



UNIVERSIDADE
ESTADUAL DE LONDRINA

LUIZ ERNESTO GUIMARÃES

**A TEOLOGIA DA LIBERTAÇÃO SOB O DISCURSO DE
LIDERANÇAS PROTESTANTES DURANTE A DITADURA
MILITAR (1964-1985) EM LONDRINA-PR**

Londrina
2012

LUIZ ERNESTO GUIMARÃES

**A TEOLOGIA DA LIBERTAÇÃO SOB O DISCURSO DE
LIDERANÇAS PROTESTANTES DURANTE A DITADURA
MILITAR (1964-1985) EM LONDRINA-PR**

Dissertação de Mestrado apresentada ao
Programa de Pós Graduação em Ciências
Sociais, Mestrado em Ciências Sociais,
Linha de Pesquisa em Cultura, Poder e
Sociedade da Universidade Estadual de
Londrina.

Orientador: Prof. Dr. Fabio Lanza

Londrina
2012

LUIZ ERNESTO GUIMARÃES

**A TEOLOGIA DA LIBERTAÇÃO SOB O DISCURSO DE
LIDERANÇAS PROTESTANTES DURANTE A DITADURA
MILITAR (1964-1985) EM LONDRINA-PR**

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós Graduação em Ciências Sociais, Mestrado em Ciências Sociais, Linha de Pesquisa em Cultura, Poder e Sociedade da Universidade Estadual de Londrina.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Fabio Lanza
UEL – Londrina – PR

Prof. Dr. Antônio Mendes da Costa Braga
UNESP – Marília – SP

Prof. Dr. Flavio Braune Wiik
UEL – Londrina – PR

Londrina, ____ de _____ de ____.

GUIMARÃES, Luiz Ernesto. **A Teologia da Libertação sob o discurso de lideranças protestantes durante a ditadura militar (1964-1985) em Londrina-PR.** 2012. 135 f. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Universidade Estadual de Londrina, Londrina. 2012.

RESUMO

A presente pesquisa analisa a influência da Teologia da Libertação – pensamento progressista, formulado em alguns segmentos do cristianismo latino-americano – especialmente nas igrejas protestantes históricas que, em grande parte, apresentaram um forte aspecto conservador, desde o início de sua implantação com a chegada de missionários oriundos da Europa e Estados Unidos a partir de meados do século XIX. A pesquisa partiu das contribuições teóricas da sociologia compreensiva de Max Weber, buscando compreender os sentidos produzidos por religiosos protestantes que se utilizaram da Teologia da Libertação na tentativa de propor um pensamento teológico contextualizado com as mazelas encontradas no continente, resultado da colonização europeia e das desigualdades próprias do sistema capitalista vigente. Analisou-se a aproximação desse pensamento teológico com o marxismo e como ocorreu a apropriação dessa vertente sociológica por setores do protestantismo, bem como o ideal de sociedade estabelecido a partir do discurso, oral ou escrito, dos teólogos da libertação. Em uma abordagem mais ampla, verificou-se a contribuição de dois dos maiores expoentes da Teologia da Libertação no protestantismo: Richard Shaull e Rubem Alves, bem como a Conferência do Nordeste de 1962, como marco histórico para o protestantismo progressista brasileiro numa abordagem local, a pesquisa analisou o discurso de cinco sujeitos que tiveram participação, direta ou indireta, nesse pensamento de libertação na cidade de Londrina – PR, a saber: os pastores Gérson Araújo, Luiz Caetano Grecco Teixeira e Almir dos Santos e os professores de teologia Carlos Klein e Júlio Zabatiero. As entrevistas foram orientadas por um roteiro semi-estruturado, transcritas, analisadas e interpretadas sob a perspectiva que Mikhail Bakhtin e Eni Orlandi atribuem ao discurso e seus sentidos. O espaço temporal abordado (1964-1985), por ser um dos períodos mais críticos do país, em que a própria liberdade de expressão foi tolhida, a pesquisa buscou analisar as possíveis contribuições que tal pensamento de libertação pudesse ter proposto à sociedade. Verificou-se uma pequena parcela do protestantismo engajada em busca de transformação social e, diante da truculência da ditadura, não foram percebidos confrontos diretos entre religiosos e militares em Londrina. No entanto, a influência da Teologia da Libertação favoreceu a elaboração de uma reflexão crítica social e religiosa por parte das igrejas protestantes, além de corroborar o desenvolvimento de programas que atendessem as camadas mais empobrecidas da sociedade, rompendo com alguns preconceitos que a política de esquerda recebia dos setores conservadores da sociedade.

Palavras-chave: Sociologia da Religião; Protestantismo; Teologia da Libertação.

GUIMARÃES, Luiz Ernesto. **Liberation Theology in the discourse of protestants leaders during the military dictatorship (1964-1985) in Londrina-PR.** 2012. 135 f. Dissertation (Master's Degree in Social Sciences) – Universidade Estadual de Londrina, Londrina, 2012.

ABSTRACT

This research analyzes the influence of liberation theology - progressive thought, formulated in some segments of Christianity in Latin America - especially the mainline Protestant churches that largely showed a strong conservative aspect, since the beginning of their deployment with the arrival missionaries from Europe and the United States from the mid-nineteenth century. The study started from the theoretical contributions of comprehensive sociology of Max Weber, trying to understand the meanings produced by religious Protestants who used liberation theology in an attempt to propose a contextualized theological thinking with the wounds found on the continent as a result of European colonization and inequalities own the capitalist system. We analyzed the approach of theological thought with Marxism and how did the appropriation of a sociological sectors of Protestantism, as well as the vision of a society established on the basis of speech, oral or written, the liberation theologians. In a broader approach, there was the contribution of two of the greatest exponents of Liberation Theology in Protestantism: Richard Shaull and Rubem Alves, as well as the Northeast Conference of 1962, as a landmark for Brazilian progressive Protestantism in a local approach, research analyzed the speech of five subjects that participated, directly or indirectly, that thought of liberation in Londrina - PR, namely the pastors Gerson Araújo, Luiz Caetano Grecco Teixeira and Almir dos Santos and theology professors Carlos Klein and Júlio Zabatiero. The interviews were guided by a semi-structured, transcribed, analyzed and interpreted from the perspective that Mikhail Bakhtin and Eni Orlandi attach to speech and senses. The timeline covered (1964-1985), as one of the most critical periods of the country, where their freedom of expression has been hampered, the survey sought to examine the possible contributions that this release could have thought of the proposed society. There was a small portion of Protestantism engaged in search of social transformation and, given the brutality of the dictatorship, were not perceived direct confrontations between religious and military in Londrina. However, the influence of liberation theology promoted the development of a critical social and religious by the Protestant churches, as well as to support the development of programs that attend to the poorest layers of society, breaking with some of the prejudices that the political left received from conservative sectors of society.

Key Words: Sociology of Religion; Protestantism; Liberation theology.

À Carol.

Companheira, sempre presente.

AGRADECIMENTOS

Primeiramente a Deus pela vida e por mais uma etapa concluída;

Ao professor Dr. Fabio Lanza, meu orientador e incentivador nessa trajetória;

À CAPES, pela bolsa concedida, o que viabilizou o processo de pesquisa;

À Universidade Estadual de Londrina, em especial o Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, nas pessoas da professora Simone Wolff, coordenadora do programa, bem como ao Cláudio e à Rosely, sempre prestativos, assim como a Neuzeli e o Joilson do departamento de Ciências Sociais;

Aos professores e alunos com os quais convivi nesses dois anos e que muito me ajudaram;

Aos meus pais, que sempre me incentivaram nos estudos, mesmo estando longe;

À minha esposa Carol, sempre compreensiva nos momentos de ausência;

Aos membros da Igreja do Nazareno do Cj. Alexandre Urbanas, pelo apoio e compreensão ao transitar entre a religião e a ciência – diálogo possível e pertinente;

Aos líderes protestantes que aceitaram participar da pesquisa: Gérson Araújo, Carlos Klein, Luiz Caetano Grecco Teixeira, Almir dos Santos e Júlio Zabatiero.

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

ABU: Aliança Bíblica Universitária

ARENA: Aliança Renovadora Nacional (partido político existente durante a ditadura militar no Brasil)

CONIC: Conselho Nacional de Igrejas Cristãs do Brasil

FTL: Fraternidade Teológica Latino-Americana

IPB: Igreja Presbiteriana do Brasil

IPI: Igreja Presbiteriana Independente

IPU: Igreja Presbiteriana Unida

ISBL: Instituto e Seminário Bíblico de Londrina

UNIFIL: Centro Universitário Filadélfia

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	10
DEFINIÇÕES TEÓRICAS E METODOLÓGICAS PARA INVESTIGAÇÃO	15
1 A TEOLOGIA DA LIBERTAÇÃO NA AMÉRICA LATINA	22
1.1 LIBERTAÇÃO NA TEOLOGIA LATINO-AMERICANA	26
1.2 CONTRIBUIÇÕES DO PENSAMENTO MARXISTA	35
1.3 AS CONFERÊNCIAS DE MEDELLÍN E PUEBLA	42
2 PROTESTANTISMO E TEOLOGIA DA LIBERTAÇÃO	49
2.1 RICHARD SHAULL , ECUMENISMO E TEOLOGIA DA LIBERTAÇÃO.....	56
2.2 RUBEM ALVES E O HUMANISMO POLÍTICO	69
2.3 A CONFERÊNCIA DO NORDESTE	81
3 PROTESTANTISMO E ENGAJAMENTO POLÍTICO	85
3.1 ENGAJAMENTO POLÍTICO SOB O VIÉS PROTESTANTE	86
3.2 PROTESTANTISMO E DITADURA MILITAR NO BRASIL (1964 – 1985).....	89
4 PROTESTANTISMO E TEOLOGIA DA LIBERTAÇÃO EM LONDRINA - PR	97
4.1 O PROTESTANTISMO LONDRINENSE	99
4.2 O PROTESTANTISMO E O "COMPROMISSO SOCIAL" EM LONDRINA.....	100
4.3 A TEOLOGIA DA LIBERTAÇÃO SOB O DISCURSO DE LIDERANÇAS PROTESTANTES EM LONDRINA-PR	106
4.4 CONTRIBUIÇÕES DA TEOLOGIA DA LIBERTAÇÃO AO PROTESTANTISMO LONDRINENSE DURANTE A DITADURA MILITAR (1964-1985)	116
CONSIDERAÇÕES FINAIS	122
REFERÊNCIAS.....	129
FONTES DE PESQUISA	134

INTRODUÇÃO

A Teologia da Libertação é resultado do processo histórico, político, social e econômico acontecido especialmente na América Latina, vinculado a alguns pensadores e religiosos cristãos que contribuíram para a reelaboração de um pensamento teológico que possuísse maior contextualização com o continente latino-americano. A teologia tradicional, importada dos moldes europeus, já não respondia nem explicava a realidade na qual as massas populares viviam – algo que, de fato, nunca aconteceu efetivamente desde que aqui chegou com os primeiros colonizadores.

Na metade do século XX, quando teve início a formulação da Teologia da Libertação, havia a demanda de uma nova elaboração teológica. O interesse desses religiosos era fazer com que a classe dominante dos diversos países latino-americanos não ocupasse o papel principal em contraponto com a classe pobre e trabalhadora – maioria da população na América Latina desde a sua constituição como região colonizada pelos espanhóis e portugueses católicos.

Grande parte dos religiosos ligados ao pensamento teológico de libertação associa-se à Igreja Católica, mesmo porque ela possui um contingente maior na América Latina do que as igrejas protestantes¹. O concílio Vaticano II (1962 – 1965) também trouxe importante contribuição para o campo católico latino-americano, uma base para que o pensamento de libertação desenvolvesse sob um contexto específico.

Na América Latina, a tensão entre católicos e protestantes foi maior que em outros continentes e, como resultado, houve pouco diálogo entre ambos. Percebe-se, porém, ao abordar o tema da Teologia da Libertação, uma maior

¹ O termo protestante é comumente usado em textos e pesquisas científicas em referência aos grupos religiosos oriundos da Reforma Protestante do século XVI (BELLOTTI, 2010). Diante do crescimento numérico que o protestantismo vem experimentando na América Latina, várias ramificações foram surgindo dentro dessas igrejas. A necessidade de caracterizar e distinguir grupos tornou-se necessário: o termo *protestantismo histórico* – objeto desta pesquisa – refere-se às igrejas ligadas aos primeiros reformadores, sendo também as igrejas formadas há mais tempo, como: Anglicana, Luterana, Presbiteriana, Batista e Metodista. O termo *pentecostalismo* refere-se às igrejas constituídas já no início do século XX, como Congregação Cristã do Brasil e Assembleia de Deus. Há também a utilização do termo *neopentecostal*, embora não seja aceito unanimemente por pesquisadores e teólogos. Quando esse termo é usado, refere-se às igrejas mais recentes, como a Igreja Universal do Reino de Deus, Igreja Internacional da Graça de Deus, Renascer em Cristo e a Igreja Mundial do Poder de Deus. Não é objetivo da presente pesquisa debater acerca dessas nomenclaturas. Portanto, a utilização do termo *protestante* neste trabalho busca delimitar o objeto da pesquisa e, assim, referir-se às primeiras igrejas implantadas no continente latino-americano (a partir de meados do século XIX), o que chamaremos de protestantismo histórico.

aproximação entre esses grupos religiosos, deixando de lado ressentimentos historicamente existentes.

A adesão por parte de setores protestantes à Teologia da Libertação, mesmo sendo pequena em relação aos católicos, produziu repercussão em seu campo religioso e aqueles que aderiram a esse pensamento de libertação correram riscos semelhantes aos católicos, dentro e fora de suas instituições religiosas – que não chegaram, nem entre católicos, nem entre protestantes, a tomar uma posição unânime sobre o tema.

A contribuição da sociologia da religião faz-se importante nesta pesquisa, por ser a religião uma das várias vertentes culturais e, portanto, passível da abordagem sociológica. Os autores clássicos da Sociologia – Émile Durkheim, Karl Marx e Max Weber - abordaram questões acerca da religião em suas formulações sociológicas, especialmente Max Weber (MARIZ, 2011). De acordo com Paula Montero, as diversas escolas sociológicas “partem do suposto comum de que a religião, diferentemente da fé, pode ser objeto de pesquisa empírica, pois por ser fruto de criação coletiva está sujeita às mesmas regras lógicas que organizam qualquer fenômeno humano” (MONTERO, 2003, p. 38).

Peter Berger, de igual modo, destaca a importância da religião no seio social ao afirmar que “toda sociedade é um empreendimento de construção do mundo. A religião ocupa um lugar destacado nesse empreendimento” (BERGER, 1985, p. 15).

Na tentativa de compreender a sociedade moderna no Ocidente e o sistema capitalista desenvolvido nessa parte do mundo, Max Weber (1967) encontrou na religião, em especial no protestantismo europeu, um dos fatores que proporcionou o desenvolvimento do capitalismo, ao mesmo tempo que forneceu as bases metodológicas para a sociologia da religião.

Da mesma maneira, Émile Durkheim, em sua obra *As formas elementares da vida religiosa*, empenhou-se em observar a religião sob o viés sociológico; afinal, para o autor, toda religião tem “um lado pelo qual ultrapassa o círculo das ideias propriamente religiosas e, através disto, o estudo dos fenômenos religiosos fornece um meio de renovar problemas que, até o presente, não foram debatidos senão entre filósofos” (DURKHEIM, 1978, p. 211). Assim, para Durkheim, o rigor metodológico e científico que se impunha à nova ciência da sociedade era

perfeitamente aplicável às pesquisas sobre religião, na medida em que esta se manifesta conjuntamente com outras esferas sociais.

Em Marx, a religião é abordada em algumas de suas obras, mas sem nenhuma publicação específica. Em 1844, na obra *Introdução à crítica da filosofia e do direito de Hegel*, Marx - sob o viés do neo-hegelianismo na época - afirmou ser a religião o *ópio do povo*. Para Michael Löwy, neste momento a análise de Marx quanto à religião não se referia às classes sociais, além de ser um tanto que a-histórica (LÖWY, 1997). É a partir de 1846, em *A ideologia alemã*, que Marx passou a analisar a religião na perspectiva social e histórica.

Uma análise semelhante à de Max Weber encontra-se no primeiro volume de *O Capital*, de 1867, onde a reforma protestante aparece como reflexo da sociedade burguesa e o protestantismo tendo desempenhado papel importante no início do sistema capitalista. Assim, para Löwy, mais importante que a constatação empírica de tais fatos é seu significado metodológico: “o reconhecimento da religião como uma das causas importantes das transformações econômicas que conduzem ao estabelecimento do sistema capitalista moderno” (LÖWY, 1997, p. 160).

A principal contribuição de Marx à sociologia da religião, de acordo com Michael Löwy, foi que a religião era “simplesmente uma das formas da ‘produção espiritual’, cuja história não pode ser desvinculada do desenvolvimento econômico e social global da sociedade” (LÖWY, 1997, p. 161).

Marx também percebeu na religião, como fenômeno social, a possibilidade de atuar sob dois sentidos, diametralmente opostos entre si: existe a possibilidade de um posicionamento de legitimação do *status quo*, proporcionando a manutenção de uma ordem estabelecida, ou pode também exercer um papel de contradição a essa ordem, atuando junto às classes sociais desfavorecidas. Assim como Marx, Engels também observou na religião a sua paradoxal dualidade: “seu papel na sacralização da ordem estabelecida, mas também, conforme o caso, seu papel crítico, contestatório e até revolucionário” (LÖWY, 1997, p. 162).

Esta pesquisa analisa o papel que a Teologia da Libertação exerceu em alguns setores do protestantismo histórico, no período da ditadura militar, nas décadas de 1960 a 1980, compreendendo como esse pensamento se manifestou naquele momento: defendendo a manutenção da ordem estabelecida ou, ao contrário, estabelecendo uma postura de contestação e engajamento de resistência ao poder estabelecido.

O presente trabalho identifica elementos que distinguem a formulação da Teologia da Libertação em alguns setores das igrejas protestantes, confrontando com aqueles produzidos por teólogos e leigos católicos, visto que, por possuírem identidades próprias, o pensamento de libertação foi concebido sob um novo prisma, embora também possa haver questões em comum entre protestantes e católicos.

Foi analisado o discurso – oral ou escrito – dos líderes religiosos ligados às igrejas protestantes históricas e a relação estabelecida com a Teologia da Libertação. O recorte que vincula a pesquisa às igrejas históricas é por: 1) serem as primeiras igrejas implantadas no Brasil, tendo, portanto, uma trajetória mais longa no país; 2) pelo seu alto grau de racionalização, segundo Max Weber (1967) constata em sua obra *A ética protestante e o espírito do capitalismo*; e 3) pela valorização dada à formação de seus líderes, por meio de construção de seminários teológicos, em que a inserção do pensamento de libertação teve grande circulação.

Embora não seja escopo da pesquisa a análise dos demais setores do protestantismo, como o pentecostalismo, em alguns casos essa ramificação protestante será mencionada, em análise comparativa com as igrejas históricas. Assim, sempre que for mencionado o termo protestante, a referência se dará essencialmente às igrejas históricas, como a Anglicana, Luterana, Metodista, Batista, Presbiteriana, todas elas implantadas no Brasil a partir da segunda metade do século XIX.

Essa distinção do campo protestante faz-se necessária diante da variedade de igrejas existentes e de sua heterogeneidade. As diferentes igrejas protestantes no Brasil variam, portanto, não apenas quanto ao seu pensamento teológico, doutrinário e litúrgico. A forma de perceber a participação política também possui um posicionamento distinto, de acordo com cada denominação, chegando até mesmo ao ponto de haver rompimentos internos². Isso demonstra não existir homogeneidade no protestantismo brasileiro, seja nas questões religiosas, seja nas demais esferas da vida humana, como a política, por exemplo.

De acordo com Paul Freston (1999), é importante fazer algumas ressalvas, com o fim de evitar generalizações ao estudar o protestantismo brasileiro, por ser ele um campo vasto e dinâmico. Segundo o autor, o Brasil “tem a segunda

² Éber Ferreira Lima (2005), em sua obra *Protestantes em confronto*, estuda o surgimento da Igreja Presbiteriana Independente, ao romper em 1903 com a Igreja Presbiteriana do Brasil, devido ao seu excessivo viés conservador.

maior comunidade de protestantes praticantes do mundo [...]. Seria surpreendente se não houvesse, entre os mais de 20 milhões de protestantes brasileiros, grande variedade de práticas políticas” (FREESTON, 1999, p. 329).

A análise da formulação da Teologia da Libertação na América Latina é o tema do primeiro capítulo. Nele procura-se observar as contribuições que permitiram a esse pensamento teológico se difundir no campo religioso cristão no continente, como é o caso da sociologia marxista e de fatos como a Revolução Cubana de 1959, que abriu espaço para novas maneiras de reivindicações em vários países da América Latina.

No segundo capítulo, é abordada a formulação da Teologia da Libertação nas igrejas protestantes históricas; alguns depoimentos de líderes protestantes já são utilizados nesse momento para a análise do tema. Nesse capítulo também são estudados dois expoentes desse pensamento de libertação: Richard Shaull e Rubem Alves, além de analisar a Conferência do Nordeste de 1962, evento que se destacou no protestantismo brasileiro – em especial a ala progressista, que ganhou força nessa ocasião.

O capítulo três analisa o posicionamento entre o protestantismo e o Estado, durante a ditadura militar (1964 a 1985) no Brasil. Uma breve abordagem é realizada desde o surgimento do protestantismo na Europa do século XVI e sua compreensão da relação Igreja e Estado até o século XX, buscando perceber possíveis mudanças entre os primeiros pensadores protestantes e os modernos.

Por fim, a pesquisa aborda a influência da Teologia da Libertação em setores protestantes de Londrina no período da ditadura militar (1964 – 1985), observando no discurso desses sujeitos o significado e as contribuições desse pensamento teológico, que se alinhou de maneira oposta às demais, em geral, favoráveis à manutenção do *status quo*.

Dessa maneira, a presente pesquisa analisa a influência que a Teologia da Libertação exerceu sobre os protestantes na cidade de Londrina, segunda maior cidade do estado do Paraná, localizada na região Norte, investigando os resultados decorrentes desse posicionamento diante das próprias igrejas protestantes, em geral caracterizadas por um viés conservador, bem como os seus relacionamentos com o governo militar instituído entre 1964 e 1985 no Brasil.

Definições teóricas e metodológicas para investigação

O desenvolvimento deste trabalho incorporou textos e obras utilizados na investigação que podem ser identificados da seguinte maneira: a) referências de pensadores e teóricos ligados à área das Ciências Sociais, História, Filosofia, que compõem o referencial teórico da pesquisa, como, por exemplo: Karl Marx, Max Weber, Pierre Bourdieu, Michael Löwy, Peter Berger, Paul Freston etc; b) textos produzidos por protestantes engajados no pensamento da Teologia da Libertação, especialmente as obras de Richard Shaull e Rubem Alves; c) análise da pesquisa oral realizada com líderes protestantes que viveram em Londrina na época da ditadura militar (1964-1985) ou que tenham contribuído com a formulação da Teologia da Libertação.

Diante de variadas formas de compreensão social elaborada por sociólogos situados em teorias específicas, a presente pesquisa utilizou as contribuições da sociologia compreensiva de Max Weber (1974; 1993), com o objetivo de compreender os sentidos produzidos por alguns teólogos da libertação pertencentes ao protestantismo histórico brasileiro, em especial na cidade de Londrina – PR. A importância da contribuição de outras vertentes sociológicas é reconhecida; no entanto, diante do objeto proposto, a sociologia weberiana é a que possibilita melhor a análise do tema proposto. Isso não quer dizer, necessariamente, que conceitos de sociólogos pertencentes a outras correntes teóricas não sejam utilizados na pesquisa.

No processo de pesquisa, priorizou-se a compreensão da realidade social mais em seu significado do que propriamente nos fatos, sem, com isso, desconsiderar o processo histórico existente no campo religioso, sem o qual tal análise tornar-se-ia inviável, ou seja, a intencionalidade dos sujeitos estudados sobressai aos fatos em si. Em sua compreensão sobre a religião, Weber entende que ela deve ser estudada com base “nas condições e efeitos de um determinado tipo de ação comunitária, cuja compreensão só pode ser alcançada partindo-se das vivências, representações e fins subjetivos do indivíduo – isto é, a partir do ‘sentido’” (BURITY, 2011, p. 61).

Na compreensão da realidade social, Max Weber (1993) percebe os limites de explicação em um fenômeno específico por meio de leis gerais.

A significação da configuração de um fenômeno cultural e a causa dessa significação não podem contudo deduzir-se de qualquer sistema de conceitos de leis, por mais perfeito que seja, como também não podem ser justificados nem explicados por ele, tendo em vista que pressupõe a relação dos fenômenos culturais com ideias de valor (WEBER, 1993, p. 127).

A definição da sociologia de Weber é bem explicitada por sua esposa, Marianne Weber: “A sociologia interpretativa considera o indivíduo [Einzel-individuum] e seu ato como a unidade básica, como seu ‘átomo’ [...]. Nessa abordagem, o indivíduo é também o limite superior e o único portador de conduta significativa” (GERTH; MILLS, 1974, p. 74).

Embora a proposta de Weber busque a compreensão da realidade a partir de seus significados culturais e sua relação com a história, existe o reconhecimento da complexidade e da dinâmica do objeto, tornando a sua apreensão pelo conhecimento fragmentada. Para Weber, “todo o conhecimento da realidade infinita, realizado pelo espírito humano finito, baseia-se na premissa tácita de que apenas um fragmento limitado dessa realidade poderá constituir de cada vez o objeto da compreensão científica...” (WEBER, 1993, p. 124). Assim, tendo em vista a dimensão que há na vida social composta por diversos sujeitos e a impossibilidade de abordar toda a realidade, buscou-se delimitar especificidades nos sujeitos pesquisados, uma vez que ainda há outras dimensões que não puderam ser abstraídas.

Com o objetivo de compreender o sentido produzido por pessoas ligadas ao protestantismo em um período específico, foram realizadas, no trabalho de campo, entrevistas com sujeitos vinculados às igrejas protestantes históricas de Londrina. O objetivo foi verificar a compreensão que eles possuíam, nas décadas de 1960 a 1980, do regime instaurado pelos militares e entender como o protestantismo londrinense se posicionou naquele momento, verificando ainda se houve reflexos da Teologia da Libertação nesse setor do cristianismo.

A pesquisa oral contribuiu para complementar as bibliografias levantadas nesta pesquisa, contemplando novos sujeitos. De outra forma, tornar-se-ia difícil analisar o objeto proposto, devido à escassez de publicações sobre o tema, especialmente ao abordar uma localidade específica, como é o caso da cidade de Londrina. As contribuições de Mikhail Bakhtin, principalmente em sua obra *Marxismo e filosofia da linguagem* (2009), foram importantes na análise da pesquisa oral, bem

como a obra *Análise de discurso* (1999), de Eni Orlandi, que também foi utilizada na elaboração metodológica da pesquisa.

A utilização de fontes orais tem experimentado um crescimento significativo nos últimos anos nas Ciências Sociais e Humanas, proporcionando o levantamento de novos dados que possibilitam, em adição ao método de pesquisa tradicional, aprofundar a análise da realidade social. Portanto, os sujeitos entrevistados nesta pesquisa trazem novos dados e complementam o trabalho. Além disso, o uso dessas fontes privilegia pessoas que nunca tiveram a oportunidade de compartilhar sua trajetória de vida em qualquer meio de comunicação, como livros, revistas e publicações científicas ou não, o que torna a pesquisa mais próxima de alcançar o objetivo de investigar a influência da Teologia da Libertação em setores do protestantismo londrinense.

Diante da diversidade teórica encontrada na pesquisa oral, é proposto neste trabalho mais que a escolha de uma corrente metodológica específica. Antes, propugna uma apropriação de conceitos que permitam a compreensão dos dados coletados de forma a conceder à pesquisa a objetividade devida.

O russo Mikhail Bakhtin, que viveu entre 1895 e 1975, traz por meio de seus estudos sobre a linguagem uma importante contribuição não somente para estudos literários, mas também para a área de Ciências Humanas (BRAIT, 2010)³. Seus apontamentos permitem a formulação de um método tendo a linguagem como principal objeto, que, sem se deter no rigor da Linguística e sem rejeitá-la, propõe meios que alcancem uma nova maneira de estudá-la, tendo “a língua em sua integridade concreta e viva e não a língua como objeto específico da Lingüística” (BAKHTIN, 2005, p. 181).

