaull se tornou uma espécie de teólogo orgânico para o movimento.<sup>99</sup> Enquanto que os jovens estudantes viam Shaull como um profeta, os líderes mais velhos passaram a considerá-lo com crescente suspeita. A razão para isso era que a mensagem

<sup>97</sup> Richard SHAULL. *O cristianismo e a revolução social*. Este livro foi uma breve coleção de ensaios nos quais Shaull analisou o que ele chamou de “a situação revolucionária”, na qual os estudantes latino-americanos se encontravam durante os anos 1950. Sua ênfase estava no envolvimento cristão nesta luta tendo como ponto de partida sua fé em Jesus Cristo. Para Shaull, Cristo convoca os cristãos a responder às necessidades do próximo, especialmente aqueles que estão famintos, marginalizados, e destituídos, em intolerável pobreza. Portanto, aqueles que querem seguir a Cristo devem estar envolvidos na luta humana pela vida, como Jesus mesmo estava. Shaull também apresentou as respostas marxistas àquela situação, mostrando a necessidade de os estudantes cristãos as compreenderem como um sistema ideológico e seu apelo aos povos na América Latina. Este livro se tornou uma referência para todos aqueles que queriam que sua fé fizesse sentido para as lutas no mundo universitário, e esboçava as bases teológicas do trabalho de Shaull no Brasil. Ver Eduardo Galasso FARIA. *Fé e compromisso*. Richard Shaull e a teologia no Brasil, p. 110.

<sup>98</sup> Richard SHAULL. Entre Jesus e Marx: Reflexões Sobre os Anos que Passei no Brasil. In: Richard SHAULL et al. *De dentro do furacão*: Richard Shaull e os primórdios da teologia da libertação, p. 198.

<sup>99</sup> Jovelino RAMOS. Você Não Conhece o Shaull. In: Richard SHAULL et al. *De dentro do furacão*: Richard Shaull e os primórdios da teologia da libertação, p. 31. Shaull se tornou o teólogo do movimento estudantil não por autoimposição, mas por conta das afinidades existentes entre sua perspectiva e os anseios daqueles estudantes. Falando do estilo de liderança de Shaull, Waldo César comenta que “Shaull começou a ser chamado de ‘o novo mestre’, em contraste com ‘o velho mestre’, José Mota. Ele era muito cuidadoso em evitar impor sua liderança. Uma de suas características extraordinárias era que ele nunca dizia: ‘Eu disse isso, tem que ser dessa maneira’. Assim, a afinidade entre ele e nós cresceu naturalmente”. Cf. Entrevista feita pelo autor em 18 de julho de 2003, Rio de Janeiro, RJ.

de Shaull sobre a igreja e sua ação no mundo era bem diferente da do protestantismo brasileiro tradicional. Assim, embora ela preenchesse os anseios da juventude, oferecendo novas ideias éticas e teológicas para as quais eles estavam ansiando, o pensamento de Shaull e seu amplos contatos ecumênicos pareciam ameaçar os líderes eclesiásticos.<sup>100</sup>

A UCEB já era com certeza um movimento de vanguarda antes da chegada de Shaull ao Brasil. Entretanto, ele desempenhou um papel importante na reformulação que o movimento experimentava nos anos 1950.

A década de 1950 viu a UCEB crescer e se fortalecer com a formação de novos grupos (ACAs), em diferentes localidades, dando ao movimento um caráter nacional. Para Shaull, grandes contribuições surgiram deste movimento porque “na medida em que pequenos grupos de leigos e teólogos treinados trabalhavam juntos nas questões que lhes confrontavam em uma situação revolucionária, eles se viram diante de novas questões e buscando novas abordagens. Daí eles começaram a articular posições éticas e teológicas que iam além do que eles encontravam nos livros e nos materiais de estudo que estavam utilizando”.<sup>101</sup> Embora o calor da luta não tenha lhes permitido ir muito longe no desenvolvimento destas novas perspectivas, eles conseguiram, entretanto, se preparar para interagir com a esquerda católica, o marxismo e outras ideologias seculares em sua tentativa de oferecer uma perspectiva cristã protestante para a luta por uma sociedade mais justa.

Este envolvimento também os levou a levantar questões críticas sobre as bases teológicas de seu compromisso cristão, e a reler a bíblia com novos olhos. Como destaca Shaull:

Na UCEB, os estudantes eram encorajados a se aproximarem da Bíblia não como fonte de doutrinas estéreis e abstratas, mas como a história da ação e presença de Deus na vida humana e

<sup>100</sup> Paul E. PIERSON. *A Younger Church in Search of Maturity: Presbyterianism in Brazil from 1910 to 1959*, p. 220.

<sup>101</sup> Richard SHAULL. *Theological Developments in Brazilian SCM*, p. 8.

nos eventos históricos concretos no mundo através dos séculos. Isto os levou a refletir sobre sua própria situação histórica à luz desta história especial da ação de Deus no mundo; e ao fazê-lo, descobriram que eles estavam sendo interpelados. O texto bíblico não era mais letra morta, uma coleção de ideias corretas e doutrinas abstratas. Antes, aqueles que estavam estudando a bíblia com mentes e corações abertos perceberam-se muitas vezes respondendo a uma palavra que eles não podiam ignorar, uma palavra que lhes abria as portas para uma nova vida e levava à transformação.<sup>102</sup>

O Movimento Estudantil Cristão foi um ator chave no lançamento dos fundamentos para uma nova abordagem ética e teológica às questões urgentes que desafiavam o cristianismo brasileiro durante um período importante, marcado por rápidas transformações sociais e efervescência política na vida do país. Ele forneceu a base para o desenvolvimento de um novo modo de fazer teologia no Brasil, que enfatizava a presença e ação de Deus no mundo e convocava os cristãos a se unirem a Deus na luta pela vida e justiça, onde quer que estivessem. Esta nova abordagem abriu possibilidades para uma geração de jovens evangélicos entrar em diálogo com outros grupos que também estavam tentando responder à situação de desencantamento provocada pelas promessas não cumpridas da chamada década do desenvolvimento<sup>103</sup>.

<sup>102</sup> Ibid., p. 9-10.

<sup>103</sup> Nos anos 1950, a situação na América Latina era descrita com grande otimismo quanto às possibilidades do continente alcançar desenvolvimento econômico sustentável. Como Gustavo Gutiérrez destaca, os anos 1950 foram a década do *desenvolvimentismo*. Devido à frustração daquelas aspirações, o termo *desenvolvimento* caiu em desgraça entre os latino-americanos na década seguinte. A palavra *desenvolvimento* se tornou um termo pejorativo na América Latina devido tanto às deficiências das políticas de desenvolvimento propostas aos países pobres para tirá-los de seu subdesenvolvimento, como à falta de realizações concretas dos governos interessados. Os latino-americanos perceberam que *desenvolvimentismo* era nada mais do que um sinônimo de medidas tímidas de modernização e reforma societal, que eram realmente ineficientes no longo prazo e insuficientes para alcançar real transformação. Ao mesmo tempo, eles também começaram a perceber que parte de seu subdesenvolvimento era um produto de suas relações com os países mais ricos. Tudo isso criou o ambiente para os movimentos de libertação que emergiriam nos anos 1960. Ver, Gustavo GUTIERREZ. *A Theology of Liberation: History, Politics, and Salvation*, p. 26ss.

○ fato de que a UCEB encorajou a identificação dos estudantes cristãos com o movimento estudantil, incluindo a afiliação dos estudantes evangélicos à União Nacional dos Estudantes (UNE)<sup>104</sup> — que era um dos movimentos progressistas mais significativos no país durante os anos 1960 —, levantou preocupações entre os líderes evangélicos que temiam que tal envolvimento colocaria em risco sua identidade e fé cristãs. O próprio movimento estava consciente dos riscos que assumia, embora seus militantes estivessem convencidos de que não lhes restava outra opção a tomar, diante do seu compromisso cristão com a vida e a justiça.<sup>105</sup>

Em 1961, com a resignação do presidente populista Jânio Quadros, e a intensificação da crise no cenário político brasileiro, a UCEB decidiu focar seus estudos no aprofundamento do conhecimento daquela realidade. Eles sabiam que o movimento estudantil nacional estava no meio de todas as mudanças que aconteciam no cenário político. Portanto, eles queriam discernir seu papel como cristãos naquele contexto.

