

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA
CURSO DE HISTÓRIA

Giovanna Silva Terra

Os evangélicos da missão integral e a política na América Latina (1970-1990)

Florianópolis

2022

Giovanna Silva Terra

Os evangélicos da missão integral e a política na América Latina (1970-1990)

Trabalho Conclusão de Curso submetido ao curso de Graduação em História do Centro de Ciências Humanas da Universidade Federal de Santa Catarina como requisito parcial para a obtenção do título de Bacharel/Licenciado em História.

Orientador: Prof. Dr. Waldir José Rampinelli

Florianópolis

2022

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor,
através do Programa de Geração Automática da Biblioteca Universitária da UFSC.

Terra, Giovanna

Os evangélicos da Missão Integral e a política na
América Latina : (1970-1990) / Giovanna Terra ;
orientador, Waldir Rampinelli, 2022.

57 p.

Trabalho de Conclusão de Curso (graduação) -
Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de
Filosofia e Ciências Humanas, Graduação em História,
Florianópolis, 2022.

Inclui referências.

1. História. 2. Missão Integral. 3. Evangélicos. 4.
América Latina. I. Rampinelli, Waldir. II. Universidade
Federal de Santa Catarina. Graduação em História. III. Título.



UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
COLEGIADO DO CURSO DE GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA

ATA DE DEFESA DE TCC

Aos seis dias do mês de setembro do ano de dois mil e vinte e dois, às dezesseis horas no NEHAL, Departamento de História, Centro de Filosofia e Ciências Humanas – Universidade Federal de Santa Catarina, reuniu-se a Banca Examinadora composta pelo Professor Waldir José Rampinelli, Orientador e Presidente, pelo Professor Eduardo Paegle, Titular da Banca e pelo Professor Adriano Duarte, Suplente, designados pela Portaria nº 22/2022/HST/CFH da Senhora Chefe do Departamento de História, a fim de arguirem o Trabalho de Conclusão de Curso da acadêmica **Giovanna Silva Terra**, subordinado ao título: “**Os evangélicos da missão integral e a política na América Latina**”. Aberta a Sessão pelo Senhor Presidente, o acadêmico expôs o seu trabalho. Terminada a exposição dentro do tempo regulamentar, a mesma foi arguida pelos membros da Banca Examinadora e, em seguida, prestou os esclarecimentos necessários. Após, foram atribuídas notas, tendo a candidata recebido do Professor Waldir José Rampinelli a nota final **10**, do Professor Eduardo Paegle a nota final **10** e do Professor Adriano Duarte a nota final **10**, sendo aprovado(a) com a nota final **10**. A acadêmica deverá entregar o Trabalho de Conclusão de Curso em sua forma definitiva, em versão digital ao Departamento de História até o dia treze de setembro de dois mil e vinte e dois. Nada mais havendo a tratar, a presente ata será assinada pelos membros da Banca Examinadora e pela candidata.

Florianópolis, 06 de setembro de 2022.

Banca Examinadora:

Prof. Waldir José Rampinelli

Prof. Eduardo Paegle

Prof. Adriano Duarte

SUPLENTE

Candidata Giovanna Silva Terra



UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA
Campus Universitário Trindade
CEP 88.040-900 Florianópolis Santa Catarina
FONE (048) 3721-9249 - FAX: (048) 3721-9359

Atesto que a acadêmica Giovanna Silva Terra, matrícula n.º 17201099, entregou a versão final de seu TCC cujo título é “**Os evangélicos da Missão Integral e a política na América Latina: (1970-1990)**”, com as devidas correções sugeridas pela banca de defesa.

Florianópolis, 21 de setembro de 2022.



Documento assinado digitalmente
Waldir Jose Rampinelli
Data: 21/09/2022 10:49:43-0300
CPF: ***.008.059-**
Verifique as assinaturas em <https://v.ufsc.br>

Orientador

Este trabalho é dedicado aos meus pais, que me abriram as portas para a vida e para os estudos.

RESUMO

A teologia da missão integral surge no final dos anos 60 na América Latina como uma proposta de evangelismo contextualizada à realidade do continente, destacando a ação social e a participação política como aspecto fundamental da missão cristã e apresentando-se como alternativa ao modelo conservador de proselitismo protestante. Busca-se nesta pesquisa compreender as origens do movimento entre os evangélicos na América Latina e investigar sua relação com o processo de inserção deste grupo na política do continente a partir da década de 70. As principais fontes são os materiais escritos pelos precursores da missão integral no período, René Padilla e Samuel Escobar, enquanto a base teórica e metodológica utilizada é a História Global no modelo proposto por Sebastian Conrad, com foco principalmente nas conexões entre América Latina e Estados Unidos relacionadas às influências religiosas entre os protestantes e ao contexto geopolítico do período. O primeiro capítulo introduz o contexto histórico, social e religioso do continente, assim como conceitos essenciais para a compreensão do tema, enquanto o segundo desenvolve os principais acontecimentos relacionados ao surgimento da missão integral e seus efeitos. O estudo conclui que a TMI foi fator determinante para a promoção da abertura da comunidade evangélica à participação política, embora o principal elemento que resulta no cenário atual seja o crescimento do neopentecostalismo, intensificado a partir dos anos 90.

Palavras-chave: Missão Integral. Evangélicos. Política Latinoamericana.

ABSTRACT

The theology of integral mission emerged in the late 1960s in Latin America as a proposal for evangelism contextualized to the reality of the continent, highlighting social action and political participation as a fundamental aspect of the Christian mission and presenting itself as an alternative to the conservative model of protestant proselytism. This research seeks to understand the origins of the movement among evangelicals in Latin America and investigate its relationship with the process of insertion of this group into the continent's politics from the 70's onwards. The main sources are the materials written by the precursors of integral mission in the period, René Padilla and Samuel Escobar, while the theoretical and methodological basis used is Global History in the model proposed by Sebastian Conrad, focusing mainly on the connections between Latin America and the United States related to religious influences among Protestants and the geopolitical context of the period. The first chapter introduces the continent's historical, social and religious context, as well as essential concepts for understanding the theme, while the second develops the main events related to the emergence of integral mission and its effects. The study concludes that TMI was a determining factor in promoting the opening of the evangelical community to political participation, although the main element that results in the current scenario is the growth of neopentecostalism, intensified from the 90s.

Keywords: Integral Mission. Evangelicals. Latin-american politics.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	15
1 CONCEITOS	19
1.1 QUEM SÃO OS EVANGÉLICOS	19
1.2 BREVE HISTÓRICO DO PROTESTANTISMO NO BRASIL E NA AMÉRICA LATINA	23
1.3 AS ORIGENS POPULARES DO PROTESTANTISMO NA AMÉRICA LATINA	26
1.4 EVANGELHO SOCIAL E FUNDAMENTALISMO	28
1.5 MISSÃO TRANSCULTURAL E IMPERIALISMO	31
1.6 UM NOVO PARADIGMA	33
1.7 A MISSÃO INTEGRAL E O MARXISMO	34
2 A TMI ENTRA EM CENA	37
2.1 O CONTEXTO LATINO-AMERICANO E OS PIONEIROS DA TMI	37
2.2 A FRATERNIDADE TEOLÓGICA LATINO-AMERICANA	39
2.3 O CONGRESSO DE LAUSANNE	41
2.4 APÓS LAUSANNE	44
2.5 RESISTÊNCIAS E RESULTADOS	45
CONCLUSÃO	48
FONTES	52
REFERÊNCIAS	53

INTRODUÇÃO

No trabalho a seguir, veremos o que se poderia chamar de protagonismo dos subalternos. Este conceito foi utilizado pela primeira vez por intelectuais indianos, em especial na obra de Ranajit Guha, na década de 80, e se refere aos grupos marginalizados, que não tem voz, representatividade ou espaço de ação social.

Tradicionalmente, o centro do cristianismo, seja ele católico ou protestante, sempre esteve nos países do norte geopolítico do Ocidente, ou seja, nas antigas – e atuais – metrópoles coloniais e imperialistas, em particular na Europa Ocidental e nos Estados Unidos. As ordens, as tendências, as tradições e as estratégias partiam de cima para baixo, impostas às periferias, que eram os alvos de tais ações. O que podemos observar com o movimento da teologia da missão integral é uma inversão desta lógica. Embora os debates tenham surgido em congressos mundiais organizados pelos países de tradição cristã da Europa e da América do Norte, rapidamente os latino-americanos tomaram a frente do processo que mudaria o paradigma de evangelização, e conseqüentemente, de participação social de todos os cristãos protestantes. Foi na América Latina que este processo atuou com maior força, e de onde surgiram suas principais lideranças. Também é a região onde seus efeitos são mais visíveis e duradouros.

O crescimento espetacular dos evangélicos, tanto numérica quanto politicamente, trouxe para o centro dos debates temas antigos a partir de novos ângulos. As dicotomias Igreja/Estado, fé/ciência, individual/coletivo, se mostram mais relevantes do que nunca no embate público. Mas nem sempre foi assim. Ao longo da maior parte da sua história, os evangélicos foram um grupo minoritário, com participação política marginal. Seu lugar no palco da política sempre foi coadjuvante, nunca de ator principal. Mas nas décadas finais do século XX este cenário se transformou. Podemos observar que a partir dos anos 70, o número de evangélicos no Brasil e na América Latina cresceu de modo exponencial – e a presença de agentes políticos que se identificam como evangélicos e se apresentam como representantes dos interesses deste grupo cresceu junto, assim como sua influência em decisões que impactam direta e significativamente a vida de todos os cidadãos.

O que mudou então? O que ocorreu nos últimos 50 anos, que explica a mudança radical no cenário religioso da América Latina? Estas perguntas não têm respostas simples. Ao longo destes anos, o continente enfrentou ditaduras, ciclos de crescimento e crises

econômicas, transformações sociais de todos os gêneros. Sendo a religião um elemento central da cultura nestas sociedades, em constante mudança e em diálogo com outros aspectos da vida, não poderia ficar indiferente a estas influências. Um observador do passado poderia mesmo supor que a globalização e a consolidação do capitalismo como força dominante levariam a uma secularização da sociedade e à redução da importância da religião – Leonildo Silveira Campos menciona alguns analistas que sustentavam que secularização, capitalismo e modernização seriam processos históricos culturais inter-relacionados e concomitantes – mas não foi o que ocorreu (CAMPOS, 2000, p.30). Apenas uma combinação de fatores ainda a serem explorados e compreendidos poderia trazer explicações satisfatórias.

Não seria possível, portanto, discutir nestas poucas páginas todas as possíveis causas da transformação política e demográfica no cenário religioso brasileiro. Por isso, se limitarão a tratar particularmente da Teologia da Missão Integral – ou TMI. Tal teologia pode ser definida como uma doutrina que considera a ação social, em seu aspecto prático e político, como uma parte fundamental da missão de todo cristão, em igualdade com o evangelismo, não como um meio para a realização deste. Essa doutrina nasce a partir de um movimento teológico surgido nesse período entre jovens estudantes evangélicos em diversos países da América Latina, e propõe uma abordagem holística da missão dos cristãos protestantes, a qual não deveria mais ficar restrita ao evangelismo e aos cuidados espirituais, mas atuar nas necessidades humanas em todas as suas formas. Para um evangélico da missão integral, a missão é para todos os cristãos, que devem atuar em todos os lugares e em todos os aspectos da existência humana, daí o nome Integral. Esta perspectiva trouxe uma mudança nos fundamentos e nas práticas de proselitismo, assim como redefiniu o modo como a comunidade entendia seu papel político. A partir de seu surgimento, a participação na política e nos governos “mundanos” passou a ser percebida por parte significativa dos evangélicos não apenas como tolerável, mas também como desejável.

A inovação da TMI em relação a outras versões do evangelho social é a sua característica contextual, regionalizada e propositalmente construída para o abarcar as necessidades locais dos latino-americanos que a formularam. Neste trabalho discutiremos o papel do movimento no processo de inserção política dos evangélicos no continente. Como nasceu, como se consolidou na América Latina e quais foram seus impactos mais significativos. Compreenderemos as rupturas que provocou com antigos valores e tradições

crists e as resistências que enfrentou, assim como sua perspectiva de futuro na comunidade protestante e na sociedade de modo geral.

A tese principal que será defendida nas próximas páginas afirma a TMI como o movimento que forneceu de modo definitivo o subsídio teológico para a defesa do envolvimento evangélico em assuntos seculares, alterando o modo como os evangélicos tradicionalmente percebiam a participação política por parte dos membros da comunidade. Também afirma que a sua origem está no contexto das relações verticais entre os americanos do norte e os do sul, nascendo a partir do ímpeto de libertação das influências externas e das tendências nacionalistas e revolucionárias que fermentavam no contexto global de guerra fria e de ideais marxistas materializados no continente pela Revolução Cubana. Para tanto, será apresentado ao leitor o contexto histórico de formação da comunidade evangélica e seus efeitos na construção da ideologia da comunidade, particularmente na América Latina e no Brasil, assim como o contexto sociopolítico onde nasceu a TMI. Não sendo a missão integral o único fator responsável pela intensa presença política dos evangélicos, ela é, no entanto, desencadeadora do processo que levou a este cenário no contexto latinoamericano, ao aplicar pressupostos do evangelho social de modo contextual para o continente, e portanto, pioneiro. Sendo assim, o objetivo desta pesquisa é apresentar esta teologia dentro de uma perspectiva historiográfica, ou seja, situá-la dentro de um contexto e um processo histórico onde se relaciona a outros fenômenos anteriores e posteriores, e se coloca como resistência à dominação ideológica estadunidense na América Latina no campo da religião.