Nesta perspectiva de um estudo que avance para além do rigor estabelecido pela Linguística, Bakhtin propõe uma Metalingüística,

subentendendo-a como um estudo – ainda não-constituído em disciplinas particulares definidas – daqueles aspectos da vida do discurso que ultrapassam – de modo absolutamente legítimo – os limites da Lingüística. As pesquisas metalingüísticas, evidentemente, não podem ignorar a Lingüística e devem aplicar os seus resultados. A Lingüística e a Metalingüística estudam um mesmo fenômeno concreto, muito complexo e multifacético – o discurso, mas estudam

³ Na tradução para o português da obra de Bakhtin *Marxismo e filosofia da linguagem*, é possível perceber a preocupação de estabelecer um método sociológico tendo a linguagem como objeto, já no subtítulo: *Problemas fundamentais do método sociológico na Ciência da Linguagem*.

sob diferentes aspectos e diferentes ângulos de visão (BAKHTIN, 2005, p. 181).

Assim, o estudo do discurso para Bakhtin envolve a Linguística, mas não se atém exclusivamente a esta disciplina. Para ele, é necessário observar o discurso em sua concretude, atentando-se para o seu autor e para o discurso em ação. O “termo *discurso*, apresentado como o objeto complexo, pertencente simultaneamente à Linguística e à nova disciplina proposta, é substituído por *relações dialógicas*” (BRAIT, 2010, p. 12 – grifos da autora). E estas relações dialógicas, segundo Brait, são objetos da Metalinguística proposta por Bakhtin.

É por meio das relações dialógicas que o objeto é revestido com uma dimensão extralinguística (BRAIT, 2010). De acordo com Bakhtin,

as relações dialógicas são irredutíveis às relações lógicas ou às concreto-semânticas, que por si mesmas carecem de momento dialógico. Devem personificar-se na linguagem, tornar-se enunciados, converter-se em posições de diferentes sujeitos expressas na linguagem para que entre eles possam surgir relações dialógicas (BAKHTIN, 2005, p. 183).

O dialogismo para Bakhtin está relacionado diretamente com a filosofia da linguagem. “É uma ‘translinguística’, que constitui uma óptica mestra para perceber todas as categorias radicadas na linguagem, e Bakhtin pressupõe que todos os aspectos da vida humana estão assim enraizados” (CLARK; HOLQUIST, 2004, p. 233) e que “a palavra é o modo mais puro e sensível de relação social” (BAKHTIN, 2009, p. 36).

Percebe-se, assim, que a linguagem para Bakhtin é unicamente um signo, diferente dos objetos, por exemplo, que podem assumir uma função de signo em algum momento, como é o caso do facão e do machado; do pão e do vinho; da cruz (CLARK; HOLQUIST, 2004). Embora tais objetos possuam um signo, eles podem assumir simplesmente a função específica do objeto que são, destituídos de qualquer caráter ideológico. Já a palavra, sem possibilidade de variação, é carregada de sentido ideológico, o que significa, para Bakhtin, como sendo o resultado de um processo histórico e cultural na sociedade⁴, não tendo, portanto, a possibilidade de assumir qualquer outro papel a não ser este, de produzir sentido.

⁴ O conceito de ideologia para Bakhtin difere do conceito do marxismo oficial de sua época, que consistia no ocultamento da realidade social e da falsa consciência. Para os pensadores do círculo bakhtiniano, ideologia é o conjunto de reflexos e interpretações da realidade social passando pelo cérebro do homem e se expressando por meio de palavras. Para inverter a compreensão de ideologia

Um produto ideológico faz parte de uma realidade (natural ou social) como todo corpo físico, instrumento de produção ou produto de consumo; mas, ao contrário destes, ele também reflete e refrata uma outra realidade, que lhe é exterior. Tudo que é ideológico possui um significado e remete a algo situado fora de si mesmo. Em outros termos, tudo que é ideológico é um *signo*. *Sem signos não existe ideologia* (BAKHTIN, 2009, p. 31 – grifos do autor).

Embora o signo ideológico seja composto por representações em diversos campos e em cada campo exista uma particularidade, para Bakhtin, o signo não é apenas um reflexo ou sombra da realidade. Ele possui um fragmento real desta realidade (BAKHTIN, 2009). De acordo com Bakhtin,

todo fenômeno que funciona como signo ideológico tem uma encarnação material, seja como som, como massa física, como cor, como movimento do corpo ou como outra coisa qualquer. Nesse sentido, a realidade do signo é totalmente objetiva e, portanto, passível de um estudo metodologicamente unitário e objetivo (BAKHTIN, 2009, p. 33).

O signo ideológico não pode, de nenhuma maneira, ser signo se não houver manifestação exterior, interagindo e formando, assim, novos signos. Bakhtin critica a filosofia idealista e o psicologismo ao tratar a ideologia apenas na consciência, privando o signo da sua necessária interindividualidade para se chegar à realidade social. Afinal, segundo Bakhtin, “a consciência individual não só nada pode explicar, mas, ao contrário, deve ela própria ser explicada a partir do meio ideológico e social” (BAKHTIN, 2009, p. 35). Para Bakhtin, a consciência individual é um fato socioideológico e, portanto, necessária para o estudo objetivo das ideologias.

Outra contribuição para a análise do discurso encontra-se em Eni Orlandi. De acordo com a autora, esse método deixa de se atentar para a língua ou para a gramática, priorizando especialmente o discurso. “O discurso é assim a palavra em movimento, prática de linguagem: com o estudo do discurso observa-se o homem falando” (ORLANDI, 1999, p. 15).

O método da Análise de Discurso busca abstrair o sentido, o significado, o signo existente no texto, seja ele oral ou escrito. De acordo com Orlandi (1999), a

linguagem é responsável por fazer a mediação entre o homem e a realidade social em que ele está inserido.

Desta forma, o mais importante a ser observado é que

a Análise de Discurso não trabalha com a língua enquanto um sistema abstrato, mas com a língua no mundo, com maneiras de significar, com homens falando, considerando a produção de sentidos enquanto parte de suas vidas, seja enquanto *sujeitos* seja enquanto *membros de uma determinada forma de sociedade* (ORLANDI, 1999, p. 15-16 – grifo nosso).

Nesta pesquisa, que busca analisar o posicionamento de sujeitos ligados ao campo religioso em um contexto político, a Análise de Discurso na perspectiva de Orlandi permitirá observar por meio da linguagem desses sujeitos, portadores de uma trajetória histórica e repleta de sentidos, a junção do campo religioso e do político, bem como suas implicações.

A linguagem é compreendida como algo que ultrapassa o sentido de transmissão de informação apenas. Afinal, “no funcionamento da linguagem, que põe em relação sujeitos e sentidos afetados pela língua e pela história, temos um complexo processo de constituição desses sujeitos e produção de sentidos e não meramente transmissão de informação” (ORLANDI, 1999, p. 21).

O sentido não existe em si mesmo. Ele é determinado de acordo com a posição ideológica que os sujeitos assumem no processo sócio-histórico da construção das palavras. “O sentido é assim uma relação determinada do sujeito afetado pela língua – com a história. É o gesto de interpretação que realiza essa relação do sujeito com a língua, com a história, com os sentidos” (ORLANDI, 1999, p. 47). Assim, é relevante a utilização da pesquisa oral no presente trabalho na medida em que se busca encontrar nos depoimentos dos sujeitos entrevistados, bem como nos documentos produzidos por eles, elementos para reflexão do tema proposto especialmente na cidade de Londrina, em conjunto com as demais fontes já obtidas em uma perspectiva mais ampla, no cenário nacional.

Buscando abordar o tema proposto sob uma perspectiva local, ou seja, na cidade de Londrina – PR, no período da ditadura militar, foi analisado o discurso produzido por sujeitos que possuíam engajamento na Teologia da Libertação e que viveram nessa cidade durante a ditadura militar: são os pastores anglicanos Luiz Caetano Grecco Teixeira e Almir dos Santos, e o pastor presbiteriano Gérson Araújo. Há também sujeitos pesquisados que chegaram a Londrina em um período

posterior, mas que tiveram contato com o pensamento que envolveu a Teologia da Libertação. Nesse aspecto, dois sujeitos também fizeram parte da pesquisa: Carlos Klein e Júlio Zabatiero, ambos, professores de teologia, ligados à Igreja Presbiteriana Independente. No capítulo quatro, há uma descrição biográfica desses sujeitos mais completa.

1 TEOLOGIA DA LIBERTAÇÃO NA AMÉRICA LATINA

A América Latina foi o solo propício para a formulação da Teologia da Libertação e, de acordo com o teólogo Francisco Catão, esse pensamento é a “resposta à problemática pastoral da Igreja, especialmente colocada no contexto latino-americano, em que a luta pela libertação constitui uma exigência fundamental do Evangelho e uma antecipação do Reino de Deus” (CATÃO, 1986, p. 63).

Embora a práxis postulada pelos teólogos da libertação seja diversificada, havendo pensadores com posições radicais enquanto outros se apresentam com ideias mais moderadas, o ponto comum perceptível nesse pensamento está na busca por transformações para uma sociedade dividida em classes, cuja hegemonia de poder limita-se a um pequeno grupo. É sobre tal característica que este trabalho se concentra.

Existem pelo menos dois fundamentos bíblicos em que a Teologia da Libertação se fundamenta: o primeiro se baseia no livro de Êxodo (que no original significa “saída”), em que é relatado o sofrimento dos hebreus no Egito ante um sistema escravocrata. Depois de mais de quatrocentos anos, acabaram conseguindo a libertação por meio da liderança religiosa de Moisés. O segundo se encontra na própria vida de Cristo, cuja tarefa foi libertar o ser humano do seu estado de sofrimento, introduzindo o reino de Deus aqui na Terra (CATÃO, 1986).

De acordo com Galilea (1978), a Teologia da Libertação possui duas fontes de elaboração metodológica: a primeira é a realidade em que vivem os oprimidos na América Latina, sob um contexto de miséria e exploração. A segunda é a fé nos ensinamentos da Bíblia (especialmente em questões sociais), que leva à práxis libertadora. Dessa forma, estabelece-se uma nova forma de pensar dentro do cristianismo latino-americano, com a elaboração de um pensamento teológico direcionado a questões pertinentes ao cotidiano da classe explorada dentro da ordem capitalista.

Os componentes do clero, religiosos e outras lideranças católicas que se preocupavam com a atuação social da Igreja em um continente marcado pela pobreza – resultado da exploração colonial de vários séculos (XVI - XIX) – compreendiam que a libertação humana deveria ser plena e integral. Dessa forma, “a salvação de Deus não é um simples estado d’alma, nem, muito menos, uma

salvação após a morte, mas uma libertação histórica, a ser desfrutada, aqui e agora, pela pessoa e pela sociedade” (CATÃO, 1986, p. 67).

O segmento cristão protestante também contribuiu para a formulação da Teologia da Libertação na América Latina, atuando em conjunto com líderes e leigos católicos. Igualmente influenciados pelo pensamento social latino-americano, sob o viés da sociologia marxista, alguns líderes protestantes adotaram uma postura progressista responsável por proporcionar uma nova forma de atuação no campo religioso, de acordo com as questões sociais que se levantavam no século XX.

Entre os teóricos protestantes que também contribuíram para a formulação desse pensamento, destaca-se Richard Shaull, teólogo e missionário norte-americano. Ao observar as condições de exclusão na América Latina, ele afirma que a revolução social é o primeiro fato com que esta geração “terá de se defrontar, na medida em que muita gente [...] vai sendo tomada de paixão pela derrubada total das velhas estruturas e pela tentativa de um novo começo com o estabelecimento de uma nova ordem” (SHAULL, 1966, p. 12).

Assim, o alcance desse pensamento teológico ocorreu nas esferas micro e macro da sociedade latino-americana. No âmbito local, grupos de uma região específica começaram a se unir e refletir a fé cristã em conjunto com os problemas sociais cotidianos. Esses grupos tornaram-se conhecidos como Comunidades Eclesiais de Base (CEBs). A tomada de consciência é o primeiro passo rumo à libertação dos sistemas opressores que há séculos se mantinham no poder privilegiando sempre uma pequena parcela da população, deixando a população majoritária espoliada, conforme critica o padre Gustavo Gutiérrez (1979), das condições básicas de sobrevivência e, em última instância, da própria dignidade.

Leonardo Boff, ao abordar o surgimento das comunidades de base, que teve seu início com questões ligadas à fé e depois passou a se preocupar com os problemas sociais da comunidade local, percebeu que tais problemas eram de ordem estrutural e que a marginalização derivava da organização elitista e acumulação privada, característicos do sistema capitalista. Tais comunidades adentraram, portanto, no espaço político, ao mesmo tempo que compartilhavam sua fé cristã, em busca de libertação. “Não se trata apenas de uma libertação do pecado, mas de uma libertação que também possui dimensões históricas” (BOFF, 1982, p. 24).

Além de proporcionar o engajamento social e político de grupos locais, como é o caso das CEBs, a Teologia da Libertação também contribuiu para a construção de um sentimento de pertencimento que superava barreiras geográficas nacionais. O indivíduo se via parte de uma comunidade mais ampla, partilhando objetivos comuns aos vários países latino-americanos e visando a construção de um projeto de sociedade mais livre e humano, como expõem Gutiérrez (1979) e o missionário protestante Richard Shaull (1966), também engajado nos setores cristãos de viés progressista.

A Teologia da Libertação rompeu, portanto, com barreiras geográficas bem como com barreiras religiosas, quando católicos e protestantes se alinharam com o objetivo de refletir sobre as possibilidades de enfrentamento às instituições do *status quo*. Richard Shaull tornou-se personagem importante na difusão do ecumenismo entre os setores protestantes ao dialogar com outros religiosos e sobre temas que ultrapassavam a esfera espiritual. Em sua passagem pelo Brasil, influenciou jovens estudantes como Rubem Alves, um dos mais conhecidos e que seguiu a mesma vertente teológica de Shaull.

Para Richard Shaull, católicos e protestantes que se alinharam nesse pensamento de libertação possuíam muito mais proximidade do que os outros membros que pertenciam à sua confissão e que negavam a junção dessas duas instituições religiosas sob essa perspectiva comum (SHAULL, 1991). Assim, embora o objeto da pesquisa se concentre no protestantismo histórico e seus sujeitos, sob a perspectiva da Teologia da Libertação, o ecumenismo e o relacionamento dos protestantes históricos com outras ramificações do cristianismo – em especial com setores do catolicismo – também foram observados.

Na introdução de sua obra *Religião e Repressão*⁵, Rubem Alves demonstra ser o estudo do protestantismo uma direção, mas não propriamente a definição do objeto. “E isto porque este termo, geral e abrangente, não se refere a algo claramente delimitado. A história coloca à nossa frente uma pluralidade de protestantismos” (ALVES, 2005, p. 33). Utilizando o conceito de *tipo ideal* de Weber, Alves determina três tipos de protestantismo: a) o protestantismo da reta doutrina; b) o protestantismo do sacramento; e c) o protestantismo do espírito⁶. Assim como no

⁵ Reedição da obra *Protestantismo e repressão*, de 1979.

⁶ De forma sucinta, o *protestantismo de reta doutrina* aponta as determinações doutrinárias como expressões da verdade; o *protestantismo do sacramento* enfatiza a participação emocional e mística

pensamento de Weber sobre os tipos ideais, Alves afirma que estas formas de protestantismos não são tipos puros, mas podem ser encontrados sob variadas apresentações nas denominações protestantes.

Embora a presente pesquisa não seja conduzida sob os tipos de protestantismos propostos por Rubem Alves, o que observamos são grandes variações nas igrejas protestantes e, portanto, há a necessidade de um recorte adequado da pesquisa na busca da objetividade científica.

Assim, a América Latina foi palco da formulação de uma perspectiva teológica relativamente nova, no seio do setor católico progressista e em algumas igrejas protestantes. Analisando a história do cristianismo, pode-se observar que a Teologia da Libertação não é um pensamento estritamente novo, mas, na América Latina, tornou-se uma teologia mais contextualizada com a realidade em que grande parte da população viveu historicamente, especialmente a partir do processo de colonização ocorrido no século XVI.

Estudar os atores sociais que fizeram parte (e até hoje alguns ainda permanecem sob a mesma perspectiva) da formulação da Teologia da Libertação é o objetivo deste trabalho. Muitos tiveram a ousadia de revestir a teologia tradicional europeia sob o contexto peculiar de um continente subdesenvolvido, mas que estava se preparando para entrar em um novo período de sua história, buscando romper com um sistema que vigorava há séculos, opressor e perpetuador das mais variadas desigualdades.

Apesar de a Teologia da Libertação ser denominada por muitos estudiosos como uma maneira da Igreja Católica de não perder seus fiéis em uma sociedade em grandes transformações (LÖWY, 1991) – embora em alguns aspectos perceba-se isso – nota-se, na forma de engajamento desse pensamento teológico, que sua formulação não foi somente com o intuito de a Igreja continuar com seu prestígio diante dos fiéis; mas também que, de fato, havia algo novo que os movia nessa direção. Graves conflitos se desencadearam, chegando alguns a perder a vida, como é o exemplo do arcebispo Oscar Romero, em El Salvador. Ao enfrentar o governo, cobrando justiça e lutando por direitos humanos, diante de assassinatos e desaparecimentos, em sua homilia durante uma missa fúnebre, Romero se tornou

na liturgia e o *protestantismo do espírito* se refere à experiência subjetiva de êxtase intenso. Para maior aprofundamento dos tipos de protestantismos estabelecido por Rubem Alves, ver: ALVES, 2005, p. 43-44.

mais uma das vítimas mortas pela Guarda Nacional de El Salvador (GONZÁLEZ; GONZÁLEZ, 2010).

Nesse processo de formulação da Teologia da Libertação, destacamos a análise histórica dos problemas sociais causados desde os colonizadores, bem como o pensamento de alguns dos formuladores desta teologia. De um lado, aborda-se a contribuição das ciências sociais (em especial o pensamento marxista na América Latina a partir da Revolução Cubana de 1959); e, de outro, as conferências de Medellín e Puebla, que receberam influência dos teólogos da libertação, ainda que não completamente, afinal a ala conservadora esteve atuando com o objetivo de minar o pensamento em discussão entre os progressistas.

Este capítulo permite estabelecer uma reflexão sobre a fundamentação do pensamento social no cristianismo atual, em relação àquele de algumas décadas atrás, e compreender a configuração do campo religioso nesse novo momento da sociedade latino-americana.

1.1 LIBERTAÇÃO NA TEOLOGIA LATINO-AMERICANA

Por meio de uma observação através do processo histórico do cristianismo na América Latina, percebe-se a força que o tema da libertação ganhou no continente a partir da década de 1960, algo que de outra forma seria de difícil compreensão. Nessa perspectiva da longa duração⁷, proposta por Norbert Elias (2006), a Teologia da Libertação foi formulada, enfatizando que, assim como as injustiças provocadas neste continente, a libertação também viria do processo histórico.

De acordo com José Comblin, o tema da libertação sempre esteve presente na história do cristianismo. No entanto, a partir do século XIV, “o evangelho da liberdade ficou quase esquecido diante do triunfo de um catolicismo clerical, patriarcal, verticalista e de inspiração imperial” (COMBLIN, 2005, p. 6). Embora o domínio no âmbito católico tenha se tornado essencialmente clerical, houve sempre

⁷ Norbert Elias aplica o conceito de processo social às transformações amplas, contínuas, de longa duração, com no mínimo três gerações. Elas não são homogêneas e, portanto, podem seguir direções contrárias. Segundo o autor, ao contrário do processo evolucionista encontrado na biologia, os processos sociais são reversíveis e podem se apresentar ora em uma direção, ora em outra; e pode até mesmo ocorrer concomitantemente. Para maior aprofundamento do tema, ver (ELIAS, 2006).

a presença de pessoas, ainda que em um pequeno número, reunidas em torno do sentido da libertação.

Assim, é a Teologia da Libertação não foi um pensamento estritamente novo. O que se percebe nela é justamente uma tentativa de resgatar um pensamento já existente no cristianismo, mas que foi suprimido em parte de sua história. Os teólogos da libertação não inventaram uma nova teologia. Nota-se que, em última instância, se valeram de uma situação concreta e histórica, dada em um período de tempo e espaço específico e em um contexto político-social particular, proporcionando o amadurecimento de um pensamento que partisse da realidade latino-americana e se desenvolvesse sob o viés do cristianismo.

Na Teologia da Libertação, encontra-se a incapacidade de posicionar-se ao lado da parcela que detém o poder, o que contribuiria para aumentar ainda mais o fosso existente entre as classes sociais nesse continente. Nessa perspectiva, assume-se uma característica da “religião clandestina”, que Ernst Bloch caracteriza de subversiva, que se afasta da “igreja oficial”, a serviço dos poderosos (LÖWY, 1991).

De acordo com Bloch, “nas suas formas contestatórias e rebeldes, a religião é uma das configurações mais significativas da *consciência utópica...*” (BLOCH apud LÖWY, 1991, p. 21 – grifos do autor).

A análise que faz Manoel Bomfim, especialmente sob a perspectiva dos povos colonizados, é importante para situar autores que abordam a Teologia da Libertação. Bomfim (2005), em sua obra *América Latina: males de origem*, expressa o que muitos pensadores latino-americanos em contato com a academia europeia deixaram de analisar, assumindo, muitas vezes, um viés histórico em que se destaca o lado mais forte e vencedor – nesse caso, o dos colonizadores europeus.

A contribuição de Bomfim, no início do século XX, é de apontar as causas das mazelas entre os povos latino-americanos, ao afirmar que o resultado da situação de atraso e desigualdade está ligado diretamente à forma parasitária em que ocorreu a colonização na América Latina. “O regime parasitário sob o qual nasceram e viveram as colônias da América do Sul influiu naturalmente sobre o seu viver posterior, quando já emancipadas” (BOMFIM, 2005, p. 135).

Embora a análise de Manoel Bomfim seja feita em uma perspectiva sociológica muito próxima das ciências naturais⁸, o resultado a que chega o autor possui grande relevância para se pensar a América Latina hoje, ainda que sob uma diferente abordagem teórico-metodológica.

Manoel Bomfim aponta três efeitos gerais como resultantes da maneira predatória em que ocorreu a colonização europeia:

o enfraquecimento do parasitado; as violências que se exercem sobre ele, para que preste uns tantos serviços ao parasita – além do encargo capital de nutri-lo; finalmente, a adaptação do parasitado às condições de vida que lhe são impostas (BOMFIM, 2005, p. 135).

O padre chileno Segundo Galilea, já no início de seu ensaio sobre a Teologia da Libertação, declara que esta se apresenta “com a originalidade de incluir, como inerente a ela, a *situação histórica* e a *realidade social dos povos latino-americanos*” (GALILEA, 1985, p. 13 – grifo nosso). Para o autor, o processo de formulação da Teologia da Libertação é um novo momento na história da América Latina. Seu olhar se distancia do Vaticano e é colocado nas massas espoliadas historicamente neste continente.

Apesar de ter contado com a contribuição de lideranças católicas de outros continentes, a Teologia da Libertação foi marcada especialmente por cristãos latino-americanos. Ondina e Justo González destacam, dentre vários, três personagens cuja contribuição a esta teologia foi muito significativa: o peruano Gustavo Gutiérrez, o uruguaio Juan Luis Segundo e o brasileiro Leonardo Boff (GONZÁLEZ; GONZÁLEZ, 2010). A atuação desses líderes católicos se deu das mais variadas formas, especialmente na publicação de livros⁹, que contribuiu na difusão do pensamento que envolve a Teologia da Libertação na América Latina e em outros continentes.

Além destes três teólogos, outros também contribuíram na mesma perspectiva de libertação latino-americana. O filósofo italiano Battista Mondin destaca, além desses, outros nomes: Richard Schull, Joseph Comblin, Rubem

⁸ Além de atuar nas áreas de psicologia, pedagogia e história (para não falar da sociologia), Manoel Bomfim tinha formação em medicina, o que contribuiu significativamente para o desenvolvimento de sua obra sob o paradigma das ciências naturais.

⁹ A principal obra de Gustavo Gutiérrez foi *Teología de La liberación*; Juan Luis Segundo se destacou com a obra *A libertação da teologia*; Leonardo Boff tem como grande obra *Igreja: carisma e poder*, cuja publicação lhe custou um período de silêncio imposto pelo Vaticano em 1985 (GONZÁLEZ; GONZÁLEZ, 2010).

Alves, Hugo Assmann, Eduardo Pirônio, Jose Miguez Bonino e Helder Câmara¹⁰. Michael Löwy complementa a lista citando Carlos Mesters, Jon Sobrino, Ignácio Ellacuria, Segundo Galilea, Ronando Muñoz, Pablo Richard, Juan Carlos Scannone e Enrique Dussel (LÖWY, 1991).

De acordo com Michael Löwy, a produção de textos a partir da década de 1970 por estes autores é o que se denomina a Teologia da Libertação. Mas antes disso, na década de 1960, já havia vastos movimentos sociais.

Esse movimento envolveu setores significativos da Igreja (padres, ordens religiosas, bispos), movimentos religiosos laicos (Ação Católica, Juventude Universitária Cristã, Juventude Operária Cristã, redes pastorais com base popular, comunidades eclesiais de base (CEBs), bem como várias organizações populares criadas por ativistas das CEBs; clubes de mulheres, associações de moradores, sindicatos de camponeses ou trabalhadores, etc. (LÖWY, 2000, p. 56-57).

Contando com um considerável número do clero e de leigos pertencentes à Igreja Católica, bem como pastores e membros de algumas igrejas protestantes, em diversos movimentos espalhados pela América Latina, a Teologia da Libertação não poderia ser homogênea em sua formulação. De acordo com o padre Segundo Galilea, esta teologia não é unívoca. Existem várias matizes neste campo teológico. “Há teólogos latino-americanos que dão mais importância às raízes culturais e históricas do povo latino-americano e ao seu significado pretérito e atual no processo de libertação” (GALILEA, 1979, p. 39-40). Existem, neste aspecto de interpretação, a abordagem da religião popular e sua dimensão libertadora, abordando o conceito de povo.

De acordo com Galilea, existe também outro grupo que valoriza mais os aspectos “econômicos e ideológicos da injustiça; insistem nas classes sociais em conflito como ponto de partida para a libertação. Nesta tendência dão-se mais coincidências com elementos da análise marxista” (GALILEA, 1991, p. 40).

Apesar de divergências em alguns pontos, os pensadores sob o viés da Teologia da Libertação tinham elementos em comum: denúncia contra o sistema capitalista; utilização da teoria marxista na compreensão da realidade social latino-americana; opção pelos pobres; desenvolvimento de comunidades de base como nova forma de ser Igreja, contrariamente ao modo de vida individualista; uma

¹⁰ Para maior conhecimento sobre estas lideranças, consultar: MONDIN, 1980.

releitura da Bíblia especialmente na passagem do Êxodo etc. (LÖWY, 1991). Para Galilea, todos compartilham da mesma perspectiva em relação ao pobre e explorado historicamente na América Latina. Para ele, “as próprias diferenças nunca são unilaterais e nem se excluem mutuamente. Situam-se antes como insistências e matizes” (GALILEA, 1979, p. 41). É difícil, portanto, elaborar classificações rígidas sobre as tendências existentes na Teologia da Libertação, porque, além disso, existe uma grande variação na abordagem do objeto, buscando, de acordo com Galilea, uma interpretação mais fidedigna do oprimido na América Latina.

Nesse processo de formulação de uma libertação na América Latina, as Comunidades Eclesiais de Base (CEBs) exerceram grande contribuição ao continente. Em Medellín, falou-se sobre a importância de pequenos grupos que pudessem servir de “contrapeso” aos grupos minoritários – ou elites (GONZÁLEZ; GONZÁLEZ, 2010). No entanto, antes mesmo de Medellín, já havia grupos se formando nesse sentido, especialmente no Brasil.

Essas comunidades conseguiram reunir um grande número de pessoas geralmente residentes em torno de uma mesma localidade, primeiramente para expressar sua fé cristã e, em segundo lugar, para refletir sobre o cotidiano e os problemas sociais vividos pela coletividade, propondo métodos de intervenção na realidade social.

Por ser liderada por leigos, não havia nesses grupos a verticalização que José Comblin destaca no catolicismo tradicional (COMBLIN, 2005). Ao contrário, a liberdade de expressar-se e a participação na “liturgia” possibilitaram um rápido crescimento dessas comunidades, que não se limitaram ao sentido espiritualista ao qual estavam acostumados na Igreja oficiosa. As Comunidades Eclesiais de Base não representam um rompimento com a Igreja institucionalizada, e sim um novo modelo de Igreja, não condicionada pelos interesses do Vaticano, mas pelo povo – na figura do leigo – de acordo com as necessidades existentes na América Latina.

Segundo Leonardo Boff, nas Comunidades Eclesiais de Base existe uma “nova distribuição do poder na comunidade, muito mais participado, evitando-se toda centralização e dominação a partir de um centro de poder” (BOFF, 1982, p. 25). Para este autor, a comunidade cristã e a comunidade política não são espaços fechados; pelo contrário, devem interligar-se, onde o cristão, ator social, deve circular por ambos os espaços.

