



SEÇÃO TEMÁTICA

Os protestantes e a Segunda Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano: convergências

The Protestants and the Second Episcopal Conference of Latin America: convergences

Lauri Emilio Wirth*

Resumo: Como grupos religiosos minoritários na América Latina, os protestantes forjaram uma identidade fortemente marcada como de oposição à Igreja Católica-Romana, ao mesmo tempo em que reivindicavam certo caráter civilizacional e moralizante de sua mensagem religiosa. A relevância social desse protestantismo pretensamente civilizacional recebeu interpretações divergentes pelos estudiosos do campo religioso latino-americano. Por um lado, há os que interpretam esse protestantismo como ponta de lança de interesses imperialistas, notadamente dos Estados Unidos da América, por outro, há os que veem no protestantismo latino-americano uma resposta, não só religiosa, às demandas de minorias liberais socialmente ascendentes em nosso continente na segunda metade do século XIX e primeira do XX. No que tange à responsabilidade social, esse protestantismo desenvolveu amplo leque de atividades e projetos de cunho marcadamente assistencialista. O presente artigo discute os deslocamentos da consciência social desse protestantismo, na segunda metade do século XX, quando desenvolve nítidas convergências com a responsabilidade social da Igreja, discutida na Segunda Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano, realizada em Medellín, na Colômbia, em 1969. É essa convergência crítica diante das demandas da realidade social latino-americana no espaço em que se gesta um ecumenismo de base entre católicos e protestantes.

Palavras-chave: Protestantismo. Responsabilidade social. América Latina. Ecumenismo.

Abstract: As minor religious groups in Latin American, the Protestants built up their identity closely linked to the opposition to the Roman Catholic Church, at the same time they proposed their religious message influenced by morality and civilization-oriented premises. The social relevance of such Protestantism received divergent interpretations by researchers of the Latin American religious field. On the one hand, the aforementioned Protestantism can be viewed from an imperialistic perspective, mainly in the United States. On the other hand, the Latin American Protestantism might come out as an answer to liberal minorities in the ascendant on our continent, in the second half of the 19TH century and in the first half of the 20th. As to social responsibility, the Protestants offered a myriad of assistance-based activities and projects. This article portrays some displacement regarding the social consciousness of such Protestantism in the second half of the 20th century, as discussed in the Second Episcopal Conference of Latin America, in Medellín, Colombia, in 1969. Inspired by a critical perception concerning the social context in Latin America, ecumenism between Catholics and Protestants is likely to flourish.

Keywords: Protestantism. Social Responsibility. Latin America. Ecumenism.

* Doutor em Teologia (Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg) e professor do PPG em Ciências da Religião da UMESP. Contato: lauri.wirth@metodista.br

Introdução

Se comparado com os inícios do catolicismo romano, o protestantismo é um fenômeno relativamente tardio na América Latina, já que as condições legais de sua inserção estão relacionadas à formação dos Estados nacionais em nosso continente e, mais especificamente, à separação entre Igreja e Estado. Contudo, mesmo nos regimes republicanos que se seguiram à independência das antigas colônias ibéricas, persistiu considerável o poder de influência do clero católico-romano na vida social e política, embora não se constate um padrão comum na relação entre Igreja e Estado nos diferentes estados nacionais em consolidação:

... a América Latina da segunda metade do século XIX parecia oscilar entre dois extremos: a secularização liberal violenta mexicana e o republicanismo autoritário e não menos violento de um Garcia Moreno em Equador. Entre ambos extremos existia um sem fim de situações políticas e religiosas intermediárias, expressões das relações de poder vigentes entre o Estado e a Igreja (Bastian, 1990, pp. 117-118).

A inserção do protestantismo nessa conjuntura adversa só se daria de forma lenta e por motivos não necessariamente religiosos. Os primeiros cultos não católico-romanos permitidos nesses países se deram na forma de concessão a comerciantes estrangeiros ou a imigrantes trazidos ao continente principalmente para substituir a mão de obra escrava, que, por mais de três séculos, foi a verdadeira força motriz a produzir para a economia de mercado implantada a partir da ocupação ibérica. A partir da segunda metade do século XIX, registra-se a ação de missionários provenientes dos EUA, cuja atuação era ilegal naqueles países em que o catolicismo mantinha o status de religião oficial do Estado, como no caso do Brasil. Assim, se a partir do século XIX o protestantismo foi aceito na América Latina com relativa facilidade como religião de estrangeiros, o mesmo não ocorreu em relação às atividades de missionários estrangeiros que praticavam proselitismo entre os adeptos do catolicismo romano. Duas hipóteses tentam explicar os fatores que possibilitaram este tipo de ação missionária.

As trágicas consequências da Segunda Guerra Mundial e uma série de respostas de organizações internacionais ligadas ao protestantismo repercutiram decisivamente em meio ao protestantismo latino-americano, não por último provocadas pelas profundas transformações sociais em curso na América Latina de então. É nesse contexto que emerge uma nova consciência social protestante latino-americana, aberta à cooperação com a Igreja Católica Romana e em sintonia com a crítica teológica propugnada na Segunda Conferência do Episcopado Latino-Americano.

O protestantismo como aliado ideológico do imperialismo

Intelectuais e religiosos que defendiam o catolicismo romano como a religião da cultura latino-americana caracterizavam as missões protestantes, no início de século XX, como ponta de lança, acompanhamento ideológico e legitimação religiosa da penetração econômica, política e cultural dos EUA. Segundo essa teoria, o protestantismo anglo-saxão que penetrava na América Latina seria uma forma do capitalismo

que, mediante suas escolas, seus templos e seus esportes, teria a função de americanizar a população do continente (Planchet, 1928, p. 180). A mesma teoria seria retomada anos mais tarde por intelectuais protestantes que criticavam a indiferença das igrejas evangélicas diante das questões sociais que afligiam o continente. É o que se pode inferir do seguinte comentário de um dos sociólogos protestantes críticos da relação das igrejas com o regime militar brasileiro a partir de 1964:

... o protestantismo latino-americano se estabeleceu aqui no “ventre” de uma intervenção estrangeira e leva as marcas do sectarismo e do individualismo que a caracterizam. Resultou pois de uma aculturação que nada tem a ver com a nossa origem e formação histórica e num subproduto das conquistas políticas, econômicas e culturais dos séculos passados (Cesar, 1968, p. 12).