Entendendo que os novos desafios da época, e as rápidas transformações sociais que ocorriam no Brasil, requeriam novas respostas teológicas, a UCEB aproveitou a presença de Paul Lehmann no Brasil para passar vários dias em diálogo com sua teologia, tentando discernir a ação transformadora de Deus naquele cenário revolucionário. A compreensão de Lehmann da ação transformadora de Deus na história, baseado no “testemunho profético-apostólico” mediado pela

<sup>104</sup> Caio Toledo, um dos líderes do movimento, afirma que, em 1962, eles sentiam a necessidade de aprofundar sua identificação com as aspirações por justiça, fortalecendo seu relacionamento com o movimento estudantil nacional [Caio TOLEDO. O Que é a UCEB, p. 1]. Em outro lugar, Toledo diz: “Há uma busca desesperada por justiça social, e esta é a marca comum de todos aqueles grupos que militam na esquerda (...) A UNE encarna as ansiedades destes jovens inconformados, corajosos, lutadores, e acima de tudo, esperançosos — não de uma esperança romântica, mas de uma esperança que cresce de uma convicção profunda de estar participando de uma luta sagrada” [Caio TOLEDO. Movimento Estudantil, p. 3].

<sup>105</sup> Aqui, a influência das obras de Bonhoeffer, que Richard Shaull tinha apresentado ao movimento, é clara. Ver Richard SHAULL. *Theological Developments in Brazilian SCM*, p. 18.

koinonia,<sup>106</sup> assim como sua visão messiânica de um Deus redentor que caminha para a criação de uma nova ordem – o reino de Deus –, preparou muitos estudantes para o desenvolvimento de suas próprias posturas teológicas na medida em que se tornavam mais envolvidos com o movimento estudantil.<sup>107</sup> Outros estudantes, já envolvidos neste dinâmico processo histórico, chegaram à conclusão que esta linguagem teológica já não lhes era mais útil. Ao invés de usarem alguma conceitualização teológica, estes estudantes estavam inclinados a tentar integrar suas próprias experiências no centro das realidades históricas concretas na qual lutavam.<sup>108</sup> A UCEB estava exatamente no meio deste processo, lutando para desenvolver novos paradigmas teológicos, quando o golpe militar aconteceu, em 1964.

Como outros movimentos ecumênicos da época, a UCEB não sobreviveu ao golpe militar. Entretanto, muitos de seus membros se integraram a outros movimentos religiosos ou não-religiosos que se tornaram a vanguarda da resistência contra os abusos da ditadura que foi estabelecida no Brasil de 1964 a 1985.<sup>109</sup> Assim, embora não sendo mais capaz de continuar

<sup>106</sup> Termo usado por Lehmann para descrever a comunidade daqueles que tentam acompanhar o movimento divino na direção do futuro. Neste sentido que Lehmann diz que “a ética cristã é orientada para a revelação antes que para a moralidade” (Paul LEHMANN. *Ethics in a Christian Context*, p. 54).

<sup>107</sup> Richard SHAULL. *Theological Developments in Brazilian SCM*, p. 20.

<sup>108</sup> *Ibid.*, p. 23-24.

<sup>109</sup> Caio Toledo apresenta uma lista com os nomes dos principais líderes da UCEB, em 1962, mostrando como vários deles estavam já ocupando posições estratégicas não apenas na UNE, mas também em outros movimentos sociais e políticos no país. Rubem Bueno, por exemplo, tornou-se vice-presidente da União Estadual de Estudantes de São Paulo; Rubem César Fernandes iria se tornar um importante antropólogo no Rio de Janeiro e o diretor executivo do movimento social Viva Rio, de combate à violência urbana; Edir Cardoso foi secretário geral do Movimento Estudantil Cristão no Uruguai por dois anos; Marco Antônio G. Moreira se tornou assessor da UNE. (Caio TOLEDO. *Notícias*, p. 5). Alguns destes estudantes seriam forçados depois a deixar o país como exilados, e outros se tornariam políticos. O caso mais impressionante é o de Paul Wright, eleito para a Assembleia Legislativa de Santa Catarina. Após o golpe, foi cassado e exilou-se no México. Ao voltar um ano depois, Wright se envolveu com o movimento revolucionário na clandestinidade. Como consequência de suas lutas pela liberdade e justiça, foi preso, torturado e morto pelo governo militar. Ele se tornou um dos muitos “desaparecidos” durante a ditadura. Para saber mais sobre sua história, ver Delora Jan WRIGHT. *O Coronel Tem um Segredo*. Paulo Wright Não Está em Cuba.

elaborando e amadurecendo suas respostas teológicas aos desafios experimentados por uma geração de estudantes cristãos brasileiros, o movimento estudantil cristão deu o tom para o tipo de ética teológica que poderia se tornar relevante para a realidade brasileira. Ele foi além das estruturas eclesásticas – como um movimento – e começou um diálogo contínuo com a realidade brasileira, assim como com outros movimentos que também buscavam construir uma sociedade mais justa. Ele não queria ser simplesmente um movimento exclusivamente ou distintamente cristão; ao contrário, ele compreendeu seu papel como “uma comunidade cristã dentro da comunidade mais ampla de estudantes”.<sup>110</sup>

## 7. O Setor de Responsabilidade Social da Igreja [SRSI]

Outro movimento que ofereceu uma contribuição relevante para o desenvolvimento de uma ética social cristã desde uma perspectiva evangélica no Brasil foi o *Setor de Responsabilidade Social da Igreja* [SRSI] da CEB. Este setor foi criado em 1955 – primeiro como uma comissão autônoma, depois como um departamento da CEB –, principalmente por líderes jovens também relacionados ao Movimento Estudantil Cristão. Waldo César descreve assim a criação do SRSI:

No início de 1955, sob a iniciativa de Richard Shaull, professor do Seminário da Igreja Presbiteriana do Brasil, e minha, uma “Comissão Igreja e Sociedade” foi criada no Rio de Janeiro. A composição ecumênica deste grupo era bastante representativa das diferenças teológicas e ideológicas que caracterizavam os diversos ramos do protestantismo brasileiro. Na Comissão, havia, entretanto, um acordo geral de que as igrejas deviam estabelecer critérios para as formas de ação diante da realidade brasileira, embora não houvesse unanimidade com relação ao escopo e a natureza do trabalho a ser desenvolvido. Autônoma quando foi primeiramente organizada, esta Comissão, durante seu primeiro ano de existência, tornou-se parte da Confederação Evangélica do

<sup>110</sup> Richard SHAULL. *The Challenge of Student Work in Brazil*, p. 355.

Brasil (CEB), um órgão de cooperação interdenominacional criado pelas seis principais igrejas evangélicas históricas no país, e deu-se o nome de “Setor de Responsabilidade Social da Igreja”<sup>111</sup>

A ideia de criar a Comissão Igreja e Sociedade tomou forma no retorno de um grupo de brasileiros que tinham participado da Segunda Assembleia do Conselho Mundial de Igrejas, em Evanston. Waldo César foi um dos jovens brasileiros que participou daquela conferência:

Quando retornei, conversei com Shaull sobre a assembleia e disse a ele que tinha sido nomeado para a Comissão Igreja e Sociedade. Começamos a conversar sobre isto quando ele veio com a ideia de criar uma Comissão Igreja e Sociedade no Brasil (...) Levantamos os fundos para a criação daquela Comissão – isto aconteceu em fevereiro. Em novembro do mesmo ano, organizamos o primeiro encontro nacional.<sup>112</sup>

O ingresso na CEB foi visto como estratégico para inserir nas estruturas eclesiais “estes novos conceitos de missão da igreja e evangelização”.<sup>113</sup> Um dos objetivos do SRSI era promover encontros nacionais para estudar questões relevantes da sociedade brasileira.<sup>114</sup> O SRSI promoveu quatro destas consultas entre 1955 e 1962. A evolução temática destas consultas “expressa um processo de compromisso que cresceu na medida em que a crise nacional se tornava mais intensa”.<sup>115</sup>

A primeira consulta aconteceu em novembro de 1955, e abordou, em termos gerais, a “Responsabilidade Social da Igreja” como um programa de estudo e ação.<sup>116</sup> Sua preocupação

<sup>111</sup> Waldo CÉSAR. Church and Society – Or Society and Church? In: Nantawan B. LEWIS. (Ed.). *Revolution of Spirit: Ecumenical Theology in Global Context. Essays in Honor of Richard Shaull*, p. 135

<sup>112</sup> Cf. Entrevista feita pelo autor em 18 de julho de 2003, Rio de Janeiro, RJ.