A experiência das CEBs tem frequentemente levado uma nova qualidade aos movimentos sociais e políticos que elas têm irrigado: um enraizamento na vida cotidiana das camadas populares e suas preocupações humildes e concretas, um encorajamento à auto-organização de base, uma desconfiança face à manipulação política, a tagarelíce eleitoral, ao paternalismo do Estado (LÖWY, 1991, p. 47).

A comunidade de base é, para Leonardo Boff (1982), ao mesmo tempo, um espaço de se viver a fé cristã e também um lugar do “exercício da democracia real do povo, onde tudo é discutido e decidido junto e se aprende o pensamento crítico. [...] O significado da comunidade eclesial desborda de seu sentido religioso e assume assim, um alto significado político” (BOFF, 1982, p. 26).

Ondina e Justo González (2010), ao abordar as comunidades de base na América Latina, afirmam que a pauta “mais comum dos encontros das CEBs incluía um período de compartilhamento e solidariedade, discussão e análise das condições sociais das suas próprias comunidades e suas causas e possíveis soluções, oração e estudo bíblico” (GONZÁLEZ; GONZÁLEZ, 2010, p. 374).

Ao abordar mecanismos de libertação na religião, José Comblin (2005) destaca que no século XII a figura do leigo se fez importante frente à hierarquia da Igreja Católica. Segundo o autor, foram 800 anos de luta dos leigos por maior participação na vida religiosa, por um lado, e, por outro, dos líderes impedindo a ascensão desse grupo. “Nasce uma espiritualidade leiga cujas protagonistas foram essencialmente as mulheres” (COMBLIN, 2005, p. 125). Em um sistema religioso patriarcal, em que os homens eram privilegiados em obter acesso aos cargos eclesiásticos.

As mulheres da aristocracia, no entanto, recebiam educação semelhante à dos homens e, mesmo não podendo assumir cargos eclesiásticos, elas proporcionaram formação espiritual ao povo das cidades. “Os leigos eram formados por mulheres e os clérigos formavam um mundo separado – o mundo dos poderes” (COMBLIN, 2005, p. 126). Essas mulheres, denominadas de *beguin*s, dedicavam a sua vida ao trabalho, aos pobres, doentes, anciãos. Segundo Comblin, elas praticavam tudo o que era ensinado pelos padres, porém de uma forma peculiar. Não negavam o sistema eclesiástico católico, mas não pertenciam a eles, rendendo insatisfação e suspeitas na hierarquia eclesiástica.

Foi nesse período, com a influência das *beguin*s, em associação com os franciscanos, que o catolicismo popular ganhou destaque, alcançando práticas

presentes nos dias atuais. É o caso da introdução do presépio por São Francisco, dando maior envergadura à festa do Natal, tornando-a a festa mais popular da cristandade. A ascensão destes grupos leigos, de acordo com Comblin (2005), foi responsável pela libertação na religião, ao formular novas maneiras de viver sua fé. De igual modo, ao observar o fenômeno em torno das Comunidades Eclesiais de Base, percebe-se que a libertação também se faz sentir a partir de baixo, de grupos menos favorecidos, destituídos do poder e das tomadas de decisão. É uma libertação sem rupturas com a instituição em vigor.

A práxis libertadora defendida pelas CEBs tem um profundo “respeito às culturas locais” (NÓBREGA, 1988, p. 38) de forma que haja uma adequação com o estilo de vida da comunidade. Lígia de Moura Nóbrega afirma: “Sua ação não se destina apenas ao cristão, mas à libertação do ser humano. [...] Daí sua abertura para receber a colaboração de todos os homens de boa vontade” (NÓBREGA, 1988, p. 38). O objetivo de promover o ser humano é tão grande nas CEBs que vai além de confissões religiosas. “Dispõe-se, assim, a ‘convidar as diversas confissões e comunidades cristãs e não-cristãs a colaborarem nesta fundamental tarefa destes tempos’” (NÓBREGA, 1988, p. 39). Segundo Michael Löwy, as CEBs juntamente com os militantes pastorais da Igreja “forneceram o tecido sobre o qual foram construídas as unidades de base dos novos movimentos sociais e políticos que antecederam o que se chamou ‘a abertura’ do regime militar - 1979 – 1980” (LÖWY, 1991, p. 57).

O surgimento das CEBs está diretamente ligado à formulação da Teologia da Libertação na América Latina, especialmente a partir da Conferência de Medellín em 1968 na Colômbia. No Brasil elas tiveram um crescimento muito rápido e até hoje continuam existindo entre as massas católicas. O desenvolvimento das CEBs varia de região para região, podendo ter sua expressão e presença social em maior ou menor grau.

Para Leonardo Boff, as Comunidades de Base foram uma maneira de refazer o tecido social rompido pela marginalização dos grandes processos sociais na América Latina.

Homens, que agora se reúnem, tomam a palavra, podem expressar suas opiniões sem medo de repressão, discutir seus problemas em sua linguagem, fazer suas celebrações no universo simbólico próprio das classes dominadas. [...] Pouco importa o que discutem, o importante é que falem e se sintam donos de seu discurso sempre

desprezado como ignorante ou difamado como mitológico. Nas comunidades, criam-se os elos de sociabilidade, de diálogo, de reflexão, realidades sem as quais toda política é mera retórica. [...] Nas comunidades, eles podem, de certo modo, passar para o reino da liberdade, na alegria do encontro, dos jogos de que tanto gostam, da dança, das festas, das celebrações religiosas (BOFF, 1991, p. 98).

Há, portanto, uma grande identificação das pessoas pertencentes às camadas populares da sociedade com as Comunidades Eclesiais de Base, tornando-se reconhecidas em quase todo o país. É certo que se tornou um instrumento por parte do clero católico como forma de domínio religioso, mas também se tornou um lugar de sociabilidade para aqueles que poucas opções tinham no seu cotidiano.

As Comunidades Eclesiais de Base são um fenômeno religioso que possui uma característica própria de participação política. Os movimentos que se originaram da Igreja Católica com uma perspectiva mais conservadora, como a Opus Dei ou o Movimento de Renovação Carismática, por exemplo, não possuem efetivamente uma práxis teológica/social. Pelo contrário, há um forte apelo para as questões espirituais, teológicas e dogmáticas da Instituição. O oprimido nem sempre consegue, nesta perspectiva, encontrar subsídios que o conscientize sobre a sua realidade social, econômica e política, deixando-o sem uma orientação mais clara de como lutar pelos seus direitos.

Nas CEBs, “apesar de sua característica religiosa, tem uma inscrição social. O simples fato de pessoas se encontrarem, refletirem juntas e se proporem alguma atividade coletiva já constitui um acontecimento social” (BOFF, 1991, p. 100).

As Comunidades Eclesiais de Base possuem uma inserção que não se restringe a reuniões de cunho espiritual:

Pesquisas realizadas pelo ISER/Assessoria (1997), em diferentes dioceses, analisadas no livro *As Comunidades de base em questão*, confirmam a presença das CEBs em múltiplos movimentos, sindicatos, partidos, associações, mobilizações. Atuam, ainda, em projetos alternativos (cooperativas, produção sem agrotóxico, artesanato, etc.), em saúde alternativa a partir da medicina popular, nas pastorais sociais, nas Semanas Sociais, no Grito dos Excluídos, nos acampamentos dos trabalhadores sem-terra (WANDERLEY, 2007, p. 140).

Gustavo Gutiérrez (1979), assim como Segundo Galilea (1978), destaca esse novo momento na América Latina que sucede um período de ignorância da própria realidade, de forma induzida pelos detentores do poder, chegando assim a uma “compreensão menos parcial e anedótica, mais global e estrutural da própria situação” (GUTIÉRREZ, 1979, p. 75). Tal conhecimento, segundo ele, não se pauta em mera descrição ou em dados estatísticos, mas no cuidado e na atenção com as questões mais profundas da sociedade latino-americana, em uma perspectiva histórica.

Essa conscientização possibilitou identificar algumas causas do subdesenvolvimento existentes neste continente, que, segundo Leonardo Boff, era

conseqüência do tipo de desenvolvimento capitalista no interior dos países cênicos que para manter os níveis de aceleração e acumulação a que chegaram necessitam estabelecer relações profundas dissimétricas com os países mais atrasados tecnologicamente e ricos em matérias-primas; estes são *mantidos* no subdesenvolvimento que aparece, então, como a outra face do desenvolvimento (BOFF, 1982, p. 23 – grifos do autor).

A dependência gerou opressão econômica, política e social. Assim, para Boff, a estratégia de libertação encontra-se em um modelo de desenvolvimento autossustentável, focalizando as reais necessidades dos países que se encontram em situação de atraso em relação aos demais países desenvolvidos. Leonardo Boff propõe um método pertinente a tal objetivo, ao afirmar que “o sujeito histórico desta libertação seria o povo oprimido que deve elaborar a consciência de sua situação de oprimidos, organizar-se e articular práticas que intencionem e apontem para uma sociedade alternativa menos dependente e injustiçada” (BOFF, 1982, p. 23, 24).

Leonardo Boff (1982) une o campo político e o campo religioso como algo necessário à busca da libertação; e essas pessoas participantes de círculos bíblicos e engajadas em movimentos sociais, manifestações operárias, passeatas estudantis etc. são denominadas de subversivas pelos conservadores.

Gustavo Gutiérrez compartilha do mesmo pensamento de Leonardo Boff, ao afirmar que o subdesenvolvimento na América Latina é “resultado de um processo, e portanto, deve ser estudado em perspectiva histórica, quer dizer, em relação ao desenvolvimento e expansão dos grandes países capitalistas” (GUTIÉRREZ, 1979, p. 78).

Recentemente, as ciências sociais muito contribuíram com o pensamento teológico. Por muito tempo elas foram denominadas como “heresia moderna”, de acordo com Michael Löwy (2000). Apenas depois da II Guerra Mundial, especialmente no Concílio Vaticano II, houve uma recomendação mais precisa sobre a utilização das ciências sociais por setores do cristianismo. “No entanto, na América Latina e especialmente no Brasil, sob a influência do padre Lebrecht e de seus Centros de Economia Humanista, as ciências sociais vêm sendo utilizadas bastante sistematicamente desde os anos cinquenta” (LÖWY, 2000, p. 92). Ou seja, antes mesmo do Concílio Vaticano II (1962 – 1965), a Igreja latino-americana já utilizava as contribuições das ciências sociais em sua teologia. A partir da década de 1960, a sociologia marxista tornou-se um dos principais instrumentos de análise do segmento progressista cristão.

De acordo com Löwy, no entanto, o objetivo dessa nova concepção teológica “não é submeter as ciências sociais aos imperativos religiosos” (LÖWY, 2000, p. 92). Existe o reconhecimento da autonomia das ciências sociais no campo científico por parte dos religiosos.

Apesar do empenho desses líderes, a Teologia da Libertação teve um alcance pequeno, influenciando “uma minoria das Igrejas latino-americanas, na maioria das quais a tendência predominante é bastante conservadora ou moderada” (LÖWY, 2000, p. 64). Ainda assim, apesar de obter alcance limitado na cristandade, os religiosos que adotaram uma postura progressista lançaram novos temas para serem discutidos e analisados, novas interpretações teológicas e propostas de uma práxis que resultasse em transformações mais concretas para a sociedade latino-americana, há séculos estagnada e acostumada a ver a perpetuação de um sistema que desfavoreceu a maioria da população.

1.2 CONTRIBUIÇÕES DO PENSAMENTO MARXISTA

Por ter sido formulada em um contexto latino-americano, marcado por profundas desigualdades e problemas sociais, uma das especificidades da Teologia da Libertação se faz presente em sua ligação com o pensamento marxista, cuja influência foi grande nesse continente. Ainda que comumente seja afirmada a

incompatibilidade entre religião e marxismo¹¹, percebe-se que estes dois elementos se entrelaçam na formulação da Teologia da Libertação, dando a ela um novo aspecto em comparação com a teologia formulada pelo Vaticano. A dialética e a luta de classes tornam-se conceitos importantes para compreender-se a realidade social, política e econômica latino-americana, em adição à teologia, que não tinha outra contribuição a fazer estando orientada por seu viés tradicional, senão a legitimação da Santa Sé e da perpetuação das classes dominantes e hegemônicas, desde o início da colonização europeia.

O duplo papel que a teologia tradicional estabeleceu, remonta, mesmo em um período pós-independência, à estreita ligação entre Igreja e Estado, ou religião e política, algo muito comum na Idade Média e também nos primeiros séculos da colonização europeia na América Latina. Dessa maneira, essa “teologia oficial” opta pela defesa do *status quo*, aumentando ainda mais as mazelas sociais resultantes desse posicionamento.

Nesse caso, percebe-se na Teologia da Libertação uma singularidade no processo histórico da teologia latino-americana, em que sua aproximação com questões de ordem político-social tornaram-se centrais, refletindo e moldando sua práxis, sob uma nova orientação calcada no materialismo histórico. Muitas paróquias e seminários foram influenciados sob essa nova perspectiva; líderes pertencentes às mais variadas hierarquias da Igreja Católica assumiram esse posicionamento progressista, juntamente com muitos fiéis católicos, leigos, que se espalharam em diversos movimentos sociais, no campo, na cidade, no meio estudantil e operário.

A relevância deste tema torna-se clara na afirmação de Antônio Flávio Pierucci e Reginaldo Prandi: “não é a religião enquanto conservação e permanência que deve interessar à sociologia, mas sim a religião em mudança, a religião como possibilidade de ruptura e inovação, a mudança religiosa e, portanto, a mudança cultural” (PIERUCCI; PRANDI, 1996, p. 9).

Otto Maduro (1981), em sua obra *Religião e luta de classes* compartilha do mesmo ponto de vista de Pierucci e Prandi (1996), buscando compreender as relações sociais na América Latina, tendo a Igreja Católica contribuído para o

¹¹ Para Michael Löwy, a famosa frase “religião é o ópio do povo”, embora utilizada por Marx, não é propriamente dele, podendo ser encontrada em outros autores como Kant, Feuerbach, Bauer etc. A observação que Marx faz da religião, embora de forma sucinta, está em sua fase madura, na *Ideologia alemã*, em que a religião, para Marx, é apenas uma, de várias outras ideologias encontradas nas diversas construções humanas presentes nas relações sociais (LÖWY, 1991).

enriquecimento, político e econômico, de uma pequena parcela da sociedade. Maduro procura estabelecer, por meio da teoria marxista da religião, elementos que possibilitem uma abordagem que responda ao contexto da sociedade atual. Otto Maduro, entretanto, encontra-se diante da necessidade de uma reinterpretação dessa teoria, remodelando-a de acordo com a realidade latino-americana da segunda metade do século XX. Otto Maduro também aborda a possibilidade de interligação entre o cristianismo e o marxismo, observando que o resultado disso, ou seja, a práxis, é um elemento que possibilita mudanças sociais, ruptura com a ordem estabelecida. De acordo com esse autor, a incompatibilidade entre marxismo e cristianismo nasceu na história, logo é historicamente superável (MADURO, 1981).

Este é, portanto, o pressuposto pelo qual a teoria marxista ganhou expressão na América Latina, nos segmentos do cristianismo aqui existentes, inclusive entre alguns setores protestantes, que, nesse aspecto, aproximaram-se da ala católica progressista, algo pouco comum, visto que em ambas as esferas do cristianismo existem especificidades teológicas que contribuíram ao longo da história para o seu distanciamento, tendo estes dois setores autonomia.

A Teologia da Libertação, sob a ótica da dialética marxista, promoveu a união de grupos progressistas da Igreja Católica e das igrejas protestantes, em busca de solucionar, ou pelo menos minimizar, por via política, os efeitos desastrosos, que também haviam sido efetuados por meio do setor político, de acordo com Manoel Bomfim (2005). Afinal, Marx (1998) percebe na dialética, a contradição estabelecida entre segmentos sociais diante de um padrão preestabelecido de sociedade, ao opor e buscar superar a presente ordem.

Embora a Teologia da Libertação enfatize o campo político como mecanismo de transformação da realidade social – mesmo setor pelo qual a colonização ocorreu – a singularidade desse pensamento teológico se encontra no meio pelo qual a posição dos atores sociais ocorre nesse cenário. Ao contrário dos europeus, que se inseriram no campo político em um sentido de cima para baixo, por meio do domínio e da legitimação do poder por parte de um pequeno grupo de indivíduos, percebe-se, nesse pensamento teológico latino-americano, um posicionamento diferente, de baixo para cima, embora dentro da mesma esfera

política. Nesse sentido, o objetivo de obter transformações sociais ganhou característica democrática, seja no aspecto político, econômico ou cultural¹².

Existe no pensamento de Marx e Engels (1998) certo distanciamento de Hegel, e o que os distingue de Hegel e de seus seguidores de direita, e até mesmo alguns de esquerda, como Feuerbach, está, em certa parte, na não aceitação de uma visão de mundo contemplativa, em que não há meios de intervenção ou mudanças. Encontramos, assim, a ênfase na interligação entre teoria e práxis, resultando em um processo de transformação da vida real, em que é imprescindível a existência da ação política.

Em sua obra *Marxismo e alienação* (2009), Leonardo Konder separa um capítulo para abordar o sentido de alienação política. Para o autor, não é possível ignorar o sentido da política na vida em sociedade, bem como das ações individuais, que refletem na coletividade.

Por suas palavras como por seus silêncios, por seus gestos ou por seus exemplos, por comando, sugestão, conselho ou oposição, querendo ou não querendo, tendo ou não tendo consciência do que fazem, os indivíduos influem uns sobre os outros, condicionam-se reciprocamente, moldam suas respectivas atitudes em face das instituições vigentes, colaboram com os movimentos tendentes a manter inalterada ou a modificar a estrutura socioeconômica existente em um momento dado (KONDER, 2009, p. 183).

Para Konder, o apolitismo surge da alienação. Observando as duas esferas da vida – pública e privada – a ilusão da alienação se demonstra ao enfatizar a vida privada, em que o indivíduo pode se eximir de qualquer envolvimento com as questões públicas, ou seja, de exercer seus direitos como cidadão¹³. A alienação cria, portanto, em muitos casos, a ideia de que é a “desigualdade natural dos indivíduos que determina a desigualdade da influência política de que dispõem” (KONDER, 2009, p. 184).

¹² Isso não se refere essencialmente à figura dos leigos, porque, afinal, houve a participação de alguns membros do clero. Michael Löwy não credita aos leigos nem ao clero esse processo de mudança. Para o autor, a renovação ocorrida no cristianismo latino-americano foi “da periferia para o centro”, tornando-se um pensamento marginal na instituição católica, não importando a esfera hierárquica em que se fazia presente (LÖWY, 1991).

¹³ Benjamin Constant faz a mesma observação ao contrapor a liberdade dos antigos em relação à liberdade dos modernos. Enquanto a liberdade dos antigos acontecia no âmbito da vida pública, portanto política, a liberdade dos modernos, ao contrário, insere-se na esfera particular, negligenciando em grande parte o envolvimento e engajamento de ordem coletiva. Para maior aprofundamento no tema, ver CONSTANT, Benjamin. Da liberdade dos antigos comparada à dos modernos. *Revista Filosofia Política*, nº. 2, 1985.

Para Leandro Konder (2009), de fato os indivíduos são desiguais. Mas a sociedade em que se assenta a propriedade privada não permite que haja condições iguais para o desenvolvimento desses indivíduos desiguais. Assim, o apolitismo impele as classes destituídas do poder a permanecer neste mesmo estado em que já se encontram, contribuindo para a manutenção e hegemonia da classe dominante, por meio de seus mecanismos de controle.

O pensamento marxista de que o homem escreve a sua própria história (MARX; ENGELS, 1998) se fez presente nesta perspectiva teológica, retirando de Deus qualquer responsabilidade e atribuindo-a ao homem, politizado e engajado nos diversos setores sociais. Em uma igreja cujo fundamento estava estritamente ligado ao pensamento platônico e aristotélico de mundo, em que a “verdade reside em umas essências a-históricas, imutáveis e universais” (GOTAY, 1981, p. 139), o cristianismo revolucionário rompe com essa maneira de compreender o mundo e passa a dar créditos à concepção histórica da realidade.

Marx, em *A Ideologia alemã* (1998), questiona o sistema hegeliano, contrapondo a filosofia com a realidade alemã:

as premissas de que partimos não são bases arbitrárias, dogmas; são bases reais que só podemos abstrair na imaginação. São os indivíduos reais, sua ação e suas condições materiais de existência, tanto as que eles já encontraram prontas, como aquelas engendradas de sua própria ação. Essas bases são, pois, verificáveis por via puramente empírica (MARX; ENGELS, 1998, p. 10).

Os indivíduos reais, sua condição de existência e liberdade para fazer a sua própria história (MARX; ENGELS, 1998) estão presentes entre os que formularam a Teologia da Libertação na América Latina, cuja teologia e realidade não eram correspondentes, bem como Marx observou na filosofia e realidade alemã no seu tempo. Evidenciou-se neste pensamento, uma forma de garantir que as classes menos favorecidas pudessem ter condições reais de fazer sua própria história.

De acordo com Ondina e Justo Gonzáles, “os escritos de Karl Marx tiveram um impacto profundo sobre a maioria dos teólogos da libertação – bem como sobre muitas outras pessoas da América Latina” (GONZÁLEZ; GONZÁLEZ, 2010, p.380). A radicalização de setores do catolicismo a partir da década de 1960, muitas vezes em parceria com cristãos protestantes, contribuiu, segundo Michael

Löwy, para a reinterpretação do “Evangelho à luz dessas práticas e, por vezes, descobre-se no marxismo uma chave para a compreensão da realidade e um guia para a ação libertadora” (LÖWY, 1991, p.39).

Essa convergência da teologia cristã com o marxismo na América Latina resultou em interpretações e práticas diferentes. Houve desde posturas moderadas até as mais radicais, como é o caso do padre Camilo Torres, líder de movimento popular revolucionário, que se afiliou posteriormente ao Exército de Libertação Nacional da Colômbia em 1965 e foi morto em combate contra militares em 1967 (LÖWY, 1991).

Apesar de encontrar casos mais radicais como o de Camilo Torres e de a imprensa geralmente se referir a eles como “defensores da violência, a maioria dos teólogos da libertação se pronunciava contrária a toda e qualquer forma de violência” (GONZÁLEZ; GONZÁLEZ, 2010, p. 380). Na verdade, Ondina e Justo González observam que esses teólogos compreendem o significado de violência não apenas atrelado ao ato revolucionário, mas também à opressão existente no sistema capitalista, que também exerce violência contra uma grande parcela da população, mas de forma velada, pouco percebida.

Uma das contribuições para o surgimento de setores mais radicais dentro da Igreja, sem dúvida está na Revolução Cubana de 1959, em que Fidel Castro e seu grupo assumiram o poder da Ilha, destituindo o ditador Fulgencio Batista. Para Emir Sader (1985), a Revolução em Cuba não se caracteriza simplesmente pelo fato de Fidel Castro ter tomado o poder, mas sim pelo desenvolvimento de um processo de “transformações radicais das estruturas econômicas, sociais, políticas e ideológicas que fizeram de Cuba o primeiro país socialista da América Latina e do mundo ocidental” (SADER, 1985, p. 5).

De acordo com Emir Sader, a Revolução Cubana é um dos poucos exemplos que se podem considerar como revolução neste sentido descrito acima, tornando-se um marco histórico no sentido de libertação na América Latina. “Foi a revolução cubana que atualizou a revolução no nosso tempo e no espaço latino-americano. Dela se pode indiscutivelmente dizer que, depois do seu surgimento, nada foi como antes no nosso continente” (SADER, 1985, p. 6).

Diferente de outras “revoluções” existentes na América Latina, como na Argentina, Brasil, Chile e Uruguai, marcadas por regimes conservadores, a

Revolução em Cuba se apresenta sob um viés socialista, fundamentada no pensamento marxista.

Um *outdoor* colocado na Praça da Revolução por ocasião da comemoração do 20º aniversário da Revolução Cubana, onde se estampam as figuras de Marx, Fidel Castro e Lênin, com os dizeres: “A continuar avanzando por el camino victorioso del socialismo” (SADER, 1985, p. 73), não deixa dúvidas acerca da influência que o marxismo exerceu nessa revolução, contribuindo, dessa maneira, para a formulação de novos movimentos de esquerda na América Latina, inclusive a Teologia da Libertação, conforme afirma Michael Löwy: “Para lutar eficientemente contra a pobreza precisamos entender suas causas. É aqui que a teologia da libertação converge, uma vez mais, com o marxismo” (LÖWY, 2000, p. 125).

No entanto, fora do Brasil e América Central, os participantes da Teologia da Libertação ou “Igreja dos Pobres”, como denomina Löwy (2000), evitam o envolvimento com o pensamento marxista hoje. De acordo com Löwy, isso não ocorre tanto por interferência do Vaticano e sim por desconfiança do envolvimento político explícito, além dos acontecimentos de 1989 na Europa. “Podemos dizer que hoje existe uma tendência geral a que não se dê muita ênfase ao relacionamento entre o cristianismo da libertação e o marxismo” (LÖWY, 2000, p. 134).

Diante da pobreza que atingia a grande massa latino-americana, “o marxismo aparece aos olhos dos teólogos da libertação como a explicação mais sistemática, coerente e global das causas dessa pobreza, e como única proposição suficientemente radical para a sua abolição” (LÖWY, 1991, p. 95).

De acordo com Michael Löwy (1991), o interesse pelo pobre é milenar no cristianismo, remontando ao início da igreja no primeiro século. O que de fato se percebe na Teologia da Libertação e que se coloca em divergência com o passado é que “os pobres não são mais essencialmente objeto de *caridade*, mas os *sujeitos da sua própria libertação*. A ajuda ou a assistência paternalista são substituídas por uma atitude de *solidariedade* com a luta dos pobres por sua *auto-emancipação*” (LÖWY, 1991, p. 96 – grifos do autor).

Nessa perspectiva, encontra-se a junção do marxismo ao cristianismo, em que, para Marx, os trabalhadores são responsáveis por efetuar sua própria emancipação na história. “Essa mudança é, talvez, a novidade política mais importante e a mais rica das conseqüências trazidas pelos teólogos da libertação em

relação à doutrina social da Igreja” (LÖWY, 1991, p. 96). Sob essa perspectiva, considerável número de cristãos descontentes com o mundo onde viviam, cheio de desigualdades sociais, foram atraídos pelo pensamento marxista que, utilizado juntamente com a teologia cristã, produziu um novo sentido na vida prática das comunidades cristãs mais carentes, passando a refletir sobre a reconstrução social.

1.3 AS CONFERÊNCIAS DE MEDELLÍN E PUEBLA

As décadas de 1960 e 1970 foram importantes na formulação do pensamento em que envolve a Teologia da Libertação na América Latina. Isso porque nesse período ocorreu a II e III Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano¹⁴.

A II Conferência Geral foi realizada em Medellín, Colômbia, em 1968 – ano emblemático no cenário político mundial: na França, por exemplo, ocorreu a manifestação dos estudantes conhecida como *Maió de 68*; no México, 48 pessoas foram mortas pelo exército durante manifestação estudantil; no Brasil é o ano em que foi decretado o Ato Institucional nº. 5 (AI-5), iniciando o período mais fechado e violento do governo militar.

A Conferência de Medellín complementa, assim, esse cenário político-social de 1968, visto que assumiu uma nova perspectiva que já há algum tempo estava se formulando na Igreja Católica latino-americana, visando um rompimento com o pensamento ultramontano, ligado ao Vaticano, mas apenas epistemologicamente, mantendo-se o vínculo institucional.

Referindo-se a Medellín, Dom Paulo Evaristo Arns declara que foi uma espécie de Vaticano II “traduzido para a América Latina”, e o padre José Oscar Beozzo complementa: “Medellín refaz, num certo sentido, o Vaticano II e, em muitos pontos, dá um passo além” (ARNS; BEOZZO apud BRITO, 2010, p. 82).

D. Paulo Evaristo Arns e José Oscar Beozzo apontam algumas características da Conferência de Medellín ao Concílio Vaticano II, ocorrido entre 1962 e 1965, justamente entre a I Conferência no Rio de Janeiro em 1955 e a II Conferência de Medellín em 1968. Percebe-se, portanto, que o Concílio Vaticano II

¹⁴ A I Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano ocorrida em 1955, no Rio de Janeiro, não trouxe muita expressão e relevância para o setor progressista da Igreja Católica. A dependência institucional do Vaticano confirmou-se e a busca por recursos humanos e financeiros foi ratificada.

exerceu influência nas parcelas de esquerda da Igreja Católica na América Latina, embora esse Concílio não tenha assumido um viés especificamente progressista. O Vaticano II apenas incorporou “um conjunto de demandas consideradas avançadas e *parte* de seus documentos finais foi considerada bastante progressista” (BRITO, 2010, p. 82 – grifo nosso). José Comblin, ao falar sobre o catolicismo clerical, também faz uma afirmativa semelhante: “esse tipo de catolicismo foi enfrentado pelo Vaticano II, que não pôde vencê-lo” (COMBLIN, 2005, p. 6).