As fontes que serão utilizadas nesta pesquisa são os materiais escritos e discursos do principal precursor da TMI na América Latina, o teólogo René Padilla, e as atas e manifestos publicados por instituições evangélicas durante as décadas de 70 e 80. Acessoriamente, serão utilizados também os textos de Samuel Escobar e as entrevistas concedidas pelos teólogos para a revista *Ultimato*, em 2015. Na ocasião de sua morte, em 2021, a revista *Christianity Today* apelidou René Padilla pela alcunha de “Pai da Missão Integral”. Nas palavras do teólogo, ação social e evangelismo são como “as duas asas de um avião” (KIRKPATRICK, 2021). Pela sua relevância e seu papel de protagonista na construção da TMI, os livros e palestras de Padilla são a fonte ideal para fornecer um panorama do que foi este movimento em seus primeiros anos e de seu processo de formação. Esta escolha de fontes define o recorte temporal, já que a maior parte do material foi produzido entre 1970 e 1990. Foi também a partir da década de 90 que se manifestou de modo mais significativo o crescimento dos

neopentecostais e do conservadorismo na comunidade. Tratar desta temática com a profundidade adequada, no entanto, requer um trabalho mais robusto que fugiria do escopo e do propósito desta pesquisa.

No primeiro capítulo, serão apresentados os principais conceitos necessários para situar os sujeitos dentro do recorte escolhido e da temática. Será definido quem são os evangélicos aqui tratados, e apresentados de forma breve o contexto da sua presença na América Latina. Também trataremos do conceito de missão integral, fundamental para a compreensão do processo aqui discutido, e de sua relação, semelhanças e diferenças com outros movimentos e correntes de pensamento dos quais se aproxima pela práxis ou objetivo. No segundo capítulo, serão abordados o contexto político e religioso que originou a TMI. Também serão apresentados os eventos que levaram ao seu crescimento e difusão, assim como as reações e efeitos dentro da comunidade. Concluiremos com uma reflexão a respeito da relevância da TMI no contexto atual e sua representatividade no posicionamento político dos evangélicos.

Aqui também se verão as características daquilo que Sebastian Conrad chama de “história baseada no conceito de interações”. O fenômeno aqui estudado é, desde sua origem, global, e qualquer tentativa de isolá-lo a uma localidade resultaria em uma pesquisa incompleta, em perguntas não respondidas e respostas não explicadas. Mesmo ao olhar para o tema a partir de outras perspectivas, a conexão com os processos que se desenvolviam em outras partes do mundo é forte demais para ser ignorada. Ao olhar com uma lente de aumento para o que se passa em um lugar e tempo específicos, surgem diante do observador uma infinidade de fios e caminhos que exigem ser traçados e levam a outros espaços e lugares. O foco nestas conexões é, portanto, a escolha metodológica natural. O processo que será apresentado neste trabalho surge aqui, na América Latina. Mas surge em reação aos valores e paradigmas que ao longo dos séculos foram dominantes no Ocidente e dos quais o continente foi objeto. Surge como uma resposta a outros processos muito mais antigos que formaram a realidade política e social do continente.

Sendo assim, o recorte espacial da América Latina não é uma restrição de espaço para o debate, mas antes, uma escolha de protagonismo. Entre todos os atores envolvidos, os líderes religiosos protestantes latino-americanos são os que estão em melhor posição para possibilitar uma visão do que foi a teologia da missão integral, pois foram os mais ativos

desde o nascimento do debate até sua implantação prática. Foi a América Latina o maior laboratório e o campo onde se viu os principais efeitos da nova política de evangelização.

1. CONCEITOS

1.1. QUEM SÃO OS EVANGÉLICOS

Definir um grupo tão diverso quanto os evangélicos não é tarefa simples. No contexto deste trabalho, será utilizada a classificação do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística, definida pelo órgão em conjunto com o Instituto de Estudos da Religião (ISER). O IBGE divide este grupo em três categorias, e são considerados evangélicos todos os que se autodeclararam afiliados a qualquer uma delas. São elas:

a) Evangélicos de Missão (históricos) - Luterana, Presbiteriana, Metodista, Batista, Congregacional, Adventista, Outras: as igrejas evangélicas de missão são aquelas cuja origem pode ser traçada diretamente aos grupos formados no período da reforma protestante, que ocorreu na Europa durante o século XVI.

b) Evangélicos de origem Pentecostal - Assembleia de Deus, Congregação Cristã do Brasil, O Brasil para Cristo, Evangelho Quadrangular, Universal do Reino de Deus, Casa da Bênção, Deus é Amor, Maranata, Nova Vida, Comunidade Evangélica, Evangélica renovada não determinada, Outras: inclui as denominações surgidas a partir do movimento de avivamento espiritual iniciado nos Estados Unidos nos primeiros anos do século XX. Inclui também as neopentecostais.

c) Evangélica não determinada: quando o respondente se identifica apenas como evangélico, sem declarar afiliação a qualquer dos grupos citados nas outras duas categorias listadas.

Embora o termo “protestante” seja mais relacionado aos evangélicos de missão ou “históricos” do que aos pentecostais, na América Latina se utiliza indistintamente os termos “protestante” e “evangélico” para designar o mesmo grupo, ao contrário dos Estados Unidos, onde esta distinção é mais difundida no idioma. Neste trabalho ambos serão tratados como sinônimos.

Lyndon de Araújo Santos, em sua obra sobre a história dos evangélicos no Brasil, os define como “o grupo de igrejas que se originaram do movimento reformado protestante do século XVI e que de alguma forma, guardaram e ainda guardam este evento como referência histórica, religiosa e teológica” (SANTOS, 2017, p.14). Dentro deste grupo, há subgrupos que partilham internamente de uma identidade comum baseada na sua origem histórica e dogmas

teológicos, aos quais chamamos de “denominação”. Luterana, Batista, Assembleia de Deus e Universal do Reino de Deus, por exemplo, são diferentes denominações evangélicas. Sendo assim, é importante destacar que não é possível falar da “igreja evangélica”, no singular, como se fala da igreja católica; apenas de “igrejas evangélicas”, já que não há uma liderança ou organização única cuja autoridade seja reconhecida por toda a comunidade, nem mesmo um único conjunto doutrinário, ou uma instância superior que disponha da prerrogativa de definir o que é ortodoxia e "heresia".

A análise dos resultados do Censo de 2010 afirma que desde o primeiro recenseamento nacional até 1970, a principal característica religiosa do Brasil foi a prevalência do catolicismo romano como religião majoritária da população brasileira, resultado direto do processo histórico de colonização e da atribuição do status de religião oficial do Estado ao catolicismo, que prevaleceu até a primeira constituição republicana de 1891 (IBGE, 2010, p.89). Entre 1872 e 1970, a proporção de católicos reduziu de 99,7% para 91,8%, uma queda de 7,9 pontos percentuais em praticamente cem anos. A partir dessa década, contudo, observou-se um rápido declínio no número de católicos. Quarenta anos depois, em 2010, os autodeclarados católicos eram 64,6% da população. Embora os espíritas e os sem afiliação religiosa tenham apresentado crescimento, a pesquisa indica que a maior parte dos fiéis católicos migraram para a religião evangélica, que passou de 5,2% em 1970 para 22,2% em 2010, o que correspondia a mais de 42 milhões de brasileiros. Ao que indicam as estimativas populacionais citadas por José Eustáquio Alves, até 2030 o Brasil não terá mais maioria católica, e até 2040 já terão sido ultrapassados pelos evangélicos em números absolutos (ALVES, 2017, p. 217). Em seu artigo “Distribuição espacial da transição religiosa no Brasil”, publicado pela revista de sociologia da USP em 2017, o autor discute com mais detalhes esse fenômeno da migração entre religiões no país.

Não é apenas no Brasil, entretanto, que se observam as transformações relatadas. O Pew Research Center realizou em 2014 uma pesquisa de grande porte em 18 países na América Latina e também Porto Rico. De acordo com a pesquisa, de 1900 a 1960, acima de 90% da população no continente se declarava católica. Em 2014, apenas 69% se identificam como tal, enquanto 19% se declaram evangélicos. Na maioria dos países pesquisados, pelo menos metade dos evangélicos foram batizados como católicos na infância (PEW, 2014, p.2). Em sua obra de 2017, José Luiz Perez Guadalupe afirma que em Honduras e Guatemala, os dois países com menor porcentagem de católicos na América Latina, os evangélicos já

estavam muito próximos de alcançá-los numericamente, com 40% e 41% de sua população, respectivamente, ante 47% de católicos. As exceções até então são o Uruguai, que vê uma migração maior dos ex-católicos para os que se declaram “sem afiliação religiosa”, Paraguai e Equador, ambos com ainda mais de 80% de sua população adepta do catolicismo. Guadalupe também traz outro dado importante: os evangélicos costumam ser muito mais militantes e comprometidos com suas igrejas que aqueles que se declaram católicos. Sendo assim, é necessário diferenciar confessionalidade de militância religiosa. O percentual evangélico não pode ser comparado apenas em termos quantitativos de pertencimento, já que os evangélicos se mostram muito mais envolvidos com suas igrejas (GUADALUPE, 2017, p. 19).

No Brasil, o Censo traçou também o perfil socioeconômico dos evangélicos. Em sua maior parte, são mulheres, e a faixa etária mediana é de adultos jovens (27-29 anos). Estão presentes significativamente mais nas áreas urbanas (23,5%) do que nas rurais (14,5%). Porém pode-se perceber diferenças significativas entre os evangélicos de missão e os pentecostais. Enquanto os primeiros têm 51,6% de adeptos brancos, entre os segundos 57,4% são pretos ou pardos. Entre os de missão, 45% cursaram o ensino médio ou superior. Já entre os pentecostais, 70% possuem formação até o ensino fundamental, e 64% possuem renda per capita até 1 salário mínimo (IBGE, 2010, p.104). No Brasil menos de 20% dos evangélicos são de igrejas protestantes históricas, enquanto os pentecostais são 60% do total no país. Este dado é ratificado pelos resultados da pesquisa da Pew Research, desta vez em âmbito continental: na América Latina, menos de um quarto são afiliados a denominações de missão, e 65% são pentecostais por identificação ou denominação. Entre estas, a mais comum nos países pesquisados, incluindo o Brasil, é a pentecostal Assembleia de Deus (PEW, 2014, p. 5).

Levando tudo isso em conta, pode-se dizer que o evangélico médio no Brasil é pentecostal, mulher, negra, trabalhadora urbana, com escolaridade até o nível fundamental e renda de até 1 salário mínimo. Isto não necessariamente significa que o pastor terá ascendência sobre o fiel, já que não há, em muitas denominações, a exigência comum de uma educação especializada para a formação de sacerdotes evangélicos, como há entre os padres católicos (embora algumas sejam mais rigorosas quanto a este quesito), e frequentemente os líderes são oriundos do mesmo meio e partilham da condição social e acadêmica do restante da igreja. Santos afirma que

“Os evangélicos hoje representam uma das expressões mais populares da religiosidade brasileira e latino-americana, situada nas camadas sociais mais baixas e

nas periferias das cidades. As igrejas evangélicas são predominantemente femininas, negras e pobres, híbridas nas práticas e nos discursos.” (SANTOS, 2017, p.13).

Seria equivocado, no entanto, tratar a todos como uma grande massa homogênea, sem considerar a imensa diversidade que existe entre as muitas comunidades ou mesmo internamente. As diferentes denominações podem, por exemplo, seguir uma variedade de modelos de governo eclesiástico, que determinam de que modo as decisões serão tomadas e quem possui maior poder para tal. Seguem as mais frequentes:

a) **Episcopado:** Em uma igreja episcopal, há um dirigente central com autoridade e poderes diferenciados que é responsável pelas decisões mais importantes e pela nomeação dos demais líderes. As denominações que adotam este regime são marcadas por uma forte estrutura hierárquica e pela pouca autonomia das congregações para definir suas próprias diretrizes. Esta estrutura é comum tanto entre igrejas de missão, como a Anglicana e a Metodista, quanto entre igrejas pentecostais e neopentecostais, como a Assembleia de Deus, a Igreja do Evangelho Quadrangular e a Universal do Reino de Deus. Frequentemente, pequenas igrejas independentes e sem vinculação com denominações seguem também este modelo, tendo no pastor a autoridade máxima da igreja.

b) **Presbiterianismo:** Este modelo de gestão eclesiástica pressupõe a existência de um corpo de anciãos ou presbíteros que são responsáveis pela manutenção da comunidade tanto do ponto de vista administrativo como espiritual, e as decisões importantes são tomadas nas assembleias de anciãos denominadas Concílios. Não há hierarquia entre os membros individuais ou presbíteros, mas há hierarquia entre os concílios: cada igreja local tem um concílio próprio, que respondem aos concílios regionais (ou presbitérios), que por sua vez respondem às decisões dos sínodos e do concílio supremo. Os membros dos concílios são eleitos para mandatos de tempo determinado, como em uma democracia representativa, mas suas decisões devem ser acatadas pela comunidade. Esta estrutura é encontrada na igreja Presbiteriana e outras de origem e tradição calvinista.

c) **Congregacionalismo:** Neste regime, as igrejas locais têm completa autonomia em todos os níveis. É convocada regularmente uma assembleia, reunindo todos os membros da congregação local, que tem igual poder de voz e voto em todas as decisões, que são registradas em atas e devem ser acatadas pela liderança da igreja. Embora o pastor seja considerado o líder espiritual da comunidade, ele pode ser demovido do cargo se a assembleia dos membros assim o decidir. As igrejas congregacionais de mesma denominação costumam

estar vinculadas por “Convenções” ou Federações, as quais, contudo, não possuem nenhum poder normativo sobre as unidades locais, senão como espaço de integração, identidade e cooperação. Exemplos de igrejas que seguem o modelo congregacional: Batistas, Congregacionais.