Embora polêmica e pouco representativa para o protestantismo como um todo, essa explicação não deixa de encontrar respaldo em fontes importantes do movimento missionário mundial. Basta lembrar o que dizia a mensagem dirigida pelos delegados do Congresso Missionário de Edimburgo, de 1910, às “igrejas dos países cristãos”: Tudo indica que os próximos dez anos marcarão uma guinada na história da humanidade e certamente serão mais decisivos para seu desenvolvimento espiritual que séculos de experiências comuns. O desperdício destes anos poderia significar uma tragédia, irrecoverável por séculos. Por outro lado, se bem aproveitados, poderão contar entre os mais gloriosos da história dos cristãos (apud Günther, 1970, p. 08).

O caráter de urgência expresso na mensagem é uma referência à expansão colonial das potências europeias, o que, segundo os delegados do congresso, oferecia uma oportunidade singular de “cristianizar a totalidade da vida e da expressão dos povos, a fim de que a totalidade da influência do ocidente sobre o oriente, inclusive do comércio e da política, e dos povos mais fortes sobre os povos mais fracos fortaleça e não enfraqueça a mensagem missionária” (apud Günther, 1970, p. 07).

Nos relatórios enviados às agências missionárias, não raro os missionários se referiam à propagação do protestantismo como condição prévia para a expansão do comércio nas antigas colônias ibéricas, que agora se transformariam em zonas de influência dos países em que o protestantismo era hegemônico. É o que se pode constatar exemplarmente no seguinte depoimento de um agente de uma sociedade missionária inglesa em relação aos indígenas argentinos:

Recordo o tempo em que os indígenas obtinham a um alto custo uma faca, um machado, um par de tesouras, um enxadão, uma panela de ferro ou uma cafeteira. Mas agora os artigos de marcas inglesas estão nas mãos deles. Os toldos, lenços e roupa eram desconhecidos. Mas agora, nos lugares em que nossa Missão tem estendido sua influência, um índio se sente mal, se não possui ao menos um toldo. As marcas de produtos de Manchester lhes são agora familiares” (apud Piedra, 2000, p. 36).

É importante lembrar que esse imaginário se gesta no contexto de um deslocamento dos interesses estratégicos das potências mundiais em relação à América Latina. Durante décadas, esse continente era tido como um território pouco atraente do ponto de vista das agências missionárias protestantes. O deslocamento de foco que transforma um “território perdido” numa “terra de oportunidades” está relacionado à emergência dos EUA como potência mundial, respectivamente, com o papel estratégico da América

Latina nessa nova fase da expansão norte-americana. Indicativo desse deslocamento é a interferência dos EUA na guerra cubano-espanhola e a ocupação de Porto Rico, com todos os desdobramentos posteriores, amplamente conhecidos. O tratado de Paris, de 1898, através do qual os EUA se apropriam de Porto Rico e adquirem os direitos de protetorado sobre Cuba, é apenas a formalização jurídica desse deslocamento da conjuntura internacional em relação ao Caribe e, posteriormente, sobre toda a América Latina. Uma nota do *New York Evening Post* exemplifica bem a posição das agências missionárias protestantes naquele contexto:

Observamos que representantes das principais juntas missionárias se reuniram na semana passada para fazer planos sobre a divisão harmônica dos campos em Cuba, Porto Rico e nas Filipinas. Em todos eles ficou assentado friamente que em breve seria território dos Estados Unidos... Com isto mostram ao governo que estão preparados para apoiá-lo a expropriar a Espanha de todas as suas possessões coloniais... (apud Lampe, 1995, p. 118).

Do ponto de vista protestante, “expropriar a Espanha”, representava uma vitória sobre o Catolicismo Romano. Neste sentido, o anticatolicismo, que na América Latina se transformou numa marca da identidade do protestantismo de missão, não se explica somente como reação ao secular combate à chamada heresia luterana, um tema que perpassava o imaginário católico-romano no continente, desde os inícios da formação da cristandade colonial latino-americana¹. O anticatolicismo também é indicativo da dificuldade do protestantismo em se relacionar com as culturas locais. Uma evidência dessa dificuldade é o discurso protestante sobre o suposto fracasso das missões católicas-romanas em cristianizar o continente. Esse diagnóstico persiste em praticamente todos os posicionamentos do protestantismo de missão na época, quando se tratava de defender a América Latina como campo de missão. A título de exemplo, registre-se o seguinte depoimento do missionário metodista Thomas Neely, que é representativo do imaginário dominante e praticamente consensual entre os missionários da época:

O romanismo teve sua oportunidade na América do Sul e falhou; não pode iluminá-la nem elevá-la. Não a libertou politicamente, nem libertou ao povo de sua superstição. Encontrou uma América do Sul idólatra e deixou que sua gente continuasse praticando a adoração de imagens. (apud Piedra, 2000, p. 61).

Segundo essa lógica argumentativa, o critério definidor de eficiência na cristianização está vinculado à capacidade das missões cristãs em eliminar das culturas locais todas aquelas características que destoam, não dos fundamentos da teologia cristã, mas dos códigos de sentido do cristianismo protestante da cultura anglo-saxônica. Tal expectativa não se restringe ao campo religioso, mas se estende igualmente à organização política da sociedade, bem como a suas relações de produção e consumo. Trata-se, num primeiro plano, de um imaginário que revela o estranhamento do protestantismo diante das culturas locais, bem como a dificuldade em enquadrá-las em seus códigos de sentido.

1 A esse respeito, ver a obra de Alicia Mayer. Lutero en el paraíso: la nueva España en el espejo del reformador alemán.

O protestantismo como demanda religiosa das elites emergentes na América Latina

Outra hipótese vincula a inserção do protestantismo na América Latina não à influência cultural, política e econômica de países do Hemisfério Norte, mas às lutas políticas e sociais internas do continente latino-americano. Ou seja, o protestantismo viria a preencher um vazio religioso aberto pela evolução política e social das sociedades locais. Essa hipótese sustenta que as missões protestantes ocupariam o espaço gerado pelo confronto entre uma cultura política autoritária, tradicionalmente vinculada ao catolicismo, por um lado, e as minorias socialmente ascendentes que buscavam fundar uma modernidade burguesa, politicamente ancorada na democracia representativa e defensora da livre iniciativa no campo econômico, por outro.