<sup>113</sup> Expressão de Waldo César em entrevista feita por Edin Sued ABUMANSUR. *A tribo ecumênica: um estudo do ecumenismo no Brasil nos anos 60 e 70*, p. 46.

<sup>114</sup> O relatório bienal da CEB (1955-1956) documenta a criação da nova comissão, cujo presidente foi Benjanmim Moraes e o secretário geral Waldo César. Ver CEB. *Relatórios. 1º Biênio – 1955 – 1956*, p. 21.

<sup>115</sup> Waldo CÉSAR. Church and Society – Or Society and Church?, p. 135.

<sup>116</sup> Ibid.

fundamental era, como um passo inicial, “estudar as bases bíblicas e teológicas da responsabilidade cristã no campo sócio-político”.<sup>117</sup> Os estudos apresentados na consulta revelaram para a Comissão a necessidade de enfatizar com as igrejas representadas na CEB que, como cristãos, “necessitamos testemunhar nossa fé nestas áreas que hoje constituem os centros de influência e poder sócio-político”.<sup>118</sup> Eles concluíram que tal compreensão requereria uma nova linguagem e critérios em sua forma de evangelização.

A segunda consulta aconteceu em Campinas, São Paulo, em 1957. O tema desta consulta foi mais específico: “A Igreja e as Rápidas Transformações Sociais no Brasil”.<sup>119</sup> O principal objetivo era compreender os processos sociais em curso no Brasil e no mundo a fim de envolver a igreja naqueles processos. O perigo, em momentos tais como este, era a falta de participação da comunidade de fé que deixava o processo de mudança sem qualquer orientação teológica. Benjamim Morais, presidente da Comissão Igreja e Sociedade, Richard Shaull, e Jacques Maury, um visitante da Igreja Reformada da França, foram os oradores na consulta.<sup>120</sup>

Em 1960, o SRSI promoveu sua terceira consulta para estudar o tema “A Presença da Igreja na Evolução da Nacionalidade”.<sup>121</sup> Naquele ano, Brasília, a nova metrópole designada para ser a capital do Brasil, foi inaugurada, simbolizando a emergência de uma era promissora. Após períodos anteriores de pessimismo, os anos de Juscelino Kubitschek na presidência (1956-1959) tinham

<sup>117</sup> CEB. *Relatórios*. 11º Biênio – 1955 – 1956, p. 77.

<sup>118</sup> *Ibid.*

<sup>119</sup> *Ibid.*, p. 86.

<sup>120</sup> *Ibid.*

<sup>121</sup> Waldo CÉSAR. *Church and Society – Or Society and Church?*, p. 136. Este encontro foi maior que os outros dois, com a participação de 61 pessoas representando 13 diferentes igrejas, quatro organismos eclesiais e oito diferentes países. A presença de representantes de outros países latino-americanos foi importante para a preparação da Primeira Consulta sobre Igreja e Sociedade, que aconteceria em Huampani, Peru, em 1961. Naquela ocasião, o organismo conhecido mais tarde como Iglesia y Sociedad en América Latina (ISAL) seria constituído. Ver Paulo de GÔES. *Do individualismo ao compromisso social: a contribuição da Confederação Evangélica do Brasil para a articulação de uma ética social cristã*, p. 198.

trazido um ambiente de otimismo à nação.<sup>122</sup> Entretanto, havia problemas no rápido processo de urbanização e industrialização que estava em curso no Brasil. O povo brasileiro oscilava entre entusiasmo e frustração.<sup>123</sup> E a igreja precisava conhecer os problemas do país – sua realidade sócio-política –, ao mesmo tempo em que necessitava fundamentar sua práxis em bases bíblicas e teológicas.

Esta consulta foi, novamente, um chamado cristão à participação e solidariedade com as múltiplas configurações – social, cultural, econômica e política – que estavam se desenvolvendo no Brasil, na medida em que o país lutava para afirmar-se e ganhar mais autonomia como nação. O protestantismo brasileiro não poderia ficar alijado deste processo de desenvolvimento da nacionalidade. Sem ilusões, deveria ser uma participação consciente nas lutas da sociedade brasileira – luta, no fim das contas, por justiça social.<sup>124</sup> Tal envolvimento deveria acontecer num espírito de obediência e humildade. O chamado era para a participação cristã, nunca para o controle cristão. A formação de um partido político cristão, por exemplo, era fortemente rejeitada como possibilidade. Para Shaull, isso seria um erro teológico, já que seria identificar o Reino de Deus com um movimento político.<sup>125</sup>

Entre as quatro consultas promovidas pelo SRSI, a quarta foi a mais importante e a mais polêmica. Este encontro se tornou conhecido como a *Conferência do Nordeste*, já que, ao contrário das outras, que tinham ocorrido no Sul, esta aconteceu na cidade do Recife, no Nordeste. O tema desta

<sup>122</sup> Miriam L. CARDOSO. *Ideologia do Desenvolvimento*. O governo Kubitschek foi marcado, entre outras coisas, por grande ênfase no desenvolvimento e expansão econômica. A força ideológica predominante da época enfatizava dois eixos principais: nacionalismo e desenvolvimento. Ver Caio de TOLEDO. *ISEB: Fábrica de Ideologias*.

<sup>123</sup> A. SAPSEZIAN. Presença da Igreja na Evolução da Nacionalidade. In: CEB. (Ed.). *Estudos Sobre a Responsabilidade Social da Igreja*, p. 35.

<sup>124</sup> Paulo de GÓES. *Op. cit.*, p. 210.

<sup>125</sup> Richard SHAULL. *O cristianismo e a revolução social*. Veja também Waldo CÉSAR. (Ed.). *Presença da Igreja na Evolução da Nacionalidade*, p. 49-50. Alianças com os partidos políticos existentes e a candidatura de pastores eram também desencorajadas, pelas mesmas razões.

consulta foi “Cristo e o Processo Revolucionário Brasileiro”.<sup>126</sup> Esta temática tinha um duplo propósito. Primeiro, o otimismo da era do desenvolvimento tinha passado. As estruturas sociais da sociedade brasileira tinham sido destruídas e o país estava agora lutando com o subdesenvolvimento e a pobreza.<sup>127</sup> Os grupos oprimidos, conscientes de que uma alternativa necessitava ser encontrada, articularam-se na tentativa de conseguir mudanças básicas. Havia apenas uma coisa que faltava: a presença da igreja evangélica.<sup>128</sup> Portanto, a escolha por esta temática era uma maneira de expressar “o realismo e a audácia do encontro da mensagem cristã com a situação concreta da sociedade brasileira na época”.<sup>129</sup>

A localização geográfica da conferência foi também importante. Recife estava localizada no Nordeste do país — a região mais pobre, onde o escândalo da injustiça social reinante era mais visível.<sup>130</sup> Portanto, esta mudança de local foi intencional.