Além das claras diferenças em organização política e administrativa, há também uma grande diversidade em outros aspectos da vida religiosa: os limites da atuação das mulheres e a forma como se definem os papéis de gênero tanto dentro da igreja como na vida privada; as liberdades permitidas aos jovens, os costumes relacionados a vestimentas, cuidados com o corpo e o consumo de álcool, a relação com as festas e datas comemorativas seculares ou de outras religiões, como festa junina, carnaval e ano-novo, a adesão a símbolos seculares das festas tidas como cristãs pelos protestantes, como natal e páscoa, a postura diante dos relacionamentos com pessoas de fora da religião, e a tolerância a outras práticas religiosas.

1.2. BREVE HISTÓRICO DO PROTESTANTISMO NO BRASIL E NA AMÉRICA LATINA

O primeiro momento do protestantismo na América Latina se deu a partir da chegada de imigrantes e colonos europeus no continente. Sendo as metrópoles Espanha e Portugal oficialmente católicas, este contato foi pontual e minoritário. Segundo Gilma Vargas, em seu trabalho sobre a história do pentecostalismo na Colômbia, houve várias tentativas de trazer a fé reformada para Nova Granada, mas todas foram fortemente reprimidas pelo Tribunal da Inquisição de Cartagena (VARGAS, 2014, p.9). No Brasil, a presença protestante se resumiu às tentativas de estabelecimento de colônias francesas de tradição huguenote no Rio de Janeiro em 1555 e à experiência holandesa.

Apesar dos conflitos de interesses entre a coroa portuguesa e o clero católico, a constituição de 1824 assegurou a primazia do catolicismo romano como a religião oficial no Brasil. As minorias religiosas eram toleradas, apesar de algumas restrições de direitos civis. Deste modo, o anglicanismo e o luteranismo entraram no país por meio dos comerciantes ingleses e imigrantes alemães, mas permaneciam restritos a estes núcleos, alheios à sociedade brasileira já estabelecida. Apenas em 1851, o americano James Cooley Fletcher iniciou um movimento de conversão do Brasil ao protestantismo, o qual associava ao progresso e ao desenvolvimento científico, econômico e tecnológico. Suas ideias tiveram boa receptividade

entre os políticos e intelectuais liberais. Estes planos começaram a entrar em prática com a chegada do missionário escocês Robert Reid Kalley, pioneiro na língua portuguesa que fundou a primeira comunidade protestante brasileira. Foi no mesmo período que as igrejas protestantes chegaram a outros países do continente. No Peru, a primeira igreja evangélica foi fundada em 1889 pelo missionário metodista Francisco Penzotti, de origem ítalo-uruguaia.

A primeira constituição republicana brasileira, de 1891, decretou definitivamente a separação entre Igreja e Estado e colocou fim à perseguição institucional contra a minoria protestante, embora atos de violência e intolerância religiosa ainda prosseguissem por muito tempo. Em 1910, a comunidade no Brasil já contava com mais de 46 mil membros e era a maior da América Latina (CAVALCANTI, 2002, p. 192). A atuação protestante focava então na educação, estabelecendo escolas e seminários ligados às igrejas.

Foi neste período que ocorreu um dos movimentos mais importantes da história do cristianismo contemporâneo, que Leonildo Silveira Campos descreve como “o movimento religioso de maior amplitude do século XX” (CAMPOS, 2000, p.9). O Avivamento da Rua Azuza é considerado o marco histórico do início do pentecostalismo no mundo, apesar de não ser a primeira manifestação do gênero (BARBA, 2022, p.132). Em abril de 1906, em um imóvel antigo na rua Azuza, no subúrbio de Los Angeles, o pregador afro-americano William Seymour reuniu um pequeno número de pessoas e recebeu o que os evangélicos atribuem o nome de “batismo no Espírito Santo”, que consiste em uma experiência religiosa similar ao fenômeno de Pentecostes, descrito na bíblia no livro de Atos dos Apóstolos: o religioso passa a orar, falar e se expressar gestualmente de modo bastante intenso e expressivo, o que inclui a habilidade de falar em línguas estrangeiras, porém desconhecidas da pessoa (xenolália) ou celestiais (glossolália). A crença no batismo no Espírito Santo como algo acessível aos cristãos nos dias de hoje é um elemento fundamental para que uma igreja possa ser identificada como pentecostal.

Rapidamente os princípios pentecostais se difundiram pelos Estados Unidos e pelo mundo. Os missionários suecos Gunnar Vingren e Daniel Berg trouxeram de lá a novidade para o Brasil, primeiro como um movimento de renovação espiritual, não ligado a nenhuma denominação específica ou organização missionária. Na América Latina, o primeiro culto pentecostal foi realizado em uma congregação metodista de Valparaíso, no Chile (CAMPOS, 2000, p.9). O novo movimento, porém, não pôde ser contido nas estruturas já existentes, levando a geração de novas denominações que rapidamente se tornaram relevantes no

mercado religioso latino-americano (GUADALUPE, 2017, p.102). Já em 1911, os missionários fundaram em Belém do Pará a Assembleia de Deus, que viria a se tornar a maior denominação do Brasil e a maior igreja pentecostal do mundo.

Em meados do século XX, a crise provocada pelo pós-guerra trouxe novos desafios sociais e econômicos. Os valores e padrões tradicionais eram questionados, incluindo os símbolos religiosos. A busca de um novo modelo de liturgia e de confissão religiosa trouxe de volta os movimentos de renovação espiritual, desta vez com maior força: um movimento reavivalista surge entre as denominações protestantes de missão, atingindo até mesmo os católicos, entre os quais ficou conhecido como o movimento da renovação carismática. Os novos grupos buscavam uma visão de espiritualidade cristã muito similar à dos pentecostais. É interessante observar o processo de formação da identidade das comunidades que surgiram deste movimento: em geral, as igrejas mantinham os nomes das denominações que as originaram, acrescentando a expressão “renovada”. Assim, uma Igreja Batista Renovada, por exemplo, mantém sua identidade como batista e como igreja de missão, assim como uma série de dogmas herdados da igreja originária, porém pertence a uma denominação distinta, já que a sua adesão ao movimento reavivalista traz divergências teológicas e litúrgicas em relação à linha principal. Neste contexto, as diferenças entre evangélicos de missão e pentecostais se tornam cada vez mais difusas, já que elementos do pentecostalismo entram profundamente nas denominações históricas.

Nos anos 80, surge entre os evangélicos o movimento neopentecostal, que traz um novo personagem para o cenário religioso nas Américas. Alguns pressupostos do pentecostalismo clássico foram substituídos por novos postulados, que deram origem a mudanças em algumas igrejas pentecostais já existentes e a criação de outras. Guadalupe lista algumas das diferenças mais significativas entre os dois grupos. Primeiro, o batismo no Espírito Santo perde seu protagonismo como a experiência fundamental do cristão. Enquanto os pentecostais acreditam que este é um evento com local e momento fixos, no qual o crente passa por uma experiência de consagração e experimenta o poder divino, para os neopentecostais este evento específico perde sua centralidade e pode ser algo desenvolvido progressivamente. Outro aspecto de divergência é o público-alvo do discurso. Enquanto os pentecostais cresceram no período de modernização e urbanização da sociedade, nas suas camadas mais populares e com uma população que vivia entre os desafios mundo urbano e os valores do mundo rural, os neopentecostais já olhavam para a classe média, direcionando seu

discurso às demandas de ascensão social e material deste público. A mensagem escatológica de pecado e culpa dá lugar a outra que privilegia palavras como pacto e bênçãos. Enquanto os pentecostais clássicos focam no isolamento do que é tido como “mundano”, rejeitando certos modos de diversão, relacionamento e lazer, o neopentecostalismo evita alienar o novo público que visa atingir com uma mensagem de excessiva rigidez, e prefere focar na redenção destes prazeres mundanos e da sociedade de consumo ao dar-lhes uma nova roupagem santificada, ao relacionar a prosperidade material ao favor divino. Sobre isto, Guadalupe afirma que “En esta nueva visión neopentecostal, el ‘mundo’ ya no es algo de lo cual se tenga que huir; sino, el lugar que se tiene que conquistar y disfrutar, sin sentimiento de culpa” (GUADALUPE, 2017, p.108).

Neste contexto se desenvolve a teologia da prosperidade, que começa a predominar nas igrejas neopentecostais ao longo da década de 90, e cujo alcance pode ser relacionado à expansão do pensamento político neoconservador globalizado. Campos a define como “um conjunto de ideias formuladas nos Estados Unidos, popularizadas pelos tele-evangelistas e por protestantes sul-coreanos, que valoriza o consumo de bens e serviços típicos da sociedade de consumo como sinais visíveis de que o fiel convive com Deus” (CAMPOS, 2000, p.52). Herdeira de postulados da teologia neopentecostal, mas também do evangelho social, propõe um envolvimento com as realidades deste mundo. Ao contrário desta, porém, a teologia da prosperidade não oferece um plano de transformação da ordem social existente, mas o uso dos recursos presentes no mundo, sob a crença de que os cristãos são “filhos do Rei” com direito ao desfrute dos bens da criação. A formulação teológica desta corrente se relaciona diretamente com os setores políticos evangélicos norte-americanos vinculados a facções mais à direita do partido Republicano. O discurso político-religioso destes grupos mais radicais foi importado à realidade latino-americana, e demonstrou a articulação entre projeto político e a teologia da prosperidade ao dar origem a outros conceitos, como o reconstrucionismo cristão, que Guadalupe descreve como

“una propuesta teológica formulada originalmente en círculos calvinistas ultraconservadores y recuperada en la actualidad por los activistas políticos carismáticos y neopentecostales en búsqueda de una legitimidad teológica para su pretensión de conquista del Estado, fundamentada en la supuesta superioridad moral evangélica y en la subordinación del sistema jurídico estatal a las leyes bíblicas” (GUADALUPE, 2017,p.113).

1.3. AS ORIGENS POPULARES DO PROTESTANTISMO NA AMÉRICA LATINA

No Brasil, os evangélicos chegaram de modo significativo durante o século XIX, principalmente com os imigrantes alemães e suíços luteranos. Ao mesmo tempo, a abertura dos portos em 1810 e o contexto político onde se fortaleciam os ideais liberais de tolerância religiosa favoreceram a entrada de missionários dos Estados Unidos e da Europa, onde o proselitismo internacional e transcultural protestante vivia uma era dourada – foi neste período que atuaram missionários famosos como William Carey e David Livingstone. Assim, embora outras igrejas tenham sido fundadas anteriormente para atender o público estrangeiro, e exista mesmo uma tentativa de estabelecer uma igreja mista de colonos e indígenas durante a ocupação holandesa (este evento é trabalhado com mais detalhes por Jaqueline de Souza em seu livro “A primeira igreja protestante do Brasil: igreja reformada potiguara”), considera-se que a primeira igreja evangélica no Brasil foi a Igreja Evangélica Fluminense – IEF, fundada em 1855 no Rio de Janeiro pelo casal de missionários escoceses Robert Reid Kalley e Sarah Poulton Kalley. A IEF foi a primeira igreja em língua portuguesa a ter brasileiros convertidos em seu corpo de membros permanentes. Assim como os evangélicos de hoje, os primeiros membros desta igreja consistiam majoritariamente em trabalhadores urbanos pobres. A comunidade realizava cultos públicos, mantinha uma escola diária e serviços de auxílio aos pobres. Os recursos financeiros para a manutenção da comunidade vinham das doações de alguns poucos membros mais abastados. A participação feminina era cada vez mais significativa, e em 1889, as mulheres já eram quase metade do total de doadores.

Apesar da importância da cultura missionária norte-americana na difusão do protestantismo na América Latina, Jean-Pierre Bastian afirma, na obra de Enrique Dussel, que a emergência desta religião no continente está muito mais ligada ao contexto das relações entre Igreja e Estado (DUSSEL, 1992, p.481). As ideias do liberalismo ganhavam força e eram incompatíveis com a exclusividade do catolicismo como religião oficial estatal. Sendo os nascentes Estados comandados por elites liberais, os conflitos com a Igreja Católica eram inevitáveis. O autor coloca o protestantismo na mesma categoria do espiritismo e da maçonaria como sociedades liberais de pensamento que se inseriam nas brechas deste impasse entre as elites liberais e as lideranças católicas.

Santos não concorda plenamente com esta afirmação. Para ele, ao considerar o conflito entre católicos e liberais como o fator primordial para o estabelecimento do protestantismo na América Latina, Bastian ignora os elementos do “fato social” que encontramos na primeira experiência protestante brasileira:

“...o vigor missionário europeu e norte-americano condicionado pelas suas ondas avivalistas; as investidas individuais de missionários como Kalley e Simonton que não tinham a intenção de fundar sociedades liberais de pensamento nem eram conscientes de que faziam parte de qualquer articulação orgânica; a experiência de perseguição e de oposição das primeiras comunidades de convertidos que não eram participantes ativos e conscientes de qualquer movimento liberal articulado, ainda mais que foram representantes das classes mais baixas, em sua maioria “ (SANTOS, 2017, p.40).