Esta hipótese ressalta a convergência e até mesmo certos laços orgânicos entre comunidades protestantes emergentes e associações de ideias como a maçonaria, associações políticas promotoras da democracia e do regime republicano, dentre outros. Lideranças de organizações dessa natureza eram simpáticas à causa protestante e, via de regra, eram as primeiras a ser contatadas pelos missionários estrangeiros quando estes chegavam a seus campos de missão. A convergência entre esses protestantes e as associações da sociedade civil fica visível em temas como a reivindicação da separação entre Igreja e Estado, a secularização do ensino público, além da expectativa de que novas ideias religiosas poderiam contribuir para a elevação moral da sociedade. Nesse contexto, a fundação e manutenção de escolas protestantes, de hospitais e orfanatos, parecia confirmar o caráter civilizador do protestantismo mais do que eventuais ideias teológicas e a propagação de uma nova fé religiosa. Principalmente governos de orientação liberal chegaram a convidar missionários protestantes norte-americanos para fundar escolas em seus países. Isto fez com que, em algumas regiões da América Latina, a escola protestante chegasse antes de qualquer organização estritamente religiosa como as igrejas.

Baseado nessa convergência entre grupos sociais socialmente ascendentes e adeptos do pensamento liberal, o sociólogo e estudioso do protestantismo Jean-Pierre Bastian conclui que

O surgimento de congregações e sociedades protestantes na América Latina no período de confrontação entre a Igreja e o Estado liberal radical não respondeu a uma penetração, nem a uma invasão ou suposta conspiração de origem exógena, mas atendeu às próprias demandas dos setores liberais radicais e ultraminoritários (Bastian, 1990, p. 123).

Seja como for, trata-se de um protestantismo minoritário cujo perfil é forjado pela luta por reconhecimento público e por espaço na sociedade em que o catolicismo romano detém uma hegemonia quase absoluta. Embora minoritário, é um protestantismo em que repercutem diferentes ênfases teológicas que convivem de forma relativamente harmoniosa, dada sua condição minoritária e com pouca expressão social. Nessa conjuntura, o Congresso Missionário do Panamá, realizado em 1916, marca um primeiro esforço de convergência do protestantismo latino americano.

O Congresso Evangélico do Panamá foi uma espécie de saída pragmática para solucionar os impasses criados nos bastidores da Conferência Missionária de Edimburgo,

em 1910, a respeito do continente latino-americano, enquanto campo de missão protestante. As controvérsias quanto à inclusão da América Latina na pauta da Conferência transformaram esse continente numa espécie de “pomo da discórdia”, a ponto de colocar em risco a própria realização do evento. No centro dos debates, travados principalmente entre missionários ingleses e norte-americanos, estava a reivindicação das igrejas protestantes da Europa, principalmente da Igreja Anglicana, de restringir a expansão missionária protestante ao “mundo não cristão”, o que de fato implicou a exclusão do continente latino-americano da agenda missionária de Edimburgo. Além das óbvias implicações políticas entre países como Inglaterra, Portugal e Espanha, a exclusão da América Latina do Congresso de Edimburgo também objetivou evitar melindres entre protestantes e católico-romanos no continente europeu (Piedra, 2000, pp. 124-145).

Entre os estudiosos do protestantismo existe certo consenso em torno do Congresso Evangélico do Panamá como um divisor de águas para a autoconsciência do protestantismo na América Latina. Contudo, há que se ter em conta que se trata de um congresso missionário. Sua atenção está voltada para a propagação do protestantismo na América Latina e, neste sentido, ele repercute o ideário do Congresso Missionário de Edimburgo. Ou seja, as questões sociais do continente só ocupam a pauta dos debates na medida em que estão relacionadas às estratégias missionárias. A vida cotidiana das populações locais, que é o recorte em que buscamos pontos de convergência entre os protestantes e a Conferência de Medellín, não chega a ser uma preocupação dos delegados aí reunidos.

Em termos políticos, o Congresso do Panamá repercute a “Doutrina Monroe”, que, desde 1823, reivindica a América Latina como espaço de segurança, de controle político e de hegemonia comercial dos EUA. A versão religiosa desse horizonte político é perceptível na defesa do caráter civilizacional do protestantismo que se refere ao *American way of life* como um “destino manifesto”, que transforma a cultura anglo-saxônica em critério de relacionamento com as populações locais e objetos do evangelismo protestante.

É esse imaginário, que vincula o futuro dos povos latino-americanos ao alinhamento cultural e político com os EUA, que mobiliza o engajamento de missionários e sociedades protestantes em prol da educação, da assistência à saúde, na defesa da democracia. Isto não significa total ausência de vozes críticas à política norte-americana para a América Latina, mas a crítica se restringia mais a forma de execução desta política do que aos fundamentos estruturais e ideológicos que a sustentavam.

A implementação das diretrizes missionárias debatidas no Congresso do Panamá, em 1916, ficou a cargo do Comitê de Cooperação na América Latina (CCLA – Committee of Cooperation in Latin America). Sua ação social na América Latina se concentrou no envio de médicos, missionários, professores e assistentes sociais, dentre outros. Contudo, os ideais que moviam esse engajamento não se restringiam ao atendimento das carências da população latino-americana. O Comitê se considerava um agente a serviço da política de boa vizinhança entre os EUA e os países latino-americanos, em plena sintonia com a política oficial do governo norte-americano para o continente. Samuel Inman, fundador da primeira revista protestante latino-americana de circulação continental e um dos principais dirigentes do CCAA, sintetiza em poucas palavras esse horizonte estratégico:

O Comitê de Cooperação na América Latina representa um grande movimento entre as igrejas dos Estados Unidos, cujo objetivo é cultivar relações fraternas com seus vizinhos do Sul e a ajudá-los a resolver seus problemas, enviando pastores, professores, médicos e agentes sociais, que compartilharão com eles o melhor da vida dos Estados Unidos (apud Piedra, 2000, p. 35).

Esta política de boa vizinhança reserva uma inserção subordinada e subsidiária às economias da América Latina ao capitalismo norte-americano, como fornecedor de matérias-primas e mercado consumidor de produtos industrializados. Ou seja, a propagação do que era entendido como “o melhor da vida dos Estados Unidos”, não se restringe a valores supostamente superiores do *american way of life*, mas envolvia o mercado produtor e consumidor, como se pode constatar da seguinte afirmação de Francis Clark, outro importante líder do CCAA:

Nenhum continente pode alcançar seu desenvolvimento pleno sem o outro. Os Estados Unidos necessitam do café e da borracha, do gado e das madeiras preciosas da América Latina, e esta ganharia de volta não somente os produtos manufaturados, mas os melhores presentes: uma fé espiritual, uma Bíblia livre e uma educação baseada nela, não impedida pelas vendas do sacerdócio (apud Piedra, 2000, p. 41).