Os encontros anteriores tinham ocorrido no eixo Rio-São Paulo, até aquela época o centro cultural e político de maior influência no país. Mas este encontro ocorreu em 1962, um tempo de tensão crescente diante do avanço das reformas sociais e dos movimentos populares, entre os quais as Ligas Camponesas se destacavam. O Nordeste do país, com um terço da população do Brasil, era o símbolo assim como a realidade da luta entre o passado e um futuro possível no qual a propriedade da terra não

<sup>126</sup> Waldo CÉSAR. Church and Society – Or Society and Church?, p. 136. Esta conferência foi assistida por 160 delegados de 17 estados diferentes e de 16 denominações protestantes. Alguns dos economistas e sociólogos mais destacados do país – como Gilberto Freyre, Paulo Singer e Celso Furtado – participaram para discutir temas instigantes. Ver Eduardo Galasso FARIA. *Fé e compromisso*: Richard Shaull e a teologia no Brasil, p. 123.

<sup>127</sup> Id. [Ed.]. *A Conferência do Nordeste*. Cristo e o Processo Revolucionário Brasileiro. Vol. I, p. 42.

<sup>128</sup> A Igreja Católica, especialmente através do movimento conhecido como *Ação Católica*, tinha já muitos setores mobilizados para responder aos graves problemas da ordem social. As igrejas evangélicas, entretanto, necessitavam ser desafiadas a oferecer sua contribuição à solução daquela crise. Mais sobre essa questão em Márcio Moreira ALVES. *A Igreja e A Política no Brasil*, p. 121ss.

<sup>129</sup> Paulo de GÓES. *Op. cit.*, p. 230.

<sup>130</sup> Waldo CÉSAR. [Ed.]. *A Conferência do Nordeste*. Cristo e o Processo Revolucionário Brasileiro. Vol. I, p. 25.

estaria nas mãos de uns poucos proprietários (...) Assim, a cidade do Recife, capital de Pernambuco, no coração do Nordeste, foi escolhida para ser o local da quarta consulta nacional.<sup>131</sup>

Avanços significativos ocorreram entre a terceira e a quarta consultas. Esta consulta decidiu levar o movimento para outro nível de envolvimento e participação nas lutas em curso no país. Em primeiro lugar, não era suficiente falar sobre solidariedade e participação. Os organizadores desta consulta queriam que seus participantes fossem, na verdade, encontrar face a face uma das realidades mais escandalosas do país. A simples mudança de local foi um gesto de encarnação.<sup>132</sup> Recife não só representava um lugar de encontro concreto com as “lutas diárias por sobrevivência” na situação urbana caótica em que uma parte considerável de brasileiros vivia, mas também o encontro com as lutas em curso nas áreas rurais, normalmente esquecidas ou ainda desconhecidas para muitos dos que viviam nos centros urbanos do Sudeste. O SRSI estava consciente do trabalho das Ligas Camponesas (LC) nas áreas rurais do Nordeste,<sup>133</sup> e das relações difíceis entre as LC e as igrejas evangélicas.<sup>134</sup> Portanto, era importante para os evangélicos participarem da conferência a fim de conhecerem melhor aquela situação.

<sup>131</sup> Waldo CÉSAR. *Church and Society – Or Society and Church?*, p. 136-137.

<sup>132</sup> Id. (Ed.). *A Conferência do Nordeste: Cristo e o Processo Revolucionário Brasileiro*. Vol. I, p. 33.

<sup>133</sup> Para uma introdução sobre o trabalho das Ligas Camponesas e seu líder principal, Francisco Julião, ver F. Novaes SODRÉ. *Quem é Francisco Julião?* Retrato de um movimento Popular; ver também Fernando A. AZEVEDO. *As Ligas Camponesas*. Este movimento é o melhor antecedente na história brasileira do Movimento dos Trabalhadores Sem-Terra (MST). O MST, entretanto, é muito mais estruturado como movimento, já ganhou proporções nacionais e se tornou um dos movimentos mais ativos na virada do século. Sobre o MST, ver Roseli S CALDART. *Pedagogia do movimento sem terra*.

<sup>134</sup> Reginaldo José da Silva, um pastor batista que trabalha nas áreas rurais de Pernambuco, documentou por meio de vários depoimentos que houve um número significativo de agricultores evangélicos, principalmente de origem batista e pentecostal, que eram integrantes ativos nas Ligas. Entretanto, eles não tinham o apoio de suas igrejas e pastores, enfrentando, algumas vezes, mesmo a exclusão por seu envolvimento com as Ligas, e por lutar por seus direitos como trabalhadores rurais (Reginaldo José da SILVA. *Batistas e Pentecostais nas Ligas Camponesas*).

Como um dos participantes da Conferência disse a Waldo César, uma das características importantes da *Conferência do Nordeste* era o diálogo ou encontro entre eles e o mundo.<sup>135</sup>

Em termos de protestantismo brasileiro, a *Conferência do Nordeste* ofereceu um nível de diálogo com a sociedade brasileira nunca alcançado antes.<sup>136</sup> O protestantismo brasileiro tinha tido uma enorme dificuldade de se integrar na realidade brasileira. O movimento na direção de maior envolvimento e participação nos problemas da sociedade brasileira aconteceu em uma jornada longa e cuidadosa, promovida pela criação da Comissão Igreja e Sociedade, em 1955. Mas mesmo nas consultas anteriores, as conversas tinham acontecido a portas fechadas, com pequenos grupos de teólogos protestantes e líderes eclesiais discutindo a responsabilidade social da igreja e tentando entender as transformações em curso na sociedade brasileira, e discernir a participação da igreja naquela realidade nacional.

Na *Conferência do Nordeste*, entretanto, estes protestantes convidaram a sociedade brasileira para um diálogo. Em primeiro lugar, mudaram o local do seu encontro para colocá-lo onde as reformas sociais e os movimentos populares pareciam ser mais efervescentes. Depois, convidaram alguns dos mais renomados pensadores brasileiros – alguns

<sup>135</sup> Waldo CÉSAR. [Ed.]. *A Conferência do Nordeste: Cristo e o Processo Revolucionário Brasileiro*. Vol. I, p. 79.

<sup>136</sup> A aproximação da realidade social brasileira por aquele movimento protestante ocorreu lentamente, de modo evolutivo dentro do SRSI. Se na primeira consulta os estudos giravam ao redor das bases teológicas para a responsabilidade social cristã, a segunda começou a examinar a chamada *realidade brasileira*, que, em 1957, queria escapar do epíteto de subdesenvolvida. Na terceira conferência pode-se ver, mesmo que de uma maneira tímida, a queda de algumas barreiras que separavam o sagrado do profano, o religioso do secular. A ênfase foi a descoberta da ação de Deus na realidade brasileira. A quarta consulta revelou que a igreja brasileira estava imersa numa situação que a impelia na direção da revolução. Qual deveria ser a resposta da igreja naquela situação? Os encontros promovidos pela *Conferência do Nordeste* entre os representantes da igreja e a sociedade brasileira revelou que a igreja precisava atravessar a distância entre sua missão e as pessoas ordinárias, lutando pela sobrevivência, para quem a linguagem da igreja era ininteligível e irrelevante. O protestantismo brasileiro necessitava conhecer a realidade daquelas pessoas e encontrar uma nova linguagem para traduzir seus símbolos de fé para elas. Na época, a linguagem da revolução parecia ser a mais apropriada e significativa para eles.

dos melhores sociólogos e economistas no país – para se juntar à discussão.<sup>137</sup>

Finalmente, havia um diálogo amplo e aberto com a sociedade brasileira. A Conferência deu uma visibilidade para os protestantes brasileiros que eles nunca tinham tido antes. A Conferência apareceu nas manchetes dos jornais do Recife, de São Paulo e do Rio de Janeiro. O governador de Pernambuco participou das reuniões, e mesmo o presidente do Brasil, João Goulart, enviou um representante a Recife.<sup>138</sup>