Inúmeros embates marcaram o campo religioso em que a Teologia da Libertação foi formulada, havendo várias formas de atuação dentro da mesma instituição religiosa. E também a heterogeneidade da Igreja Católica foi demonstrada.

Medellín, mesmo não sendo uma conferência como o setor progressista da Igreja gostaria que se tornasse, assumiu uma linguagem “dependência-libertação. Torna-se solidária com a libertação” (ANDRADE FILHO, 1982, p. 34). Segundo o filósofo, o primeiro passo tomado em Medellín é o da conscientização, a partir de uma visão global. A compreensão da realidade, sob o viés de um processo histórico, é o meio de despertar massas adormecidas e alheias a uma consciência revolucionária.

A conscientização foi a primeira etapa na tarefa de libertação na busca de uma transformação da situação latino-americana. Neste processo, união de teoria e práxis – desalienante e libertadora, o homem oprimido percebe e modifica sua relação com o mundo e com os outros homens. [...] O oprimido [...] adquire conhecimento de sua situação, encontra sua própria linguagem e torna-se, ele próprio, menos dependente, mais livre, comprometendo-se na transformação e construção da sociedade (ANDRADE FILHO, 1982, p. 35).

Para Andrade Filho (1982), o processo de libertação da América Latina não foi homogêneo. Na década de 1950 e, portanto, antes da Conferência de Medellín, era forte a tentativa de um desenvolvimento via industrialização, autossuficiente. Buscava-se uma “outra alternativa”, entre o capitalismo clássico e a solução marxista; ou seja, um desenvolvimento tecnocrático, ainda que contando com a participação do homem. Para o autor, é uma mudança dentro do sistema já vigente, reformista.

A sociedade latino-americana estava iniciando uma nova fase de crescimento na década de 1950. Michael Löwy (1991), no entanto, afirma que esse

tipo de desenvolvimento levaria a “agravar a dependência, aprofundar as contradições sociais, estimular o êxodo rural e o crescimento das cidades, concentrando nas zonas urbanas uma classe trabalhadora nova e, sobretudo, um imenso ‘proletariado’” (LÖWY, 1991, p. 33).

A ideia de libertação pensada na década seguinte, 1960, assumiu um novo viés: “Insistia-se por estratégias políticas que levassem a romper os laços opressores e encaminhassem a um processo libertador. O desenvolvimento supõe a mutação da própria estrutura social e a criação de uma nova sociedade” (ANDRADE FILHO, 1982, p. 37).

Em 1959, com a Revolução Cubana, Löwy destaca que, a partir desse momento, “se abre na América Latina um novo período histórico, caracterizado pela intensificação das lutas sociais, a aparição de movimentos de guerrilha, a sucessão de golpes militares e a crise de legitimidade do sistema político” (LÖWY, 1991, p. 33-34). Existe, portanto, uma mudança importante na maneira de pensar o tema da libertação no continente latino-americano entre as décadas de 1950 e 1960. Isto trouxe não apenas uma reflexão sobre o assunto para dentro da Igreja, mas também gerou diferentes formas de se compreender e buscar tal libertação.

Richard Shaull, teólogo presbiteriano norte-americano que residiu no Brasil e na Colômbia, afirma que tecnologia e revolução caminham juntas, apesar de serem antagônicas. Para esse autor, uma contribui para o desenvolvimento e a afirmação da outra. “De fato, a maior floração da tecnologia ocorreu, não nas sociedades ontocráticas do Oriente, mas naqueles países em que o espírito revolucionário produziu um impacto profundo” (OBLESBY; SHAULL, 1968, p. 245). Em Shaull, o significado da revolução não quer dizer que todo o resto seja ruim. Ela pode gerar um sistema mais humano ou criar situações de desumanização. Ainda assim, está na revolução a chave para as transformações que vislumbramos no futuro da humanidade. Para o autor, o que deve ser observado é qual a contribuição que o indivíduo pode dar para que esta tenha êxito.

O setor progressista da Igreja Católica, ao assumir esse viés revolucionário ou essa “opção por uma ruptura radical do sistema vigente leva a uma visão mais conflituosa do problema. O desenvolvimento deve atacar as causas da situação, das quais a mais profunda é a dependência econômica, social, política e cultural de uns povos com relação a outros” (ANDRADE FILHO, 1982, p. 38). A

tentativa era fazer melhorias dentro do sistema, ou a adaptação dele seria irrelevante.

Em uma perspectiva histórica de estagnação, a ideologia revolucionária, que se empenhava por realizar a ruptura com o sistema vigente, não fazia senão disseminar entre a massa oprimida da América Latina este novo pensamento. Desta forma, estabelecia-se uma reflexão sobre a ideologia imposta anteriormente pela classe dominante. Essa mudança de pensamento entre a população historicamente expropriada deste sentido de libertação não ocorre naturalmente e, portanto, somente com a “obra da reflexão dos intelectuais revolucionários, seria capaz de fundamentar uma consciência revolucionária: a verdadeira consciência do proletariado” (ANDRADE FILHO, 1982, p. 39). Segundo ele, de outra maneira, o proletariado ficaria prisioneiro das representações ideológicas disseminadas pela classe dominante.

As condições para este novo modelo de igreja, denominado por Michael Löwy (1991) de *Igreja dos pobres*, surge na América Latina a partir da confluência dessas duas maneiras de se pensar o desenvolvimento e, “em Medellín, com efeito, a comunidade cristã começa a ler politicamente os sinais dos tempos na América Latina. Surgem grupos cristãos comprometidos com a libertação de seus povos” (ANDRADE FILHO, 1982, p. 40).

Ainda que esse modelo de igreja seja percebido em Medellín, alguns pesquisadores afirmam que, nessa Conferência, a Teologia da Libertação ainda era muito incipiente quanto à sua formulação. Não se pode, portanto, afirmar que, em 1968, houve uma evidência clara da esquerda católica em seus documentos finais. José Oscar Beozzo afirma que, em Medellín, apenas “esboça-se a Teologia da Libertação”; Enrique Dussel pronuncia-se de igual modo, apontando que, naquele momento, “uma nova teologia se manifesta em estado germinal” (BEOZZO; DUSSEL apud BRITO, 2010, p. 83).

Mesmo Medellín levantando diferentes formas de compreensão, seja como uma manifestação sob uma perspectiva progressista mais ampla ou não, o que deve ser levado em consideração é este novo processo que a Igreja Católica experimentou na América Latina e as proposições formuladas para a mudança do atual quadro de subdesenvolvimento. Este é um problema apontado nos setores conservador e progressista da Igreja.

Andrade Filho tem uma visão mais otimista de Medellín, pois, a partir daí, “a opção pelo pobre tornou-se a expressão de fé do cristão. A solidariedade com o pobre, o compromisso com a libertação das classes exploradas, a entrada no mundo da política levaram a uma releitura do Evangelho” (ANDRADE FILHO, 1982, p. 42). Além disso, alega que, nesse Concílio, também foi criticado o viés sob o qual os reformistas acreditavam na mudança social, condenando o sistema capitalista, demonstrando que os problemas sociais estão na raiz de tal sistema, sobretudo na forma de dependência que é criada nos países latino-americanos. Assim, torna-se irreversível tal mudança, se não forem substituídas as bases desta estrutura (ANDRADE FILHO, 1982).

Sob esta forma de Andrade Filho analisar Medellín, percebe-se também o destaque que a Conferência deu à educação como um elemento de transformação social. Utilizando as contribuições de Paulo Freire, é proposta uma pedagogia libertadora, em que o indivíduo se instrumentaliza de mecanismos para alcançar a libertação. Nos documentos finais, encontra-se a afirmação de que a educação é “efetivamente o meio-chave para libertar os povos de toda escravidão e fazê-los subir de condições de vida menos humanas a condições mais humanas, levando em conta que o homem é o responsável e o artífice de seu êxito ou de seu fracasso” (ANDRADE FILHO, 1982, p. 44).

A III Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano ocorreu em Puebla, México, em 1979, um ano após o estipulado, visto que o papa João Paulo I faleceu em 1978, no mesmo ano em que assumiu o pontificado. Adiada para o ano seguinte, a Conferência de Puebla contou com a presença do novo papa, João Paulo II, cuja maior missão¹⁵ foi combater o pensamento da Teologia da Libertação, apoiando de forma clara o setor conservador da Igreja Católica e beneficiando este segmento, diante do embate político que já estava se estabelecendo entre progressistas e conservadores. (BRITO, 2010).

Conduzida pela CELAM¹⁶, que estava sob os cuidados dos conservadores, a Conferência de Puebla foi objeto para a retomada de poder por este setor, porque, afinal, desde Medellín, a ala progressista havia se fortalecido e desenvolvido. Lucelmo Brito afirma que, desde 1968, a esquerda católica contava

¹⁵ Para Lucelmo Brito, além da Teologia da Libertação, João Paulo II também travou batalha com o comunismo e a teologia liberal europeia (BRITO, 2010).

¹⁶ Conselho Episcopal Latino-Americano.

“com um vasto número de teólogos, bem formados e de prestígio público, além de movimentos eclesiais, tais como as pastorais e as Comunidades Eclesiais de Base” (BRITO, 2010, p. 85).

Além de a organização do evento ter tomado vários cuidados para que pudessem sair vitoriosos da Conferência, contando inclusive com o apoio do Vaticano na pessoa do papa João Paulo II, a CELAM “interditou aos teólogos da libertação a sua participação na conferência” (LÖWY, 1991, p. 44). Essa tentativa de proibir a participação desse setor da Igreja foi, na verdade, um “mecanismo de marginalização dos teólogos da libertação da confecção do texto final” (BRITO, 2010, p. 86).

A interpretação que estudiosos fazem de Puebla também gera divergências. Andrade Filho, por exemplo, afirma que, em Puebla, formula-se o mesmo projeto histórico de Medellín, partindo da “análise da realidade para confrontá-la com a teologia cristã e formular indicações para a práxis. Este método é indicado esquematicamente como VER-JULGAR-AGIR” (ANDRADE FILHO, 1982, p. 237). Já Robinson Cavalcanti percebe que em Puebla houve uma contribuição para a esquerda católica bem menos significativa do que em Medellín, que foi um “marco, com a instituição abandonando a sua antiga proposta de cristandade, legitimando o envolvimento político, deixando espaços para os teólogos da libertação” (CAVALCANTI, 1988, p. 193). Um dos motivos que Cavalcanti aponta para esse distanciamento de Puebla a Medellín é o fato de a América Latina estar mais fechada no final da década de 1970. Além disso, os países que começavam a evidenciar algum tipo de abertura política, como é o caso do Brasil, prevalecia a incerteza.

Apesar do forte aparato conservador para conferir vantagem ao seu grupo, ainda assim Puebla se destaca ao fazer a *opção preferencial pelos pobres*, resultado obtido, em grande parte, pela influência dos teólogos da libertação que estavam em Puebla, embora oficialmente afastados da Conferência (LÖWY, 1991). Robinson Cavalcanti (1988) afirma que o documento gerado em Puebla é ambíguo e de caráter menos ecumênico. Para Lucelmo Brito, o potencial que tinham os progressistas poderia ter resultado em algo mais profundo, mas percebe-se, ainda que timidamente, a influência da esquerda católica nesta Conferência. Segundo ele, a *opção preferencial pelos pobres* foi uma “saída conciliada que atendia tanto aos progressistas, desejosos do protagonismo dos despossuídos, quanto para os

conservadores, ansiosos por responder à pobreza latino-americana com uma ampla ação de caridade que focasse os pobres” (BRITO, 2010, p. 86).

A *opção pelos pobres* ganhou diferentes interpretações nas alas progressistas e conservadoras da Igreja Católica, fazendo com que o próprio Concílio também recebesse um significado diferente. O discurso do papa João Paulo II na abertura do evento, por exemplo, teve variadas maneiras de compreensão. Embora criticasse a esquerda católica, o papa, no final, ressaltou a importância da Igreja em se posicionar a favor da luta pelos direitos humanos. Este discurso só foi aprovado por setores progressistas devido ao pronunciamento do arcebispo de Fortaleza, Dom Aloísio Lorscheider, logo após a fala do papa, readaptando e contextualizando o discurso do pontífice, de acordo com as necessidades que os setores progressistas consideravam relevantes no continente latino-americano (BRITO, 2010).

Puebla caracterizou-se, portanto, como um momento em que ocorreu o “primeiro embate público entre progressistas e conservadores no interior da Igreja, evento que viria a ser conhecido como a *batalha de Puebla*” (BRITO, 2010, p. 85 – grifos do autor). A formulação da Teologia da Libertação ganhou mais força, ainda que com aparente vitória da ala conservadora, contribuindo para que o paradigma clericalista da Igreja Católica, pelo menos, fosse repensado nas diversas esferas hierárquicas do catolicismo.

2 PROTESTANTISMO E TEOLOGIA DA LIBERTAÇÃO

O protestantismo – ramo do cristianismo, assim como o catolicismo – não ficou alheio às transformações que estavam ocorrendo na América Latina no século XX, como, por exemplo, as manifestações de camadas populares por melhores condições de vida e por democracia. Embora não seja possível fazer uma afirmação categórica e homogênea das igrejas protestantes, ainda que abordando apenas as igrejas históricas, houve diversos tipos de posicionamentos nesse setor religioso. Conservadores e progressistas travaram calorosos embates, dividindo o campo protestante brasileiro, tendo o mesmo fato ocorrido nos demais países latino-americanos.

O pensamento em que se insere a Teologia da Libertação trouxe contribuições significativas para a formulação de uma concepção de vida e sociedade diferente entre os protestantes que aderiram a ele. A atenção para os problemas sociais tornaram-se preponderantes nesse setor do protestantismo, que, normalmente, não procurava atacar as suas raízes – historicamente constituídas – tendo uma atuação paliativa, remediando um mal que permanecia, perpetuando-se com força cada vez maior na sociedade brasileira e latino-americana, com estruturas injustas, cujos privilégios visavam um grupo detentor do poder ao longo da história.

A reflexão sobre a causa das desigualdades sociais no continente esteve presente na Teologia da Libertação e, ao penetrar no campo protestante, impulsionou tal grupo a uma tomada de decisão de forma que pudesse combater as mazelas sociais e diminuir a dominação e o poder de um pequeno grupo sobre as camadas populares; estas, sem forças ou, pelo menos, sem poder de mobilização e engajamento político conjunto.

A Teologia da Libertação penetrou quase que de forma despercebida em parte dos setores protestantes, mesmo porque não foi um movimento institucionalizado, a princípio¹⁷. O próprio contexto político e social das décadas de 1960 a 1980 levaram, inevitavelmente, à busca de uma reformulação de um pensamento teológico, cuja compreensão da realidade social estava bem distante do que de fato ocorria naquela época.

¹⁷ Ainda que a institucionalização da Teologia da Libertação nunca tenha ocorrido, há críticas de que a Teologia da Libertação perdeu o seu objetivo inicial, fazendo do pobre e oprimido o seu ídolo (TEIXEIRA, 2012).

Nesse período, em que a propaganda anticomunista era muito forte, especialmente na visão exposta pela ditadura militar, com amplo apoio dos Estados Unidos¹⁸, houve certamente dúvidas acerca da legitimidade desta teologia que, para o campo político, era subversiva, e, para o campo religioso, ateia. Isso contribuiu de forma significativa para afastar muitos protestantes do pensamento encontrado na Teologia da Libertação e criar, portanto, divisões e conflitos entre os próprios fiéis, de acordo com o posicionamento pró ou contra tal teologia progressista.

Richard Shaull associa a Reforma Protestante do século XVI com a “nova reforma”, de meados do século XX, encontrando, em ambas, pressupostos muito próximos, senão complementares. No pensamento de Shaull, as iniciativas realizadas no passado por reforma

não vieram primeiramente da parte de executivos, estudiosos e pastores que se achavam no centro da vida da Igreja, mas dos que estavam à margem. Não vieram dos que estavam preocupados com a preservação de uma instituição religiosa, mas dos que estavam mais próximos dos sofrimentos e lutas de seu tempo, que se empenhavam por relacionar sua fé a esse sofrimento e responder a essas lutas com suas vidas (SHAULL, 1993, p. 17).

O contexto em que a Teologia da Libertação é formulada está associado aos problemas sociais dos mais variados tipos, rurais e urbanos, entre estudantes e operários. O desejo de poder interferir nesses casos era grande entre os fiéis protestantes, e muitos fizeram isso. No entanto, foram setores da Igreja Católica que obtiveram maior engajamento social sob esse viés teológico, inspirados pelo Concílio Vaticano II e, também, pela Conferência Episcopal de Medellín de 1968. Para muitos protestantes, a Teologia da Libertação era, portanto, um pensamento associado e formulado pela igreja romana, não tendo ligação alguma com o protestantismo, que, desde o seu surgimento no século XVI, procurou obter autonomia em relação à igreja papal.

Enquanto entre setores católicos havia uma caminhada rápida em direção à articulação entre o pobre e a Teologia da Libertação, “a iniciativa protestante vacilava e muitos protestantes chegaram a pensar que a Teologia da Libertação pertencia à Igreja Católica Romana” (SHAULL, 1993, p. 22), mostrando assim que o ranço histórico na América Latina entre protestantes e católicos permanecia e,

¹⁸ É importante ressaltar que a maior parte das igrejas protestantes históricas são originárias do envio de missionários norte-americanos.

mesmo em se tratando de uma discussão que envolvia ambas as partes¹⁹, demandando urgência na tomada de decisão, não foi suficiente para atenuar o individualismo religioso por parte dos protestantes.

O protestantismo implantado no Brasil é, ele mesmo, pautado por questões espirituais, ausentando-se diante das questões sociais, deixando isso para o poder público – instância adequada para tratar de problemas como esses, do presente, terrenos; enquanto as discussões e esforços por parte dos protestantes em geral estavam alinhados à salvação da alma, à extinção do pecado e à própria liturgia em si.

As novas gerações da década de 1950 e 1960 foram as primeiras a se incomodar com esse tipo de religião que já não respondia seus anseios (FARIA, 2002); especialmente a juventude universitária, que não conseguia fazer correlação da fé encontrada e difundida entre as igrejas protestantes e a academia, que, em muitos casos, buscava a transformação social. Visto que não era desejo da maioria abandonar a fé cristã, iniciou-se um processo de reflexão em torno do tema, tentando compreender o papel da igreja na sociedade, de forma que esta fosse relevante aos problemas contemporâneos.

Assim, a Teologia da Libertação, que já estava em forte ascensão entre os católicos, com facilidade ganhou espaço entre os protestantes históricos, que já contavam com seminários teológicos organizados nessa época, além de figurar entre a elite intelectual brasileira. Parte do clero protestante aderiu ao movimento, especialmente com a presença de Richard Shaull no Brasil, que foi um dos precursores desse pensamento teológico e depois com pessoas como Rubem Alves, Jether Pereira Ramalho, Waldo Cesar, Paul Wright etc.

A juventude protestante universitária, influenciada pelo movimento da JUC (Juventude Universitária Católica), sob o mesmo viés da Teologia da Libertação, e em contato com líderes protestantes de esquerda, como os nomes mencionados acima, não demorou a aderir a tal pensamento (FARIA, 2002). Os jovens seminaristas também foram atraídos por esse movimento e, logo, os líderes protestantes de orientação conservadora demonstraram seu posicionamento reacionário e não hesitaram em expulsar tais seminaristas e professores que

¹⁹ Dentre outras pessoas ligadas a outros tipos de religião e que também eram objeto da Teologia da Libertação. No entanto, a predominância na América Latina são de cristãos.

ousaram pensar sob um novo paradigma, ou seja, sob uma nova perspectiva de análise, mais humanista, contando inclusive com a contribuição das ciências sociais.

Gilberto Velho percebe a importância da junção entre as ciências sociais e a teologia, na formulação desse novo pensamento. Ao abordar a vida de Jetro Pereira Ramalho, de espírito ecumênico e engajamento junto à Teologia da Libertação, o antropólogo, colega de classe no curso de ciências sociais, na Universidade Federal do Rio de Janeiro, ressalta que Ramalho tinha “uma atuação teológica e política nas igrejas que freqüentava e no Conselho Mundial de Igrejas” (VELHO, 2010, p. 157). Teve uma importante atuação na defesa dos perseguidos políticos durante a ditadura no Brasil. “Sem alardes, correu riscos e participou de iniciativas fundamentais em defesa dos direitos humanos e da cidadania” (VELHO, 2010, p. 159).

Por atingir apenas uma pequena parte do protestantismo, a Teologia da Libertação, ao ser apoiada, criou disputas internas, tornado-se causa de divergências. Embora não surgisse nenhuma nova denominação diante da assimilação dessa teologia²⁰, muitos protestantes – e em especial os históricos, ou reformados – foram influenciados por essa nova onda no cristianismo latino-americano, que percebeu a libertação histórica como sendo a alternativa necessária diante do contexto existente no continente. Quanto à libertação futura, da alma, não foi desprezada; apenas retirou-se a sua centralidade nesse pensamento teológico.

No discurso adotado pelos teólogos da libertação protestantes e em especial de Richard Shaull e Rubem Alves, percebe-se com pouca frequência a utilização de termos de cunho espiritual, e ainda assim, quando o adotam, utilizam-no em um sentido de paráfrase, buscando com isso evidenciar e priorizar uma libertação ocorrida na história.

Richard Shaull (1993) considera que o rompimento do movimento anabatista, no século XVI, com as demais igrejas protestantes – ligadas a Lutero e Calvino – deveria ocorrer no protestantismo latino-americano, a fim de alcançar uma nova ordem social. De acordo com Shaull, o inconformismo era a marca desse grupo, fazendo com que desafiassem a ideologia e as estruturas dominantes daquela época. “Sua fé cristã e sua maneira de vida os colocaram, claramente, ao

²⁰ A Igreja Presbiteriana Unida, em Vitória-ES, talvez seja o caso mais próximo, embora o motivo não tenha envolvido explicitamente a Teologia da Libertação.

lado dos camponeses e das classes mais baixas das novas cidades, numa situação explosiva de grande inquietação social” (SHAULL, 1993, p. 141).

Nos dias atuais não se percebe no protestantismo o mesmo posicionamento subversivo, como aquele encontrado no movimento anabatista. Para Shaull (1993), os primeiros anabatistas possuíam uma orientação voltada para o futuro e isso os levou a “atacar as raízes da injustiça na sociedade em que viviam e a vislumbrar alternativas radicais para ela. Mas hoje a repetição do que eles fizeram normalmente não coloca homens e mulheres de fé na vanguarda da luta por justiça” (SHAULL, 1993, p. 141). Ou seja, uma figuração do protestantismo semelhante àquela adotada há quatro séculos atrás não possui relevância, nos dias de hoje, na tentativa de alterar as estruturas sociais de onde emanam os conflitos e as desigualdades entre as pessoas.

O protestantismo implantado na América Latina, no entanto, adotou características diferentes dos primeiros anabatistas, mas sem procurar estabelecer transformações sociais²¹. As diferenças encontradas na religião protestante no Brasil não possuem muita ligação com questões de cunho social, político ou econômico, no sentido de transformação ou contestação da ordem vigente. Antes, viu no embate com a Igreja Católica uma maneira de legitimar sua atuação e identidade distinta no campo religioso brasileiro, sendo justamente esses grupos que tiveram uma proposta de nação melhor elaborada.

Foi com esse “inimigo” – a Igreja Católica –, entretanto, que alguns protestantes históricos dialogaram, tornando-se possível a implantação de um pensamento progressista dentro de uma religião marcada pelo viés conservador, cujo reflexo encontra-se em suas ações fundamentalistas, tendo como base a defesa institucionalizada frente a outras correntes religiosas.

O ecumenismo tornou-se, portanto, o instrumento que proporcionou ao protestantismo brasileiro experimentar e participar daquilo que setores progressistas

²¹ Mesmo porque o protestantismo trazido para a América Latina e em especial para o Brasil possui ligação com vários segmentos e vertentes que não possuem vínculo direto com o movimento anabatista do século XVI, como é o caso das igrejas Luterana, Anglicana, Presbiteriana e Metodista. Os menonitas são hoje, ao lado de outros grupos, herdeiros do movimento anabatista, embora sob um viés pacifista. A Igreja Batista também possui influência dos anabatistas, especialmente no procedimento do batismo com adultos. É importante observar que na Idade Média o batismo de uma criança era o símbolo mais importante da união entre Igreja e Estado; logo, o novo batismo, realizado pelos anabatistas em uma idade mais adulta, significava romper com o domínio do Estado sobre a Igreja. Shaull (1993) afirma que hoje não é necessário o rebatismo para adotar um posicionamento de contradição à ordem estabelecida, mas o de recusa aos meios de vida que levam à distinção social na atualidade.

da Igreja Católica já estavam articulando há mais tempo. Embora pensadores e teólogos protestantes já tivessem buscado tal aproximação, como é o caso de Richard Shaull, somente no fim da década de 1960 tal objetivo se concretizou.

A inserção da Teologia da Libertação no protestantismo trouxe maior abertura para esse campo religioso, que, afinal, se posicionava de forma fechada em relação às demais, não somente no que diz respeito à doutrina, mas também a outros assuntos de abrangência maior, como é o caso de saúde, educação, moradia, emprego, alimentação etc.

A Teologia da Libertação alcançou as igrejas protestantes que possuíam vínculo especialmente com o ecumenismo e que, por conseguinte, faziam parte de órgãos que eram formulados sob a mesma perspectiva. O CONIC (Conselho Nacional de Igrejas Cristãs do Brasil) é um exemplo disso²². O diálogo sob a égide do ecumenismo proporcionava a reflexão sobre diversas questões sociais, destacando-se especialmente as igrejas Luterana, Presbiteriana Unida, Metodista e Presbiteriana Independente²³. A Teologia da Libertação penetrou em outras denominações protestantes, porém, de forma individualizada, nas figuras de pastores e leigos, de forma pontual, não trazendo esse pensamento para uma instituição como um todo. Isso mostra a forma fragmentada como a Teologia da Libertação foi assimilada entre os protestantes, alcançando a minoria das igrejas da época, encontrando obstáculos dentro do próprio campo religioso, sendo considerado um pensamento marginalizado.

De acordo com o Rev. Gerson Araújo (2011), esse pensamento se fez presente nas denominações históricas; nas igrejas pentecostais existe a ausência desse pensamento. Assim, para Araújo, “todos [protestantes históricos] tiveram participação, afinal de contas, era uma teologia que te colocava no meio da luta, e pedia para tomar conta do país, tomar conta da cidade e mudar a vida dos pobres” (ARAÚJO, 2011).

Segundo o Rev. Luiz Caetano Grecco Teixeira, a Teologia da Libertação nasceu protestante. “A tese doutoral do Rubem Alves que só não se chamou Teologia da Libertação por preconceito de seu orientador nos EUA...” (TEIXEIRA,

²² Além do CONIC, outros órgãos foram formulados sob uma perspectiva ecumênica, como: CLAI (Conselho Latino Americano de Igrejas); CMI (Conselho Mundial de Igrejas); CESE (Coordenadoria Ecumênica de Serviço).

²³ Essas duas últimas denominações (Metodista e Presbiteriana Independente) não fazem mais parte da lista de associados no *site* do CONIC.

2012). Além de Rubem Alves, Teixeira (2012) cita outros líderes protestantes engajados na perspectiva da Teologia da Libertação, como: Zwinglio Motta Dias (IPB/IPU); Claude Labrunie (IPU); Jacy Maraschin (Episcopal); Sumio Takatsu (Episcopal).

Percebe-se a importância que as igrejas históricas tiveram no desenvolvimento da Teologia da Libertação no Brasil, independentemente de possuir vínculo com outros órgãos ecumênicos, diferenciando, portanto, as igrejas históricas das igrejas pentecostais, no posicionamento em relação ao pensamento teológico que mais aproximou as igrejas cristãs de questões sociais, próprias do continente latino-americano.

O Rev. Gerson Araújo ressalta, no entanto, que os pentecostais – que não tiveram muito envolvimento com a Teologia da Libertação – atuaram em Londrina mais do que as próprias igrejas protestantes, vinculadas a tal pensamento. Segundo o pastor, “os pentecostais, que não tinham nada a ver com isso [Teologia da Libertação], eles atendiam muito mais o povo do que nós. Eles iam na casa do indivíduo [...] cantar hino, trabalhar e até mudar a vida social do povo” (ARAÚJO, 2011).