Em termos teológicos, José Míguez Bonino caracteriza a convergência entre o ideal missionário e o pan-americanismo como um liberalismo “conservadoramente progressista”, decorrente de uma dupla influência na formação da maioria dos missionários. Em nível acadêmico, muitos deles passaram por “universidades liberais” como Harvard, Yale e Columbia. A influência religiosa, contudo, está marcada pelo “segundo despertar”, com sua soteriologia individualista, subjetiva e conservadora: “Se a visão liberal os leva a desenhar um modelo missionário socialmente comprometido, a soteriologia missionária os obriga a aplicar de imediato a surdina” (Míguez Bonino, 1995, p. 22). Assim, o protestantismo missionário na América Latina parece cativo de uma ambiguidade decorrente da não integração entre o engajamento social e a teologia que lhe serve de suporte, entre as demandas dos pobres e seu comprometimento com o pan-americanismo, em boa medida um dos causadores desta pobreza.

Os protestantes e a questão social na América Latina: rumo à cooperação com setores da Igreja Católica Romana

As consequências avassaladoras da Segunda Guerra Mundial, a fundação do Conselho Mundial de Igrejas e o surgimento de novas lideranças na América Latina, em Organizações como a União de Ligas Juvenis Evangélicas e a Federação Mundial de Estudantes, marcam o início de um importante deslocamento na relação do protestantismo com as questões sociais na América Latina. Não por último, a revolução cubana de 1959 se oferecia como novo horizonte de possibilidades para os povos latino-americanos. É a partir dessa nova conjuntura internacional que aparecem os primeiros sinais de uma duradoura convergência entre católico-romanos e protestantes na América Latina, no que tange à responsabilidade social das igrejas.

Um indício desses deslocamentos encontramos no movimento Igreja e Sociedade na América Latina (ISAL), fundado em Huampaní, no Peru, em 1961, por ocasião da

II Conferência Evangélica Latino-Americana. Rapidamente, a iniciativa se transformaria no principal movimento de evangélicos preocupados com as rápidas transformações sociais na América Latina de então. Trata-se de uma articulação de grupos específicos no interior de diferentes denominações protestantes, via de regra relacionados a comissões de igreja e sociedade, que, como no caso do Brasil, reuniam representantes de diferentes igrejas evangélicas. Na medida em que diferentes países latino-americanos foram vítimas de golpes civis e militares, com governos ditatoriais e repressores dos movimentos sociais, ISAL se transformaria em um espaço de atuação de pensadores não afiliados necessariamente a credos religiosos, mas engajados em lutas sociais e pelo reestabelecimento da democracia nestes países.

As Conferências Evangélicas foram originalmente espaços de encontro entre as diferentes igrejas evangélicas da América Latina, com o objetivo principal de congregar esforços para fortalecer a cooperação e fazer frente à hegemonia do catolicismo romano no continente, ainda sob as diretrizes missionárias do Congresso do Panamá, de 1916. Isso fica explícito na I Primeira Conferência Evangélica na América Latina, realizada em Buenos Aires no ano de 1949. O tema da conferência, “O Cristianismo Evangélico na América Latina”, abordava questões sociais apenas de forma indireta e atribuía o subdesenvolvimento do continente à “carência de uma religiosidade mais autêntica”, cuja “solução estaria na disseminação da educação e da cultura”. Aqui, a Igreja Católica Romana ainda é vista de forma hostil e não se discutem as causas estruturais do subdesenvolvimento (Bittencourt F^o, pp. 52-53).

A já mencionada II Conferência de Huampaní, em 1961, repercute orientações do ecumenismo internacional, principalmente do Conselho Mundial de Igrejas que, no mesmo ano, reúne-se em Delhi, na Índia, ou seja, num país do assim chamado Terceiro Mundo, tendo como tema geral “Cristo, luz do mundo”. A repercussão das preocupações do ecumenismo mundial é perceptível no tema geral II Conferência Latino-Americana: “Cristo: a esperança para a América Latina”. Essa conferência pode ser considerada o primeiro indício de um movimento disposto a assumir questões sociais da América Latina como matéria-prima para a elaboração teológica e para pensar estratégias pastorais que posteriormente seriam identificadas com a Teologia da Libertação. Conceitos teológicos como a encarnação do evangelho são indícios dessa mudança de ênfase em direção a uma teologia contextual e ancorada nas grandes questões sociais que afligiam a maioria da população. Nomes como Emilio Castro, José Míguez Bonino, Mauricio Lopez e Paulo Wright começam a surgir nesses espaços e se tornariam líderes de um protestantismo militante, emergente na América Latina. Primeiro Richard Shaull e depois seu aluno Rubem Alves influenciariam gerações inteiras, como secretários de estudos do ISAL e como teólogos. Ambos são reconhecidos por seu “papel pioneiro no cristianismo de libertação protestante”, também por expoentes atuais das Ciências Sociais na América Latina (Löwy, 2000, p. 117).

Já a convocatória para a consulta de constituição do ISAL² indica um deslocamento na compreensão tradicional de ação social das igrejas evangélicas. A crítica ao tradicional assistencialismo das instituições protestantes se fazia acompanhar por um apelo pela renovação da sociedade em seu todo, uma intuição que posteriormente se transformaria num tema central da Teologia da Libertação: a noção de pecado estrutural. É o que se pode ler, por exemplo, num documento elaborado por Luis Odell, secretário executivo da Junta Latino-Americana de Igreja e Sociedade, grupo de trabalho precursor de ISAL:

É ora de superar a filosofia tradicional da ação social das igrejas – o assistencialismo como a melhor expressão da caridade e da piedade cristãs – e lançar-nos imaginativamente ao descobrimento de novas formas de ação e serviço, capazes de contribuir decisiva e positivamente para a renovação integral dos países latino-americanos (apud Bittencourt F^o, p. 45).

As conferências de José Míguez Bonino, destacando as consequências radicais da encarnação do Evangelho em realidades sociais concretas, e a de Emilio Castro, sobre o tema da responsabilidade social dos cristãos, prenunciam um deslocamento hermenêutico em que a ortopraxis, ou seja, a reflexão sobre a ação concreta e cotidiana dos cristãos no mundo, supera a ortodoxia como ponto de partida para a elaboração teológica. Foram essas orientações teológicas que motivaram a criação de organismos como a Comissão Evangélica Latino-Americana de Educação Cristã (CELADEC)³, em 1962, o Movimento Pró-Unidade Evangélica na América Latina (UNELAM)⁴, em 1965, além do já mencionado movimento Igreja e Sociedade na América Latina (ISAL) (Bastian, 1990, p. 220).