Entretanto, este foi “o começo do fim do programa Igreja e Sociedade”.<sup>139</sup> A *Conferência do Nordeste* representou o clímax de um processo experimentado pela maioria dos setores progressistas do protestantismo brasileiro no século vinte. Foi o clímax tanto por ser o momento mais profundo das reflexões e trabalho sobre as questões a respeito do compromisso social das igrejas evangélicas e por ser o último dos encontros de estudo promovidos pelo SRSI.<sup>140</sup> Pressões vindas tanto do Estado quanto da Igreja contribuiriam para o fim do SRSI. Em primeiro lugar, o Brasil estava experimentando uma situação de convulsão social, que culminaria no golpe militar de 1964. Nos anos anteriores ao golpe, o Departamento de Ordem Social e Política, conhecido como DOPS, já vinha observando as ações promovidas pelo SRSI. Já em 1960, Waldo César relata ter recebido uma visita de um agente do DOPS que lhe perguntou

<sup>137</sup> Waldo CÉSAR. [Ed.]. *A Conferência do Nordeste: Cristo e o Processo Revolucionário Brasileiro*. Vol. II, p. xii. Metade dos oradores na *Conferência do Nordeste* não eram protestantes; muitos deles não eram cristãos, mas reconhecidos pensadores marxistas. As conferências de Gilberto Freyre (sociólogo), Celso Furtado (economista marxista), Paul Singer (economista) e Juarez Lopes (sociólogo) são parte do segundo volume da coleção organizada por Waldo César e publicada logo após a Conferência. Estas palestras foram análises técnicas da situação revolucionária brasileira. Teólogos como Joaquim Beato, João Dias de Araújo e Curt Kleeman discutiram o papel da igreja naquela situação. Obviamente, houve alguma resistência e algumas limitações também. Como Waldo César destaca, os líderes da CEB não lhe permitiram convidar líderes católicos para falar na Conferência. Ver Waldo CÉSAR. *Church and Society – Or Society and Church?*, p. 138.

<sup>138</sup> Waldo CÉSAR. *Church and Society – Or Society and Church?*, p. 137.

<sup>139</sup> *Ibid.*

<sup>140</sup> Edin Sued ABUMANSUR. *A tribo ecumênica: um estudo do ecumenismo no Brasil nos anos 60 e 70*, p. 46.

várias questões sobre o tema da consulta.<sup>141</sup> Em 1963, um coronel do exército tinha feito uma visita ao escritório da CEB para fazer perguntas sobre a *Conferência do Nordeste*.<sup>142</sup> Por volta da mesma época, a CEB decidiu suspender as atividades do SRSI, e demitiu quatro de seus secretários, incluindo Waldo César e Jether Ramalho.<sup>143</sup> O desmantelamento do SRSI resultou também no enfraquecimento da CEB, que agonizou por mais alguns anos antes de cessar suas atividades.<sup>144</sup>

## 8. Ecumenismo para além das Igrejas

O fim destes dois movimentos, apresentado neste capítulo, não significou a morte de suas ideias e desenvolvimentos teológicos. Por quase uma década – através de seu trabalho, estudos e publicações – o SRSI tinha aberto novas possibilidades para a reorientação do protestantismo brasileiro em relação ao seu engajamento na sociedade e cultura brasileira.

A evolução teológica experimentada por este movimento promoveu a presença dinâmica de indivíduos e comunidades protestantes nas fronteiras de mudança social em curso no país. A base para o novo tipo de reflexão teológica foi lançada e

<sup>141</sup> Waldo CÉSAR. *Church and Society – Or Society and Church?*, p. 138.

<sup>142</sup> Cf. Waldo CÉSAR. *O setor de Responsabilidade Social da Igreja e a Crise da CEB*. Tempos depois, o DOPS prenderia alguns dos jovens líderes do SRSI, como Waldo César, Jether Ramalho e Anivaldo Padilha. Muitas das pessoas envolvidas naquele movimento tiveram que fugir do país. Cf. Anivaldo PADILHA. *A juventude evangélica dos anos 60 e 70 e sua contribuição para o ecumenismo*.

<sup>143</sup> É digno de nota que poucos anos antes, pediram a Richard Shaull que deixasse sua cadeira no Seminário Presbiteriano e retornasse aos Estados Unidos. (Richard SHAULL. *Surpreendido pela graça*: memórias de um teólogo, p. 245). Para Waldo César, o golpe conservador dentro da igreja antecipou o golpe militar. Antes de enfrentar a repressão militar, esses evangélicos mais progressistas tiveram que enfrentar a repressão religiosa dentro de suas próprias igrejas (Waldo CÉSAR. *Um Ecumenismo Voltado para o Mundo*, p. 6).

<sup>144</sup> Para Waldo César, o conflito interno na CEB teve repercussões internacionais. Depois de demitirem as secretarias e fecharem o SRSI, a CEB perdeu credibilidade com seus parceiros internacionais e recursos que costumavam chegar do CMI. Muitas pessoas deixaram a CEB e ela terminou por encerrar suas atividades. Nos anos 1980 houve uma tentativa, com a ajuda do governo brasileiro, de reativar a CEB, agora como uma federação reacionária. Não durou muito tempo. Cf. Waldo César, entrevista feita pelo autor em 18 de julho de 2003, Rio de Janeiro, RJ.

uma nova linguagem de fé começou a ser articulada.<sup>145</sup> Se, de um lado, houve uma interrupção violenta, um aborto, de um movimento que não tinha chegado ainda à maturidade,<sup>146</sup> por outro lado, sua influência permaneceu.

As realizações daqueles evangélicos progressistas no Brasil se tornaram referência para outros protestantes em diferentes partes do continente, e mesmo além da América Latina. Muitas das pessoas envolvidas no SRSI desempenharam um papel importante na criação de ISAL, um organismo que funcionou como vanguarda na tentativa de relacionar a responsabilidade social e a teologia cristã na América Latina.<sup>147</sup> Algumas delas também – junto com um grupo de católicos – criaram a *Editores Paz e Terra*, que abriu um novo espaço para a colaboração de intelectuais cristãos e não-cristãos.<sup>148</sup> Outra realização importante foi a criação do *Centro Ecumênico de Informações* (CEI), que publicava mensalmente “um pequeno boletim fornecendo notícias nacionais e internacionais que poderiam encorajar a rede de pessoas e instituições insatisfeitas com o autoritarismo na igreja e na sociedade”.<sup>149</sup> Então, emergiu, durante os anos 1970 e 1980, uma pluralidade de instituições ecumênicas no Brasil: *Coordenadoria Ecumênica de Serviço*

<sup>145</sup> Richard SHAULL. *Surpreendido pela graça*: memórias de um teólogo, p. 184; Alan NEELY. *Protestant Antecedents of the Latin American Theology of Liberation*, p. 166-167.

<sup>146</sup> 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. Waldo César, entrevista feita pelo autor em 18 de julho de 2003, Rio de Janeiro, RJ.

<sup>147</sup> Richard SHAULL. *Surpreendido pela graça*: memórias de um teólogo, p. 184; Alan NEELY. *Op. cit.*, p. 166-167. Shaull faz a seguinte afirmação: “Estou convencido de que o principal fator na formação e desenvolvimento de ISAL foi resultado da contribuição de brasileiros, especialmente nos primeiros anos.” Ele pensava que este fator tinha sido ignorado pelos que estudavam o Protestantismo Latino-americano. Por outro lado, o sociólogo José Bittencourt Filho destaca o papel fundamental de Shaull para o êxito de ISAL (José BITTENCOURT FILHO. *Por uma eclesiologia militante*: ISAL como nascedouro de uma nova eclesiologia para a América Latina, p. 55).

<sup>148</sup> Muitos livros e um jornal homônimo foram publicados, promovendo o que se tornou conhecido como um tipo de “ecumenismo secular” (Waldo CÉSAR. *Um Ecumenismo Voltado para o Mundo*). César reclama que o mundo secular respondeu melhor à proposta de responsabilidade social do que a igreja.

<sup>149</sup> Waldo CÉSAR. *Church and Society – Or Society and Church?*, p. 142.