A fala do Rev. Gerson é importante, no sentido de analisar o posicionamento encontrado no protestantismo histórico e no pentecostalismo frente às questões sociais. As contribuições do historiador Walter Hollenweger são pertinentes. Para o autor, o pentecostalismo surgido na América Latina está associado a uma manifestação ocorrida entre as classes populares; “trata-se de uma religião oral, que se expressa em símbolos – canto, dança – e emoção, pré-conceitual, da qual não se pode esperar uma teologia explícita e sistematizada” (HOLLENWEGER apud BONINO, 2002, p. 57). Por um lado, José Miguez Bonino (2002) percebe como verdadeiro a forma exposta por Hollenweger, no sentido de que a ideia de progresso é apresentada como a passagem de etapas “mais primitivas, inarticuladas e primárias para outras mais evoluídas, caracterizadas pelo discurso escrito, capazes de abstração e sistematização” (BONINO, 2002, p. 57). Para este autor, tanto no plano psíquico individual, como no social, o processo de abstração e sistematização leva algum tempo para desenvolver-se.

Por ser o pentecostalismo mais recente que as igrejas históricas e, portanto, por possuir uma sistematização teológica ainda em formação, o pensamento de libertação que existia nestas igrejas de Londrina, segundo os

sujeitos entrevistados, era próximo à perspectiva assistencialista; sendo esta característica evidenciada ainda mais que entre os protestantes históricos, que também se pautaram por uma intervenção social sob o mesmo viés, em grande parte, porém, com a contribuição dos pressupostos encontrados na Teologia da Libertação.

Nas palavras do Rev. Gerson Araújo (2011) percebe-se isso: “a gente ficava mais na teoria: ‘precisamos fazer uma revolução; precisamos mudar isso, mudar aquilo’”. De acordo com o pastor presbiteriano, os pentecostais, “que não tinham nada a ver com a Teologia da Libertação, eu achei que à época, eles estavam fazendo, possivelmente, até mais do que aqueles que estavam envolvidos com a Teologia da Libertação” (ARAÚJO, 2011).

Dessa forma, percebe-se que a Teologia da Libertação encontrada no protestantismo confundiu, em alguns momentos, transformação social com assistencialismo. A contribuição dos principais teóricos da libertação, como Richard Shaull e Rubem Alves, não foi bem compreendida por muitos que assumiram tal perspectiva teológica, como veremos a seguir.

2.1 RICHARD SHAULL, ECUMENISMO E TEOLOGIA DA LIBERTAÇÃO

O que tornou possível a difusão da Teologia da Libertação no cristianismo latino-americano foi o diálogo entre católicos e protestantes, desejosos de obter mudanças no continente, no campo político, econômico, social e também religioso. A superação do distanciamento entre essas duas vertentes do cristianismo é fundamental para a compreensão do pensamento de libertação encontrado em religiosos que se inseriram nos setores progressistas dessas duas instituições cristãs. Como foi observado nesta pesquisa, a presença da Teologia da Libertação alcançou uma pequena parcela de cristãos; sem a existência do movimento ecumênico, do diálogo inter-religioso, o alcance da Teologia da Libertação teria sido ainda menor.

Richard Shaull, missionário presbiteriano de origem norte-americana, destaca-se como exemplo, quando se observa o tempo em que ele viveu na América Latina, em especial, no Brasil. Sua trajetória de vida foi influenciada pelo pensamento da Teologia da Libertação, antes mesmo de sua formulação, e pela práxis marxista. Nesse sentido, ele se diferenciava do modelo da teologia tradicional,

ligada aos interesses do Vaticano, e que privilegiava a salvação futura, pós-morte. Esse pensamento predominava entre católicos e protestantes.

Sob a perspectiva do ecumenismo, Richard Shaull contribuiu ao articular o engajamento político e a fé cristã, estabelecendo as bases iniciais para a formulação da Teologia da Libertação e sua inserção no protestantismo. O pensamento de Shaull parte da conjuntura estrutural da sociedade capitalista, marcada pelo estabelecimento de classes, em busca de minimizar as desigualdades sociais no continente latino-americano.

Richard Shaull nasceu em 1919 e faleceu em 2002. Trabalhou como pastor, professor e missionário nos Estados Unidos e em alguns países da América Latina, inclusive no Brasil, nas décadas de 1950 e 1960. Torna-se difícil abordar o pensamento em torno da Teologia da Libertação entre os protestantes sem mencioná-lo.

O tempo que Richard Shaull viveu no Brasil contribuiu de forma significativa para a formação de uma nova esfera de ação do protestantismo histórico. Embora de origem norte-americana e por ter recebido formação e influência teológica semelhantes às de muitos outros missionários protestantes – que assumiram postura conservadora no Brasil – Shaull se identificou com as sociedades latino-americanas e com os problemas que uma grande parcela da população enfrentava, especialmente em relação à pobreza.

Sobre isso, Rubem Alves, ao escrever “quase uma apresentação” na obra *De dentro do furacão*, declara:

Há homens que vêm mais longe que os outros e apontam para horizontes novos. Um deles foi Richard Shaull, missionário norte-americano. Estrangeiro, ele nos entendeu melhor que nós mesmos, e nos revelou o nosso destino. Identificou-se com a América Latina e assumiu-a como sua pátria. Tornou-se um profeta, e toda uma geração de estudantes universitários, seminaristas, jovens e leigos comprometidos com o destino do nosso continente foi marcada pelo seu pensamento e pelos seus atos (ALVES, 1985, p. 13).

Arnaldo Huff Júnior (2009) aponta Shaull como um ícone entre os protestantes por conta de seu engajamento político e social. Todo movimento social possui seus heróis; e aquilo que se conta sobre eles pode resultar na formação de identidades coletivas, contribuindo para a manutenção e renovação do referido

grupo. Para o autor, “Shaul tornou-se, assim, um lugar de memória, foi homem feito monumento” (HUFF JÚNIOR, 2009, p. 3).

Os editores da coleção *Protestantismo e Libertação* – Carlos Cunha e José Bittencourt Filho – ao darem algumas indicações de por qual motivo Richard Shaul foi o primeiro a ser abordado, escrevem: “Ele ultrapassou as fronteiras de sua pátria e estava à frente de sua época. Adiantou-se espantosamente e foi – para muitos de nós – o profeta-vidente de uma época riquíssima que ele enriqueceu mais ainda” (SHAULL, 1985, p. 9).

Embora não existam muitas obras acerca de Shaul, as “menções ao seu nome são, todavia, frequentes na maioria dos textos que se referem ao ecumenismo no Brasil e na América Latina, aos antecedentes intelectuais da teologia da libertação e às relações entre fé cristã e política em meios protestantes” (HUFF JÚNIOR, 2009, p. 4).

Na perspectiva do ecumenismo que ganhou forte expressão na época de Shaul no Brasil, Rubem Alves (1985) atribui ao missionário norte-americano uma posição de destaque no campo religioso nacional:

Pois, é, Shaul: sem o saber, você começou coisa nova. E espero que não se ofenda se eu o chamar de patriarca, pai de uma nação. Ou, se o nome for grande para a sua humildade, pelo menos que aceite o nome de testemunha, que viu uma igreja nova nascendo. E a anunciou... (Escrito pensando também no Leonardo Boff...)
(ALVES, 1985, p. 24).

Além de dar a Shaul o papel de idealizador de uma nova igreja que estava em processo de formação, Alves (1985) fez a comparação ao ex-sacerdote católico Leonardo Boff, muito importante também na formulação e disseminação da Teologia da Libertação no Brasil, uma referência no segmento católico progressista. Diante desse apontamento de Alves, ao comparar Richard Shaul a Leonardo Boff, Huff Júnior (2009) destaca que o pensamento de esquerda protestante estava no mesmo patamar daquele que estava sendo formulado na Igreja Católica – fato que é muitas vezes esquecido, ou até mesmo pouco conhecido.

O teólogo uruguaio Julio de Santa Ana, em sua participação na primeira parte da obra *De dentro do furacão*, estabelece o significado de ser teólogo. Ele enfatiza a ideia de que Karl Barth²⁴, no século XX, percebeu a responsabilidade do

²⁴ Karl Barth, teólogo protestante suíço, é considerado um dos mais destacados teólogos do século XX, conhecido especialmente pela sua teologia dialética ou teologia da crise. Fez oposição ao

teólogo, o qual deveria trabalhar com a Bíblia em uma mão e o jornal em outra (SANTA ANA, 1985). Mas, segundo o teólogo uruguaio, isso aconteceu por meio de seu contato com Richard Shaull. De acordo com Santa Ana (1985), houve um deslumbramento entre os jovens estudantes de teologia de sua época e a compreensão melhor de algo que se pressentia, sem poder, entretanto, perceber claramente: “nossa avidez pela teologia não podia ser satisfeita somente com a leitura da Bíblia e dos textos de grandes teólogos, mas sim, também requeria a *participação na história*, com todas as suas tensões e com todos os perigos que ela pressupõe” (SANTA ANA, 1985, p. 36 – grifo nosso).

Julio de Santa Ana também define Shaull como um profeta moderno, ou seja, “mestre em indicar-nos que fazer teologia é tomar parte nas lutas de nosso tempo, participar da história” (SANTA ANA, 1985, p. 36-37).

O movimento ecumênico que começou a ser desenvolvido no Brasil e na América Latina, a partir da década de 1950, não pode ser compreendido sem remetê-lo ao contexto latino-americano e ao movimento ecumênico internacional, influenciado pelo Conselho Mundial de Igrejas (CMI)²⁵, empenhado na solidariedade e fraternidade (DIAS, 1998).

De acordo com Zwinglio Mota Dias, o CMI nasceu “como fruto de um esforço de solidariedade entre os cristãos europeus, perplexos com a capacidade destrutiva da civilização moderna e belicosa que ajudaram a construir” (DIAS, 1998, p. 129). De acordo com o autor, esse órgão é hoje o principal instrumento de articulação entre as igrejas cristãs e ortodoxas na busca por unidade cristã.

Segundo Magali Cunha, o movimento ecumênico no Brasil data do século XIX, desde a aspiração pública pela formulação da Aliança Evangélica Brasileira (CUNHA, 2007). Juntamente com esse movimento, havia também posições contrárias, antiecumenistas, de caráter pietista, “predominantemente individualista, e dos ideais de separação igreja e mundo e da não preocupação com as questões políticas que caracterizaram a ação protestante dos primeiros missionários no Brasil” (CUNHA, 2007, p. 138). Essa visão se restringia, de acordo com autora, a um

nazismo. Maiores informações, ver: OLSON, Roger. *História da teologia cristã*. São Paulo: Ed. Vida, 2001.

²⁵ No inglês a sigla é WCC (*World Council of Churches*). No subtítulo da página na internet, encontra-se a seguinte frase: “Uma comunidade mundial de 349 igrejas que buscam a unidade, o testemunho comum e o serviço” (tradução livre). Para maior conhecimento, ver: <www.oikoumene.org> Acesso em: 20 nov. 2011.

pensamento de missão anticatolicista e de uma pregação espiritualizada da fé cristã, com fins de aumentar a adesão de novos fiéis.

No desenvolvimento do ecumenismo no Brasil, Richard Shaull é um dos nomes que mais se destacam. Ao chegar ao Brasil em 1952, tornou-se professor de História da Igreja no Seminário Presbiteriano do Sul, na cidade de Campinas, pertencente à Igreja Presbiteriana do Brasil (HUFF JÚNIOR, 2009). Além de sua atuação como professor, colaborador do jornal *Mocidade* e das atividades junto à juventude presbiteriana, ele passou a “realizar palestras sobre o pensamento católico e a promover encontros entre seminaristas protestantes e dominicanos, em um tempo em que a oposição protestante ao catolicismo era generalizada” (HUFF JÚNIOR, 2009, p. 5).

Abordando o comunismo em suas palestras, um dos assuntos mais discutidos entre os estudantes na década de 1950, Shaull proferiu uma série de palestras a estudantes de teologia em Buenos Aires, com o tema *O cristianismo e a revolução social*, conclamando “os cristãos a uma participação ativa na transformação social” (HUFF JÚNIOR, 2009, p. 6).

O posicionamento e engajamento de Shaull em questões sociais e políticas, em grande medida orientados sob o paradigma marxista, “criou uma situação de desgaste tão grande que resultou no seu imediato retorno aos EUA e um maior policiamento do presbitério com expulsões de seminaristas e pastores recalcitrantes nos anos seguintes”²⁶. Nota-se, portanto, a dificuldade do protestantismo brasileiro em lidar com questões novas, preferindo permanecer com a tradição herdada dos primeiros missionários que aqui chegaram. O tradicionalismo dificultava o diálogo com as demais religiões, bem como a reflexão sobre questões de ordem social. Tal posicionamento se assemelhava muito à ação da Igreja Católica na Idade Média, denominada de Contra Reforma, que deflagrou um movimento contrário à crescente massa de protestantes que ousavam seguir novos paradigmas.

Em uma de suas aulas no Seminário em Campinas, ao falar sobre o ecumenismo, Richard Shaull declarou que “nenhum grupo de cristãos e nenhuma denominação pode se arrogar o direito de guardião da verdade total da fé. Como

²⁶ *O que é teologia da libertação III*. Disponível em: <<http://www.comunidadewesleyana.blogspot.com>>. Acesso em: 12 set. 2011.

cristãos dependemos uns dos outros na busca da fidelidade a Cristo. Esta é a mensagem central do movimento ecumênico” (RAMOS, 1985, p. 26).

O ecumenismo proposto por Shaull, segundo Julio de Santa Ana (1985), não foi formal ou teórico, atrelado ao campo institucional. O ecumenismo em Shaull “não se esgota na procura da unidade das Igrejas, mas sim tende à unidade dos povos, para o que é imprescindível o diálogo entre as culturas” (SANTA ANA, 1985, p.38-39). Jether Ramalho (2010), líder protestante e contemporâneo de Shaull, também defende a mesma forma de ecumenismo proposta pelo missionário presbiteriano. Ele afirma que esse movimento constitui “fonte de esperança para todos os que buscam não somente a unidade das igrejas e dos cristãos, mas também a unidade dos povos, na luta pela dignidade plena da vida” (RAMALHO, 2010, p. 235). Para Ramalho (2010), a palavra ecumenismo vem do grego *oikoumene* (mundo habitado) e aparece várias vezes na Bíblia²⁷. O seu sentido refere-se às diversas dimensões da humanidade, não se restringindo ao campo religioso, como é comumente compreendido.

A juventude teve participação importante no processo de formulação do movimento ecumênico e foi a base para a sua expansão posterior. Destacam-se: Adalto Araújo Dourado, Boanerges Cunha, Jether Ramalho, Lysâneas Maciel, Waldo César, Rubem Alves, entre outros (CUNHA, 2007).

Magali Cunha menciona a importância das publicações como forma de disseminação das novas ideias que estavam surgindo entre esses jovens. Destacam-se: o jornal *Mocidade*, dos jovens presbiterianos; a revista *Cruz de Malta*, dos jovens metodistas; e o jornal *O Exemplo*, dos jovens congregacionais (CUNHA, 2007, p. 139).

A autora afirma que, além dessa nova configuração de parte da juventude protestante no Brasil, outros elementos contribuíram para o desenvolvimento e nova significação do ecumenismo, como o questionamento ao próprio protestantismo sobre a responsabilidade sociopolítica dos cristãos. “Esta interrogação tem, por primeiro efeito, o de estimular a atuação protestante para além das fronteiras denominacionais, re-significando a sua própria acepção do conceito de missão” (CUNHA, 2007, p. 140).

²⁷ Por exemplo, nos livros de Mateus, Marcos, Romanos, Apocalipse e especialmente no evangelho de Lucas (RAMALHO, 2010).

O movimento ecumênico, no entanto, tem se dividido e experimentado crises internas durante a sua história, como no caso do Conselho Mundial de Igrejas, em grande parte devido à sua institucionalização, ou seja, voltado aos interesses específicos das igrejas participantes do Conselho. Vinte e três anos depois, em entrevista à revista *Tempo & Presença* em 2008, Julio de Santa Ana aborda a tendência do CMI pender para o lado da institucionalização e se transformar mais em um Conselho *das* Igrejas:

Quando Paulo VI visitou Genebra (em 1969) disse: “*Eu sou Pedro*” com a clara intenção de marcar diferenças entre uma *Igreja que podia entrar em concílio e um conselho de igrejas*. Entendo que é um fato que o aumento de contatos com Roma contribuiu para acentuar esta tendência; é preciso observar que a Igreja Católica Romana é a que tem mais fiéis, mais história e um maior peso institucional. As outras Igrejas, embora mantenham suas distâncias em relação ao Vaticano, sentem certo respeito e admiração pelo peso institucional da Igreja de Roma. Lamentavelmente, quando a atitude responsabilmente crítica tende a tornar-se docilidade o diálogo ecumênico perde intensidade²⁸.

O que faz, portanto, a memória de Richard Shaull tornar-se monumento (HUFF JÚNIOR, 2009), inspirando novas gerações ao engajamento no movimento ecumênico, é sua ênfase em colocar a renovação da igreja sob a responsabilidade do ser humano, ou seja, “a partir da ação dos deserdados e oprimidos na história. Quer dizer, é uma unidade que se faz a partir de baixo, participando nas tensões e lutas sociais” (SANTA ANA, 1985, p. 39). A abordagem institucional, para Shaull, fica em segundo plano, visto que ele mesmo experimentou diversos conflitos com lideranças protestantes, que almejavam a manutenção da “ordem” e conservação institucional. Suas próprias palavras demonstram isso: “Tornei-me também o centro de muita controvérsia na Igreja” (SHAULL, 1985, p. 184).

O contato de Shaull com grupos católicos ocorreu de forma não programada e até mesmo contrária aos planos do missionário norte-americano. Para ele, o início do diálogo com católicos foi uma ironia. Afirma Shaull:

eu fui para lá [América Latina] a fim de converter católicos romanos ao protestantismo. Hoje, confesso que a única coisa que realizei e que produziu continuidade institucional até os dias presentes nasceu

²⁸ *Entrevista com Julio de Santa Ana*, 2008. em 23 jul. 2008. Disponível em: <<http://www.koinonia.org.br>>. Acesso em: 23 nov. 2011.

de meus antigos diálogos com grupos católicos no Brasil, especialmente os dominicanos (SHAULL, 1985, p. 205).

Assim, o ecumenismo do qual Shaull se tornou um dos disseminadores no Brasil e na América Latina teve por princípio uma abordagem vinculada aos problemas sociopolíticos locais; trouxe para a discussão eclesial assuntos que normalmente eram pouco contemplados diante de uma postura espiritualista, característica comum entre as igrejas protestantes históricas, as quais preservavam suas raízes no conservadorismo implantado pelos primeiros líderes norte-americanos e europeus. Mesmo sendo um deles, um missionário originário dos Estados Unidos, Shaull assimilou não apenas a cultura dos povos do hemisfério sul durante o tempo vivido em alguns países latino-americanos, mas também contribuiu para a formulação de um pensamento teológico que futuramente se tornaria conhecido como Teologia da Libertação. Ele buscava dar ao ser humano condições de vida mais dignas do que aquelas que presenciou nos anos em que residiu fora dos Estados Unidos. Encontrou no movimento ecumênico condições mais adequadas para a reestruturação da vida social, enfatizando a participação do cristão na história.

Para efetivar as mudanças diante do quadro apresentado no continente latino-americano, marcado pela perpetuação secular do poder e concentração de riquezas entre um pequeno grupo de pessoas, Richard Shaull (1966) destaca a importância da revolução como meio de transformação da realidade. Diante das diferenças existentes entre nações ricas e pobres e da crescente tentativa da classe pobre de usufruir das riquezas, experimentada apenas por uma parcela da população mundial, ele afirma que

[...] a revolução social é o fato primário com que a nossa geração terá de se defrontar, na mediada em que muita gente em todo o mundo vai sendo tomada de paixão pela derrubada total das velhas estruturas e pela tentativa de um novo começo com o estabelecimento de uma nova ordem (SHAULL, 1966, p. 12 – grifo nosso).

É provável que Shaull tenha sido um dos primeiros a pensar sobre a revolução entre os protestantes no Brasil, embora não deixe clara a maneira como ocorreria tal fato, devido à retração do setor protestante ante a política. Tais pensamentos eram recebidos com receio entre os religiosos temerosos e avessos ao comunismo, alinhados com ideologia norte-americana anticomunista implantada

nos países latino-americanos. As ditaduras instauradas em vários países do continente - como Uruguai, Paraguai, Chile, Argentina e o próprio Brasil - tiveram o apoio dos Estados Unidos, tementes de que o ocorrido na União Soviética e, em especial, em Cuba pudesse se espalhar entre os demais países da região.

De acordo com Shaull, o protestantismo brasileiro estava passando por um novo momento na década de 1950. No entanto, para continuar a sua expansão, era preciso adotar medidas que gerassem transformação mais profunda. Embora o momento fosse importante para as igrejas protestantes no Brasil, não era suficiente o modelo adotado; e as mudanças deveriam ser adotadas. O primeiro fator a ser considerado, na opinião de Eduardo Galasso Faria,

eram as mudanças sociais rápidas provocadas pelo desenvolvimento industrial, os modernos meios de comunicação e o impacto das novas ideias. As comunidades rurais deixavam de existir e havia um êxodo em direção às cidades. A busca de maior justiça criava tensões no campo e nas cidades. O trabalho missionário devia considerar o novo contexto (FARIA, 2002, p. 85).

As pessoas já não buscavam as igrejas como em épocas passadas; e as pregações começaram a perder sentido, diante de um novo cenário social e político brasileiro. “Por outro lado, a Igreja Católica vivia uma renovação espiritual e se preocupava com os problemas sociais” (FARIA, 2002, p. 85). Como deveria se posicionar o protestantismo frente à Igreja Católica, visto que a história é marcada por disputas e desentendimentos? Esse é um dos principais aspectos na preparação para a revolução no pensamento de Richard Shaull.

A *teologia da revolução* é abordada por Shaull como hipótese de transformação social. Esse pensamento foi formulado especialmente por teólogos alemães, obtendo reconhecimento e contribuindo para uma nova geração de teólogos. No entanto, para Shaull, existem obstáculos a serem considerados nesse pensamento. Um deles é a “separação tradicional, no mundo acadêmico, entre a teoria e a *práxis*, o que acaba sendo particularmente desastroso quando se tenta abordar a questão da revolução” (SHAULL, 1985, p. 124).

Para Shaull, qualquer forma de avanço exigirá “uma ruptura fundamental com a tradição acadêmica e uma nova relação entre a universidade e o mundo, entre o estudioso e o político” (SHAULL, 1985, p. 124). Evidencia-se, assim, a reflexão, aspecto fundamental, segundo Gustavo Gutiérrez (GONZÁLEZ;

GONZÁLEZ, 2010), para conduzir a prática sob uma orientação adequada a um objetivo específico, não fazendo dela um fim em si mesmo.

Não foram, portanto, poucas as dificuldades no processo de revolução no protestantismo brasileiro, segundo propôs Richard Shaull. Além dos problemas externos, “existiam as tensões internas provocadas por aqueles que viam a necessidade de ir ao encontro da nova situação e os que preferiam evitar isso” (FARIA, 2002, p. 85-86). A juventude, com quem Shaull tanto trabalhou em seu período no Brasil, já não se familiarizava com a postura adotada pela Igreja Presbiteriana do Brasil, tão desconexa da realidade social em que eles próprios viviam. Segundo Shaull,

já não podemos confiar em avançar, fechados em nosso isolamento acadêmico, analisando velhos sistemas teológicos, desenvolvendo-os e tratando de traduzi-los em termos contemporâneos. Nosso ponto de partida deve situar-se na *praxis*, mas numa *praxis* de natureza muito especial: a que seja o resultado de nossa própria experiência de êxodo e exílio, ao desvincular-se da ordem de opressão social da qual somos vítimas [...] até a criação de uma nova ordem de existência social e pessoal (SHAULL, 1985, p. 125).

A “própria experiência de êxodo” da qual trata Richard Shaull não foi bem aceita por todos os setores do protestantismo, trazendo divergências de opinião sobre um tema delicado: questionava-se a relevância das igrejas protestantes na sociedade; reivindicava-se uma postura mais próxima da realidade da classe trabalhadora que pudesse inserir em sua *praxis* o engajamento político.

Shaull (1985) reconhece a importância trazida pelo conceito de dialética no marxismo para a interpretação histórica. Nessa perspectiva, Marx, em seus estudos, chegou a compreender melhor a sociedade moderna, bem como a emancipação do proletariado, sob a perspectiva de um movimento messiânico. Mas “seu esforço para dar conteúdo específico à dialética levou-o a restringi-lo demais, e sua confiança exagerada no poder da razão produziu certa rigidez na interpretação histórica que prejudica a análise da realidade empírica” (SHAULL, 1985, p. 107).

Embora Shaull reconhecesse no pensamento marxista elementos que contribuíam para a sua proposta de transformação social a partir do campo religioso, ele postulava que isso apenas não era suficiente. Na perspectiva teológica, “a dialética é vista em termos mais amplos, o que permite melhor compreensão da

realidade concreta, ao mesmo tempo que oferece uma nova base de confiança no futuro” (SHAULL, 1985, p. 107).

No pensamento bíblico, de acordo com o autor, a história “é o campo em que o homem é destinado a lutar pela criação de condições adequadas para uma ordem de vida mais humana. Devido ao egoísmo, sem dúvida, as estruturas criadas pelo homem para alcançar esse fim podem impedir seus esforços” (SHAULL, 1985, p. 107). A desconfiança de Shaull paira, portanto, em qualquer movimento formulado para responder a determinadas questões sociais, pois “uma instituição criada para defender os interesses de um grupo ou classe despreza as necessidades de outros grupos e provoca sua reação” (SHAULL, 1985, p. 107). Não basta a substituição de estruturas sociais; sobretudo, para o missionário norte-americano, é necessária a transformação desses modelos, à luz da justiça.

Outro aspecto importante, no pensamento de Richard Shaull, sobre as transformações que deveriam ocorrer dentro do protestantismo está ligado às comunidades. De certa forma, o mesmo aspecto estava ligado àquilo que ele compreendia por revolução. Assim, Shaull também esteve um passo à frente daquilo que viria a ser conhecido como Comunidades Eclesiais de Base (CEBs).

Quando Richard Shaull chegou ao Brasil em 1952, as CEBs ainda não haviam sido formuladas pelos teólogos da libertação. Aliás, a própria Teologia da Libertação ainda não havia sido denominada como tal, embora pensadores e teólogos já se encontrassem refletindo sociologicamente na perspectiva do contexto latino-americano.

Shaull buscou, no século XVII, entre os cristãos ingleses, seguidores da doutrina calvinista, um modelo de comunidade que resultou no comprometimento de mudanças sociais, devido à sua participação na Revolução de 1648. Segundo Shaull,

o calvinismo exerceu uma enorme atração sobre os “inconformados” da Inglaterra, desarraigados e profundamente contrariados com a sociedade a que pertenciam; aqueles que o adotaram acharam uma nova promessa para a vida e para o mundo, o que deu sentido aos seus esforços. Sua participação mancomunada os levou à luta revolucionária e os animou a ela (SHAULL, 1985, p. 119).

Foi esse um dos poucos movimentos em que houve a adesão maciça da comunidade cristã, normalmente dividida e resoluta no que diz respeito ao envolvimento em questões sociais.

Mesmo percebendo as divisões no protestantismo em sua época, Shaull tentou estabelecer uma comunidade cristã que fosse pertinente na contribuição da transformação das estruturas criadas há bastante tempo, cujo predomínio estava longe de terminar. Assim, começou, em Vila Anastácio, um projeto de comunidade que durou apenas dois anos (1957 e 1958), contando com a presença de alguns pastores e suas respectivas famílias e de alguns seminaristas²⁹. Todos viviam em uma mesma casa alugada em uma região industrial próxima à Lapa – São Paulo, inclusive com espaço para prática esportiva, cuja intenção era estabelecer contato com a classe operária (FARIA, 2002).

O objetivo desse empreendimento, segundo Eduardo Faria, era

viver com eles, envolver-se com os seus problemas e ganhar a sua confiança. Shaull vinha falando há muito sobre a importância do relacionamento da igreja com o movimento sindicalista que sustentava quase sozinho ‘toda a batalha dos trabalhadores na conquista da justiça, na nossa sociedade industrial’ (FARIA, 2002, p. 115).

Era uma oportunidade de inserir a igreja em um problema social na tentativa de minimizá-lo. No entanto, o curto período de tempo em que funcionou a comunidade de Vila Anastácio demonstra o que Shaull já imaginava: a retração do protestantismo diante das questões sociais³⁰.

Segundo o pensamento de Shaull, formular o projeto de Vila Anastácio seria o método mais importante entre todos os demais para “despertar uma nova consciência social e uma nova forma de ação. [...] O objetivo era partilhar o mais possível da vida com aqueles que lá viviam e, através disso, descobrir uma forma autêntica de relacionamento e de testemunho” (SHAULL, 1985, p. 201). A inserção nas indústrias e a participação nos sindicatos eram os meios de garantir a efetividade dessa vida em comunidade.