Embora a realidade social latino-americana ainda fosse descrita de forma vaga e superficial, as conclusões da consulta prenunciam a consciência de que o primado da práxis na elaboração teológica exigia um instrumental adequado para a leitura da realidade, o que aponta para a necessidade do diálogo entre a Teologia e as Ciências Sociais como pressuposto para a encarnação da mensagem evangélica em seus respectivos contextos históricos. Assim, uma das resoluções da consulta recomenda “identificar os

2 A criação do ISAL é uma iniciativa da Junta Latino-Americana de Igreja e Sociedade, um grupo de trabalho formado por iniciativa de representantes latino-americanos na Segunda Assembleia Geral do Conselho Mundial de Igrejas, realizada em Evanston, nos EUA, em 1954.

3 A Comissão Evangélica Latino Americana de Educação Cristã (CELADEC) foi criada em 1961. Reuniu representantes de diferentes confederações nacionais de igrejas, envolvidos com a educação cristã em seus respectivos países (Sabanés Plou, 1994. p 84).

4 A criação do movimento Pró-Unidade Evangélica Latino Americana (UNELAM), em 1964, foi uma das consequências dos estudos e debates realizados no âmbito das Conferências Evangélicas Latino Americanas. Era formado por representantes de confederações e conselhos nacionais de igrejas. Em 1974, passou a receber também representantes de igrejas não filiadas às confederações nacionais. A UNELAM realizou conferências e congressos em diferentes países da América Latina, relativas a questões sociais, e recomendou a formação de organizações nacionais em defesa dos povos indígenas, de combate ao racismo, entre outros. A polarização ideológica na América Latina praticamente paralisou as atividades dos conselhos nacionais de igrejas e a repressão dos governos de exceção, que ascenderam ao poder em vários países do continente, obrigou muitas lideranças a buscarem o exílio. Uma consulta realizada no Panamá, em 1977, da qual participaram representantes de 85 igrejas, concluiu que UNELAM já havia cumprido sua missão e que deveria dar lugar a uma nova organização ecumênica. A partir de então, uma série de consultas e encontros de lideranças de igrejas e organismos ecumênicos levaram à criação do Conselho Latino-Americano de Igrejas, (CLAI), em 1982 (Sabanés Plou, 1994, pp. 111-134; Prien, 1978, pp. 927-934).

sociólogos evangélicos latino-americanos, estimulando o contato entre eles e, com sua colaboração, promover um maior interesse entre a juventude evangélica pelas Ciências Sociais como uma profissão de grande oportunidade para o serviço cristão” (apud Bittencourt Fº, p. 46)⁵.

Outro aspecto que transparece nas conclusões da primeira consulta sobre igreja e sociedade na América Latina é o cuidado para não alinhar o movimento às narrativas em conflito, no ambiente da Guerra Fria, entre capitalismo e comunismo, uma tendência que perduraria também nos anos seguintes, até a paralização do movimento diante dos regimes de exceção que se espalharam pela América Latina, principalmente com o golpe sofrido pelo governo de Salvador Allende, no Chile, em 1973. As conclusões da primeira consulta sobre igreja e sociedade foram reunidas em um documento com o título “Encontro e Desafios: a ação cristã evangélica latino-americana diante da transformação social, política e econômica”, com uma tiragem de 4.000 exemplares. No que se refere à luta ideológica entre capitalismo e socialismo, o documento apela ao engajamento social, porém sem se alinhar aos sistemas em conflito:

Do ponto de vista cristão, nenhum destes sistemas, tal como existem historicamente, satisfazem plenamente as aspirações da pessoa humana. O cristianismo tem que participar da luta que agora se desenvolve. Tem que ajudar a encontrar um novo caminho, que supere as diferenças e perigos dos sistemas rivais (apud Bittencourt Fº, p. 45).

A III Conferência Evangélica Latino-Americana, realizada em Buenos Aires, em 1969, teve como tema “Devedores do mundo: balanço do protestantismo latino-americano” (Bittencourt Fº, p. 53). Para cá convergem uma série de consultas locais e regionais com foco em questões sociais na América Latina. Essa Conferência evidencia nítido esforço para entender as causas estruturais dos problemas sociais, com apoio das Ciências Sociais como ferramentas para a leitura qualificada da realidade. Aqui, temas como a luta pela reforma agrária e a superação da fome no continente pautam os debates da conferência. Segundo Jean-Pierre Bastian, esta conferência “cristalizou a manifestação de uma nova consciência evangélica” na América Latina (Bastian, 1990, p. 221).

Os cristãos evangélicos e os processos revolucionários na América Latina

Um evento que expressa de forma exemplar a “nova consciência evangélica” na América Latina foi organizado no Brasil de 22 a 29 de julho de 1962. Trata-se de uma consulta organizada pelo Setor de Responsabilidade Social da Confederação Evangélica

5 Não tive acesso aos documentos originais relativos à criação de ISAL, mas eles estão amplamente transcritos no livro BITTENCOURT FILHO, José. Caminhos do protestantismo militante: O ISAL e a Conferência do Nordeste. Vitória: Editora Unida, 2014, que utilizo como fonte neste artigo.

do Brasil, um organismo que congregava diferentes igrejas evangélicas⁶. Esse evento mostra, de forma exemplar, um horizonte convergente entre os protestantes e as pautas da Conferência de Medellín no que tange à responsabilidade social dos cristãos e das cristãs.

Fundada em 1934, a Confederação Evangélica do Brasil repercute, em nível local, as diretrizes do Congresso de Panamá, de 1916. Seu principal objetivo era a representação pública das igrejas evangélicas diante da hegemonia da Igreja Católica Romana. No que se refere às questões sociais, a Confederação Evangélica do Brasil desenvolvia projetos interdenominacionais em áreas como a capelania hospitalar e junto às forças armadas do Brasil, promovia campanhas de alfabetização, bem como a publicação e distribuição de livros religiosos, entre outros. Principalmente após a Segunda Guerra Mundial, a Confederação Evangélica do Brasil desempenhou papel importante no acompanhamento de refugiados e no assentamento de migrantes, tanto nacionais quanto estrangeiros.

Em 1955, um grupo de leigos e pastores propôs a criação de uma Comissão de Igreja e Sociedade, como uma área específica de atuação da Confederação Evangélica do Brasil. Duas ordens de questões motivaram essa iniciativa. No contexto local, a sociedade brasileira encontrava-se em grave crise política, cuja fase mais aguda foi o suicídio do presidente da República, Getúlio Vargas, em agosto de 1954, num ambiente de extrema polarização política que, além das contradições específicas que historicamente permeiam a sociedade brasileira, repercutia o ambiente internacional de polarização entre socialismo e capitalismo. No âmbito do ecumenismo internacional, a II Assembleia do Conselho Mundial de Igrejas, também em agosto de 1954, levantava a bandeira da esperança num mundo perigosamente polarizado, como se pode presumir no tema geral da Assembleia: “Cristo, a única esperança do mundo”.