– CESE (1973); DIACONIA (1975); *Conselho Nacional de Igrejas Cristãs* – CONIC (1982); e outras.<sup>150</sup> Muitas das pessoas que participaram tanto da UCEB quanto do SRSI tinham se tornado membros ativos das novas organizações ecumênicas. Outros, entretanto, tinham deixado totalmente os movimentos eclesiásticos e tinham se unido a movimentos sociais não-religiosos, mesmo se por uma motivação originalmente religiosa, como no caso de Rubem César Fernandes e Paulo Wright, já mencionados.

Depois do declínio da CEB, houve uma espécie de interlúdio no movimento ecumênico brasileiro. Nesse período, o ecumenismo brasileiro experimentou uma profunda transformação porque a Igreja Católica, depois do Vaticano II, abria-se para participar do mesmo. Na verdade, o Brasil foi o primeiro país na América Latina onde a Igreja Católica participou oficialmente do Conselho Nacional de Igrejas. Por outro lado, o ecumenismo eclesiástico começou a perder espaço para o ecumenismo de base, que estava mais preocupado com ações sócio-políticas do que com unidade eclesial.<sup>151</sup> Esta mudança é ainda um desafio para os cristãos ecumênicos brasileiros, já que, nas suas origens, o movimento ecumênico no Brasil tinha tido esta tendência elitista, que o impediu de alcançar de maneira mais efetiva as classes populares.

Apesar de sua pluralidade e potencial, o movimento ecumênico brasileiro nunca mais influenciou a sociedade e a igreja no mesmo nível em que o fez no final dos anos 1950 e início dos anos 1960. Ele perdeu, especialmente, seu apelo para a maior parte dos cristãos evangélicos, sobretudo por causa de sua falta de habilidade em desenvolver uma linguagem teológica que pudesse capacitá-los a dialogar mais de perto com cristãos pentecostais e evangélicos que constituem a maioria das igrejas evangélicas no Brasil hoje. O movimento ecumênico no Brasil contemporâneo precisa ser tão criativo hoje como foram os

<sup>150</sup> Gerhard TIEL. *Op. cit.*, p. 48ss.

<sup>151</sup> *Ibid.*

movimentos ecumênicos que descrevi acima – eles trabalharam para encontrar uma linguagem teológica que fosse relevante para o ambiente no qual estavam inseridos.<sup>152</sup>

○ movimento ecumênico dos anos 1950 e 1960 era ainda um movimento em formação. Ele não teve tempo de chegar à maturidade. Não teve de lidar com o pluralismo religioso, que não era observado ainda como parte da realidade brasileira. Não enfatizou o problema do racismo, nem a exploração das mulheres, nem as questões relacionadas à homossexualidade.<sup>153</sup> Resumindo, o que este movimento ecumênico fez naquele momento da história foi desafiar as igrejas evangélicas a abrir suas mentes e olhar ao redor; a aprender sobre a realidade social brasileira e buscar responder aos seus desafios, envolvendo-se em diálogo. Sua teologia não foi suficientemente desenvolvida. ○ movimento não foi capaz, por exemplo, de evitar a tendência daqueles preocupados com mudanças estruturais de esquecer necessidades pessoais e existenciais dos indivíduos envolvidos na luta pela vida.<sup>154</sup> ○ mesmo problema aconteceria com a Teologia da Libertação no seu início. ○ fato de que este movimento foi abortado quando ainda estava em construção teve diferentes consequências. Por um lado, por causa de seu fracasso em se perpetuar, este movimento e suas contribuições têm sido negligenciadas por muitos setores do protestantismo brasileiro. As contribuições feitas pelo movimento Igreja e Sociedade

<sup>152</sup> Se nos anos 1950 e 1960 o desafio do movimento ecumênico foi encontrar uma linguagem teológica que fosse significativa para o ambiente secular dos partidos políticos e universidades, seu desafio hoje é redescobrir uma linguagem religiosa que possa fazer sentido para pentecostais e outros grupos religiosos que estão desempenhando papéis chaves no cenário público brasileiro.

<sup>153</sup> Dando ainda os primeiros passos para se unir àqueles que estavam simplesmente lutando para sobreviver, estes movimentos não existiram tempo bastante para lidar com outras questões que emergiriam como temas importantes para o movimento ecumênico nas décadas posteriores.

<sup>154</sup> Em sua autobiografia, Shaull reconhece que na época ele não prestou muita atenção a essa dimensão do movimento, embora, em sua teologia e fé, ele valorizasse a busca por crescimento espiritual e pessoal. Ele ainda diz que se tivesse permanecido mais tempo no Brasil, e a UCEB continuado, eles teriam observado aquelas limitações e as teriam superado, já que, para ele, cultivar a espiritualidade pessoal era parte do seu testemunho cristão que o levou a se comprometer com mudanças estruturais (Richard SHAULL. *Surpreendido pela graça*: memórias de um teólogo, p. 168-69).

necessitam ser recuperadas. Apesar da influência que teve no desenvolvimento da Teologia da Libertação, há nuances específicas da teologia deste movimento que não foram exploradas a fundo no desenvolvimento da Teologia da Libertação. Hoje, como a Teologia da Libertação também experimenta sua própria crise, talvez seja o momento de olhar atrás e recuperar as contribuições esquecidas do movimento Igreja e Sociedade.

Certamente não podemos — nem devemos — tentar ressuscitar o movimento ecumênico dos anos 1950 e 1960. Por outro lado, não podemos desprezar as importantes contribuições que têm sido dadas por grupos ecumênicos desde então. O que se deve propor, então, é a recuperação do espírito de diálogo crítico, amplo e profético que foi chave para o impacto que aquele movimento teve na sociedade brasileira na época. Ao recuperar aquele espírito, podemos ser capazes de criar uma nova linguagem que permitirá ao movimento ecumênico contemporâneo alcançar de novo aqueles cristãos evangélicos que precisam hoje de orientação teológica para seu engajamento nos problemas da sociedade brasileira. Apesar de toda esta negligência, há alguns sinais indicando que algumas das ênfases daquele movimento têm sido recuperadas por alguns grupos evangélicos progressistas no Brasil e em outros lugares.<sup>155</sup> Muitos que se autoidentificam como evangélicos hoje, ao tentar responder biblicamente aos problemas sociais dos países latino-americanos, têm se beneficiado — direta ou indiretamente — do impacto do movimento Igreja e Sociedade que acabamos de descrever.

## Referências

ABUMANSSUR, Edin Sued. *A tribo ecumênica: um estudo do ecumenismo no Brasil nos anos 60 e 70*. 1991. Dissertação [Mestrado em Ciência da Religião]-Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 1991.

<sup>155</sup> Alan NEELY. *Op. cit.*, p. 166-167; veja também C. Rene Padilla. (Ed.). *Fe Cristiana y Latinoamérica Hoy*.

ALVES, Márcio Moreira. *A Igreja e A Política no Brasil*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1979.

ALVES, Rubem. *A Theology of Human Hope*. Washington: Corpus Books, 1969.

\_\_\_\_\_. Función Ideológica y Possibilidades Utópicas del Protestantism Latinoamericano. In: ALVES, Rubem et al. *De La Iglesia y la Sociedad*. Montevideo: Terra Nueva, 1971, p. 1-6.

\_\_\_\_\_. *Protestantismo e repressão*. São Paulo: Ática, 1979.

\_\_\_\_\_. *Towards a Theology of Liberation: an Exploration of the Encounter between the Languages of Humanistic Messianism and Messianic Humanism*. 1968. Tese [Doutorado em Teologia]-Princeton Theological Seminary, New Jersey, 1968.

AZEVEDO, Fernando A. *As ligas camponesas*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982.

BASTIAN, Jean-Pierre. *Breve historia del Protestantismo en América Latina*. Mexico: Casa Unida de Publicaciones, 1986.

BITTENCOURT FILHO, José. *Por uma eclesiologia militante*. ISAL como nascedouro de uma nova eclesiologia para a América Latina. 1988. Dissertação [Mestrado em Ciência da Religião]-Instituto Metodista de Ensino Superior, São Bernardo do Campo, 1988.