Mas concorda com Bastian quando este menciona a importância, neste processo, das minorias de comerciantes e residentes estrangeiros que se estabeleceram na América Latina a partir dos tratados de comércio com países europeus, particularmente a Inglaterra, já que as atividades comerciais se mostravam um componente importante do proselitismo nestas primeiras igrejas. Os autores também estão de acordo quanto à presença intrínseca do liberalismo na pregação individualista dos missionários (SANTOS, 2017, p.41). Porém, para Santos, a presença majoritária dos pobres, negros e mulheres ressalta que há particularidades no processo brasileiro de assimilação do protestantismo que não podem ser explicadas apenas pelas disputas de poder da elite liberal. “Está na experiência cotidiana local, muito mais que na afinidade com ideologias globalizantes, um eixo fundamental de interpretação histórica e social do protestantismo no século XIX”. (SANTOS, 2017, p.42).

É, portanto, impossível compreender o protestantismo latino-americano a partir de uma perspectiva que olha de cima para baixo. No prefácio do livro *Teatro, Templo e Mercado*, de Leonildo Silveira Campos, Jean-Pierre Bastian reforça essa tese ao defender que o pentecostalismo, maior grupo cristão não-católico na América Latina, se desenvolveu a partir das “populações rurais e urbanas semi-analfabetas e pobres sob influência dos missionários norte-americanos” (CAMPOS, 2000,p.9). Este crescimento, no entanto, foi lento e discreto até meados da década de 50, quando as transformações da economia latino-americana promoveram um grande êxodo rural de trabalhadores subitamente desempregados do campo para as margens das metrópoles urbanas, meio onde o pentecostalismo encontrou as condições para uma expansão sem precedentes – foi neste período que surgiram as primeiras igrejas pentecostais fundadas por líderes brasileiros, como a *Brasil para Cristo* e a *Deus é Amor*. Nesta linha argumentativa, Bastian e Guadalupe estão de acordo ao destacar o caráter ao

mesmo tempo rural e urbano das populações que aderiram em massa ao pentecostalismo a partir dos anos 50, sendo que este o último o descreve como “uma estratégia de adaptação dos migrantes do campo para a cidade” e “uma proposta de religiosidade popular” (GUADALUPE, 2017, p.104). Campos lista uma série de elementos que favoreceram o crescimento do pentecostalismo neste período, todos ligados à condição social imposta pelas transformações que o capitalismo trazia para as sociedades:

“...o crescimento da indiferença religiosa entre os cristãos; as rápidas mudanças sociais que levaram a perda da identidade; o crescimento da insensibilidade das pessoas devido às características da vida isolada nas grandes cidades industrializadas; o aumento dos problemas sociais vinculados à falta de assistência médica adequada, sentido para a vida e desamparo frente à burocracia da vida moderna; medo de enfrentar o dia de amanhã, angústia e sensação de que algo está para acontecer” (CAMPOS,2000, p.53).

1.4. EVANGELHO SOCIAL E FUNDAMENTALISMO

No século XIX, a atmosfera de racionalismo científico que permeava a sociedade chegou à teologia. Questionar a existência de milagres e analisar os textos religiosos criticamente se tornou comum. Nesta linha de pensamento, o conceito de “universalismo salvífico” se consolidou: a condenação eterna seria incompatível com um Deus justo e bom, do que se pode inferir que a humanidade como um todo já estaria “salva”. Não sendo mais necessário converter os infiéis para salvá-los, o papel da igreja seria o de redimir a sociedade, tornando-a mais justa. Deste modo, os protestantes se aproximavam de uma ênfase na questão social, declinando da abordagem focada na conversão e na piedade (CAVALCANTI, 2002, p.155). A realização do reino de Deus viria por meio de um ideal de progresso e fraternidade entre os seres humanos.

Dado o clima de otimismo que pairava na sociedade estadunidense antes da Primeira Guerra Mundial, predominava a expectativa de ampliação do ideal de civilização norte-americano mediante uma ação social sustentada em valores cristãos, cuja meta final era o melhoramento da sociedade. Isto se realizaria como consequência da ação dos crentes trabalhando para combater as repercussões éticas e sociais do avanço da industrialização capitalista. Em seu momento de maior força, o evangelho social chegou a influenciar a teologia das igrejas evangélicas mais importantes dos Estados Unidos, como a Igreja Metodista Episcopal, que em 1908 aprovou o Credo Social, que relacionava compromissos

específicos que a igreja assumia contra problemas sociais concretos como injustiça, racismo, direitos trabalhistas, direitos humanos, família, e saúde [GUADALUPE, 2017, p.110].

A reação ao evangelho social foi uma polarização entre liberais modernistas e conservadores fundamentalistas. Com o mesmo vigor que os liberais defendiam uma leitura crítica da bíblia, os conservadores defendiam sua infalibilidade, entre outros dogmas considerados então centrais à fé protestante. Ambos tiveram impacto significativo na sociedade secular. Os defensores do evangelismo social, principalmente representados pelos pastores norte-americanos Washington Gladden e Walter Rauschenbusch promoveram a criação de departamentos de ação social nas igrejas, cursos de ética social nos seminários, missões de cunho médico, agrícola e educacional em comunidades pobres e países estrangeiros, assim como pronunciamentos públicos em defesa de reformas sociais estruturais e causas como diminuição da jornada de trabalho. Entre os conservadores, da mesma forma, a importância do proselitismo religioso atingiu um novo patamar. As comunidades religiosas conservadoras patrocinaram as agências de missões, que enviavam missionários para todo o mundo não-cristão. Qualquer menção à temática social passou a ser suspeita do perigoso modernismo. A fé era individual e íntima, e o foco da ação deveria estar em trazer o máximo de indivíduos possível para o evangelho, sem envolvimento com questões coletivas.

Neste contexto, a igreja passou a ser vista pelos conservadores como o último refúgio em um mundo que estava afundando. Progressivamente, os evangélicos se isolavam cada vez mais do mundo secular, desenvolvendo um certo anti-intelectualismo e se afastando de qualquer envolvimento político, sempre em posição defensiva, que muitas vezes chegava a um isolamento físico e geográfico, como no caso dos menonitas da zona rural dos EUA. Abandonando a ética social, voltaram-se completamente para a ética individual e o moralismo de regras e preceitos. Na prática, esta ética individual enfatizava desproporcionalmente os “pecados sexuais” em detrimento de outras dimensões da ética. Cavalcanti cita o sociólogo David Moberg, que chamou este movimento de “A Grande Reversão” [CAVALCANTI, 2002, p.157].

Para Maurice Duverger, este foi o mecanismo que permitiu ao protestantismo conviver com um novo mundo centrado na concorrência e no lucro capitalista:

Para sustentar o capitalismo, um sistema social fundado sobre o egoísmo do lucro pessoal, o cristianismo do século 19 inverteu as prioridades, colocando no primeiro plano a virgindade das moças, a continência dos rapazes, a fidelidade conjugal, e relegando ao segundo plano a fraternidade e a comunhão. O anátema do sexo substituiu o anátema do dinheiro. Fazer amor fora do casamento tornou-se mil

vezes mais grave do que explorar o próximo, o operário ou o cliente (DUVERGER, 1962, p.107).

Outro conceito importante para compreender a disputa que se passava nos meios protestantes estadunidenses do século XIX é o pré-milenarismo. O pré-milenarismo defende que a volta de Cristo se passará antes do julgamento da humanidade. Neste contexto, as ações defendidas por um evangelho social não têm sentido para o cristão, já que o momento que precede o fim dos tempos será de decadência moral e calamidade. Cabe ao crente fiel dedicar-se unicamente à tarefa de trazer o máximo possível de almas para Cristo antes do julgamento, ao invés de se dedicar à fútil tarefa de reformar um mundo mau e corrompido. Ainda hoje há um debate entre os evangélicos pré-milenaristas e os pós-milenaristas, que por sua vez, acreditam que o retorno de Cristo será precedido por um período de mil anos onde os “justos” reinarão, de plena paz e prosperidade para todos. Para o pós-milenarista, o caminho do evangelho social é fundamental para a realização de tal feito e tão necessário quanto o evangelismo (PAEGLE, 2006, p.32).

Estas mudanças ocorreram concomitantemente ao auge da expansão do movimento missionário, e o atingiu com força. Enquanto os liberais estavam desmotivados para o proselitismo, os conservadores tinham entusiasmo redobrado, na perspectiva de “salvar” o maior número possível de almas do mundo decadente. Sendo os conservadores os principais patrocinadores das missões transculturais, naturalmente a sua perspectiva religiosa se tornou predominante nas terras distantes onde o protestantismo chegava pela primeira vez, como a América Latina.

1.5. MISSÃO TRANSCULTURAL E IMPERIALISMO

René Padilla, em sua obra “O que é Missão Integral?”, desenvolve o conceito de Missão Integral a partir da comparação com outro conceito mais antigo entre os protestantes, o de Missão Transcultural. Ele o descreve como uma concepção tradicional de missão, consolidada no final do século XIX, construída principalmente a partir de termos geográficos: missão era quase sempre um cruzamento de fronteiras geográficas, com o propósito de levar o evangelho do mundo ocidental e cristão para os “campos missionários” do mundo não-cristão e dos países “pagãos” (PADILLA, 2009, p.14).

O propósito da missão, segundo Padilla, era “salvar almas” e “plantar igrejas”, particularmente no exterior, mediante a difusão do evangelho. Os agentes da missão eram em primeira instância os missionários, indivíduos que se voluntariavam para sair do seu país de origem e atuar na linha de frente do contato com os povos estrangeiros por meio da pregação direta. A maioria deles era filiada a sociedades missionárias, que podiam ser denominacionais ou interdenominacionais (missões de fé), responsáveis pela capacitação dos candidatos. O principal requisito para se tornar um missionário era sentir, em nível individual, o que os evangélicos denominam “chamado de Deus para o campo missionário”, ou seja, sentir o desejo particular de tornar-se um agente evangelizador. Embora, segundo Padilla, se concebia a resposta ao chamado missionário “a máxima entrega que um cristão poderia fazer ao serviço de Deus”, não é de modo algum algo que se espera de todos os cristãos (PADILLA, 2009, p. 15). O papel da igreja local, neste contexto, se restringia ao apoio espiritual e financeiro.

Segundo Padilla, quatro dicotomias que se formaram como consequência deste modelo tradicional de missão. Primeiro, a dicotomia entre os países que enviam missionários, no mundo ocidental e cristão, e os países que recebem missionários, quase exclusivamente localizados na Ásia, África, e América Latina. Uma segunda dicotomia entre o lar – home do missionário, sempre situado em algum país do mundo ocidental e cristão – e o campo missionário – mission field, situado em algum país pagão. Muitos missionários “de carreira”, ou seja, missionários que se dedicavam integralmente à missão em detrimento de trabalhos seculares, optavam após muitos anos de serviço por retornar para sua terra natal a fim de se aposentar. Outra dicotomia era entre os mesmos missionários e os cristãos comuns, que seria, em um nível mais profundo uma divisão entre os “clérigos”, que inclui pastores e missionários, ambos com formação especializada e responsabilidades diferenciadas na comunidade, e os “leigos”. A quarta dicotomia é a diferença entre a vida e a missão da igreja, sendo a “vida” o que se desenvolve na comunidade local entre os membros, e a “missão” o proselitismo realizado nos campos missionários do exterior. A missão era efetuada por toda a igreja de modo representativo, já que seus deveres se resumiam ao envio e sustento dos missionários em campo. (PADILLA, 2009, p.17).

Eduardo Paegle trabalha a questão da missão transcultural no século XIX a partir da perspectiva dos calvinistas estadunidenses, que consideravam a conquista de povos e terras estrangeiras não como invasões, mas como uma redenção, simbolizada pela reconquista das “terras prometidas” previamente por Deus. Segundo Paegle, outros dois conceitos

fundamentavam essa postura, sendo um ligado às teorias científicas da época, o darwinismo social, onde as nações mais fortes naturalmente se sobrepõem e dominam as mais fracas, e o outro ligado à teologia, o pré-milenarismo, já discutido na sessão anterior (PAEGLE, 2006, p.31). Paegle define a postura dos norte-americanos em relação ao evangelismo transcultural com a seguinte frase:

“A ideia de predestinação dos EUA, vista como nação eleita e que tinha que irradiar a mensagem religiosa cristã para as demais nações levou ao chamado Destino Manifesto, no qual caberia aos estadunidenses levar o cristianismo para todo o continente americano, uma área de expansão dentro desta concepção. Neste sentido, os missionários estadunidenses vieram embutidos deste espírito de missão” (PAEGLE, 2006, p.29).

O Destino Manifesto ao qual se refere Paegle se baseia na doutrina calvinista da predestinação: os Estados Unidos teriam sido escolhidos por Deus, se comparando mesmo aos hebreus do Antigo Testamento como a nação “eleita”, sendo mais abençoados e mais prósperos por isso, ao mesmo tempo que deviam arcar como o “fardo” de levar o cristianismo para os povos distantes.

“A opulência, a prosperidade, a vida ativa e representavam, portanto, sinais claros da superioridade nacional e racial do mandato vocacional, do cumprimento de uma missão por parte dos EUA. A concepção de missão formava os estadunidenses como atletas morais, recompensados pelo seu desempenho, justificando e obrigando a levar os seus valores superiores a outros povos. A ideia central era que cabia aos EUA o papel a ideia de levar a sua mensagem aos povos pagãos, porque se tornava necessário recuperar o paraíso perdido do Éden. A corrupção moral, de que tanto falava Calvino, devia ser recuperada e regenerada espiritualmente” (PAEGLE, 2006, p.31).