A Comissão de Igreja e Sociedade se articulou nesse ambiente de crise, como se pode inferir da primeira consulta realizada ainda em 1955. Seu tema foi *A Responsabilidade Social da Igreja*. Em termos programáticos, a consulta propôs a formação de lideranças para o serviço social, a implementação de programas de serviço social junto aos operários evangélicos, capacitando-os para a atuação no movimento sindical, entre outras medidas. Aqui a cooperação com a Igreja Católica Romana, no campo da atuação social, é expressamente recomendada, o que pode ser um dos primeiros indícios de distanciamento do anticatolicismo, até então característico da identidade protestante no Brasil, como na América Latina em geral.

A segunda Consulta do Setor de Responsabilidade Social teve um foco ainda mais nítido, voltado para o contexto de crise, com o tema “A Igreja e as rápidas transformações sociais no Brasil”. Subjacentes ao tema estão questões de longo alcance, como a massiva

6 A Confederação Evangélica do Brasil (CEB) foi fundada em 1934, com a participação de seis Igrejas: Episcopal Brasileira, Metodista do Brasil, Presbiteriana do Brasil, Presbiteriana Independente, Cristã do Brasil e União de Igrejas Evangélicas Congregacionais do Brasil. As atividades da CEB entraram em decadência durante os governos militares no Brasil, de 1964 a 1985. Em 1974, 14 igrejas eram membros da CEB: Evangélica Reformada, Evangélica de Confissão Luterana no Brasil, Exército de Salvação, Metodista do Brasil, Metodista Livre do Brasil, Igreja do Nazareno, Evangélica Pentecostal o Brasil para Cristo, Presbiteriana do Brasil, Presbiteriana Independente, União das Igrejas Evangélicas Congregacionais do Brasil, Convenção das Igrejas Evangélicas Assembleia de Deus, Evangélica Árabe, Episcopal do Brasil e Evangélica dos Irmãos Unidos. (*Dicionário Brasileiro de Teologia*, pp. 162-167).

migração do campo para a cidade, o processo caótico de urbanização, a desigualdade social e a pobreza, principalmente no Nordeste do Brasil. O ápice desse processo de tomada de consciência social do protestantismo brasileiro ocorreu em 1962 com um evento que entrou para a história como a *Conferência do Nordeste*, cujo tema central foi: “Cristo e o processo revolucionário brasileiro”. Realizada em Recife, Pernambuco, Estado brasileiro que então abrigava as Ligas Camponesas, na época o mais importante movimento de luta pela reforma agrária no Brasil. A Conferência do Nordeste contou com a participação de 167 delegados de 14 denominações evangélicas, além de observadores de diferentes países da América Latina. Pesquisadores atuais do protestantismo brasileiro consideram a Conferência do Nordeste “o primeiro evento organizado pelas instituições eclesiais protestantes para tratar das grandes questões sociopolíticas que caracterizavam a vida nacional no período imediatamente posterior à II Guerra Mundial” (Dias, 2017, p. 211), mas também o “último momento de convergência” (Mendonça, 2005, p. 52) das igrejas evangélicas no Brasil diante da questão social brasileira.

A Conferência do Nordeste indica um importante deslocamento nas formas de aproximação da igreja com as questões sociais. Antes de propor soluções para a crise social brasileira, os organizadores da Conferência, durante um ano, procuram ouvir os mais diversos setores sociais, através de visitas in loco, como método para captar os temas que deveriam pautar os debates da conferência. Os relatórios de preparação da conferência dão conta de interlocuções com grupos de visões políticas divergentes e com diferentes tendências teológicas no interior das igrejas. As visitas in loco se estendem desde órgãos governamentais até bairros pobres nas periferias da região metropolitana de Recife. Uma das descobertas mais importantes dessas incursões no campo religioso foi o envolvimento de igrejas pentecostais com as questões sociais, com uma radicalidade ausente nas comunidades protestantes tradicionais (Bittencourt F^o, p. 291).

Outro aspecto significativo foi a presença de intelectuais brasileiros de renome internacional como conferencistas. Celso Furtado analisou, em sua conferência, as condições econômicas do Nordeste brasileiro e as raízes estruturais da fome e miséria neste contexto. Com riqueza de detalhes, esse intelectual mostrou a persistência de relações de produção semifeudais, advindas do Brasil Colônia. Diante do crescimento populacional e a ampliação do latifúndio exportador de matérias-primas e concentrador de renda, esse sistema havia se esgotado enquanto modelo de produção minimamente viável:

Nós estamos no Nordeste tipicamente diante de um sistema econômico-social que tende, na sua própria dinâmica de crescimento, a criar problemas crescentes para si mesmo, e a isto é que nós chamamos uma sociedade que tende, ela mesma, a uma revolução (Furtado, 2014, p. 397).

Revolução, nesse contexto, segundo Furtado, significava a efetivação de mudanças estruturais controladas pelo Estado, sem necessariamente implicar rupturas violentas da ordem social. Contudo, Furtado alertava para a urgência do momento: “ou nós fazemos as mudanças em tempo útil, ou elas virão por cima de nossas cabeças” (Furtado, 2014, p. 397).

Paul Singer, professor universitário e teórico de referência na América Latina, focou sua conferência nos grandes dilemas da sociedade industrial e suas relações com os países

subdesenvolvidos, mostrando de forma pedagógica a relação orgânica entre desenvolvimento e subdesenvolvimento. Criticou também a Revolução Russa, principalmente os custos humanos da industrialização forçada, como forma de solucionar as contradições inerentes àquele processo revolucionário. Como lição histórica da conjuntura mundial de então, concluiu que

hoje há a possibilidade de começar a se solucionar o problema fundamental, que é o problema do homem se relacionar com a natureza através do processo de produção, de forma a se encontrar a si próprio no processo, dominando-o conscientemente e não como objeto de um mercado que lhe é impessoal e estranho, ou como objeto de máquina que o emprega como seu apêndice (Singer, 2014, p. 408).

Mas, como que antevendo os retrocessos políticos no Brasil com a ditadura civil e militar de 1964, Paul Singer alerta que o processo em curso tem possibilidades de atender às necessidades básicas da população, mas também pode revelar novos problemas, “talvez mais graves que os da sociedade pré-capitalista” (Singer, 2014, p. 408).