BRAGA, Erasmo. *Pan-americanismo: aspecto religioso*. New York: Sociedade de Preparo Missionário, 1916.

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

BURITY, Joanildo. *Os protestantes e a revolução brasileira, 1961-1964: a Conferência do Nordeste*. 1989. Dissertação [Mestrado em Ciências Políticas]-Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 1989.

CALDART, Roseli S. *Pedagogia do movimento sem terra*. São Paulo: Expressão Popular, 2004.

CAMARGO, Cândido P. F. *Católicos, protestantes e espíritas*. Petrópolis: Vozes, 1973.

CARDOSO, Miriam L. *Ideologia do desenvolvimento*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1977.

CCLA. *Christian Work in South America*: Official Report of the Congress on Christian Work in South America, at Montevideo, Uruguay, April, 1925. New York: Fleming H. Revell Co., 1925.

CEB. *Relatórios*: biênio 1934-1936. Rio de Janeiro: CEB, 1936.

CEB. *Relatórios*: 11º Biênio – 1955 –1956. Rio de Janeiro: CEB, 1958.

CÉSAR, Waldo (ed.). *A Conferência do Nordeste. Cristo e o Processo Revolucionário Brasileiro*, vol. I & II. Recife, PE: CEB, 1962.

\_\_\_\_\_. Church and Society – Or Society and Church? In: LEWIS, Nantawan B. (Ed.) *Revolution of Spirit*: Ecumenical Theology in Global Context. Essays in Honor of Richard Shaull. Grand Rapids: W. B. Eerdmans Publishing Co., 1998, p. 133-148.

\_\_\_\_\_. From Babel to Pentecost: A Social-Historical-Theological Study of the Growth of Pentecostalism. In: CORTEN, André; MARSHALL-FRATANI, Ruth. (Ed.) *Between Babel and Pentecost*: Transnational Pentecostalism in Africa and Latin America. London: Hurst & Company, 2001, p. 22-40.

\_\_\_\_\_. Igreja e Sociedade: Uma Experiência Ecumênica. *Tempo e Presença*, v. 26, n. 334, p. 7-14, 2004.

\_\_\_\_\_. *O Contexto Ecumênico no Brasil: 1964-1975*. Artigo não publicado, Rio de Janeiro, acessado a partir dos arquivos pessoais de Waldo César em 18 de Julho, 2004.

\_\_\_\_\_. *O setor de Responsabilidade Social da Igreja e a Crise da CEB*. Unpublished paper accessed by the author 18 July 2003, from Waldo César's personal files, Rio de Janeiro, Brazil.

\_\_\_\_\_. (Ed.) *Presença da Igreja na Evolução da Nacionalidade*. Rio de Janeiro: CEB, 1960.

\_\_\_\_\_. Situação Social e Crescimento do Protestantismo na América Latina. In: CÉSAR, Waldo. (Ed.) *Protestantismo e Imperialismo na América Latina*. Petrópolis: Vozes, 1968, p. 7-36.

\_\_\_\_\_. Sobrevivência e Transcendência: Vida Cotidiana e Religiosidade no Pentecostalismo. *Religião e Sociedade*, v. 16, n. 1-2, p. 46-59, 1992.

\_\_\_\_\_. Um Ecumenismo Voltado para o Mundo. Esboço para uma História do Ecumenismo no Brasil. *Contexto Pastoral*, v. 5, n. 26, p. 3-4, mai./jun. 1995.

COSTA, Esdras B. *Protestantism, Modernization and Cultural Change in Brazil*. 1989. Tese (Doutorado em Sociologia)-University of California, Berkeley, 1979.

\_\_\_\_\_. Relembrando Richard Shaull. *Religião e Sociedade*, v. 23, n. especial, p. 67-68, 2003.

DEIROS, Pablo A. Protestant Fundamentalism in Latin America. In: MARTY, Martin E; APPLEBY, R. Scott. (Ed.) *Fundamentalisms Observed*. Chicago: The University of Chicago Press, 1994, p. 142-196.

DIAS, Agemir de Carvalho. *O ecumenismo: uma ótica protestante*. Palestra não-publicada realizada no I Simpósio Internacional de Religião, Religiosidades e Cultura. Campo Grande, Brasil: Universidade Federal do Mato Grosso do Sul, 2003.

DIAS, Zwinglio Mota. Notas Sobre a Expansão e as Metamorfoses do Protestantismo na América Latina. *Numen*, v. 3, n. 2, p. 47-62, 2000.

FARIA, Eduardo Galasso. *Fé e Compromisso: Richard Shaull e a Teologia no Brasil*. São Paulo: ASTE, 2002.

FERREIRA, Julio A. *História da Igreja Presbiteriana do Brasil em comemoração ao seu primeiro centenário*. São Paulo: Casa Editora Presbiteriana, 1959.

\_\_\_\_\_. *O Profeta da unidade*. Erasmo Braga, uma vida a descoberto. Petrópolis: Vozes; Tempo e Presença, 1975.

GÓES, Paulo de. *Do individualismo ao compromisso social: a contribuição da Confederação Evangélica do Brasil para a articulação de uma ética social cristã*. 1989. Dissertação (Mestrado em Ciência da Religião)-Instituto Metodista de Ensino Superior, São Bernardo do Campo, 1989.

GORDON, Amy Glassner. The First Protestant Missionary Effort: Why Did It Fail? *International Bulletin of Missionary Research*, v. 8, n. 1, p. 12-18, 1984.

GREEN, James N. Clerics, Exiles and Academics: Opposition to the Brazilian Military Dictatorship in the United States. *Latin American Politics and Society*, v. 45, n. 1, p. 87-117, 2003.

GRISOLLI, Paulo. Acampamento da ACAs do Rio, São Paulo e Campinas. *Testimonium*, v. 1, n. 3, p. 47, 1953.

GUSSO, Sandra de F. K. O Início do Protestantismo Histórico no Brasil. *Via Teológica*, v. 1, n. 3, p. 73-89, 2001.

GUTIERREZ, Gustavo. *A Theology of Liberation: History, Politics, and Salvation*. New York: Orbis Books, 1973.

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, p. 11-30.

LEHMANN, Paul. *Ethics in a Christian Context*. Eugene: Wipf and Stock Publishers, 1998.

LESSA, Vicente Themudo. *Annaes da Primeira Igreja Presbiteriana de São Paulo (1863-1903)*. São Paulo: Primeira Igreja Presbiteriana Independente de São Paulo, 1938.

LONGUINI NETO, Luiz. Conferências Anteriores a Salvador: Dados Históricos. *Tempo e Presença*, n. 289, p. 7-33, set./out. 1996.

\_\_\_\_\_. *O novo rosto da missão: os movimentos ecumênico e evangelical no protestantismo latino-americano*. Viçosa: Ultimato, 2002.

MENDONÇA, Antônio G. A History of Christianity in Brazil: An Interpretative Essay. *International Review of Mission*, v. 85, n. 338, p. 366-386, 1996.

\_\_\_\_\_. *O celeste porvir: A inserção do protestantismo no Brasil*. São Paulo: Paulinas, 1984.

\_\_\_\_\_. *Protestantes, pentecostais e ecumênicos*. O campo religioso e seus personagens. São Bernardo do Campo: Umesp, 1997.

MÍGUEZ BONINO, José. *Faces of Latin American Protestantism*. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1995.

\_\_\_\_\_. Historia y Misión. In: MÍGUEZ BONINO, José et al. *Protestantismo y liberalismo en América Latina*. San José: Departamento Ecuménico de Investigaciones; Seminario Bíblico Latinoamericano, 1983, p. 15-36.

\_\_\_\_\_. Hacia un Protestantismo Ecuménico: Notas Para una Evaluación Histórica del Protestantismo entre la I y la II CELA (1949-1960). In: CLAI. (Ed.) *Oaxtepec 1978: Unidad y Misión en América Latina*. San José: CLAI, 1980, p. 65-80.