Ao mencionar os povos pagãos, o Destino Manifesto se referia particularmente ao oeste da América do Norte e à América Latina, a cujos habitantes tinham o dever de levar a libertação de uma civilização republicana e protestante. Esta “libertação” se dava por meios diversos, incluindo a conquista de territórios.

1.6. UM NOVO PARADIGMA

A ideia de “missão” é central para os evangélicos de qualquer denominação: ele vem dos quatro evangelhos e do livro de Atos dos Apóstolos, que na bíblia cristã, descrevem a passagem de Cristo na terra e os primeiros anos da igreja formada por seus seguidores. Missão é o nome que os evangélicos atribuem ao proselitismo de sua religião, e embora seja um dogma fundamental da fé, nem todos concordam a respeito de como deve ser praticada.

Em reação ao conceito de missão transcultural promovido por europeus e norte-americanos, na América Latina surge por volta da década de 60 a Missão Integral. Segundo René Padilla, nesta nova perspectiva, o objetivo do evangelismo não é mais apenas crescer numericamente e aumentar a quantidade de cristãos e igrejas, mas “encarnar os valores do reino de Deus e testificar do amor e da justiça revelados em Jesus Cristo, no poder do Espírito, em função da transformação da vida humana em todas as suas dimensões, tanto em âmbito pessoal como em âmbito comunitário” (PADILLA, 2009, p.18).

Pela perspectiva do autor, o proselitismo deve levar em conta uma visão holística do evangelho. Esta visão resolveria as quatro dicotomias do modelo anterior, e para discutir cada uma delas, Padilla levanta quatro pontos a partir dos quais estabelece as bases da Teologia da Missão Integral (PADILLA, 2009, p.20) São eles:

a) *Todas as igrejas enviam e todas as igrejas recebem.* Em outras palavras, todas as igrejas têm algo a ensinar e algo a aprender com outras igrejas. O caminho que a missão segue não pode ser em sentido único – não vai dos países “cristãos” para os países “pagãos”, mas é uma via de mão dupla. Inclusive possibilitando que países do hemisfério sul enviem missionários para países do hemisfério norte.

b) *O mundo todo é um “campo missionário”, e cada necessidade humana é uma oportunidade de ação missionária.* Neste tópico, o autor ressalta a importância não apenas do que a igreja e o cristão dizem, mas principalmente do que fazem em resposta às necessidades humanas que a rodeiam. A divulgação do evangelho inclui tudo o que se faz com espírito de compaixão e amor ao próximo, seja no “lar” ou no “campo”.

c) *Todo cristão é chamado a seguir a Jesus Cristo e a comprometer-se com a missão de Deus no mundo.* Não há mais divisão entre “clérigos” e “leigos”, e viver um estilo de vida missionário é um dever de todo cristão, que deve agir em todas as esferas da vida humana segundo suas aptidões e talentos.

d) *A vida cristã, em todas as suas dimensões, em nível comunitário, é o testemunho primordial da soberania universal de Jesus Cristo e do poder transformador do Espírito Santo.* A missão vai muito além das palavras: tem a ver com a qualidade de vida. Ela se manifesta na restauração do “propósito original de Deus para a relação do ser humano com o Criador, com o próximo e com a criação”.

A partir destes quatro pontos, René Padilla não apenas desconstrói as quatro dicotomias do modelo missionário promovido pelos conservadores fundamentalistas, mas

abre espaço para a atuação dos evangélicos em todos os aspectos da vida civil, provendo uma base teológica que suporte essa atuação dentro do universo doutrinário da fé protestante. A partir desta nova perspectiva, não era mais apenas tolerável, mas sim desejável e recomendável o envolvimento do evangélico com temas relacionados a assuntos antes tidos como exclusivamente seculares, como a responsabilidade social, ambiental e a participação política ativa.

1.7. A MISSÃO INTEGRAL E O MARXISMO

Ao contrário do que poderiam dizer seus opositores, porém, a Teologia da Missão Integral não é uma ideologia de base marxista. Ao contrário, ela surge como concorrente do marxismo. No livro “O que é missão integral?”, René Padilla diz que uma das leituras que mais contribuíram para a formação da sua consciência social foi a obra do escritor mexicano Gonzalo Baez-Camargo denominada “El comunismo, el cristianismo y los cristianos”, na qual propunha frentes de atuação cristã na sociedade. O livro foi baseado em uma série de conferências que ele havia realizado no Seminário Evangélico de Teologia, em Matanzas, Cuba, no ano de 1957, em pleno processo que levaria, apenas dois anos depois, à Revolução Cubana. Quarenta anos antes, Baez-Camargo havia participado ativamente da Revolução Mexicana como soldado do Exército Constitucionalista.

Neste livro, o autor propõe que o comunismo é “um juízo de Deus sobre as igrejas e os cristãos”, e que ele jamais teria surgido ou adquirido o poder que chegou a ter se os cristãos tivessem sido fiéis à sua “vocação revolucionária” (PADILLA, 2009, p.46). Ao invés disso, os cristãos teriam neutralizado as inclinações revolucionárias do evangelho. Segundo as observações de Padilla, os motivos que Baez-Camargo cita para isto são a ideia de que o evangelho é impraticável, utópico e irrealizável em nível social, e também a visão individualista que se tem da conversão, como algo sem transcendência nem responsabilidade para com o mundo. Assim, segundo o autor, a igreja teria se convertido em “uma parte integral da ordem estabelecida, uma entidade francamente reacionária” (PADILLA, 2009, p.46).

Apesar do claro anticomunismo de suas afirmações, Baez-Camargo se aproxima muito de posições tradicionalmente atribuídas a este campo político. Por exemplo, ao listar alguns princípios que Cristo teria deixado para seus seguidores, ele cita no item 2: “A pessoa humana

é de supremo valor na vida social, e conseqüentemente, não deve ser usada como um simples instrumento de produção, um animal de carga, uma fonte de exploração”; no item 4: “a vida social requer cooperação em vez de conflito e concorrência, razão pela qual o lucro deve ser substituído pelo serviço e pelo bem estar comum”; e no item 5: “A doutrina cristã sobre a propriedade não é a da propriedade privada, mas sim a da mordomia, de maneira que os bens devem ser adquiridos com justiça e usados para o bem da sociedade” [PADILLA, 2009, p.47]. O discurso de Baez-Camargo era, de fato, revolucionário, já que propunha mesmo a construção de uma nova ordem totalmente destoante da lógica capitalista vigente, porém esta nova ordem carrega um aspecto religioso que lhe é fundamental e a diferencia de qualquer outra de idealização marxista:

La principal tarea de la Iglesia, como una comunidad de cristianos, es producir hombres nuevos como material de construcción - digámoslo así - del nuevo orden, y prestar su decidida cooperación en toda tarea de edificación social...Pero es menester también que los creyentes se organicen para una acción positiva en pro de la transformación social. Esto significa una participación activa como individuos o como equipos, células o comandos, en la promoción activa de todo lo que sea justo. Los cristianos deberían estar en primera línea en todas las buenas causas, llevando a ellas el espíritu de Cristo, atacando de raíz los males sociales, trabajando por mejorar los sistemas y las instituciones, y promoviendo incansablemente las reformas sociales más urgentes. (BAEZ-CAMARGO, 1960, p.100).

Samuel Escobar confirma a opinião de Padilla e Baez-Camargo ao colocar a nova teologia cristã como uma “resposta ao desafio da visão marxista” (ESCOBAR, 1984, p.55). É importante notar, porém, que nenhum deles compartilha da obsessão anticomunista que se percebe no discurso dos evangélicos mais conservadores. Escobar afirma que teve contato com as ideias marxistas na universidade, mas as achou demasiado “simplistas”, e pensava que a condução política do comunismo no continente estava excessivamente ligada a diretrizes estrangeiras para corresponder satisfatoriamente às necessidades da América Latina. No entanto, critica “o anticomunismo infantil de muitos missionários e líderes evangélicos que lhes impedia de ver a urgência da situação, enquanto as novas gerações se debatiam em busca de respostas” (ESCOBAR, 1984, p.60).

Embora se aproximem na práxis e tenham objetivos similares, pode-se dizer que o marxismo e a TMI são apenas aliados ocasionais. A base ideológica e os valores que as fundamentam são bastante distintos. Enquanto no marxismo o foco esteja na superação do capitalismo como um fim em si mesmo, para os adeptos da teologia da missão integral a promoção da justiça social é um meio para a realização da sua missão cristã.

Na divergência com o marxismo encontra-se também seus pontos de afastamento da Teologia da Libertação. Além das diferenças inerentes ao fato de se tratarem de movimentos desenvolvidos no âmbito de religiões distintas que seguem conjuntos de dogmas e pressupostos teológicos distintos, os teólogos da missão integral queriam se afastar da excessiva influência marxista que viam em seus correspondentes católicos. Na ocasião da publicação de um artigo pela Christianity Today em 1973 – o primeiro artigo da revista a abordar objetivamente a teologia da libertação, Padilla exaltou o caráter local do movimento que colocou a América Latina no mapa teológico do mundo e exortou os evangélicos conservadores a questionarem os próprios preconceitos ideológicos antes de se dedicarem à crítica da teologia católica. Ele mesmo, porém, colocou seu contraponto a ela ao concluir: “onde está a teologia evangélica que irá propor uma solução com a mesma eloquência, mas também com uma base mais firme na Palavra de Deus?” (PADILLA, 1973). A mesma opinião é expressa por Escobar, que se esforçava por reforçar a distância entre sua missão integral e a teologia católica: “Nuestro rechazo de una teología que somete la Palabra a la ideología marxista se aplica también a las teologías de la liberación que siguen ese procedimiento” (ESCOBAR, 1984, p. 66). Em outro trecho:

Creo que hay que desmistificar al marxismo con sus pretenciones científicas, reconociendo sus acertos y sus desaciertos como los de cualquiera otra ideología; por ello no me entusiasma una teología de la liberación que parte de la premisa de que el marxismo es científico (ESCOBAR, 1984, p.71).

2. A TMI ENTRA EM CENA

2.1. O CONTEXTO LATINO-AMERICANO E OS PIONEIROS DA TMI

Daniel Salinas introduz sua tese sobre a teologia evangélica latino-americana nos anos 70 com um panorama sombrio (SALINAS, 2009, p.3). A década de 1970, para os latinos, foi marcada pela morte. Além das catástrofes naturais que levaram dezenas de milhares de vidas e deixaram centenas de milhares de desabrigados no Peru, Nicarágua, Guatemala e República Dominicana, as ditaduras militares se espalharam por todo o continente, trazendo consigo repressão, prisões políticas, exílios, e misteriosos “desaparecimentos”. Brasil, Argentina, Bolívia, Chile, Uruguai, Equador, El Salvador, Peru, Panamá, e Paraguai, todos estavam sob controle direto dos militares. Guerras civis em El Salvador, Guatemala e Nicarágua levaram mais alguns milhares, enquanto a violência se multiplicava na Colômbia e no Peru. Sob influência da Revolução Cubana, muitas forças políticas revolucionárias se levantavam contra seus governos, levando as elites conservadoras a buscar alianças no militarismo para refrear os ventos de mudança que agitavam a América Latina. O evento, porém, despertou na juventude da região o sentimento de que o imperialismo americano não era uma condenação perpétua e inevitável, e deu voz a tendências nacionalistas e anticapitalistas.

Do ponto de vista econômico a situação também não era melhor. Acordos e alianças entre os países do continente fracassaram, a dívida externa se acumulava em muitos bilhões, e o abismo da desigualdade crescia. No Brasil, Chile, México e Venezuela, apenas 10% da população concentrava mais de 65% das riquezas, enquanto os mais pobres concentravam cada vez mais fome, desnutrição e doenças (SALINAS, 2009, p.4). No campo social, o êxodo da população rural para o meio urbano exacerbava ainda mais os problemas já presentes. O autor cita Orlando Costa, que resumiu a condição do continente como “dominado pela opressão e repressão, imperialismo e colonialismo, fome e pobreza, poder e impotência, frustração e desespero” (SALINAS, 2009, p.4).

Os números ajudam a compreender as necessidades, sentimentos e medos dos latino-americanos dos anos 70, mas acima de tudo, seu sonho por autonomia e seu desejo de forjar o próprio destino (SALINAS, 2009, p.5). Conscientes de seu lugar, da sua realidade e do contexto que a produz, é deste sonho que nasce, entre os teólogos protestantes, o movimento que se consolida na formação da FTL e deságua na teologia da missão integral.

Pode-se apontar como os principais precursores da TMI os teólogos René Padilla, Pedro Arana e Samuel Escobar, que tiveram papel importante em fomentar as discussões a respeito do evangelho social no contexto da América Latina ao longo das décadas de 50 e 60. René Padilla nasceu em Quito, em 1932, passando sua infância e juventude entre o Equador e a Colômbia, onde viveu até 1950, quando foi para os Estados Unidos temporariamente, a fim de concluir os estudos. Sobre a condição de ambos os países neste período, a palavra-chave é instabilidade. Após a vitória no Equador em 1934, de José Maria Velasco Ibarra, político de família abastada que havia chegado ao poder por meio do partido conservador, sua guinada à esquerda com tentativas de reforma agrária foi rejeitada pelo parlamento, levando-o a fechar o congresso e convocar uma nova constituinte. A partir daí, a política equatoriana, já turbulenta, foi marcada por uma sequência de golpes de Estado, eleições fraudadas e mandatos interrompidos (FERNANDÉZ, 2004). Na mesma época, na Colômbia, os liberais chegavam ao poder após cinquenta anos como oposição aos conservadores, onde permaneceram de 1930 até 1946. Com a volta dos conservadores e o assassinato do líder do partido liberal Jorge Gaitán, se iniciou um período conhecido como “La violencia”, no qual se estima a morte de mais de duzentas mil pessoas. A brutalidade era perpetuada por grupos paramilitares armados aliados aos conservadores, como Los Pajaros e Los Chulavitas (AMORIM, 2016, p.21).