As expectativas por rápidas transformações sociais na América Latina foram sufocadas a partir de 1964, com o golpe civil e militar no Brasil, que desencadeou um ciclo de governos ditatoriais por todo o continente. No âmbito das igrejas evangélicas, esse ambiente político abriu espaço para a ascensão de grupos conservadores, respaldados por movimentos como as Cruzadas de Billy Graham, o Movimento Evangelismo de Fundo, O Movimento Alfa e Ômega, o Instituto Linguístico de Verão, dentre outros, francamente favoráveis aos regimes militares na América Latina e financiados por agências conservadoras norte americanas (Bastian, 1990, pp. 230-231). O golpe militar de Augusto Pinochet, no Chile, em 1973, encerrou esse ciclo do pensamento evangélico comprometido com as lutas sociais na América Latina. O Setor de Responsabilidade Social da Confederação Evangélica do Brasil foi fechado em 1964 e abortados todos os seus projetos. Várias lideranças buscaram o exílio, outras foram presas e torturadas, inclusive com a conivência das lideranças de suas igrejas (Schmidt, 2016). O papel preponderante dos evangélicos nessa nova conjuntura política está simbolicamente representado pela estátua ao pregador evangélico, erguida por Augusto Pinochet em um parque de Santiago, capital do Chile. (Bastian, 1990, p. 226).

Um episódio que ilustra as posturas ambíguas do protestantismo brasileiro tradicional em meio aos regimes de exceção que assaltaram o poder em vários países latino-americanos a partir da década de 1960 envolveu a Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil. Trata-se da tentativa de a Igreja Luterana de sediar, em 1970, a quinta edição do mais importante evento do luteranismo mundial, a Assembleia da Federação Luterana Mundial. Nas vésperas de sua abertura, o evento foi transferido para a França. O motivo: em protesto pela simpatia das lideranças luteranas brasileiras pelo regime militar, a maioria das delegações estrangeiras ameaçava cancelar sua participação na Assembleia. Episódios dessa natureza mostram a pouca experiência das lideranças luteranas de então diante dos conflitos que assolavam a sociedade, ao mesmo tempo em que apontavam para a necessidade de definições mais claras em relação a temas como a relação entre Igreja e Estado e sobre a responsabilidade social da Igreja.

Um ensaio de resposta a essas demandas surgiu do VII Concílio Geral da Igreja Luterana, realizado em Curitiba, de 22 a 25 de outubro de 1970, com a publicação

de assim chamado “Manifesto de Curitiba”, o primeiro documento oficial da Igreja Luterana sobre a relação entre Igreja e Estado. De certa forma, o teor deste documento reflete a ação de setores críticos ao regime militar no interior da Igreja ao mesmo tempo em que revela a cautela e o conservadorismo das lideranças do luteranismo brasileiro em relação à conjuntura política do país na época. Se, por um lado, indaga criticamente a respeito das “notícias alarmantes sobre práticas desumanas que estariam ocorrendo em nosso País, com relação principalmente ao tratamento de presos políticos...”, a nota que acompanhou a divulgação do documento relativiza esta crítica, destacando a boa receptividade do governo e sua abertura para dialogar sobre críticas e sugestões construtivas. De qualquer forma, tratando-se de um documento conciliador, pode ser considerado indicativo da inclusão tardia do universo político na pauta de preocupações do luteranismo brasileiro.

Outro documento indicativo da mudança de horizontes foi divulgado em 1976, com o título “Nossa Responsabilidade Social”. Mais contundente que o “Manifesto de Curitiba”, revela uma tentativa de autocrítica da instituição, admitindo inclusive sua omissão diante dos problemas sociais do país. O documento também esboça uma análise da estrutura econômica e social vigente. No seu todo, essas iniciativas expressam a articulação de setores comprometidos com a crítica social no interior da Igreja e articulados com os movimentos de contestação ao regime militar. Seu significado, contudo, está na relevância das temáticas que veiculava mais do que no impacto das mesmas dentro e fora da Igreja. Uma pesquisa realizada nos anos 70 caracterizava o luterano brasileiro como um sujeito com “uma visão harmoniosa da sociedade”, que aceita “acriticamente o sistema vigente” e tem na “ética do esforço individual a única saída para os problemas da sociedade” (Schünemann, 1992, p. 119).

Pode ser que essas posturas marcadas pelo individualismo e pela indiferença em relação às questões sociais que interpelam as igrejas sejam, também, um reflexo da cultura de guetos religiosos minoritários historicamente imbuídos em defender seu direito à existência num campo religioso que lhes era adverso. Mas foi também a luta contra os regimes de exceção e o engajamento social que abriu espaço para um ecumenismo de base, com participação significativa de teólogos protestantes. Isto se constata na participação de protestantes na fundação do Movimento dos Sem Terra, na organização dos atingidos pela construção de barragens no sul do Brasil, na participação de protestantes em iniciativas da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil, por exemplo, na Comissão Pastoral da Terra, fundada em 1975, que contou, desde o seu início, com protestantes em seus quadros dirigentes (Py, 2018, p. 245). Contudo, é forçoso reconhecer que, partir do Concílio Vaticano II e, principalmente, a partir da II Conferência do Episcopado Latino-Americano, realizado em Medellín, Colômbia, em 1968, a Igreja Católica Romana assumiu a vanguarda do pensamento cristão profético na América Latina, que, como movimento decididamente ecumênico, acolheu em seus espaços protestantes engajados na luta pela justiça social.

No âmbito mais amplo do protestantismo latino-americano, os posicionamentos diante dos regimes de exceção e os questionamentos às igrejas daí decorrentes resultaram em conflitos e rupturas internas, cujas consequências, dentre outras, ficaram evidentes na crise do Movimento Pró-Unidade Evangélica na América Latina (UNELAM), fundado

em 1965, que praticamente paralisou suas atividades (Sabanés Plou, 1994, pp. 116-118; TIEL, 1998, pp. 53-55). As igrejas protestantes de perfil ecumênico e abertas ao pensamento teológico crítico criaram uma nova organização representativa desse setor do protestantismo latino-americano: o Conselho Latino-Americano de Igrejas (CLAI). Resultado de amplas consultas a igrejas e organizações ecumênicas, bem como de diferentes encontros preparatórios, o CLAI foi oficialmente constituído em 1982, em Huampani, no Peru⁷. Digno de nota é que o termo “evangélico” ou “protestante” não consta do nome da nova organização, o que indica para a sua declarada abertura para a cooperação com a Igreja Católica Romana e as Igreja Ortodoxas. Embora identificado como um conselho de igrejas, também integram o CLAI organizações ecumênicas não necessariamente vinculadas a uma igreja específica e, inclusive, instituições de ensino teológico (TIEL, 1998, pp. 55-58).