Para Eduardo Faria, a ideia de comunidade em Richard Shaull “está mesclada ao desenvolvimento de seu pensamento todo, seja na hora de pensar na criação de uma nova linguagem, seja para garantir a vida do grupo que está envolvido com a revolução...” (FARIA, 2002, p. 212).

²⁹ Dentre aqueles que participaram desse projeto destacam-se o pastor Jaime Wrigth (que, juntamente com D. Paulo Evaristo Arns, elaboraram o projeto “Brasil: nunca mais”) e Jovelino Ramos, que, na época, ainda era seminarista (FARIA, 2002).

³⁰ Apesar da breve duração do projeto de Vila Anastácio, ele foi importante para a formulação de outro semelhante, realizado pelos episcopais em Vila Maria, também em São Paulo (FARIA, 2002).

A maneira como Shaull compreendia a comunidade ultrapassava qualquer sistema político ou filosófico. Embora o diálogo com o pensamento marxista fosse profícuo, trazendo crescimento mútuo, a comunidade (cristã) possui em si mesma condições para efetuar mudanças necessárias na sociedade, “porque a fonte de pensamento e de vida dos cristãos não está, em última análise, numa ideologia ou doutrina, nem em um movimento político, mas na *comunidade*” (SHAULL, 1985, p. 203-204 – grifos do autor). Os fracassos ocorridos na história do socialismo soavam, para muitos, como o fim da história, ou seja, o término de processos históricos que trouxessem novos encaminhamentos sociais. Mas, para Shaull, somente na comunidade cristã havia a possibilidade de realizar tais mudanças sociais, devido ao seu caráter eminentemente religioso.

O ajustamento ao mundo atual é a base para a efetivação da comunidade no pensamento de Shaull. “Somente quando convergirem tanto a nossa herança do passado como nossa visão do futuro poderemos falar uns aos outros em comunidade, a respeito de partilha de vida, e encontrar nossos caminhos comuns” (SHAULL, 1985, p. 204). De acordo com Shaull, a cada situação, exige-se uma nova resposta da comunidade, estabelecendo um processo dinâmico e atual.

A visão otimista de Shaull quanto às comunidades, no entanto, não se manteve por muito tempo. Algumas tentativas de estabelecê-las e as dificuldades que surgiram fizeram com que o missionário presbiteriano repensasse tal proposta, mesmo sendo este, segundo seu ponto de vista, a sua principal tarefa enquanto esteve no Brasil. Essas comunidades não sobreviveram por muito tempo e, de acordo com Shaull,

deixaram de existir quando eram mais necessárias. Isso, em si, não é um desastre; as comunidades perdem a sua vitalidade na medida em que se transformam em rotina. Somente quando são recriadas, respondendo a novas situações, elas podem sustentar e transformar a vida (SHAULL, 1985, p. 204).

Richard Shaull não conseguiu identificar o fato pelo qual essas comunidades não foram recriadas, apesar do seu envolvimento e esforço. Mas, segundo o próprio missionário, “todas, mais cedo ou mais tarde, falharam. Talvez seja hora de desistir disso” (SHAULL, 1985, p. 204). As comunidades cristãs que Shaull compreendia como método de transformação social, superando os sistemas

políticos enfraquecidos pelos insucessos, acabaram não se configurando da maneira como era esperada por ele.

Os jovens, a força propulsora de mudanças sociais no pensamento de Shaull, não conseguiram corresponder às expectativas do missionário. Primeiramente, devido a grande parte do tempo ter sido investida no tema da libertação, restou pouco tempo para a comunidade em si. Outro aspecto: os grupos de estudantes “eram elitistas demais, muito distantes do pobre que sofria” (FARIA, 2002, p. 118). Já era discutida na UCEB³¹ a possibilidade de os estudantes se engajarem em movimentos populares mais amplos.

Diante do distanciamento que havia entre os estudantes e a classe operária, Shaull se expressa desta maneira:

“tenho dúvidas que naquela época, sobre o desejo daqueles que pretendiam se tornar profissionais de classe média, de se identificar com a luta do pobre e pagar o preço por isso. Além de tudo, tenho a impressão que talvez o tempo não estava amadurecido...” (FARIA, 2002, p. 119).

Não apenas o tempo não estava “amadurecido”, mas o próprio campo protestante ainda estava distante de obter qualquer intervenção na sociedade brasileira naquele momento. As discussões internas e o posicionamento da grande maioria de que o cristão não se envolve com política (CAVALCANTI, 1988) corroboraram o deslocamento da maior parte do segmento protestante para fora do cenário político. De certa maneira, isso favoreceu, sobretudo, a política implantada pelos militares em 1964.

A comunidade que, para Shaull, estava associada à fé cristã, tornando-se eficaz na prática, por meio dos relacionamentos (SHAULL, 1985), não ganhou a forma desejada pelo missionário presbiteriano. Apesar de várias tentativas e do empenho entre protestantes e católicos, juntamente com a teoria marxista de revolução, tudo isso não foi suficiente para formular uma nova sociedade, fora da lógica do sistema capitalista.

2.2 RUBEM ALVES E O HUMANISMO POLÍTICO

³¹ União Cristã de Estudantes no Brasil – fundada na década de 1920 em Juiz de Fora - MG, sob a sigla UETC (União de Estudantes para o Trabalho de Cristo). Na década de 1960 intensificou o vínculo com o ecumenismo, especialmente com setores da Igreja Católica, em uma reflexão sobre os problemas econômicos, políticos e sociais. Além disso, publicou diversos livros.

Rubem Alves seguiu a mesma vertente teológica de seu professor no Seminário Presbiteriano de Campinas, Richard Shaull. A proximidade entre esses dois religiosos continuou após os anos de estudos no interior paulista (1953 – 1957). Em Nova York, no Union Theological Seminary, obteve o título de mestre em teologia em 1964; posteriormente, retornou aos Estados Unidos, a convite da United Presbyterian Church - USA³² e do presidente do seminário teológico de Princeton para o doutoramento, cuja orientação ficou sob a responsabilidade de seu professor e amigo³³, Richard Shaull.

Sua tese de doutorado, que é fonte primária desta pesquisa, publicada em 1969, demonstra já em seu título uma proposta teológica associada ao pensamento de libertação que se formulava naquele momento: *Towards a Theology of Liberation*³⁴. No entanto, desde a defesa, até a publicação de sua tese, Alves enfrentou oposição das mais variadas e, para publicar o texto, precisou alterar o título para *A Theology of Human Hope*³⁵. Afinal, libertação não era um tema muito recorrente no pensamento teológico da época. O que estava em voga era o tema sobre a esperança, evidenciada especialmente nos escritos do teólogo alemão Jürgen Moltmann³⁶.

De acordo com Alves (2012), no prefácio de sua tese, escrito em 1987, a troca do título, substituindo *libertação* por *esperança*, não lhe trouxe satisfação. Embora a esperança seja um tema relevante e que o agrada, há um aspecto de subjetividade, “é coisa interior. E isto não me bastava. Eu não queria só continuar a ter esperança. Queria ser capaz de perceber os sinais de sua possível realização, na vida dos indivíduos e dos povos. [...] *A esperança tinha de se exprimir como política*” (ALVES, 2012, p. 51 – grifos do autor).

Nessa perspectiva, ao tornar o termo libertação mais essencial do que a esperança, Rubem Alves (2012) expressa a ideia de um fazer teológico associado à política, resultando em uma práxis teológica presente no cotidiano da população, distinta do ponto de vista da teologia da esperança, cuja abordagem se encontra em um sentido mais amplo teologicamente e restrito sociologicamente, ou seja, a

³² Igreja Presbiteriana Unida dos Estados Unidos da América.

³³ O próprio Rubem Alves é quem o menciona como “amigo” (ALVES, 2012, p. 52).

³⁴ Por uma Teologia da Libertação.

³⁵ Uma teologia da esperança humana.

³⁶ A principal obra de Jürgen Moltmann data de 1964, sob o título *Teologia da Esperança*.

teologia da esperança não se aplicava diretamente aos problemas do tempo presente, ou pelo menos não oferecia mecanismos de transformação da atual realidade, embora os considerasse. Tais problemas seriam solucionados em um futuro próximo, e é necessário aguardar tal momento, típico do messianismo.

O período da produção de sua tese e de sua publicação (1969) é importante para se pensar a ênfase que Rubem Alves coloca na política. Afinal, não somente o Brasil, mas muitos países da América Latina viviam em grande efervescência política e social, causada pela tomada de poder por governos ditatoriais. A supressão de movimentos democráticos e o tolhimento da liberdade de expressão provocaram, no continente, uma onda de terror e medo; quem se opusesse a tais lideranças governistas ficava completamente vulnerável, sem quaisquer direitos assegurados, correndo até mesmo o risco de morrer – ou “desaparecer”.

O protestantismo histórico, implantando no Brasil desde meados do século XIX, ainda não havia expressado, pelo menos em aspecto prático, a mesma postura encontrada nas primeiras igrejas do século XVI, cuja interligação entre religião e sociedade – ou política – era comum.

O tema da libertação era, portanto, escasso no pensamento protestante do século XX, ao contrário do que se percebe sobre a esperança. Quem, todavia, seguiu a vertente da libertação adentrou em um novo campo religioso, cujos interesses passaram a tomar uma nova dimensão e um novo significado no pensamento teológico, difundindo-se entre algumas igrejas e/ou líderes protestantes naquele momento.

O pastor presbiteriano e sociólogo Antônio Gouvêa Mendonça (2008), em sua tese de doutorado intitulada *O celeste porvir*, apresentada no departamento de Ciências Sociais da USP em 1982, e posteriormente publicada pela Edusp, destaca a maneira como o protestantismo de missão (ou histórico) foi implantado no Brasil a partir da segunda metade do século XIX. Nessa pesquisa, Mendonça analisa alguns hinos utilizados por esse setor protestante em seus cultos, constatando um caráter messiânico, cuja esperança se evidencia no “celeste porvir”, ou seja, com o retorno de Cristo a terra.

A crítica que Rubem Alves (2012) realiza sobre esse mesmo setor protestante, do qual ele fez parte, atuando como pastor na cidade de Lavras, interior de Minas Gerais (1958 – 1963), está associada diretamente à tese de Antônio

Gouvêa Mendonça. Assim, em sua recusa do termo *esperança* e o favorecimento da palavra *libertação*, Alves busca romper com o pensamento protestante tradicional e ao mesmo tempo propor uma postura diferente, sendo o campo político o lugar mais propício para a atuação religiosa em busca de liberdade, presente e, portanto, na história. Nesses termos, Alves se utiliza do êxodo para pensar esse processo de libertação: “E me pareceu que uma bela imagem poética para descrever este movimento era aquela de um povo que fora escravo, caminhando pela esperança, através do deserto” (ALVES, 2012, p. 52). Futuramente, teóricos da libertação ligados à Igreja Católica também utilizariam o mesmo evento bíblico em sua formulação.

Rubem Alves torna-se, portanto, um dos pioneiros da Teologia da Libertação, mesmo tendo o título de sua tese alterado. Diante dos problemas encontrados ao defender sua tese, Alves declara: “Não sabia que aquele era um primeiro afluente, quase sem água e sem nome, de um grande rio: teologia da libertação...” (ALVES, 2012, p. 53). José de Souza Martins, ao escrever o *Prefácio da 3ª Edição* da obra de Antônio Gouvêa Mendonça (2008), destaca Rubem Alves como o elaborador original da interpretação da Teologia da Libertação, tendo o mesmo reconhecimento vindo de um dos mais renomados teólogos da libertação, o padre Gustavo Gutiérrez. Dessa maneira, é atribuído ao protestantismo o setor cristão em que a Teologia da Libertação primeiramente foi formulada, ao contrário do que comumente se observa, ao associar a Teologia da Libertação à Igreja Católica³⁷.

Em sua formulação desse pensamento teológico de libertação, Rubem Alves (2012) utiliza o conceito de *humanismo político* para definir um novo paradigma na humanidade. Ao definir tal conceito, Alves ressalta o surgimento de uma nova consciência, que gera uma nova linguagem, resultando em uma nova comunidade. A esta comunidade, Alves denomina de “proletariado mundial”³⁸, buscando no marxismo sua fundamentação.

³⁷ Isso ocorre possivelmente pelo fato de os teólogos da libertação católicos terem maior expressividade, bem como pela maior quantidade de religiosos católicos, em relação aos protestantes, que aderiram a tal pensamento na América Latina.

³⁸ Embora o termo *proletariado* seja um termo marxista, Rubem Alves (2012) não o associa apenas às relações econômicas e políticas de uma sociedade como fez Marx. Antes, Alves o utiliza no sentido da existência de uma consciência que reconhece a si mesma como proletária, em seu próprio contexto em que vive. Ao fazer isto, Alves não determina que essa nova consciência surja somente entre grupos pertencentes a países pobres; ela pode também ser encontrada em grupos raciais ou de estudantes que vivem em países social e economicamente desenvolvidos. Assim, Alves denomina

O ponto de partida pelo qual Alves (2012) abordou o surgimento dessa nova consciência é a pobreza, encontrada nos países denominados de Terceiro Mundo, que, durante a Guerra Fria, não se viam pertencentes a nenhum dos dois mundos, a saber, leste e oeste. Tornaram-se, portanto, o Terceiro Mundo. A população desses países aguardava que houvesse um desenvolvimento à semelhança dos demais, o que não ocorreu. A consciência proletária, assim, percebeu a disparidade existente entre as nações ricas e as pobres, bem como o distanciamento que aumentava cada vez mais entre elas. Enquanto alguns conviviam com a fome e a miséria, encontrando dificuldade de prover o próprio sustento físico, outros viviam sob um sistema de abundância, desperdício e com elevado investimento em armamentos bélicos.

Além da percepção da pobreza, a consciência proletária também se deparou com o sentimento de impotência historicamente constituído, diante, por exemplo, do colonialismo (ALVES, 2012). Nessa perspectiva, o discurso de Rubem Alves insere-se no pensamento de Manoel Bomfim (2005) sobre a colonização predatória na América Latina, provocando dependência dos antigos moradores aos novos. E, de acordo com Alves (2012), é esse sentimento que faz unir pessoas do Terceiro Mundo, por exemplo, com estudantes dos países mais desenvolvidos sob a perspectiva da consciência proletária. Embora não sendo pobre, esses estudantes também se veem impotentes e impedidos de tornarem-se sujeitos livres para criar a sua própria história.

Ao abordar a consciência proletária, ligada a um novo sujeito, Alves (2012) utiliza os termos: “nova geração”, “hoje”, “linguagem diferente”, “contradição”, “negação” e “novo amanhã”, referindo-se ao homem de sua época em busca não apenas de alcançar a libertação, mas, sobretudo, capaz de realizar tal objetivo. Ou seja, a criação da própria história só é possível por meio do exercício do poder. “Somente através do exercício histórico do poder é possível negar-se o hoje inumano e abrir-se caminho rumo a um futuro mais humano” (ALVES, 2012, p. 78).

Encontra-se, na utilização do poder, a forma histórica de libertação do ser humano, afirma Alves (2012). E o emprego do poder é um ato político. A política seria, de acordo com Rubem Alves,

essa comunidade por ecumênica, não no sentido estritamente religioso, mas sob o ponto de vista social, ou melhor dizendo, composto por grupos de vários países, independentemente de sua classe social.

a prática da liberdade, uma atividade do homem livre com o intuito de criar um novo amanhã. Neste contexto a política não mais é entendida como uma atividade de poucos, como um jogo de poder das elites. Antes, ela consiste na vocação do ser humano, pois todos são chamados a participar, de uma forma ou de outra, na criação do futuro (ALVES, 2012, p. 78-79).

Percebe-se que o novo homem que Rubem Alves aborda tem um forte vínculo com a sua trajetória de vida religiosa. Embora o autor mencione os negros nos Estados Unidos, estudantes universitários e grupos de países subdesenvolvidos como criadores de sua própria história, Alves está dialogando com o sistema em que o protestantismo histórico se encontrava na América Latina e especialmente no Brasil, em que ele próprio, quando fazia parte dessa instituição religiosa, foi delatado por líderes de sua igreja aos militares no período da ditadura militar, sendo acusado de subversivo, tornando-se, assim, mais um entre vários religiosos perseguidos³⁹.

No pensamento de Alves (2012), parece não haver conciliação entre a atuação na história, como sujeito livre, e ao mesmo tempo pertencer a uma comunidade de fé, que justamente inibe quaisquer aspirações e anseios de intervenção libertadora na história. São linguagens diferentes. Para aprender uma, é necessário desaprender a outra. Para Alves, a questão não está em serem linguagens diferentes. “O fato, contudo, é que elas parecem ser estruturalmente opostas, de forma que o verdadeiro aprendizado de uma, isto é, a apreensão da experiência histórica que ela carrega em si, requer o esquecimento da outra” (ALVES, 2012, p. 100-101).

O pessimismo de Alves quanto a um possível entendimento entre ambas linguagens é notório: “nesta atmosfera de ‘diálogo’ que se tem hoje, as arestas tendem a ser esquecidas na tentativa de se encontrar um terreno comum para a conversação” (ALVES, 2012, p. 101). Ou seja, para Alves deve haver o confronto na tentativa de se chegar a um entendimento comum. Mas, na percepção do autor, não é o que ocorre, o que torna fracassada qualquer aproximação entre essas linguagens.

³⁹ Além de religiosos, outros grupos sofreram perseguição pelos militares, como: jornalistas, estudantes, intelectuais, trabalhadores etc. Para maior aprofundamento do tema, ver: *Brasil: nunca mais* (1989).

Em Nietzsche, Alves (2012) encontra a forma mais elaborada de uma nova linguagem que rompe completamente com a linguagem da igreja – e, portanto, religiosa –, ao decretar a morte de Deus.

Se a morte de Deus significa a libertação do homem é porque a vida de Deus implicava sua escravidão. Ele constituía os muros de uma prisão, uma limitação da liberdade, uma domesticação da ousadia e da criatividade humanas – pelo menos este Deus de que fala a linguagem da Igreja (ALVES, 2012, p. 102).

O final do texto deixa clara a crítica de Alves à igreja como instituição. Portanto, para ele, o que causava a escravidão, prisão, limitação da liberdade, domesticação da ousadia e da criatividade humanas não era Deus, mas a igreja cristã, inclusive aquela a que ele pertencia: Igreja Presbiteriana do Brasil.

De igual modo, Alves se apropria dos estudos de Feuerbach ao fazer sua crítica contra a linguagem cristã, citando algumas frases desse filósofo alemão, como: “o empobrecimento do mundo real e o enriquecimento de Deus se dão num único ato” (FEUERBACH apud ALVES, 2012, p. 103).

Alves (2012), no entanto, não se apoiou apenas em pensamentos oriundos da filosofia clássica alemã, ou seja, de homens que em grande parte eram ateus. Em uma nota de rodapé, menciona Dietrich Bonhoeffer, pastor e teólogo alemão, que criticava a igreja de sua época – em que o nazismo estava em ascensão sob a liderança de Hitler – que impedia a emancipação e liberdade do ser humano no mundo.

Considerando o humanismo político de libertação do homem e fazendo a crítica dessa linguagem à linguagem teológica, Rubem Alves (2012) busca compreender tal crítica exercida pelo humanismo político à comunidade de fé, bem como as possíveis contribuições postuladas por tal comunidade à libertação humana.

Para tanto, Alves (2012) investigou a linguagem existencialista, a linguagem barthiana e a linguagem da teologia da esperança. Na primeira, Alves se utiliza da contribuição de Kierkegaard (filósofo e teólogo dinamarquês) e de Bultmann (teólogo alemão). Em uma primeira análise, o escopo do que Alves chama de humanismo político e o existencialismo possui características semelhantes: “ambos afirmam que o homem não continua humano quando deixa de ser sujeito da história” (ALVES, 2012, p. 108). No entanto, para o humanismo político, as

estruturas que desumanizam o homem devem ser destruídas pelo próprio homem, por meio de um ato, ou seja, está associado ao campo político. Já para o existencialismo há uma solução diferente, pois não existe reconciliação entre o subjetivo e o objetivo. Em Bultmann, por exemplo, a mensagem do evangelho que visa a libertação do homem atua de forma apenas subjetiva e, portanto, existencial (ALVES, 2012).

Este é o paradigma de libertação humana encontrado por Alves no existencialismo. “Tornar-se humano é tornar-se livre subjetivamente. [...] O resultado da humanização não deixa marcas na Terra” (ALVES, 2012, p. 116). Assim, o mundo objetivo é descartado e esvaziado de significado e, portanto, sem nenhuma relevância na tarefa de humanização da sociedade. Alves conclui que, apesar de o existencialismo “em muitos casos constituir um paradigma e uma ajuda bastante preciosa para a humanização, não oferece, assim, os recursos necessários para um projeto de natureza política” (ALVES, 2012, p. 123).

O paradigma barthiano de humanização devido a um alto teor crítico é conhecido como “teologia da crise”. No entanto, sua crítica consistia basicamente em um viés bíblico e teológico. A libertação humana, segundo Karl Barth (teólogo alemão), estava ao lado de Deus, tirando da história qualquer possibilidade de libertação (ALVES, 2012). De acordo com Alves, a humanização proposta por Barth “dá-se em função de se ter ouvido corretamente a palavra, e não de transformações críticas da história” (ALVES, 2012, p. 132).

Assim, Alves também rejeita o paradigma barthiano na busca pela criação de um mundo diferente, mais humanizado. Nessa forma de pensamento, a história já chegou ao fim e a possibilidade do homem de transformar o mundo, quando existe, é mínima, pois se realiza sob estruturas já dadas, fechadas; sem chance, portanto, de transformações sociais significativas.

Por fim, Rubem Alves observa a teologia da esperança, especialmente a partir do pensamento do teólogo alemão Jürgen Moltmann. Nessa perspectiva, o homem torna cômico daquilo que é, ou seja, da realidade em que vive. A partir da palavra da promessa recebida, torna-se crítico e apto a negar o mundo onde vive (ALVES, 2012). Para Alves, o humanismo político, ao contrário,

não são uma promessa e uma esperança quanto a um reino transcendente que tornam o homem cômico de sua situação dolorosa. Ele se torna dela ciente simplesmente devido ao fato de ser

uma pessoa humana, e de sentir em sua carne a inadequação entre ele, o seu mundo e a sua comunidade” (ALVES, 2012, p. 147).

Por fim, Rubem Alves percebe uma aproximação de Moltmann a Barth e a Bultmann, em que a humanização ocorre por meio da revelação da palavra divina, que aponta para o futuro (ALVES, 2012). Embora de forma sucinta, pois não é objetivo da pesquisa aprofundar-se no pensamento de tais autores, percebe-se que a tentativa de Alves em encontrar nesses pensadores, todos ligados ao protestantismo, aspectos que fizessem alguma ligação com o humanismo político não se concretizou.

São duas linguagens diferentes cujo diálogo torna-se quase impossível e, ainda que ocorra, traz prejuízo para ambos os lados, devido ao fato de não compreender o diferente, fora de si. Se não há reconciliação, se não existe unificação das linguagens do humanismo político com o humanismo teológico, religioso, resta escolher qual linguagem utilizar.

Ao formular a Teologia da Libertação, Rubem Alves (2012) estabelece o diálogo com pensadores ligados não somente à teologia, mas também à filosofia e às demais áreas das ciências sociais. Não poupa esforços em criticar a igreja como instituição, propondo uma libertação da humanidade que não está presa ou subjugada sob os auspícios da igreja, como os teólogos protestantes com quem dialoga. A Teologia da Libertação de Rubem Alves não é institucionalizada, pertencente à religião. Qualquer homem pode fazer parte dela, ainda que não pertença à religião cristã. O que se requer, em Alves, é a consciência de pertencimento à humanidade que tem se tornado inumana historicamente e que necessita, portanto, humanizar-se, também historicamente, por meio da contribuição da política.

A compreensão de Alves (2012) sobre o Êxodo – ou a libertação do povo de Israel do Egito – contribui para fundamentar sua crítica ao modelo protestante latino-americano cujo engajamento político, na perspectiva de transformação social, ocorreu de forma escassa e fragmentada, em grande parte. De acordo com Alves, a comunidade de fé, tanto no Antigo como no Novo Testamento, compreendeu o Êxodo como uma forma da ação de Deus sobre os israelitas, retirando do homem qualquer possibilidade de ação política, sendo esse fato decorrente unicamente da força e vontade divina. Ainda que Moisés tenha se destacado na condução desse

povo para fora do Egito, tal libertação é percebida como supra-histórica ou meta-histórica, de acordo com Rubem Alves.

A proposta de libertação no pensamento de Alves propõe um rompimento, um ato de negação com a realidade em que o homem aprisionado vive. O evento de libertação, para o autor, “implica uma interrupção do curso normal dos acontecimentos. A realidade tem de ser negada e resistida. Não se lhe dá o direito de prosseguir no curso já determinado” (ALVES, 2012, p. 242). Alves mostra-se taxativo e não vê outro meio, senão o da negação do presente. A nova consciência que Alves menciona em sua tese, que se caracteriza pela busca de um novo amanhã, está associada à ação humana no tempo presente.

Na formulação de Alves, a teologia protestante, entretanto, “tem criticado radicalmente todos os movimentos que se acham dominados pela obsessão messiânica quanto ao que o homem possa fazer por meio de sua atividade” (ALVES, 2012, p. 270). A fim de retirar do homem, ou seja, do cristão, qualquer forma de culpa ou remorso por sua inércia quanto à intervenção na história por seus próprios meios, Alves afirma que o protestantismo advoga que a

humanização consiste uma dádiva da graça; o homem pode ficar tranqüilo, pois seu futuro não cabe apenas a ele. Assim, a teologia protestante pode declarar que, no contexto da graça de Deus, o futuro não deve ser causa de ansiedade para o homem, e sim objeto de sua alegre expectativa. Desta forma, seu princípio consistiu numa expressão da paixão pela libertação humana através dos poderes do Messias, poderes estes que libertam o homem tanto da ansiedade e da obsessão messiânica, causada por sua ilusão, quanto às responsabilidades e possibilidades (ALVES, 2012, p. 271).

Alves não nega que exista no protestantismo a recusa à libertação humana ou que haja alguma forma de negação de tal ação; tema, aliás, sugestivo e até mesmo com capacidade de legitimar uma tomada de posição por parte desse segmento cristão.⁴⁰ O discurso de Rubem Alves demonstra haver, na concepção protestante de libertação humana, a exaltação da figura do Messias como

⁴⁰ Ao falar sobre a preocupação com os pronunciamentos do papa, bem como quanto aos textos produzidos pelas Conferências dos Bispos da América Latina, se existe ou não um posicionamento a favor dos pobres, como houve nas Conferências de Medellín (1968) e Puebla (1979), Jung Mo Sung (2008) afirma ser esta uma posição quase que inevitável nos dias atuais, visto que várias instituições assumem esse debate em suas agendas. Para o teólogo católico, tal posicionamento não reflete a real intenção, tendo em vista o processo de colonização e dominação dos povos do hemisfério sul, sob o discurso da civilização e do progresso para a região. Assim, para o autor, a questão maior não é se falam ou não em favor dos pobres, mas, sim, como falam. No caso do protestantismo, a questão que Alves (2012) discute não é se a libertação humana está ou não presente nas igrejas protestantes, mas como essa libertação é formulada.

personagem único nesse processo de libertação, cujo ápice não se encontra na história. Esse ato de libertação gera, no entanto, efeito contrário: ao transferir para o Messias a tarefa de agir em prol da liberdade, cria, conseqüentemente, um espírito de alienação e de falsa esperança no homem, que não consegue ver-se como sujeito histórico, passível, ele próprio, de libertar-se na história. Tal possibilidade, em Alves (2012), é passada ao homem como uma ilusão.

Ao se revelar ao homem essa perspectiva, retirando dele o espírito criativo na história, Alves conclui que, “em vez de libertar o homem para a criatividade, a graça torna-a supérflua ou impossível” (ALVES, 2012, p. 271). Ou seja, um potencial que o protestantismo possuía em suas mãos, tendo os primeiros reformadores e as conseqüências resultantes de sua forma de engajamento, foi desperdiçado, assumindo no Brasil e na América Latina um sentido não apenas contrário, mas também contraditório, ao entrelaçar libertação humana e alienação em um mesmo sentido. Daí a proposta de Alves (2012) de se criar uma nova linguagem – a “linguagem de fé” –, que é a junção da linguagem teológica, cristã, com a linguagem do humanismo político. Por não haver diálogo entre ambas as linguagens, Alves sugere a morte de cada uma para que surja a “nova linguagem de fé”, que, ao mesmo tempo, promova a libertação humana, no presente, sem se esquecer da futura, de âmbito religioso. Esse é o primeiro embrião do que veio a se tornar a Teologia da Libertação, difundida nos setores do cristianismo – e até mesmo fora dele⁴¹.