Assim como o peruano Samuel Escobar, Padilla nasceu de uma família evangélica empobrecida em uma comunidade quase unanimemente católica. Seu tio foi um dos primeiros pastores evangélicos do Equador. Auxiliando seu pai no trabalho como alfaiate e nas horas vagas, na fundação de igrejas, o teólogo viveu desde cedo os perigos de ser minoria religiosa: suas casas foram alvo de bombas e apedrejamento, e ele e seu pai foram vítimas de várias tentativas de assassinato. Sobre a perseguição religiosa na Colômbia, Padilla escreveu:

Hice mi enseñanza primaria en Colombia, fue expulsado de la escuela cuando estaba haciendo el tercero año por no asistir una procesión, lo cual muestra un poco de la situación que viven los evangélicos en Colombia en estos años. En la década de 30 y aún más posteriormente, en parte por causa de la persecución religiosa (...) mi familia volvió a Ecuador. (AMORIM, 2016, p.21).

A vivência como migrante pobre e o contexto de violência, opressão e exclusão aparecem anos depois, impressas na sua obra. Padilla dedicou boa parte de seus escritos à denúncia das condições sob as quais se encontrava a América Latina contemporânea, e a condição dos imigrantes estrangeiros lhe era um tema particularmente caro, talvez pela sua experiência como um deles:

Varios países de nuestra América Latina democrática se han convertido en verdaderos productores de refugiados que, sin necesariamente usar ese apelativo, han tenido que huir de su país o región de origen en busca de seguridad física y/o material... el “problema se ha agudizado notablemente como resultado del capitalismo salvaje que, en nombre de la modernización, se ha impuesto en nuestros países los últimos años” (AMORIM, 2016, p.22).

É importante notar em seu discurso elementos do despertar anti-imperialista e anticapitalista que circulava entre os jovens latino-americanos após a Revolução Cubana, mesmo entre os religiosos e os que rejeitavam o marxismo como doutrina científica, como Padilla. O reconhecimento do imperialismo norte-americano como fator causal destas mazelas fica explícito neste trecho muito representativo da sua posição em relação a este tema:

El estudio histórico de las relaciones EE.UU. – América Latina, sin embargo, muestra que la doctrina Monroe siempre ha sido usada para favorecer los poderes políticos y económicos de los EE.UU. como potencia mundial. La doctrina Monroe fue un autonombramiento: no se consultó a las naciones latinoamericanas sobre el tema de su seguridad frente a las naciones europeas. El gobierno de los EE.UU. simplemente dio por sentado que los países de América Latina estarían o bajo su control o bajo el control de sus enemigos. (PADILLA, 1992, p.69).

Ao longo dos anos 60, Padilla falava sobre a pobreza teológica da América Latina, lamentando o domínio que os norte-americanos exerciam também nesta área, e a forma como questões locais eram abordadas com respostas estrangeiras. Se unindo a Samuel Escobar e Pedro Arana, além do missionário Orlando Costas, Padilla criou uma coalizão incomum de teólogos inquietos. O grupo compartilhava a experiência de viver em contextos desiguais e injustos; também compartilhavam uma frustração com o modo como as grandes organizações evangélicas tratavam os latino-americanos. Os três primeiros eram colegas da Comunidade Internacional de Estudantes Evangélicos (CIEE), instituição de grande relevância na produção teológica do continente e que no decorrer de toda a década de 60 discutia a pertinência do evangelho para a realidade dos povos latino-americanos.

2.2. A FRATERNIDADE TEOLÓGICA LATINO-AMERICANA

Em novembro de 1969, ocorreu em Bogotá, Colômbia, o 1º Congresso Latino-Americano de Evangelização (CLADE 1). O evento havia sido planejado pela Associação Billy Graham, uma organização missionária fundada em 1950 pelo evangelista estadunidense de mesmo nome, figura de grande proeminência entre os evangélicos. Michael Clawson afirma que desde o início de seu planejamento, tudo na conferência parecia “Made in

America”: o programa, os palestrantes, as temáticas, e as decisões financeiras, todos foram direcionados para os interesses de seus organizadores norte-americanos. (CLAWSON, 2012, p.791). Seu propósito inicial era servir como plataforma de lançamento de uma grande estratégia de evangelização de toda a América Latina. Tal estratégia, porém, não foi assimilada pelas igrejas, e o congresso não teria tido maiores consequências, exceto por algo que não estava no projeto de seus idealizadores: a formação da Fraternidade Teológica Latino-Americana, a FTL, em novembro de 1970, exatamente um ano depois, em Cochabamba, na Bolívia.

Durante o CLADE 1, representando a CIEE, Samuel Escobar proferiu um discurso intitulado “A responsabilidade social da igreja”. Seu discurso foi ovacionado pelos ouvintes e causou impacto nos participantes, impacto este que é refletido no documento final produzido pelo congresso, a Declaração Evangélica de Bogotá:

Chegou a hora de nós, evangélicos, tomarmos consciência de nossas responsabilidades sociais. Para cumpri-las, o fundamento bíblico é a doutrina evangélica e o exemplo de Jesus Cristo levado até suas últimas consequências. Esse exemplo deve ser encarnado na crítica realidade latino-americana de subdesenvolvimento, injustiça, fome, violência e desespero (PADILLA, 2014, p. 18).

É importante considerar que os organizadores do evento não estavam alheios a este debate. A conferência era uma resposta à Terceira Conferência Evangélica Latinoamericana (CELA III), realizada no mesmo ano na Argentina e promovida pela comissão Pró-Unidade Evangélica Latino-Americana (Unelam), organização que atuava desde 1961 com fins de construir uma cooperação ecumênica de nível continental. A conferência estava inicialmente planejada para ocorrer no Brasil, porém devido ao golpe militar de 1964 e a postura conservadora fundamentalista dos evangélicos que exerciam mais influência na comunidade brasileira, o evento foi transferido para Buenos Aires. A CELA tinha um caráter muito mais progressista e ecumênico, inclusive com a presença de dois observadores da Igreja Católica Romana. O tema principal da conferência foi “Devedores do Mundo”, e seu objetivo era refletir sobre as obrigações das igrejas evangélicas com os vários setores da sociedade latino-americana. Os subtemas abordavam tópicos como a transformação social e política da América Latina, a transição rural para urbana, a condição dos jovens e das mulheres. (BERTOLDO, 2017, p.213).

A Associação Billy Graham enxergava se travar, na América Latina, uma batalha entre os liberais promotores de um evangelho social e os conservadores que enfatizavam a

conversão pessoal como a solução para os pecados individuais e coletivos. Como representantes do segundo grupo, a associação investia pesadamente na disseminação de tais ideais. Antes da realização do CLADE 1, os estadunidenses chegaram a distribuir livros para os participantes, visando prepará-los para o viés que encontrariam na conferência. Insatisfeitos com a solução simplista baseada na mera expansão numérica dos cristãos e seu potencial para comportar os problemas com que lidavam na América Latina, alguns teólogos, incluindo Padilla e o próprio Samuel Escobar, se organizaram e promoveram no ano seguinte seu próprio evento em Cochabamba.

Do grupo que ouviu o discurso de Escobar, e daqueles que já davam espaço à reflexão teológica proposta pela CIEE, vieram os membros fundadores da FTL. Desde seu nascimento, a fraternidade já se posicionava a favor de uma teologia que considerasse a integralidade da vida humana em sua missão evangelística. Dois anos após sua fundação, a FTL realizou uma consulta em Lima, Peru, com o tema “O reino de Deus e a América Latina”. A partir daí a maior parte da sua produção teológica seria em apoio à missiologia que considera os pressupostos da TMI como base da missão cristã.

O propósito claro e consciente de construir uma teologia própria e livre das influências e dogmas ditados pelo Ocidente pode ser exemplificado pela seguinte declaração de Escobar:

Hartos ya de que los centros de poder evangélico en Norteamérica trataran de decirnos cómo debíamos pensar, a quién debíamos leer y en qué consistía ser evangélico, decidimos que era hora de empezar a reflexionar la fe como gente adulta y por cuenta propia. Así nació la Fraternidad Teológica Latinoamericana y empezó una nueva etapa de nuestro peregrinaje. (ESCOBAR, 1984, p.64).

2.3. O CONGRESSO DE LAUSANNE

O 1º Congresso Internacional de Evangelização Mundial, ou Lausanne 1, entrou para a história como um dos eventos religiosos mais significativos do século XX. Realizado na cidade de Lausanne, na Suíça, de 16 a 24 de julho de 1974, o evento reuniu cerca de 2500 participantes e 1000 observadores de 250 países e 135 denominações protestantes. Dez dias depois, foi descrito pela revista TIME como “um fórum formidável, possivelmente o encontro cristão mais abrangente já visto” (TIME, 1974). Foi também um marco na mudança de perspectiva da comunidade protestante, ao afirmar que a responsabilidade social e política é um elemento fundamental da missão da igreja.

Sob o lema “que a Terra escute a sua voz”, o congresso foi organizado a partir de 1970 por Billy Graham. De acordo com a página oficial do Movimento de Lausanne, que ainda hoje é ativo, Graham

“percebeu a necessidade de um congresso mundial para reestruturar a missão mundial em um mundo de mudanças políticas, econômicas, intelectuais e religiosas. Ele acreditava que a igreja precisava compreender as ideias e valores por trás das rápidas mudanças que ocorriam na sociedade. (LAUSANNE, 2014).

Na ocasião do evento foi formado um comitê internacional, comandado pelo teólogo John Stott. O comitê redigiu o Pacto de Lausanne, com o objetivo de definir as necessidades e objetivos do evangelismo, e se tornou um documento emblemático na história do protestantismo contemporâneo. Ficou registrada no quinto parágrafo a seguinte declaração:

Afirmamos que Deus é tanto Criador como juiz de todos os homens. Portanto devemos compartilhar sua preocupação com a justiça, a reconciliação em toda a sociedade humana e com a libertação dos homens de todo tipo de opressão. A humanidade foi feita à imagem de Deus, conseqüentemente, toda pessoa, seja qual for sua raça, religião, cor, cultura, classe, sexo ou idade, tem uma dignidade intrínseca pela qual deve ser respeitada e servida, não explorada. Expressamos, além disso, nosso arrependimento tanto por nossa negligência como por ter concebido às vezes a evangelização e a preocupação social como coisas que se excluem mutuamente. Ainda que a reconciliação com o homem não seja o mesmo que a reconciliação com Deus, nem o compromisso social seja o mesmo que a evangelização, nem a libertação política seja o mesmo que a salvação; não obstante, afirmamos que a evangelização e a ação social e política são parte de nosso dever cristão. Uma e outra são expressões necessárias de nossa doutrina de Deus e do homem, de nosso amor ao próximo e nossa obediência a Jesus Cristo. A mensagem de salvação encerra também a mensagem do juízo de toda forma de alienação, opressão e discriminação, e não devemos temer denunciar o mal e a injustiça onde quer que eles estejam. Quando as pessoas recebem a Cristo, nascem de novo em seu reino e devem não apenas manifestar, mas também difundir a justiça desse reino em meio a um mundo injusto. Se a salvação que dizemos ter não nos transforma na totalidade de nossas responsabilidades pessoais e sociais, não é a salvação de Deus. A fé sem obras é morta. (LAUSANNE, 1974).

René Padilla afirma que este parágrafo estabeleceu um pensamento que vinha sendo forjado nos círculos evangélicos desde o início da década de 60, e destaca a contribuição da Fraternidade Teológica Latino-Americana para o seu desenvolvimento (PADILLA, 2014, p.18). Diversos oradores vinculados à FTL tiveram espaço relevante nas plenárias, assim como um teólogo com experiência missionária no Brasil. Estes palestrantes colocaram o tema da missão integral em lugar de destaque entre tantos que foram debatidos no congresso, atraindo a atenção de John Stott, teólogo inglês de renome entre a comunidade evangélica, que passou a cooperar com os latino-americanos. Na posição de líder do comitê que redigiu o

Pacto de Lausanne, este fator garantiu a inclusão no documento de temas importantes relacionados à responsabilidade social.

Embora o Pacto afirmasse, na seção 6, que “na missão da igreja, que é missão de serviço sacrificado, a evangelização ocupa o primeiro lugar”, o documento também reconhecia que “os cristãos devem partilhar a preocupação de Deus pela justiça e pela reconciliação em toda a sociedade humana e pela libertação dos homens de todo tipo de opressão”, que “a evangelização e a ação social e política são partes do nosso dever cristão” e que “a mensagem de salvação encerra também a mensagem de juízo de toda forma de alienação, opressão e discriminação” (LAUSANNE,1974). Este foi o princípio do ocaso das perspectivas teológicas que diminuíam a missão da igreja ao evangelismo que visa somente a multiplicação do número de cristãos.