MOTA, Jorge César. A Federação Mundial Cristã de Estudantes. *Testimonium*, n. 2, p. 145-146, 1954.

NEELY, Alan. *Protestant Antecedents of the Latin American Theology of Liberation*. 1977. Tese (Doutorado em Teologia)-American University, Washington D.C., 1977.

NELSON, Wilton M. En Busca de un Protestantismo Latinoamericano: De Montevideo 1925 a La Habana 1929. In: CLAI. (Ed.) *Oaxtepec 1978: Unidad y Misión en América Latina*. San José: CLAI, 1980, p. 31-44.

PADILHA, Anivaldo. A Juventude Evangélica dos Anos 60 e 70 e Sua Contribuição para o Ecumenismo [n.d., texto não publicado enviado para o autor por email em dezembro de 2005].

PADILLA, C. Rene. (Ed.) *Fe cristiana y Latinoamérica hoy*. Buenos Aires: Ediciones Certeza, 1974.

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

PLOU, Dafne S. *Caminos de unidad: itinerario del diálogo ecuménico en América Latina 1916-1991*. Quito: CLAI, 1994.

RAMALHO, Jether P. *Prática Educativa e Sociedade: Um Estudo de Sociologia da Educação*. Rio de Janeiro: ZAHAR Editores, 1976.

RAMOS, Jovelino. Caminhando com Richard Shaull. *Religião e Sociedade*, v. 23, n. especial, p. 71-74, 2003.

\_\_\_\_\_. Você Não Conhece o Shaull. In: SHAULL, Richard et al. *De Dentro do Furacão: Richard Shaull e os Primórdios da Teologia da Libertação*. São Paulo: Editora Sagarana; CEDI; CLAI, 1985, p. 25-32.

RAMOS, Myra Bergman. Muito Obrigada, Shaull. *Religião e Sociedade*, v. 23, n. especial, p. 81-82, 2003.

RAPP, Robert S. *A Confederação Evangélica do Brasil e o evangelho social*. São Paulo: Missão Bíblica Presbiteriana do Brasil, 1965.

RAUSCHENBUSCH, Walter. *A Theology for the Social Gospel*. Nashville: Abingdon, 1981.

REILY, Duncan Alexander. *História documental do protestantismo no Brasil*. São Paulo: ASTE, 2003.

RIBEIRO, Boanerges. *O padre protestante*. São Paulo: Casa Editora Presbiteriana, 1979.

RÍOS, Roberto E. Iglesias y Movimientos Ecuménicos. *Cristianismo y Sociedad*, v. 17, n. 61-62, p. 67-72, 1979.

SAPSEZIAN, A. Presença da Igreja na Evolução da Nacionalidade. In: CEB. (Ed.) *Estudos sobre a responsabilidade social da igreja*. Rio de Janeiro: CEB, 1960.

SHAULL, Richard. *Alternativa ao Desespero*. São Paulo: CEB; UCEB, 1962.

\_\_\_\_\_. *A Propósito da Estratégia dos MECs*. Artigo apresentado durante a Conferência dos MECs do Cone Sul. São Leopoldo, July 1967.

\_\_\_\_\_. Entre Jesus e Marx: Reflexões Sobre os Anos que Passei no Brasil. In: SHAULL, Richard et al. *De dentro do furacão: Richard Shaull e os primórdios da teologia da libertação*. São Paulo: Editora Sagarana; CEDI; CLAI, 1985, p. 183-212.

\_\_\_\_\_. *Heralds of a New Reformation: The Poor of the South and North America*. New York: Orbis Books, 1984.

\_\_\_\_\_. *Latin American Theology of Liberation*. Palestra não publicada, 1986. Acessado pelo autor em dezembro de 2003, Princeton Theological Seminary, Special Collections, Richard Shaull's archives, box 5.

\_\_\_\_\_. Latin America: Three Responses to a New Historical Situation. *Interpretation*, v. 46, n. 3, 261-270, 1992.

\_\_\_\_\_. Momento Revolucionário. *Brazil Urgente*, v. 1, n. 30, p. 5-6, 1963.

\_\_\_\_\_. New Voices, New Visions: Liberation Theology is Alive and Well. *The Other Side*, v. 32, n. 1, p. 48-50.

\_\_\_\_\_. Nossa Tarefa Imediata em Face da Crise Iminente. In: SHAULL, Richard et al. *De dentro do furacão*: Richard Shaull e os primórdios da teologia da libertação. São Paulo: Editora Sagarana; CEDI; CLAI, 1985, p. 167-173.

\_\_\_\_\_. *O cristianismo e a revolução social*. São Paulo: UCEB, 1953.

\_\_\_\_\_. Responding to the Challenge: Renewal and Re-Creation. In: SCHIPANI, Daniel S. (Ed.) *Freedom and Discipleship*: Liberation Theology in an Anabaptist Perspective. New York: Orbis Book, 1989, p. 147-158.

\_\_\_\_\_. *Surpreendido pela graça*: memórias de um teólogo. Rio de Janeiro: Record, 2003.

\_\_\_\_\_. The Challenge of Student Work in Brazil. *International Review of Missions*, v. 44, p. 323-328, 1955.

\_\_\_\_\_. Theological Developments in Brazilian SCM, 1952. Unpublished manuscript accessed by the author in the Richard Shaull archives, at Luce Library, Princeton Theological Seminary, November 2003.

\_\_\_\_\_. The Present Life and Structure of the Church in Relation to Her Witness in Latin American Society. Unpublished paper, 1959 (?). Accessed from the Richard Shaull Archives, Luce Library, Princeton, December 2003.

\_\_\_\_\_. Toward the Recovery of the Prophetic Power of the Reformed Heritage. In: CARMODY, Denise L; CARMODY,

John T. *The Future of Prophetic Christianity: Essays in Honor of Robert McAfee Brown*. New York: Orbis Books, 1993, p. 49-66.

SHAULL, Richard et al. *De dentro do furacão*: Richard Shaull e os primórdios da teologia da libertação. São Paulo: Editora Sagarana; CEDI; CLAI; Programa Ecumênico de Pós-Graduação em Ciências da Religião, 1985.

SILVA, Elizete da. *Cidadãos de outra pátria*: anglicanos e batistas na Bahia. Ph. D. Diss. - Universidade de São Paulo, 1996.

\_\_\_\_\_. Protestantismo e Representações Políticas. In: BRANDÃO, Sylvania. (Ed.) *História das religiões no Brasil*. Vol. II. Recife: CEHILA; Editora Universitária-UFPE, 2001, p. 585-608.

SILVA, Reginaldo José da. Batistas e pentecostais nas ligas camponesas. Monografia, n.d. - Seminário Teológico Batista do Norte do Brasil, Recife.

SKIDMORE, Thomas. *Uma história do Brasil*. São Paulo: Paz e Terra, 2003.

SODRÉ, F. Novaes. *Quem é Francisco Julião?* Retrato de um movimento Popular. São Paulo: F. Novaes Sodré, 1963.

TIEL, Gerhard. *Ecumenismo na perspectiva do reino de Deus*: uma análise do movimento ecumênico de base. São Leopoldo: Editora Sinodal, 1998.

TOLEDO, Caio. Movimento Estudantil. *Boletim das ACAS*, v. 1, p. 3, 1962.

\_\_\_\_\_. O Que é a UCEB. *Boletim das ACAS*, v. 1, p. 1, 1962.

\_\_\_\_\_. Notícias. *Boletim das ACAS*, v. 1, 1962.

\_\_\_\_\_. *ISEB*: fábrica de ideologias. São Paulo: Ática, 1977.

UCEB. Pequena História da UCEB. *Cadernos da UCEB* [n.d. manuscrito, Richard Shaull archives, Luce Library, Princeton Theological Seminary, December 2003].

WRIGHT, Delora Jan. *O coronel tem um segredo*: Paulo Wright não está em Cuba. Petrópolis: Vozes, 1993.