Em uma análise da obra de Rubem Alves, um pouco mais recente, *Religião e Repressão*, de 1979, Leonildo Silveira Campos (2008) defendeu a hipótese de um possível “acerto de contas”, não apenas de Alves, mas de vários intelectuais que foram desprezados pelas lideranças de suas igrejas e que futuramente vieram a estudar o protestantismo, sob a luz das ciências humanas, sem deixar de evidenciar a frustração de sua trajetória religiosa.

Mesmo tratando de outra obra, cerca de dez anos antes daquela que Leonildo Campos analisou, é possível considerar a mesma evidência na formulação da Teologia da Libertação por Rubem Alves, quando o autor dialoga e levanta críticas contra sua instituição religiosa de origem, bem como às demais que

⁴¹ Jung Mo Sung (2008) afirma que a proposta da Teologia da Libertação alcançou não apenas setores do cristianismo (católicos e protestantes) como também pessoas que já não mais faziam parte dessas igrejas, mas que ainda se identificavam com o pensamento cristão.

seguiram o mesmo viés conservador, tanto teológico quanto político. Ao utilizar termos bíblicos, percebe-se a crítica que Alves levanta ao protestantismo: “A política torna-se, para esta consciência, o *novo evangelho*, a anunciação da *boa nova*: se o homem emergir da passividade e da vida reflexa, como sujeito da história, um novo futuro poderá ser criado” (ALVES, 2012, p. 79 – grifo nosso).

Fica ainda mais evidente tal constatação ao analisar o tópico 1.3 intitulado *A linguagem do humanismo político como crítica da linguagem teológica*⁴². Alves (2012) distingue nesse texto a linguagem do humanismo político e a linguagem teológica, religiosa, afirmando haver certa incompatibilidade entre ambas:

A linguagem da teologia e da igreja [...] soa ao homem secular, comprometido com a tarefa de criar um mundo novo, como a voz de uma esfera estranha e remota. Esta é uma das razões porque um crescente número de pessoas estão deixando as igrejas e optando por um humanismo totalmente secular (ALVES, 2012, p. 100).

Ainda que no discurso que esta pesquisa propôs analisar de Rubem Alves (2012) haja uma constante atenção na formulação de um pensamento teológico apoiado nas questões sociais e políticas da sociedade moderna, percebe-se que, nesse intento, a libertação acaba soando mais forte dentro de âmbito religioso, que aprisionava tanto quanto o sistema político vigente nas sociedades industriais. Portanto, o processo de libertação humana não é estabelecido no discurso de Alves a partir do contexto político-social que o autor estava vivendo. Ao contrário, sua crítica inicia-se a partir do contexto religioso, perpassando, assim, para as demais questões que envolveu a sociedade do final da década de 1960, época em que sua tese foi escrita. Percebe-se, portanto, no discurso de Alves, a crítica à instituição religiosa – e em especial à protestante – na formulação da Teologia da Libertação, buscando conciliar a religião e a política sob um mesmo pensamento. Ao propor isso, Alves buscava uma maneira de inserir a si mesmo nas contradições e desentendimentos que os campos político e religioso possuíam.

Apesar de utilizar termos marxistas como dialética, proletariado, ópio do povo etc., Alves não se apoiou exclusivamente em Marx. Na verdade, foram poucos os casos em que o autor recorreu ao filósofo alemão em seu texto. Valeu-se de Marcuse muito mais que do próprio Marx, ao abordar a linguagem do “tecnologismo”, ao criticar a sociedade tecnológica como um sistema de dominação,

⁴² Esse texto se encontra nas páginas 97 – 162.

diferentemente da Teologia da Libertação proposta por católicos onde a presença de Marx é mais percebida.

2.3 A CONFERÊNCIA DO NORDESTE

O ano de 1962 tornou-se um marco histórico tanto para a Igreja Católica, quanto para as igrejas protestantes, ao abordar a reflexão teológica sob o contexto político e social nesse período. Para a Igreja Católica, foi o ano em que o papa João XXIII deu início ao Concílio Vaticano II, convocado no ano anterior. Para muitos, foi o início de um novo momento na Igreja, especialmente ao se tratar de questões de cunho social – embora não tenha sido esse o único assunto tratado nesse Concílio.

Já no campo protestante, a Conferência do Nordeste, ocorrida também em 1962, tornou-se referência tão importante quanto o Vaticano II para o catolicismo, guardadas as devidas proporções, embora sendo pouco difundida entre os fiéis, tendo em vista a pequena ênfase dada normalmente por grande parte das igrejas ao tema político-social. Entretanto, destaca-se o seu legado transmitido à próxima geração do protestantismo brasileiro, em especial, àqueles que se alinharam à esquerda.

A Conferência do Nordeste – como ficou conhecida – ocorreu entre os dias 22 e 29 de julho de 1962, em Recife – PE, nas dependências do Colégio Agnes Erskine, ligado à Igreja Presbiteriana do Brasil⁴³. Esta foi a quarta reunião organizada pelo Setor de Responsabilidade Social da Igreja da Confederação Evangélica do Brasil (BURITY, 2011).

De acordo com Joanildo Burity, a Conferência contou com 167 participantes

representando 14 diferentes denominações protestantes (entre as quais batistas, congregacionais, presbiterianos, episcopais, luteranos, pentecostais, reformados, metodistas livres) e delegados de cinco igrejas dos Estados Unidos, México e Uruguai, como observadores. Dezesete estados do país, incluindo Pernambuco, estavam representados. Foi, realmente, a maior e mais significativa das promoções do SRSI, e também a última, já que, em 1964, logo após o golpe militar, o departamento foi extinto pela CEB (BURITY, 2011, p. 172).

⁴³ Interessante ressaltar o paradoxo existente nessa conferência, de cunho progressista, ocorrendo em um colégio ligado a uma das igrejas mais conservadoras do protestantismo brasileiro.

A Conferência do Nordeste não foi um congresso composto por religiosos exclusivamente de esquerda, nem esse era o seu objetivo principal. A discussão sobre igreja e sociedade não diz respeito apenas a um ponto de vista político. Foi o que ocorreu. No entanto, o pensamento das lideranças progressistas obteve maior eco, o que faz dessa Conferência, até hoje, marco histórico entre os setores militantes do protestantismo brasileiro.

Houve a presença de personagens importantes no cenário religioso e político brasileiro, como é o caso de Richard Shaull, abordado nesta pesquisa, que teve notável contribuição no fortalecimento do pensamento ecumênico e progressista. Waldo César, assim como Shaull, com formação em Sociologia, exerceu a função de secretário executivo da Conferência do Nordeste. Outras personagens importantes que estiveram presentes nesse evento, o que possibilitou sobressair a ala progressista, foram Leandro Konder, Jacob Gorender. A presença de intelectuais como Gilberto Freyre, Celso Furtado, Paul Singer e Juarez Rubem Brandão Lopes contribuiu para a existência de um diálogo mais amplo, com a inserção de outras ciências na formulação do pensamento político-teológico (BURITY, 2011).

Joanildo Burity (2011), em sua análise do prefácio do material produzido na Conferência do Nordeste, destaca o fato de haver duas apresentações: uma redigida pelo Rev. Amantino Vassão, representante da ala conservadora da Igreja Presbiteriana do Brasil, e outra redigida pelo presidente do SRSI, o Rev. Almir dos Santos.

Antes de pensarmos numa ingenuidade política – convidar o adversário para avaliar os méritos de uma ação da qual discorda – deve-se entender o recurso como uma estratégia pela qual se busca legitimar-se perante a comunidade evangélica, sobre a qual os conservadores ainda exerciam a hegemonia. Da aceitação da regra do jogo chega-se ao reconhecimento tácito do compromisso político existente entre ambas as partes (BURITY, 2011, p. 173).

Além disso, Joanildo Burity (2011) afirma que o duplo prefácio é a indicação clara do conflito político existente no campo religioso, supostamente visto como *aparelho ideológico do estado*, resultando assim em uma diversificação de forças dentro do protestantismo, refletindo os mesmos antagonismos político e ideológico encontrados na sociedade.

Percebe-se, no discurso religioso daqueles que aderiram à Teologia da Libertação, que a Conferência do Nordeste foi um evento de destaque na reflexão e formulação de um pensamento teológico crítico. O teólogo Julio Zabatiero, ao falar sobre a Conferência do Nordeste, durante a pesquisa oral, afirma que foi um evento

bastante peculiar porque ela representava o típico protestantismo da época no Brasil bastante plural ideologicamente, mais conservador do que progressista, mas a Conferência do Nordeste teve um tom mais progressista, um tom mais democrático, um tom mais próximo do que mais tarde viria a ser a Teologia da Libertação” (ZABATIERO, 2012).

Por ter ocorrido em 1962, ou seja, dois anos antes do golpe militar, os setores progressistas que atuaram na Conferência do Nordeste só não obtiveram maiores resultados no Brasil por conta da perseguição imposta pelos militares a esse grupo, que acabou arrefecendo tal movimento. Não obstante a isso, o alinhamento de segmentos protestantes à ditadura militar também corroborou para diminuir o crescimento de grupos protestantes de esquerda. Isso fez, portanto, que, logo após a formulação da Conferência do Nordeste, que ganhou expressão entre a esquerda protestante, quase tudo que foi postulado viesse a se perder – ou, no mínimo, ficasse estagnado pouco tempo depois – com a entrada dos militares no cenário político brasileiro.

Embora a Conferência do Nordeste tenha sido realizada em 1962 e, portanto, em um período em que a Teologia da Libertação ainda não havia sido formulada sistematicamente – o que ocorrerá somente em 1969, com a publicação da tese de Rubem Alves –, percebe-se nessa Conferência uma abertura para grupos que nessa época já estavam engajados e desejosos por transformações sociais no Brasil. Assim como o Vaticano II para a Igreja Católica, que ofereceu elementos para a elaboração de uma teologia reflexiva e crítica, no que se refere às contribuições da igreja na sociedade, a Conferência do Nordeste também foi para o protestantismo, de certo modo, uma forma de corroborar a postulação de um novo paradigma que já estava em formação nesse setor, mas que ainda não havia se concretizado de uma maneira objetiva.

Além da Conferência do Nordeste, outros eventos e encontros organizados pelas igrejas protestantes ocorreram no Brasil e em outros países, o que, juntamente com essa Conferência de 1962, contribuiu para a formulação de um pensamento cristão distinto daquele produzido hegemonicamente, defensor do

status quo. Temos, por exemplo, a Conferência de Edimburgo – Escócia (1910), a Conferência do Panamá (1916), o Congresso Internacional para a Evangelização Mundial em Lausanne – Suíça (1974), a Declaração de Jarabacoa – República Dominicana (1983) etc. A abordagem da Conferência do Nordeste nesta pesquisa relaciona-se ao fato de ter ocorrido em um período que antecedeu o golpe militar de 1964, por ter sido realizada em uma das regiões mais carentes do Brasil e, sobretudo, por ter se tornado um marco para setores do protestantismo progressista.

Assim, a Conferência do Nordeste, juntamente com outros eventos formulados no campo protestante, serviu de apoio e fomentou o desenvolvimento do pensamento social cristão (CAVALCANTI, 2012). No entanto, a Teologia da Libertação não foi o único resultado desse processo ocorrido nos setores progressistas. Outros movimentos, correntes e organizações também se desenvolveram, como é o caso da FTL (Fraternidade Teológica Latino-Americana), ABU (Aliança Bíblica Universitária), Visão Mundial etc.

3 PROTESTANTISMO E ENGAJAMENTO POLÍTICO

A ditadura militar no Brasil, que vigorou de 1964 a 1985, possui inúmeras ambiguidades e conflitos com diversos segmentos da sociedade, como no caso o religioso. Este capítulo visa compreender a participação política no protestantismo histórico brasileiro nesse período.

Na primeira parte será abordado o pensamento protestante acerca da política, a partir da sua constituição histórica, iniciada no século XVI. Na segunda, será analisado como o golpe militar foi percebido no protestantismo e como se comportou o meio protestante, visto que nessa época já havia um grande número de fiéis no Brasil⁴⁴.

Em busca de apreender as relações existentes entre a religião e a política, utilizou-se a contribuição de Pierre Bourdieu (1983). Por meio do conceito de campo definido por ele, busca-se um melhor entendimento acerca do entrelaçamento que ocorre entre vários setores da sociedade (ou de um grupo) no sentido de favorecer a manutenção do poder, o que não ocorreria caso não houvesse a utilização de forças pertencentes a outros campos.

Pierre Bourdieu define a teoria dos campos como

[...] espaços estruturados de posições (ou de postos) cujas propriedades dependem das posições nestes espaços, podendo ser analisadas independentemente das características de seus ocupantes [...]. *Há leis gerais dos campos*: campos tão diferentes como o campo da política, o campo da filosofia, o campo da religião possuem leis de funcionamento invariantes (BOURDIEU, 1983, p. 89, grifos do autor).

O conceito de campo que Bourdieu elaborou permitirá nesta pesquisa – e em especial neste capítulo – analisar a postura dos protestantes frente à política; especialmente em relação ao golpe militar de 1964 no Brasil, observando como o pensamento social no protestantismo histórico contribuiu para o posicionamento desses sujeitos em um período de efervescência política e social entre vários segmentos da sociedade.

⁴⁴ De acordo com Leonildo Silveira Campos, em 1970 o Brasil contava com quase 5 milhões de protestantes (incluindo as igrejas históricas e pentecostais), com a marca de 5,2% da população. Observando que em 1940 havia pouco mais de um milhão de protestantes (2,6%), pode-se afirmar que o protestantismo estava em ascensão no país. Mais informações, ver: CAMPOS, Leonildo Silveira. Os mapas, atores e números da diversidade religiosa cristã brasileira: católicos e evangélicos entre 1940 e 2007. *Revista de estudos da religião*. São Paulo, dez/2008, p. 9-47.

3.1 ENGAJAMENTO POLÍTICO SOB O VIÉS PROTESTANTE

A história do protestantismo, que teve início na Europa do século XVI, é marcada por implicações políticas, visto que Igreja e Estado entrelaçavam-se nesse momento na Idade Média. As críticas dirigidas à Igreja Católica por parte dos protestantes eram, da mesma forma, também relacionadas ao Estado monárquico; e, para que isso ocorresse, era necessário a inserção desses novos sujeitos não apenas no campo religioso, mas também no campo político. Como resultado, não foram poucos os perseguidos – e até mesmo mortos – sob a orientação da Igreja e do Estado.

Martinho Lutero⁴⁵ e João Calvino⁴⁶, os mais conhecidos envolvidos na Reforma Protestante, contribuíram, com seus escritos, para a definição do papel do cristão diante do Estado na sociedade daquela época.

Acerca de João Calvino, Solano Portela afirma que

[...] sua atuação na cidade de Genebra não foi somente teológica e eclesiástica. Seguindo o entrelaçamento com o Estado que ainda prevalecia naqueles tempos, Calvino teve intensa atuação na estruturação da sociedade civil daquela cidade. Participou, igualmente, da administração e dos detalhes operacionais do dia-a-dia da cidade, inclusive em seus aspectos sociais (PORTELA, 2009, p. 19).

Calvino entendia que a Igreja e o Estado possuíam papéis diferentes, mas, para ele, o cristão não deve se ater somente ao mundo religioso em detrimento da esfera política. Portela afirma que Calvino, ao escrever sobre o governo civil, estava dialogando com os anabatistas, que eram contrários à participação do cristão na política. Assim, apesar de Calvino reconhecer que Igreja e Estado são áreas separadas, ele afirma que, “mesmo restrito à esfera temporal, o governo civil é área legítima ao cristão” (PORTELA, 2009, p. 20).

De acordo com o historiador Éber Ferreira Silveira Lima,

⁴⁵ Martinho Lutero nasceu na Alemanha, em novembro de 1483 e faleceu em fevereiro de 1546. Foi padre católico e professor de teologia. Crítico da Igreja Católica em alguns pontos doutrinários, como é o caso da venda de indulgências. É reconhecido por ter iniciado a Reforma Protestante (GEORGE, 1993).

⁴⁶ João Calvino nasceu em 10 de julho de 1509 na França e faleceu em 27 de maio de 1564. Devido à perseguição aos protestantes na França, fugiu para Genebra em 1536 onde viveu até a sua morte (GEORGE, 1993).

a Reforma participou na formulação do liberalismo clássico mesmo que involuntariamente. Calvino e Lutero lutaram pelo direito de livre exame e livre interpretação da Bíblia, bem como pela *tomada de posição dos indivíduos frente às imposições das instituições existentes* (LIMA, 2005, p. 36 – grifo nosso).

Dentro dessa trajetória histórica, no século XVIII, na Inglaterra, João Wesley⁴⁷, precursor do metodismo, não deixou de seguir a mesma linha dos primeiros reformadores protestantes. “Durante todo o seu ministério Wesley se preocupou com a situação dos pobres, desde a luta por trabalho para os desempregados e remédios para os doentes até a criação de escolas” (CAVALCANTI, 1988, p. 140). Embora em uma perspectiva mais filantrópica, não se eximiu, portanto, de contribuir para o engajamento político-social das próximas gerações. Wilberforce⁴⁸, por exemplo, travou uma grande luta contra a escravidão. “Durante vários anos os deputados evangélicos apresentaram projetos ao Parlamento visando, primeiramente, a abolição do tráfico negreiro. Conseguem a aprovação de uma Lei em 1807. Em 1833 a própria escravidão era abolida nos domínios britânicos” (CAVALCANTI, 1988, p. 140).

Robinson Cavalcanti prossegue:

No quadro tenebroso ou “selvagem” do capitalismo, no século XIX, com o Estado ausente das questões econômicas e sociais, com a renda concentrada nas mãos de uns poucos, enquanto as massas proletárias pareciam espoliadas, os deputados evangélicos propunham no Parlamento leis de reforma social, os sindicalistas evangélicos – apoiados por suas igrejas – continuavam sua luta pela organização da classe trabalhadora e pela melhoria de suas condições, tendo um partido (o Partido Trabalhista) como seu braço político... (CAVALCANTI, 1988, p. 141).

Na virada do século XIX para o XX, especialmente nos Estados Unidos, entrou em cena um grande conflito no protestantismo, que estabeleceu novos paradigmas que culminaram em posicionamentos diversos: cada um a seu modo, liberais e conservadores defendiam suas posturas teológicas, que resultaram em práticas diferentes nos dois grupos. Os liberais, voltados para uma interpretação teológica científica e racional, tecem críticas relativas aos milagres, à trindade, ao nascimento virginal de Cristo etc. Quanto à eclesiologia, defendem a necessidade da

⁴⁷ João Wesley (1703 – 1791) ministro anglicano e crítico do sistema anglicano de sua época. É afastado da igreja devido a sua postura e inicia um trabalho voltado para os pobres, desprezados em sua maioria pela igreja inglesa, que resultou na formação da Igreja Metodista posteriormente.

⁴⁸ William Wilberforce (1759 – 1833) político britânico, convertido ao evangelicalismo em 1785, destaca-se ao liderar uma campanha no parlamento inglês contra o tráfico negreiro.

Igreja de exercer um papel de transformação na sociedade, “buscando a transformação do mundo pelo testemunho da Igreja. A vitalidade da fé seria vista no envolvimento em prol da melhoria da sociedade” (LIMA, 2005, p. 37). Robynson Cavalcanti (1988) denomina este viés de “evangelho social”. Já os evangélicos conservadores,

como reação e para se diferenciarem daqueles, foram progressivamente abandonando qualquer ênfase no social, apontando apenas para o individual e o espiritual na experiência da fé, conduzindo a um individualismo e a um intimismo. Qualquer ensino social passou a ser evitado. Falar nessas coisas passou a ser suspeito de “modernismo”. A cristandade protestante no século XX se dividiu entre os “do corpo” e os “da alma” (CAVALCANTI, 1988, p. 143).

Os protestantes conservadores viam a atuação do cristão no mundo apenas de forma individual, afastando-se de qualquer outra perspectiva. Para este segmento, “o crente não deve se meter em política” (CAVALCANTI, 1988, p. 143). De acordo com esse autor, os conservadores, sem nenhuma proposta ética social, voltaram-se completamente para a ética individual, marcada por um tom moralista e repleta de preceitos e regras. Cavalcanti afirma que ética individual se tornou sinônimo de ética sexual; uma área muito abordada pelos conservadores em detrimento de outras questões. O delito sexual se tornou o mais grave de todos, “enquanto se colocava em plano secundário as outras dimensões da ética e o preceito central de amor ao próximo” (CAVALCANTI, 1988, p. 144). Dessa maneira, segundo o cientista político Maurice Duverger, “fazer amor fora do casamento tornou-se mil vezes mais grave do que explorar seu próximo, operário ou cliente” (Apud CAVALCANTI, 1988, p. 144).

De acordo com Robynson Cavalcanti,

essa guinada se dá em plena expansão do movimento missionário, e vai tocá-lo em cheio. Os liberais, desmotivados, reduzem sua presença nos campos de missão estrangeira. Os conservadores, ardentes em busca das “almas perdidas”, dominam o cenário. As novas igrejas vão ser edificadas, desde o início, nessa distorção unilateralizante (CAVALCANTI, 1988, p. 144).

As igrejas implantadas no Brasil, grande parte fruto do trabalho missionário europeu e norte-americano⁴⁹, assumiram o viés do protestantismo conservador. Essa é “a marca da teologia e da mentalidade protestante brasileira, sendo que sua exacerbação – o fundamentalismo – é uma presença constante na forma dos protestantes brasileiros verem o mundo” (LIMA, 2005, p. 39).

Embora o conservadorismo não seja uma marca homogênea nas igrejas protestantes brasileiras⁵⁰, não há dúvidas de que ele influenciou uma grande parcela de líderes e leigos protestantes, determinando uma maneira particular de compreender a participação política. Mesmo afirmando uma identidade relacionada com os primeiros reformadores protestantes no século XVI, não há como deixar de perceber que algumas mudanças haviam ocorrido no protestantismo brasileiro, tornando-o, em alguns aspectos, distante daquele iniciado na Europa, especialmente no que diz respeito ao engajamento político.

3.2 PROTESTANTISMO E DITADURA MILITAR NO BRASIL (1964 – 1985)

Como foi analisado anteriormente, a identidade protestante no Brasil foge, em alguns critérios, dos pioneiros do protestantismo europeu. O protestantismo é, aqui, fruto de uma ação missionária estrangeira de viés teológico conservador, que contribuiu muito para a construção de uma identidade em grande parte apolítica. Além disso, é preciso considerar o fato de que o protestantismo implantado no país buscou construir uma imagem que se distinguisse da Igreja Católica, pois, na segunda metade do século XIX, época da implantação oficial⁵¹ das igrejas protestantes históricas, a Igreja Católica e o poder político andavam emparelhados (ALMEIDA, 2009).

⁴⁹ Émile Léonard cita as principais denominações iniciadas no Brasil: a Missão Metodista Episcopal (1871), a Missão Batista (1881), a Missão Episcopal (1890) etc. Maiores informações, ver: Léonard, Émile G. *O protestantismo no Brasil*. 3. ed. São Paulo: Aste, 2002.

⁵⁰ Éber Ferreira Lima estuda as divisões que ocorreram na Igreja Presbiteriana do Brasil, dando surgimento à Igreja Presbiteriana Independente do Brasil. A IPB, por apresentar um perfil mais conservador, foi deixada por alguns líderes, vindo a se formar a IPIB, de cunho mais liberal (LIMA, 2005).

⁵¹ Antes do século XIX, o Brasil já havia recebido a presença de protestantes, porém, não com um projeto missionário explícito. Eram os franceses e holandeses, nos séculos XVI e XVII, que na época disputavam o território com os portugueses (ALENCAR, 2005). Com a expulsão desses grupos pelos portugueses, somente no século XIX houve o retorno oficial, com o propósito de estabelecer o protestantismo no Brasil, com o envio de missionários responsáveis por tal tarefa.

Analisando as décadas de 1960 a 1980, período em que a ditadura vigorou no país, Maria José de Rezende afirma que a estratégia adotada pelos militares “centrava-se na construção de um suposto ideário de democracia que insistia no revigoramento da ordem, do progresso, da justiça social e de uma pretensa legalidade” (REZENDE, 2001, p. 33). Boris Fausto também afirma que “o movimento de 31 de março de 1964 tinha sido lançado, aparentemente, para livrar o país da corrupção e do comunismo e para restaurar a democracia” (FAUSTO, 2006, p. 257).

Para os protestantes brasileiros, herdeiros de uma teologia conservadora voltada para a ética individual, esta campanha anticomunista adotada pelos militares foi um grande atrativo, tendo em vista que o governo anterior, na pessoa de João Goulart, além de carregar uma situação econômica nacional problemática, tinha também acusações de simpatizar-se com o comunismo, o que aterrorizava “a classe média e gerava apreensão entre os religiosos” (CAVALCANTI, 1988, p. 183). Robinson Cavalcanti destaca que, diante do levante militar iniciado em 31 de março de 1964, não houve resistência popular, mostrando a falta de legitimidade popular que havia no governo Goulart. Além do mais, “não se pode subestimar o número, nem o caráter espontâneo das multidões que participaram das passeatas ou marchas em apoio ao novo governo” (CAVALCANTI, 1988, p. 183). Este apoio provinha especialmente de grande parcela da classe média bem como de religiosos católicos conservadores. Boris Fausto cita como exemplo a Marcha da Família com Deus pela Liberdade da seguinte maneira:

Um sinal de tempestade veio com a Marcha da Família com Deus pela Liberdade, organizada em São Paulo a partir das associações das senhoras católicas ligadas à Igreja conservadora. Cerca de 500 mil pessoas desfilaram pelas ruas da cidade a 19 de março [de 1964], em uma demonstração de que os partidários de um golpe poderiam contar com uma significativa base social de apoio (FAUSTO, 2006, p. 254).

Assim que os militares assumiram o governo, no entanto, não demorou para que muitos de seus apoiadores percebessem que a intenção daqueles que haviam tomado o poder não era exatamente aquela imaginada inicialmente. “É verdade que o aparelho de Estado foi modernizado, ampliado o sistema de transportes e comunicação, e, nos primeiros anos, a inflação foi controlada e a economia atingiu altas taxas de crescimento” (CAVALCANTI, 1988, p. 185). Isto se

adequava ao que os militares entendiam por um país moderno⁵²: “um país grande, de vultosos investimentos em infraestrutura e crescimento econômico notável” (BALTAR, 2009, p. 90). O governo militar, entretanto, beneficiou a classe média em detrimento do operariado; com a imprensa sob seu comando, era veiculado somente o “milagre econômico” bem como mensagens patrióticas (CAVALCANTI, 1988). Os Atos Institucionais privilegiaram o Poder Executivo, aumentando sua esfera de ação, ao mesmo tempo que diminuía o poder e a autonomia do Congresso. Segundo Boris Fausto, os poderes excepcionais dados ao Executivo contribuíram para desencadear

[...] perseguições aos adversários do regime, envolvendo prisões e torturas. [...] Os estudantes que tinham tido um papel de relevo no período Goulart foram especialmente visados pela repressão. Logo a 1º de abril, a sede da UNE no Rio de Janeiro foi invadida e incendiada. Após sua dissolução, a UNE passou a atuar na clandestinidade. As universidades constituíram outro alvo privilegiado. A Universidade de Brasília, criada com propósitos renovadores e considerada subversiva pelos militares, sofreu também invasão um dia após o golpe (FAUSTO, 2006, p. 258).

No princípio, boa parte da Igreja Católica havia apoiado o golpe. Mas a partir de 1968, com o AI-5, teve início um processo de afastamento expressivo, e muitos religiosos assumiram uma postura de contestação ao Regime Militar. Muitos líderes católicos foram perseguidos e torturados pelos militares. Em 1969, o padre Henrique Pereira Neto, que trabalhava com D. Helder Câmara no Nordeste, foi sequestrado e morto (CAVALCANTI, 1988). Por outro lado, também foi um período em que houve certa unidade na liderança católica brasileira. Mesmo o clero católico conservador, não engajado na militância política, apoiou aqueles que assumiram um viés progressista.

No meio protestante não ocorreu o mesmo. A década de 1960 foi marcada especialmente pela questão do Movimento de Renovação Espiritual. Tradicionais e renovados travaram uma grande batalha acerca da glossolalia (falar em línguas estranhas). Os tradicionais, contrários a este fenômeno, criticavam os renovados por dividirem a Igreja, por abandonar o legado deixado pelos reformadores; já os renovados acusavam os conservadores de imobilismo e frieza espiritual (CAVALCANTI, 1988). Em um contexto social e político tão complexo,

⁵² De acordo com Ronaldo Baltar, cada segmento da sociedade possuía uma compreensão acerca de um país moderno, como era o caso dos setores empresariais, jornalistas e intelectuais, além dos militares. Cada um a seu modo possuía uma compreensão distinta acerca do tema (BALTAR, 2009).

como foi o da década de 1960, percebe-se no meio protestante uma postura afastada da realidade que o país enfrentava naquele momento. O protestantismo no Brasil se voltou para questões internas.