Embora não seja uma orientação vinculante e nem uma diretriz consensual, o apelo ao engajamento social das igrejas constitui uma das características do perfil do ecumenismo do CLAI. Julio de Santa Ana, um dos intelectuais mais respeitados desse ecumenismo de base, entende que o ecumenismo deve, decididamente, colocar-se a serviço da sociedade civil organizada, na luta pelos direitos humanos, pela justiça social, em apoio ao movimento feminista, entre outras demandas (apud Sabanés Plou, 1994, p 138), o que CLAI de fato praticou e pratica em diferentes graus de intensidade, geralmente com o apoio de organismos ecumênicos internacionais como o Conselho Mundial de Igrejas. Implícito está um nítido questionamento a um modelo de igreja historicamente acomodada às estruturas de poder hegemônicas e supostamente neutra num contexto social em conflito.

Efeitos concretos desse ecumenismo de base se manifestam em diferentes níveis em comunidades locais. Ali, o tema da responsabilidade social desloca-se da crítica ao Estado para iniciativas concretas de capacitação para a ação social e para participação de seus fiéis na vida política, bem como na formação de redes de ação social. Nesse contexto serão gestadas inúmeras iniciativas de apoio a pequenos agricultores, de acompanhamento ao Movimento dos Trabalhadores Sem Terra, de envolvimento com a causa indígena, além de uma série de projetos voltados à população de baixa renda na periferia das grandes cidades, entre outros. Trata-se de iniciativas que apostam em pequenos processos de inovação, como a formação de cooperativas de produção e consumo, de medicina alternativa e diversas iniciativas no campo da cultura (Burity, 2003).

Uma consideração para concluir

Atualmente, o movimento protestante mais dinâmico e de maior impacto social na América Latina é o Pentecostalismo, um movimento em franco processo de

7 A fundação oficial do Conselho Latino Americano de Igrejas, em 1982, foi precedida por uma Assembleia de Igrejas, realizada em Oaxtepec, México, de 18 a 26 de setembro de 1978, que contou com 340 participantes. Destes, 194 eram representantes oficiais de 110 igrejas e 19 organizações ecumênicas provenientes de 19 países latino-americanos. A assembleia contou ainda com 70 observadores, além de representantes de igrejas e organizações ecumênicas de outros continentes (Sabanés Plou, 1994, p. 120).

transformação e perpassado por contradições internas. Se, por um lado, predominam antigas lideranças carismáticas, com um discurso teológico conservador que ainda controla as poderosas burocracias e demais estruturas de poder no movimento, por outro surgem novas lideranças ativas em movimentos sociais, defensoras dos direitos humanos e abertas a debates envolvendo questões de gênero, de preservação do meio ambiente e de justiça social. Contudo, questões dessa natureza também interpelam as igrejas historicamente abertas ao ecumenismo e sensíveis às questões sociais, com sinais evidentes de retrocesso em várias delas. Em suma, o protestantismo na América Latina encontra-se novamente diante de uma encruzilhada quando inquirido a respeito de sua responsabilidade social no continente.

Referências bibliográficas:

- BITTENCOURT Fº, José. *Caminhos do protestantismo militante: O ISAL e a Conferência do Nordeste*. Vitória: Editora Unida: 2014.
- BURITY, Joanildo A. Religião e redes nas políticas sociais: legitimando a participação das organizações religiosas. *Estudos de Religião*, nº 25. São Bernardo do Campo, UMESP, 2003, pp. 12-47.
- CESAR, Waldo et al. *Protestantismo e imperialismo na América Latina*. Petrópolis, Vozes, 1968.
- DIAS, Zwinglio Mota. *A reinvenção do protestantismo reformado no Brasil*. São Paulo: Fonte Editorial, 2017. p. 211.
- DICIONÁRIO Brasileiro de Teologia*. São Paulo: ASTE, 2008.
- FURTADO, Celso. O Nordeste no processo revolucionário brasileiro. In: Bittencourt Fº, José. *Caminhos do protestantismo militante: O ISAL e a Conferência do Nordeste*. Vitória: Editora Unida, 2014, pp. 383-397.
- GÜNTHER, Wolfgang. *Von Edinburgh nach México City: Die ekklesiologischen Bemühungen der Weltmissionskonferenzen*. Stuttgart: Evang. Missionsverlag GmbH, 1970.
- LAMPE, Armando. *História do cristianismo no Caribe*. Petrópolis: Vozes, 1995.
- LÖWY, Michael. *A guerra dos deuses: religião e política na América Latina*. Petrópolis, Vozes, 2000.
- MAYER, Alicia. *Lutero en el paraíso: la nueva España en el espejo del reformador alemán*. México: Fondo de Cultura Económica, 2008.
- MENDONÇA, Antonio Gouvêa. O protestantismo no Brasil e suas encruzilhadas. In: *Revista USP*, nº 76, 2005.
- MÍGUEZ BONINO, José. *Rostros del protestantismo Latinoamericano*. Buenos Aires: Nueva Creación, 1995.

PIEDRA, Arturo. *Evangelización protestante en América Latina: análisis de las razones que justificaron y promovieron la expansión protestante 1830-1960*. Tomo I. Quito: CLAI, 2000.

PLANCHET, Regis. La intervención protestante en México y Sudamérica. In: *Revista Católica*, El Paso, 1928.

Prien, Hans-Jürgen. *Geschichte des Christentums in Latein-Amerika*. Göttingen: Vanderhoeck und Ruprecht, 1978.

Sabanes Plou, Dafne. *Caminos de unidad: itinerário del diálogo ecuménico en América Latina – 1916-1991*. Quito: CLAI, 1994.

Schmidt, Daniel Augusto. *Entre o púlpito e os porões: metodistas e presbiterianos no período da ditadura militar*. São Paulo: Reflexão Editora, 2016.

Schünemann, Rolf. *Do gueto à participação: o surgimento da consciência sócio-política na IECLB entre 1960 e 1975*. São Leopoldo: Sinodal, 1992.

Singer, Paulo. Mudanças sociais da história contemporânea. In: Bittencourt Fº, José. *Caminhos do protestantismo militante: O ISAL e a Conferência do Nordeste*. Vitória: Editora Unida, 2014, pp. 398-408.

Recebido: 30 de julho de 2018.

Aprovado: 10 de agosto de 2018.