Foi no Congresso de Lausanne que, pela primeira vez, líderes do Sul geopolítico ganharam um lugar à mesa da liderança evangélica mundial, trazendo consigo um novo evangelho social em ascensão. Os latino-americanos, acostumados a se fazer ouvir em um contexto de minoria religiosa, falavam com uma voz impossível de ignorar. O editor da Crusade Magazine escreveu que os comentários de Padilla “realmente incendiaram o congresso e receberam a mais longa salva de palmas concedida a qualquer palestrante até aquele momento” [KIRKPATRICK, 2021]. A Revista TIME destacou a participação dos latino-americanos e de Padilla:

“Some of the Third World Evangelicals at the congress—who made up a vocal half of the participants—added other critical views of some past Evangelical efforts. In one of the meeting’s most provocative speeches, Rene Padilla, an Ecuadorian Baptist who works in Argentina, assailed the sort of easy Christianity that the U.S. has often exported. “A Gospel that leaves untouched our life in the world ... is not the Christian Gospel but culture Christianity, adjusted to the mood of the day,” Padilla warned. “This kind of Gospel has no teeth. It demands nothing.” Accordingly, Padilla cautioned Evangelicals to resist the temptation of trying to make the maximum number of converts” (TIME, 1974).

Este discurso naturalmente não foi aceito unanimemente e gerou polêmica. Mesmo Stott, por exemplo, já havia rejeitado anteriormente essa visão, mas depois mudou de ideia, se retratou em seu livro de 1975 “A missão cristã no mundo moderno” e se tornou amigo pessoal de Padilla, usando sua influência na comunidade de teólogos norte-americanos para aprofundar a inserção da perspectiva da missão integral nos círculos do “norte”. A apresentação causou inquietude entre muitos líderes evangélicos, principalmente dos Estados Unidos e da Inglaterra, mas também em alguns do dito Terceiro Mundo. O líder da

Intervarsity, agência cristã norte-americana, alertou Padilla sobre a reação da mídia às suas palavras e o recomendou conter seu entusiasmo (KIRKPATRICK, 2021).

Em função do impacto do seu discurso na plenária, Padilla e Escobar, ao lado de alguns teólogos americanos, reuniram um grupo de 500 participantes que denominaram grupo de “discipulado radical”, que buscava refinar os elementos sociais no esboço do Pacto de Lausanne. Após o congresso, Padilla se referia a este documento de discipulado radical como a mais forte declaração baseada na missão integral já formulada por uma conferência evangélica até aquela data, declarando a morte da dicotomia entre ação social e evangelismo na missão cristã. Em Lausanne, os latino-americanos haviam ligado a ideia de missão da igreja ao conteúdo da mensagem bíblica do evangelho, o qual considerava a realidade social do seu contexto. Ao fazê-lo, desafiaram a teologia predominante do protestantismo tradicional, que considerava a ação social como uma consequência da mensagem evangelística, e não algo inerente a ela. Para muitos, entretanto, chamar a ética e ação social de mensagem cristã soava mais do que deveria como evangelho social e liberalismo teológico.

2.4. APÓS LAUSANNE

Após Lausanne 1, se organizou o Movimento de Lausanne, a fim de elaborar de forma definitiva os temas, muitas vezes polêmicos, levantados no congresso. Para tal, se estabeleceu o Comitê de Continuação de Congresso, o qual se subdividiu em quatro subcomissões: intercessão, teologia, estratégia e comunicação. O grupo de teologia, posteriormente denominado Grupo de Trabalho Teológico, foi atribuído à coordenação de John Stott e recebeu a tarefa de promover reflexões relacionadas ao tema da evangelização. Para tanto, o grupo organizou quatro consultas teológicas entre 1977 e 1982. O pressuposto básico em todas as consultas era que “a evangelização e a ação social e política são parte de nosso dever cristão” (PADILLA, 2014, p.21).

Nas décadas que se seguiram, Padilla ajudou a moldar a trajetória do Movimento de Lausanne, conduzindo colóquios e conferências ao redor do mundo com uma mensagem cada vez mais afiada, inclusive criticando o papel dos Estados Unidos como potência global. Seu legado é visto com mais clareza nos documentos do Congresso de Lausanne na Cidade do Cabo, em 2010, onde pela primeira vez a Missão Integral foi incluída explicitamente nos documentos oficiais do Movimento de Lausanne. René Padilla foi, em três das quatro

consultas, orador plenário, e na quarta o encarregado de responder à palestra principal. Na quarta consulta, o documento produzido declarava de modo objetivo que

A igreja cristã, como o resto da sociedade, inevitavelmente está envolvida em política, que é a arte de viver em comunidade. Os servos de Jesus Cristo devem expressar o senhorio que ele exerce em seus compromissos políticos, sociais e econômicos, e devem expressar seu amor ao próximo participando no processo político (PADILLA, 2014, p.21).

Pode-se observar, desta vez, uma defesa clara da participação na política secular como um dever religioso dos cristãos, de uma maneira mais geral, contradizendo décadas de isolamento e afastamento dos protestantes desta esfera, e indo de encontro à teologia que valorizava a dedicação exclusiva aos temas espirituais e o foco na conversão religiosa acima de qualquer outra atividade.

Na terceira consulta, Padilla introduziu o conceito de contextualização do evangelho, que se referia a uma busca pelas características culturais, sociais, econômicas e religiosas de um povo, as quais deveriam figurar em qualquer análise teológica e deveriam ser consideradas na aplicação do evangelho. Neste caso em particular, René Padilla defendeu uma contextualização do evangelho para a América Latina, ou seja, um modo de pregar e viver o evangelho que levasse em conta o seu contexto social, político e econômico. O autor produziu então um estudo, no qual defendia essa posição a partir de pressupostos teológicos, refutando as bases teológicas do trabalho missionário transcultural tradicional no Ocidente.

Na leitura deste estudo, fica claro que Padilla refere-se ao Ocidente como o “outro”, consciente da condição periférica que a América Latina ocupava não apenas do ponto de vista geopolítico, mas também de protagonismo religioso. Ao defender a contextualização do evangelho, o autor reclama para os latinos o lugar de sujeito na construção de uma teologia que faça sentido para a realidade do continente, e a prerrogativa de uma interpretação dos dogmas cristãos que não seja apenas recebida do Ocidente, mas formada pelo contexto do cristianismo e dos cristãos locais.

2.5. RESISTÊNCIAS E RESULTADOS

René Padilla ressalta que de forma alguma pode-se dizer que a maioria dos envolvidos com o Movimento de Lausanne compartilhavam da visão integral da missão cristã. Isto ficou evidente na Consulta sobre Evangelização Mundial, organizada pela Comissão de Lausanne para a Evangelização Mundial no ano de 1980 em Pattaya, Tailândia.

O objetivo principal desta consulta era “desenvolver estratégias realistas de evangelização para levar Cristo aos grupos de pessoas ao redor do mundo que ainda não foram alcançados”, se concentrando novamente na visão conservadora de missão transcultural (PADILLA, 2014, p.21). A liderança do evento fez esforços significativos para manter o controle e evitar que a dimensão social da missão tivesse protagonismo, mas durante as reflexões criativas a ordem foi rompida. Apesar disso, os organizadores não permitiram que os temas relacionados à ação social fossem discutidos abertamente, e a versão final do documento deixava explícita a primazia da evangelização sobre qualquer outro aspecto da missão. O presidente do comitê, o evangelista canadense Leighton Ford, chegou a afirmar: “optar pela vida pública é batizar o status quo secular”. [CAVALCANTI, 2002, p.172]

René Padilla diz que ao longo dos anos que se seguiram, a perspectiva da aproximação integral à missão continuou a ganhar terreno, apesar de enfrentar grande oposição principalmente do establishment missionário dos Estados Unidos (PADILLA, 2014, p.23). Em 1979, foi organizado em Lima, Peru, o CLADE II. Um dos seus propósitos era celebrar a primeira década desde a fundação da Fraternidade. Sobre este evento, Samuel Escobar escreveu:

Hicimos un esfuerzo inusitado porque allí pudieran reunirse para dialogar fraternalmente evangélicos de la más amplia variedad de iglesias y denominaciones dentro del marco común del Pacto de Lausana. Tuvimos la oposición velada o abierta de los sectores más conservadores ligados a intereses de organizaciones norteamericanas que después de disfrutar del Congreso se dedicaron a desprestigiarlo. Observamos también que lo que más molestaba a algunos de ellos era que todo estuviese en manos de latinoamericanos, y que nosotros hubiésemos conseguido la ayuda financiera de hermanos en otras partes... La segunda área de fricción fue lo relativo a la política. Especialmente algunos de los hermanos de Brasil se ofendieron por cualquier intento de utilizar categorías bíblicas para criticar los gobiernos militares del continente. Es decir hubo una negativa a aplicar el mensaje bíblico a una realidad conflictiva. (ESCOBAR, 1984, p.70).

Ou seja, de acordo com Escobar, os estadunidenses se ressentiam da autonomia conquistada pelos latinos de organizarem, comandarem e financiarem a própria conferência, que era, desta vez, o oposto do CLADE I, promovida pelos norte-americanos para promover sua teologia. O que mais chama a atenção neste trecho, no entanto, é a significativa oposição dos brasileiros, que se opunham à utilização da teologia e da aplicação da bíblia para criticar os governos militares. Como já foi discutido ao apresentar a fundação da FTL, os evangélicos brasileiros com inclinação conservadora e apoiadores dos regimes militares já eram numerosos e influentes o bastante para barrar a realização de um evento de cunho progressista

no Brasil dez anos antes, na ocasião do CELA III, então este posicionamento não é surpreendente. Ainda assim, os brasileiros se destacam entre os outros latino-americanos que viviam uma realidade política e social similar, já que as fontes os destacam como opositores sem mencionar as comunidades de outros países. Pode-se arriscar dizer que os evangélicos brasileiros eram – ou são – mais conservadores que os de outros países latino-americanos? Por que? Estas são perguntas bastante pertinentes que ainda não serão respondidas no escopo desta pesquisa. Considerar a aproximação do protestantismo brasileiro com o calvinismo estadunidense, que teve papel fundamental na sua formação, porém, pode auxiliar a iluminar esta questão. Paegle afirma que “o fato do fiel ser obediente, disciplinado, trabalhador, de boa moral e não questionador ao *status quo* construía um modelo de fiel calvinista a ser seguido” (PAEGLE, 2006, p.60). O autor destaca o conservadorismo e anticomunismo da comunidade presbiteriana no Brasil ao longo da década de 60, porém o mesmo pode se aplicar a outras denominações evangélicas, já que a base calvinista dos missionários norte-americanos do século XIX se faz presente em maior ou menor grau em todas as denominações brasileiras, formadas a partir do seu trabalho evangelístico.

A partir dos anos 90, o crescimento das igrejas neopentecostais tornou o conservadorismo a ideologia dominante entre os evangélicos. Isto não significa que a TMI tenha saído de cena definitivamente, mas que enfrentava novas barreiras e resistências. Se durante as décadas de 60 e 70 jovens estudantes precisaram desconstruir valores fundamentalistas antiquados e demonstrar para sua comunidade que a ação social e o envolvimento político eram compatíveis com a missão evangélica, agora teólogos experientes tinham que lidar com a acusação de “comunismo” por parte dos novos conservadores que ganhavam cada vez mais espaço. Desde então, a crítica mais comum dos opositores da missão integral é que tal teologia traz de modo disfarçado o marxismo para dentro das igrejas, a despeito da negação que seus precursores faziam desta abordagem nos seus livros e discursos.

CONCLUSÃO

Pode-se dizer, ao fim desta pesquisa, que a novidade e o revolucionário da Teologia da Missão Integral está em viabilizar que, através da sua construção, os evangélicos pudessem definitivamente romper com a tutela religiosa imposta pelo Ocidente, primeiro pela Europa e depois pelos Estados Unidos, que remonta aos tempos coloniais. Produzindo ideais gestados por eles mesmos, a partir do seu próprio contexto e das suas necessidades, os latino-americanos assumiram a condução da religião em seu território, reivindicando com sucesso uma posição de protagonismo teológico dentro do cenário protestante. Suas ações, porém, não ficaram restritas à América Latina, e pela primeira vez se percebeu uma inversão no fluxo de influência religiosa: desta vez, a periferia pautava o centro, e o ocidente é quem aderiu ou reagiu às novidades trazidas pelo sul. Pode-se dizer que os principais elementos que levaram às condições históricas para o nascimento da TMI foram o contato dos estudantes evangélicos com autores e debates marxistas no âmbito acadêmico, assim como o ambiente revolucionário e nacionalista que incendiava a América Latina após a Revolução Cubana, a despeito da reação brutal das elites conservadoras regionais e da constante vigilância dos norte-americanos, que a identificavam como sua zona de influência durante as disputas ideológicas que marcaram a Guerra Fria.

Hoje, em círculos evangélicos, não se discute mais se é recomendável ou não a atuação política. As barreiras e resistências que os pioneiros da TMI enfrentaram da parte dos que queriam manter o foco dos protestantes apenas na evangelização, não existem mais. A penetração da TMI, em particular na América Latina, abriu as portas para que se questionassem os valores já estabelecidos por mais de um século de evangelismo promovido por missionários europeus e estadunidenses. Estas mudanças, porém, não permaneceram restritas aos círculos progressistas, e logo foram apropriadas pelos conservadores para seus interesses. A partir de então, para o conservadorismo, é legítima a aproximação do evangélico com a política, desde que essa aproximação ocorra pela direita.

Pode-se concluir, a partir da investigação desenvolvida no decorrer da pesquisa, que embora a TMI tenha fornecido o subsídio teológico e ideológico para a ruptura com a perspectiva tradicional e conservadora de isolamento do mundo secular e a definitiva inserção protestante na política, o fenômeno que se observa no Brasil e na América Latina contemporânea se deve mais ao crescimento exponencial do número de pentecostais e

neopentecostais, aos métodos de marketing massivo utilizados pelo último grupo, e também aos princípios da teologia da prosperidade e reconstrucionismo cristão altamente difundidos entre estes, que direcionam a atuação política dos evangélicos para o conservadorismo e a extrema-direita.

Um aspecto da doutrina da TMI que pode ter contribuído fortemente para o crescimento do número de evangélicos na América Latina é a ênfase na responsabilidade de todos os cristãos para com a “missão”. Se por tantos anos, evangelizar era trabalho quase exclusivo dos missionários enviados para países distantes, a TMI dizia o oposto: todos os evangélicos devem se dedicar ao evangelismo. Para tanto, não é necessário abandonar seu emprego nem seu país: é possível realizar sua missão ao “pregar a palavra” para seus familiares, vizinhos e pessoas do seu convívio cotidiano; outro modo de cumprir seu dever é através das obras de assistência social nas comunidades pobres de sua própria cidade. Com um número muito maior de “missionários”, e um incentivo cada vez maior a expandir seu trabalho para as periferias e os grupos marginalizados, o protestantismo latino-americano realizava mais uma vez, agora com força renovada, a sua vocação para religião popular.

Outro fator ainda a ser explorado para compreender este fenômeno é o papel das igrejas neopentecostais, que começaram a surgir no continente justamente no final da década de 70, e rapidamente se tornaram algumas das maiores denominações evangélicas nos países onde atuam. Estas igrejas, desde seu nascimento, se desvincularam dos antigos valores de isolamento político evangélico, mas cultivaram o conservadorismo fundamentalista do passado missionário. É possível encontrar nos seus métodos de administração e de proselitismo a raiz deste crescimento, assim como no uso que fazem seus líderes do poder econômico e influência política adquiridos ao longo de sua expansão.

A pesquisa que foi desenvolvida nestas páginas suscita, enfim, mais perguntas do que respostas. Sabemos que os evangélicos, como força política ativa, vieram para ficar. Ainda há, entre eles, espaço para a TMI e seus valores? Teriam os conservadores dominado de modo definitivo a comunidade, suas pautas e demandas, ou há ainda espaço para um evangelho social, que apesar de suas diferenças, milita ao lado de marxistas e católicos da libertação por justiça e igualdade? Seriam os evangélicos no Brasil, de fato, mais conservadores que seus vizinhos? Ou são apenas mais vocais na defesa de suas posições? Por que o Uruguai figura à parte de todos os outros latino-americanos ao frear este crescimento e manter os evangélicos como minoria, enquanto sua população abandona a religião? Quais as

razões – históricas e sociológicas – que levam a estas diferenças? A propósito, este é um tema que exige, para ser compreendido profundamente, o trabalho conjunto de várias áreas: historiadores, sociólogos, psicólogos sociais. À historiografia, em particular, cabe ainda construir o processo que levou à consolidação dos conservadores como força principal dentro da comunidade latino-americana e particularmente da brasileira, e à sua radicalização antimarxista, adotando pautas que, ao menos à primeira vista, vão contra os princípios bíblicos que regem a fé protestante e séculos de reflexão teológica.

Cavalcanti afirma que no Terceiro Congresso Latino-Americano de Evangelização, promovido pela FTL em Quito em 1992, foi reafirmada mais uma vez a opção pelos pressupostos da teologia da missão integral. Porém, pela troca de experiências, já era possível notar um crescente envolvimento dos protestantes na política continental pela direita (CAVALCANTI, 2002, p.179). Sendo assim, pode-se considerar que a embora a TMI tenha conseguido quebrar o paradigma do cristão isolado da vida secular, dedicado apenas a resgatar o máximo possível de almas do mundo decadente, e aberto as portas da representação política para os evangélicos, as sementes de uma atuação à direita já começavam a se manifestar desde o início da década de 90. Seria esta tendência um resquício do processo de formação das igrejas latinas por missionários conservadores, e uma permanência dos valores que trouxeram consigo dos Estados Unidos no século XIX, ou há fatores novos que começaram a afetar mais significativamente a comunidade nos anos 90? Uma outra possibilidade é que os dogmas da religião estejam intrinsecamente mais relacionados a posicionamentos defendidos pela direita. Mas neste caso, como se explicaria a amplitude que tomou a TMI, uma teologia progressista, em tão pouco tempo, e a sua promoção pelos mais respeitados teólogos latino-americanos?

Ao longo da pesquisa, pudemos compreender as causas que levaram ao estabelecimento de uma teologia conservadora, voltada para a ética individual, a moralidade sexual e a conversão do maior número possível de fiéis, e como estes posicionamentos levaram a uma rejeição dos protestantes à atuação política e social. Compreendemos também as razões que levaram ao surgimento de uma teologia diferente na América Latina, voltada para as necessidades e a realidade dos países da região. Conhecemos quais as resistências que enfrentou. Sua influência continua presente – todas as instituições mencionadas no texto são ainda ativas em 2022. Vemos hoje, no entanto, efeitos talvez não planejados: seu sucesso em trazer aos evangélicos o reconhecimento da necessidade de ser um cidadão consciente de seu

papel político, porém as limitações em estabelecer a luta pela justiça social como uma pauta cristã. Para tanto, seria ainda necessário vencer o anticomunismo que domina a comunidade.

Estabelecer uma distinção entre vida religiosa e vida civil, permitindo que evangélicos adotem ou ao menos tolerem na vida pública pautas conflitantes com valores religiosos individuais, nunca foi um objetivo da TMI nem de nenhum outro movimento significativo entre os protestantes, porém é um passo essencial para reduzir as tensões produzidas pela existência de uma maioria religiosa politicamente ativa em Estados laicos como são as repúblicas na América Latina.

FONTES

BAEZ-CAMARGO, Gonzalo. **El comunismo, el cristianismo y los cristianos**. Mexico: Casa Unidate de Publicaciones, 1960.

CLADE 1. **Declaração de Bogotá**. In: LONGUINI NETO, Luís. **O novo rosto da missão**: os movimentos ecumênico e evangelical no protestantismo latino-americano. Viçosa : Ultimato, 2002.

ESCOBAR, Samuel. **Herederero de la Reforma Radical**. In: PADILLA, C. René. **Hacia Una Teología Latinoamericana**: Ensayos en Honor a Pedro Savage. San José: Editorial Caribe, 1984. p. 51–71.

FTL. **Declaração Evangelica de Cochabamba**. Disponível em: <http://www.repci.co/repositorio/handle/123456789/502>. Acesso em: 16 de abr. 2021.

FTL. **Declaração de Seul**: Rumo a uma teologia evangelical para o Terceiro Mundo. Disponível em: <http://www.repci.co/repositorio/handle/123456789/375>. Acesso em: 16 de abr. 2021.

LAUSANNE. **O Legado do Movimento de Lausanne**. 2014. Disponível em: <https://lausanne.org/pt-br/about-lausanne>. Acesso em: 09 de jun. 2022.

LAUSANNE. **Pacto de Lausanne**. 1974. Disponível em: <https://lausanne.org/pt-br/recursos-multimedia-pt-br/covenant/pacto-de-lausanne> . Acesso em: 09 de jun. 2022.

PADILLA, C. René. **Missão Integral**: o reino de Deus e a Igreja. Viçosa: Editora Ultimato, 2014.

PADILLA, C. René. **O que é missão integral**. Viçosa: Editora Ultimato, 2009.

PADILLA, C. René. **The Theology of Liberation**. Christianity Today. 1973. Disponível em: <https://www.christianitytoday.com/ct/1973/november-9/current-religious-thought-theology-of-liberation.html>. Acesso em: 27 de jun. 2022.

PADILLA, C. René. La misión cristiana en las Américas: una perspectiva latinoamericana. In: ESCOBAR, Samuel. **Misión en el camino**: ensayos en homenaje a Orlando Costas. 6. ed. Buenos Aires: Fraternidade Teologica Latinoamericana, 1992.

TIME. **Religion**: a Challenge from Evangelicals. 1974. Disponível em: <https://content.time.com/time/subscriber/article/0,33009,879423-1,00.html>. Acesso em: 09 de jun. 2022.

REFERÊNCIAS

- ALVES, José Eustáquio. Distribuição espacial da transição religiosa no Brasil. **Tempo Social**, São Paulo, v. 29, n. 2, p. 215-242, ago. 2017.
- AMORIM, João Paulo Soares. **La teología de la misión de C. René Padilla frente a las críticas de José Míguez Bonino y Ricardo Gondim**. 2016. 134 f. Dissertação (Mestrado) - Curso de Teologia, Facultad Internacional de Estudios Teologicos, Buenos Aires, 2016.
- BERTOLDO, Fernando Cardoso. O novo rosto da missão. **Azuza: Revista de Estudos Pentecostais**, Joinville, v. 8, n. 2, p. 209-214, jul. 2017.
- CAMPOS, Leonildo Silveira. **Teatro, templo y mercado: comunicación y marketing de los nuevos pentecostales en America latina**. Quito: Ediciones Abya-Yala, 2000.
- CAVALCANTI, Robinson. **A utopia possível: em busca de um cristianismo integral**. Viçosa: Editora Ultimato, 1993.
- CAVALCANTI, Robinson. **Cristianismo e Política: teoria bíblica e prática histórica**. Viçosa: Editora Ultimato, 2002.
- CLAWSON, Michael. Missión Integral and Progressive Evangelicalism: the latin american influence on the north american emerging church.. **Religions**, Waco, n. 3, p. 790-807, 23 ago. 2012.
- CONRAD, Sebastian. **What is Global History?** Princeton: Princeton University Press, 2016.
- DUSSEL, Enrique. **História da Igreja Latino-americana: 1930 a 1985**. São Paulo: Paulinas, 1989.
- DUSSEL, Enrique. **Historia Liberationis: 500 anos de história da igreja na américa latina**. São Paulo: Paulinas/Cehila, 1992.
- ESCOBAR, Samuel. **Tempo de missão: America Latina y la misión cristiana hoy**. Guatemala: Editora Semilla, 1999.
- FERNANDEZ, Tomás; TAMARO, Elena. **Biografía de José María Velasco Ibarra**. 2004. In: *Biografias y Vidas. La enciclopedia biográfica en línea*. Disponível em: https://www.biografiasyvidas.com/biografia/v/velasco_ibarra.htm. Acesso em: 27 jun. 2022.
- FRESTON, Paul. **Protestantes e Política no Brasil: da constituinte ao impeachment**. Campinas: Unicamp, 1993.
- GUADALUPE, José Luis Pérez. **Entre Dios y el César: el impacto político de los evangélicos en el Perú y América latina**. Lima: IESC, 2017.
- GUADALUPE, José Luis Pérez; GRUNDBERGER, Sebastian. **Evangélicos y poder em América Latina**. Lima: IESC, 2018.

IBGE. **Censo Demográfico 2010**: características gerais da população, religião e pessoas com deficiência. Rio de Janeiro: IBGE, 2010.

MELLO, Izabel Cristina Veiga. As relações de poder no pentecostalismo brasileiro: uma identidade forjada no calor de sua história. **Azusa**: Revista de Estudos Pentecostais, Joinville, v. 1, n. 1, p. 1-20, set. 2010

KIRKPATRICK, David C.. René Padilla and the Origins of Integral Mission in Post-War Latin America. **Journal Of Ecclesiastical History**: Cambridge University Press, v. 67, n. 2, p. 351-371, abr. 2016.

KIRKPATRICK, David. **Morre René Padilla, o pai da Missão Integral**. Revista Christianity Today. 2021. Disponível em: <https://www.christianitytoday.com/news/2021/april/morre-rene-padilla-misso-integral-america-latina-pt.html>. Acesso em: 27 de junho de 2022.

PAEGLE, Eduardo Guilherme de Moura. **A posição política da Igreja Presbiteriana do Brasil (IPB) nos anos de chumbo**: (1964-1985). 2006. 189 f. Dissertação (Mestrado) - Curso de História, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2006.

PEW RESEARCH CENTER. **Religião na América Latina**: mudança generalizada em uma região historicamente católica. 2014. Disponível em: www.pewresearch.org. Acesso em: 10 nov. 2021.

RAMPINELLI, Waldir José. **Evangelho e Manifesto na Religião e na Política**. Florianópolis: Insular, 2018.

REIS, Gildásio Jesus Barbosa dos. **Protestantismo e transformação social**: análise do conceito de missão integral em C. René Padilla e sua contribuição para uma ação não alienante do evangelicalismo brasileiro no contexto contemporâneo. São Paulo: Universidade Presbiteriana Mackenzie, 2009.

SALINAS, Daniel. **Latin American Evangelical Theology in the 1970's**: the golden decade. São Paulo: Universidade Presbiteriana Mackenzie, 2009.

SANTOS, Lyndon de Araújo. **Os mascates da fé**: história dos evangélicos no Brasil (1855-1900). Curitiba: Crv, 2017.

SOUZA, Jaqueline de. **A primeira igreja protestante do Brasil**: a igreja reformada potiguara. São Paulo: Editora Mackenzie, 2013.

STOTT, John. **O pacto de Lausanne**. Belo Horizonte: Visão Mundial, 1984.

TERRA, Ozéias Oliveira. **A igreja batista no Brasil**: tensões e acomodações. 2014. 70 f. TCC (Graduação) - Curso de História, CFH, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2014.

VARGAS, Gilma. **Historia del Pentecostalismo en Colombia.** Medellín: Facultad de Teología, 2014.