De acordo com Paul Freston, “em geral, a relação dos protestantes com o regime militar é vista como muito próxima” (FRESTON, 1994, p. 25). De início, o golpe militar foi visto por muitos protestantes como “uma resposta de oração”. Sobre isso, Robinson Cavalcanti escreve:

Meses antes da eclosão do 31 de março de 1964, líderes do Movimento de Renovação, preocupados com a situação nacional, e com a indefinição dos nossos rumos políticos, convocaram as igrejas para celebrarem um “dia nacional de jejum e oração” pela Pátria. Meses depois o Presidente João Goulart era deposto. A crença generalizada entre os protestantes (não apenas entre os pentecostais e renovados) era de que o movimento de 31 de março fora “resposta de Deus às orações de Seu Povo”. Isso concorreu para dar um caráter um tanto “sagrado” ao novo regime, incluindo-se a perda de capacidade crítica, de prática profética, diante dos desvios que se seguiram (CAVALCANTI, 1988, p. 188).

Num contexto em que o protestantismo inculcava uma postura intimista, alheia à política, o melhor que se podia fazer era orar. Isso, portanto, facilitou a aprovação da maior parte dos protestantes, tanto em relação à deposição de João Goulart quanto à instauração de um regime militar. Eles estavam confiantes de que Deus havia atendido as suas orações (FRESTON, 1994).

Esse “caráter sagrado” dado ao novo regime político pelos protestantes pode ser caracterizado como trocas simbólicas, de acordo com Pierre Bourdieu (1982), na medida em que se faz assegurar o poder político, ainda que no campo religioso. Isso, de certa forma, se faz importante para uma instituição religiosa que tenta se estabelecer e ganhar força em seu campo específico diante de outras forças existentes na sociedade.

A Igreja Batista, no período do golpe militar e ao ver os sérios problemas que o país enfrentava, propôs uma “revolução” que solucionaria os problemas do Brasil. Em reunião no Rio de Janeiro, a Convenção Batista Nacional se expressou da seguinte maneira:

Considerando a gravidade do atual momento brasileiro, que está a exigir uma participação mais efetiva dos batistas, eis que eles têm uma mensagem decisiva para a atual conjuntura; considerando que tal participação se faz urgente, tamanha é a vertiginosidade com que os acontecimentos se sucedem fazendo prever profundas mudanças

no país, considerando que é missão precípua dos crentes evangelizar [...] Propomos que a CBB lance, nos primórdios de 1965, uma Campanha Nacional de Evangelização (SILVA, 2009, p. 39).

Esse documento data de janeiro de 1964, antes, portanto, do golpe militar. Já em setembro do mesmo ano, com os militares comandando o país e contando com o primeiro Ato Institucional em vigor, o presidente da Convenção Batista Brasileira, o pastor Rubens Lopes, continuava confiante nesse projeto de evangelização nacional, mesmo diante de mudanças tão profundas na política brasileira. Assim, “a campanha nacional de evangelização foi uma das respostas dos batistas à conjuntura nacional durante o golpe de 1964” (SILVA, 2009, p. 40). Para os batistas, a preocupação maior era com a liberdade religiosa. Desde que houvesse liberdade para a realização dos cultos, não havia necessidade de se opor ao Estado, mas submeter-se a ele⁵³.

A postura de não se envolver em política entre os protestantes mostrou-se contrária no período da ditadura militar. Segundo a historiadora Elizete da Silva, os protestantes “não só legitimavam o regime militar, mas passaram a colaborar com as instâncias governamentais e a pleitear, num jogo de intensas barganhas, cargos e postos políticos em nível federal, estadual e municipal” (SILVA, 2009, p. 40).

De acordo com Paul Freston, após o golpe, “vários líderes leigos [da IPB] assumem posição de importância no novo regime. Geremias Fontes é designado governador do RJ. A família Gueiros ocupa vários cargos (Eraldo se torna governador de PE; Nehemias é o redator do AI-2)” (FRESTON, 1994, p. 26).

Raimundo Brito, advogado e professor da Universidade Federal da Bahia, político de carreira, conseguiu fazer a intermediação entre o governo militar e os batistas baianos. Eleito deputado federal pela ARENA, foi considerado em 1967 o melhor deputado da Câmara Federal pelo jornal *O Estado de São Paulo*. Nas palavras do pastor Ebenézer Cavalcanti, aliado do governo militar, Raimundo Brito “sempre advogou, gratuitamente, interesses das igrejas e entidades evangélicas. Sua eleição se tem devido, em larga medida, ao eleitorado evangélico, a que serve (SILVA, 2009, p. 41-42).

O Hospital Evangélico da Bahia, “empreendimento capitaneado pelos batistas”, de acordo com Elizete da Silva, foi a “concretude da política ‘é dando que

⁵³ Os governantes são vistos como autoridades instituídas por Deus e, portanto, dignos de submissão. O texto bíblico utilizado se encontra na epístola de Paulo aos Romanos 13:1-7.

se recebe' e do alinhamento da Denominação Batista ao regime militar" (SILVA, 2009, p. 42). Em 1966, o marechal Castelo Branco, presidente à época, doou pessoalmente uma vasta extensão de terra ao hospital, numa cerimônia na qual estava presente o deputado Raimundo Brito, considerado o "amigo dos evangélicos". Pouco tempo mais tarde, quando Antônio Carlos Magalhães foi indicado pelos militares para assumir o governo da Bahia em 1971, este não deixou de manter contato com esse grupo tão importante e de especial interesse para o governo; tanto que convidou o deputado Raimundo Brito para assumir a Secretaria de Justiça (SILVA, 2009).

A influência de Clérison Andrade também é fruto do entrelaçamento entre o governo militar e os batistas na Bahia. Advogado e funcionário do Banco do Estado da Bahia, ele também foi um proeminente diácono batista, tão envolvido em questões eclesiais que chegava a ser reconhecido pela imprensa como pastor. Sucedeu ACM na prefeitura de Salvador, ocupando o cargo entre os anos de 1971 e 1975. Alguns anos depois, foi indicado também por ACM ao governo do estado da Bahia em 1981. Porém seus planos foram interrompidos por um acidente aéreo pouco tempo antes das eleições (SILVA, 2009). De acordo com Elizete da Silva, a

[...] indicação do Diácono Batista Clérison Andrade para administrar a cidade de Salvador, sede do Arcebispado Primaz da Igreja Católica Brasileira, constituía, para os irmãos batistas, uma grande conquista, de extrema relevância para um grupo religioso que buscava visibilidade. Às vésperas do seu centenário, considerada a Denominação Evangélica que mais crescia no período, portanto, um denso eleitorado majoritariamente conservador configurava-se para os militares como um forte aliado. Aliados preferenciais, especialmente quando parte do clero católico baiano estava alinhado à Teologia da Libertação e fazendo coro contra os desmandos da ditadura militar (SILVA, 2009, p. 43-44).

A truculência do regime militar influenciou muitas denominações protestantes nesse período, cujas características se aproximaram daquelas adotadas pelo novo governo: "rígidas, autoritárias, exclusivistas, intolerantes, repressivas" (CAVALCANTI, 1988, p. 189).

Parcela das igrejas protestantes se tornou um braço do governo ao delatar aqueles que possuíam comportamento considerado "subversivo" ou com ideais comunistas, ainda que não houvesse efetivação de provas. Não havia espaço na igreja evangélica para pessoas com tais comportamentos, da mesma forma como não havia espaço para a militância política no país. Quem desejou isso, em muitos

casos, precisou conviver com a perseguição e a tortura. A clandestinidade, seja política ou religiosa, se tornou a única alternativa para muitos. Aquilo que os protestantes temiam acerca dos comunistas por causa do seu autoritarismo tornou-se, na verdade, uma das marcas do governo militar, alcançando também as próprias lideranças protestantes.

Rubem Alves, que na época era pastor presbiteriano no interior de Minas Gerais, “além de sofrer acusações e punições do Supremo Concílio da Igreja Presbiteriana, foi denunciado como subversivo aos militares. Havia um dossiê com denúncias dos próprios irmãos...” (SILVA, 2009, p. 48). Acabou mudando-se para os Estados Unidos onde fez seu doutorado no Seminário Teológico de Princeton, sob a orientação de Richard Shaull.

Apesar do apoio de parcela dos protestantes aos militares brasileiros (MARIANO, 1999), não podemos generalizar este acontecimento. Houve situações em que protestantes discordaram do governo autoritarista, como é o caso dos irmãos Paulo e Jaime Wright, filhos de missionários presbiterianos norte-americanos, que se destacaram no combate à ditadura militar no Brasil. Paulo foi deputado em Santa Catarina e cassado desde o golpe militar. Passou a atuar na clandestinidade, alinhado à Ação Popular, e acabou morto em 1973 pelas ações dos órgãos de segurança do Estado. Já Jaime Wright preferiu outro meio de contestação, aliando-se à Igreja Católica, em especial a D. Paulo Evaristo Arns, na perspectiva da defesa dos direitos humanos. Essa parceria acabou culminando na publicação do livro *Brasil: nunca mais*, que denunciava a tortura e a perseguição por parte dos militares (FREESTON, 1994). O reverendo Celso Dourado também se opôs ao regime ao manter a Igreja Presbiteriana Unida e o Colégio 2 de Julho, ambos na Bahia, abertos aos movimentos sociais, chegando a abrigar pessoas ligadas à AP, como é o caso de Paulo Wright (SILVA, 2005).

Grande parte dos protestantes, no entanto, contribuiu para a legitimação do poder instaurado pela ditadura militar (ALVES, 2005), tornando-se um grande aliado na esfera religiosa, já que boa parcela da Igreja Católica começava a retirar o seu apoio e a se manifestar contra os militares.

Percebe-se, portanto, que o engajamento político obteve forte evidência na origem do protestantismo do século XVI. No Brasil, porém, assumiu características contrárias, neutralizando qualquer ação efetiva de engajamento político que pudesse trazer à sociedade. Assim, a Teologia da Libertação tornou-se

um elemento crítico a esse posicionamento despolitizado. A seguir, será abordado como se evidenciou a Teologia da Libertação em Londrina-PR e sua contribuição ao campo protestante no período da ditadura militar.

4 PROTESTANTISMO E TEOLOGIA DA LIBERTAÇÃO EM LONDRINA-PR

Sendo o protestantismo histórico marcado pelo conservadorismo herdado das missões estrangeiras, como foi abordado anteriormente, neste capítulo é analisado como a presença da Teologia da Libertação se fez presente entre os protestantes na cidade de Londrina, assim como os resultados desse posicionamento, inspirado em uma teologia progressista.

Considerou-se a relevante presença do protestantismo na América Latina para observar o pensamento e a atuação de alguns de seus sujeitos diante da conjuntura política no continente. A Teologia da Libertação, formulada nesse continente a partir do final da década de 1960, alcançou de maneira expressiva setores progressistas das igrejas protestantes e da Igreja Católica. Assim, neste capítulo, é abordado como o pensamento de libertação atraiu alguns grupos do protestantismo histórico, especialmente apoiado nas pesquisas das fontes primárias dos teólogos Richard Shaull e Rubem Alves.

Sujeitos que fizeram parte do protestantismo londrinense no período de 1964 a 1985 foram abordados, por meio de entrevistas semiestruturadas. Para tanto, a pesquisa utilizou as contribuições de Mikhail Bakhtin (2009) e de Eni Orlandi (1999), na formulação metodológica da pesquisa oral.

Foram realizadas cinco entrevistas com lideranças protestantes, que contribuíram no desenvolvimento da pesquisa. As entrevistas com os três primeiros (Gérson Araújo, Carlos Klein e Júlio Zabatiero) foram audiogravadas. Com os dois últimos (Rev. Luiz Caetano Grecco Teixeira e Rev. Almir dos Santos), as entrevistas foram feitas pelo correio eletrônico. A seguir aparece breve descrição dessas lideranças entrevistadas:

O Rev. Gerson Moraes de Araújo nasceu em 1942, em Cambará – PR e possui formação em Teologia pela Faculdade de Teologia da Igreja Presbiteriana Independente do Brasil na cidade de São Paulo; Pedagogia pela Universidade Estadual de Londrina, com especialização em Psicologia da Educação pela Faculdade Auxilium de Filosofia, Ciências e Letras (Lins – SP). Exerce o trabalho como pastor da Igreja Presbiteriana Independente em Londrina desde 1964. Atuou também como professor das faculdades Unifil e ISBL, ambas situadas em Londrina. Exerceu a função de Chefe do Núcleo Regional da Secretaria do Trabalho e Ação

Social em Londrina entre 1989 e 1991. Atuou como vereador na cidade pela primeira entre 1983 – 1988 pelo Partido do Movimento Democrático Brasileiro (PMDB). Retornou à Câmara de Vereadores neste atual mandato (2009-2012), desta vez pelo Partido da Social Democracia Brasileira (PSDB)⁵⁴.

O professor e pastor Carlos Jeremias Klein nasceu em 1942 em Tupã – SP. Possui graduação e mestrado em matemática. Estudou teologia no Seminário Teológico de Londrina e obteve o título de mestre e doutor em Ciências da Religião pela Universidade Metodista de São Paulo. Lecionou matemática na Universidade Estadual de Londrina a partir de 1986, quando chegou à cidade de Londrina. Sua atuação como pastor não foi por um período longo: um ano em Uraí, três anos em Jaguapitã e mais três anos em Guaraci. A partir de 1998 passou a dedicar-se mais ao ensino teológico, atuando como professor da Unifil (Centro Universitário Filadélfia) em Londrina.

O Rev. Júlio Paulo Tavares Zabatiero é natural de São Paulo, nascido em 1957. Possui formação (graduação, mestrado e doutorado) em teologia e é professor da Faculdade Unida na cidade de Vitória – ES. É ligado à Igreja Presbiteriana Independente. Atuou como pastor e professor no seminário da IPI em Londrina.

O Rev. Luiz Caetano Grecco Teixeira, que também concedeu entrevista, é ministro anglicano. Possui licenciatura em Matemática e Física; especialização em Estatística e bacharelado em Teologia. Residiu em Londrina entre os anos 1980-1985; 1997-2008. Vive atualmente no estado do Rio de Janeiro.

Foi realizada entrevista com o Rev. Almir dos Santos, sacerdote anglicano jubilado, que residiu em Londrina de 1974 a 1984. Possui licenciatura em Geografia e Ciências Sociais e bacharelado em Teologia e Filosofia. Vive hoje no interior do estado de Goiás.

Após o processo de investigação oral baseado em entrevistas com um roteiro semiestruturado, as mesmas foram transcritas, analisadas e interpretadas por meio de categorias de análise⁵⁵. A partir dos objetivos e da problematização

⁵⁴ www.cml.pr.gov.br.

⁵⁵ Jorge Duarte (2009) define categorias como estruturas elaboradas pelo pesquisador em torno de um tema, possuindo autonomia, porém, sem perder a inter-relação entre si. São importantes para dar melhor sistematização às entrevistas coletadas. Para maior aprofundamento, ver: DUARTE, Jorge; BARROS, Antonio (Orgs.). *Métodos e técnicas de pesquisa em comunicação social*. 2 ed. São Paulo: Atlas, 2009.

elaborados na proposta de pesquisa, foram formuladas quatro categorias de análise: 1) A relação entre o Protestantismo e a Teologia da Libertação; 2) características do protestantismo em Londrina nas décadas de 1960 a 1980; 3) a relação dos líderes protestantes e a Teologia da Libertação em Londrina; 4) posicionamento dos protestantes frente à ditadura militar.

4.1 O PROTESTANTISMO LONDRINENSE

O protestantismo em Londrina possui características singulares em comparação com outras cidades brasileiras, pois, em 1932, já havia a presença de protestantes ligados à Igreja Presbiteriana Independente e à Igreja Luterana. Em 1933 ocorreu o início da implantação da Igreja Metodista. A Igreja Católica, presente na sociedade brasileira desde a colonização portuguesa no século XVI, iniciou seus trabalhos na cidade de Londrina somente em 1934 (BONI, 2004), contrariamente ao que ocorre na maioria das cidades brasileiras em que a chegada da Igreja Católica é anterior à das igrejas protestantes.

Os dados estatísticos sobre a religiosidade em Londrina são do censo realizado pelo IBGE em 1991. Percebe-se, em uma análise comparada com os dados nacionais, que a presença protestante na cidade de Londrina é significativa. Nesse censo, os fiéis católicos representavam 82,97% da população brasileira; enquanto em Londrina eram 78,82%. Os evangélicos tradicionais eram 2,99% e os pentecostais 5,57% no Brasil; já em Londrina a porcentagem é superior em ambos os casos, sendo 4,54% e 8,79% respectivamente (FONSECA, 2001). Embora a pesquisa focalize os evangélicos tradicionais, ou seja, as igrejas protestantes históricas, tanto os protestantes históricos quanto os pentecostais possuem uma representação maior em relação ao resto do país, fazendo de Londrina uma cidade em que o protestantismo – histórico ou pentecostal – possua certa singularidade, demandando, portanto, pesquisas sobre o tema.

A diferença quantitativa entre católicos e evangélicos continua diminuindo. No censo de 2000, 68,16% dos londrinenses se declararam católicos, enquanto 21,7% se diziam pertencer a igrejas protestantes. No último censo realizado em

2010, a diferença ficou ainda menor em Londrina: 62,7% de católicos e 30% de evangélicos⁵⁶.

Embora haja um grande crescimento das igrejas pentecostais na cidade atualmente, as igrejas históricas, que são o objeto de estudo deste trabalho, permanecem, ainda hoje, a ocupar um lugar de destaque nesse campo religioso em Londrina, tendo em vista sua trajetória histórica e sua influência na cidade.

Assim, por haver um campo protestante bem consolidado e que acompanha a cidade desde o seu início, procurou-se compreender como o protestantismo em Londrina se posicionou diante da política brasileira e local, especialmente no período da ditadura militar e quais os reflexos que a Teologia da Libertação provocou nesse segmento cristão.

4.2 O PROTESTANTISMO E O “COMPROMISSO SOCIAL” EM LONDRINA

A partir da década de 1950, pode-se considerar que houve um dos períodos mais significativos para a cidade de Londrina, relativamente ao seu crescimento econômico e populacional. José Miguel Arias Neto denomina esse período – entre os anos de 1950 a meados de 1970 – de Eldorado, representando a ideia de “prosperidade, de crescimento ilimitado, com suas vantagens e seus problemas, que teve por base a economia cafeeira. Foi o período de maior expansão da cidade e da região” (ARIAS NETO, 1998, p. 9).

A partir da década de 1970, Londrina experimentou um crescimento populacional elevado, provocando profundas transformações sociais na cidade.

Neste período, na verdade, todo o país vivenciou um processo de urbanização e industrialização caóticas, decorrente de um escalonário êxodo rural, responsável por deslocar grande contingente da população do campo para as cidades, intensificando, assim, a formação de periferias empobrecidas, promovendo desagregação social e perda de referência de coletividade (PROENÇA; SOUZA, 2004, p. 53).

Na década de 1970, por exemplo, a população urbana de Londrina era de 68%, sendo a população rural composta por 32% do total. Em 1978, o número dos habitantes da zona urbana aumentou para 76%, caindo para 24% os que viviam no campo (ARIAS NETO, 1998).

⁵⁶ <www.jornaldelondrina.com.br>. Acesso em: 3 jul. 2012.

Dessa forma, o processo de favelização “iniciado nos anos sessenta se acentua e surge um novo personagem, que habita a cidade e trabalha esporadicamente no campo: o trabalhador volante, mais conhecido como bóia-fria” (ARIAS NETO, 1998, p. 246).

A cafeicultura, o que mais atraiu pessoas de vários estados do Brasil para o norte do Paraná, entrou em crise e começou a perder espaço para novas atividades agropecuárias e industriais⁵⁷ (ARIAS NETO, 1998). As indústrias que começavam a surgir, por ser de pequeno porte, não ofereciam força de trabalho suficiente para a população que aumentava em grande proporção.

Dessa forma, “pouco a pouco, as ideias de Eldorado [...] do pioneiro, da riqueza fácil, dos lucros fantásticos, da terra onde se anda sobre dinheiro foram se tornando histórias, parte do passado da cidade” (ARIAS NETO, 1998, p. 244), formando um novo cenário sócioeconômico em Londrina.

Nesse novo contexto social, não apenas a cidade de Londrina, mas a sociedade brasileira e latino-americana em uma perspectiva mais ampla, experimentaram transformações radicais “que se diferenciam totalmente de outras épocas históricas; afetam o plano econômico, político e tecnológico, em nível globalizado. É um mundo onde imperam a complexidade e a incerteza” (COSTA, 2004, p. 123).

Com o rápido crescimento urbano e os problemas sociais resultantes desse processo, Londrina foi palco do surgimento de novas expressões de fé, que pudessem dar conta de responder às novas demandas das classes desfavorecidas que rapidamente se formavam na cidade. “O desenvolvimento de cultos populares, de estilo pentecostal e neopentecostal, passaram a oferecer respostas à aflição das situações de crise a que a população urbana passou a estar submetida em tal contexto” (PROENÇA; SOUZA, 2004, p. 55).

No final da década de 1920, Carlos Mariátegui, pensador peruano, já afirmava que o protestantismo (histórico) não possuía condições de penetrar na América Latina devido a seus serviços sociais. Apesar de o protestantismo já ter sido implantado no continente há quase meio século, apenas uma pequena parcela da população havia sido alcançada por ele. José Miguez Bonino denomina este grupo de “o pó solto na superfície da sociedade latino-americana” (BONINO, 2002,

⁵⁷ A geada ocorrida em 1975 contribuiu para arrefecer ainda mais a atrativa cafeicultura na região de Londrina, dando espaço para outros setores.

p. 53). Ou seja, ao priorizar apenas uma parcela da população – os líderes, intelectuais – acabou fracassando em atingir os demais estratos sociais.

Um dos missionários norte-americanos de maior prestígio, John A. Mackay, reconheceu o erro entre as missões protestantes ao privilegiar um grupo seletivo latino-americano: “nenhum movimento cristão pode ter êxito se não comove as massas” (BONINO, 2002, p. 53). Ao priorizar o setor intelectual, o protestantismo histórico não necessariamente desprezou as massas, mas não conseguiu adequar-se a elas, que, juntamente com a sociedade, passavam por um processo de transformação. A industrialização, o êxodo rural, o aumento das favelas, o desemprego e coisas como estas não foram bem compreendidas pelas lideranças protestantes, que, apesar do esforço de alcançar uma atuação social significativa, falharam no método; mesmo porque vieram de um contexto de desenvolvimento social e econômico, como Estados Unidos e alguns países da Europa, contrário ao que estava ocorrendo na América Latina.

Ao falar do pentecostalismo, datado do início do século XX na América Latina, principalmente Chile e Brasil, John Mackay afirma: “Os pentecostais tinham algo a oferecer, algo que fez vibrar pessoas letargadas pela monotonia e desesperança de sua existência. Milhões responderam ao evangelho. Sua vida foi transformada, seu horizonte foi ampliado...” (BONINO, 2002, p. 53-54).

Os dados levantados pelo IBGE em 1991 mostram o crescimento do pentecostalismo: enquanto os protestantes históricos representavam 2,99% da população brasileira, os pentecostais, com quase o dobro, contavam com 5,57%. Na cidade de Londrina não foi diferente. Os protestantes históricos eram 4,54% da população e os pentecostais, 8,79%, quase alcançando o dobro (FONSECA, 2001).

A exemplo do que ocorreu no resto do Brasil e na América Latina, em Londrina, as igrejas protestantes históricas perderam campo, em pouco tempo, para as novas igrejas pentecostais, que conseguiram perceber melhor que as igrejas históricas – e, portanto, mais antigas – a necessidade de uma adequação cultural. Isto inclui mudanças na liturgia, doutrina, arquitetura e nas formas de relacionamento e interação, com programações das mais diversas, muitas vezes ocorrendo fora do espaço do templo religioso.

Uma das explicações para o surgimento e o crescimento do pentecostalismo está associada à crise social, política e econômica e à criação da

massificação e a despersonalização entre os setores da população que migram do campo para a cidade (urbanização). Diante dessa mudança tão radical, a igreja pentecostal ajuda a restaurar os valores comunitários do mundo rural perdido, de modo que se possa resistir aos desafios e exigências do mundo moderno (GUTIERREZ; CAMPOS, 1996, p. 15).

Como se situam as igrejas históricas diante dessa nova realidade encontrada em Londrina e qual a sua relevância para a cidade nesse período de transformações sociais? No material bibliográfico consultado e nas entrevistas realizadas, percebe-se que as dificuldades do protestantismo em se estabelecer no continente latino-americano, criticadas por Carlos Mariátegui, assemelham-se ao protestantismo londrinense, pela sua atuação reservada a uma pequena parcela da população, em especial, às classes mais abastadas, deixando de atender a população empobrecida que emergia naquele momento.

Devido à tradição que o protestantismo histórico possui na cidade, em grande parte por causa da implantação de suas igrejas já no início da construção de Londrina, as igrejas protestantes históricas permanecem até hoje fortalecidas – mesmo sendo em menor número que as pentecostais – devido aos setores de classe média que continuam a compor este setor do protestantismo londrinense.

As desigualdades sociais e seus reflexos em Londrina estiveram presentes na agenda das igrejas protestantes na época, e a busca por ações assistencialistas que minimizassem as necessidades básicas da população carente de recursos financeiros foi colocada em prática, por meio de projetos sob o foco de intervenções de alcance temporário e paliativo. Assim, o alcance tornou-se essencialmente de cunho assistencialista, enquanto teologicamente grande parte da população permaneceu distante das igrejas históricas.

O Reverendo Jonas Dias Martins (1902 – 1986)⁵⁸, um dos ícones do protestantismo londrinense, é notado por possuir um dos traços mais significativos, “a preocupação com a realidade social e política. De fato, ele sempre teve um olho fixado em Deus e o outro voltado para o ser humano” (LIMA, 2002, p. 91).

Dessa forma, o Rev. Jonas rompeu com uma tradição evangélica implantada no Brasil sob um viés intimista, trazida pelos missionários estrangeiros, ao assumir compromissos enfocando a ação social sob o viés assistencialista. Um

⁵⁸ Rev. Jonas Dias Martins é natural de Botucatu-SP e foi pastor ligado à Igreja Presbiteriana Independente. Esteve em Londrina pela primeira vez em 1933, vindo a fixar residência na cidade em 1942 juntamente com sua família (LIMA, 2002).

dos motivos que levam Éber Ferreira Lima a defender tal ideia está na formação humanista do Rev. Jonas e em seus hábitos de leitura. “Lia os jornais locais e os principais periódicos de São Paulo. Em sua biblioteca não se encontravam somente livros de teologia, mas também obras de psicologia, sociologia, antropologia, filosofia e de outras áreas das humanidades” (LIMA, 2002, p. 91), fato que aconteceria também entre aqueles que futuramente aderiram ao pensamento da Teologia da Libertação⁵⁹.

A preocupação do Rev. Jonas se dividia entre a igreja e o pobre, de acordo com Éber Ferreira Lima (2002). Em seu entendimento, a igreja deveria estar na vanguarda da construção de um mundo mais justo e solidário. As palavras do pastor Jonas demonstram sua compreensão de intervenção social: “A obra da ação *social* hoje está merecendo tanto interesse como a própria propaganda do evangelho. Muitas igrejas estão cuidando de construir ambulatórios, creches, hospitais, abrigos para velhos, etc” (LIMA, 2002, p. 96 – grifo nosso).

O Rev. Gerson Araújo, sucessor do Rev. Jonas na Primeira Igreja Presbiteriana Independente de Londrina, ao abordar a vida do Rev. Jonas, afirma que ele sempre foi a favor do governo instituído: “politicamente ele era governo, a tese dele era essa: protestante tem que estar com o governo” (ARAÚJO, 2011). No entanto, o Rev. Jonas chegou a levantar críticas⁶⁰ ao procedimento adotado pelo governo, mas, sem ter, contudo, um projeto de nação.

Nessa perspectiva adotada por um dos principais líderes das igrejas protestantes em Londrina, juntamente com o Rev. Zaqueu de Mello (1914 – 1979)⁶¹, na década de 1940, um pouco antes do período abordado, desenvolveu-se o projeto do Colégio Londrinense⁶² e do Hospital Evangélico⁶³, oferecendo educação e saúde

⁵⁹ Dentre tais obras abrangendo várias áreas do conhecimento em ciências humanas, Éber Ferreira Silveira Lima (2002) destaca que o Rev. Jonas assinava periódicos de orientação humanista e alguns até mesmo alinhados à esquerda, como é o caso da revista *Braziliense*, publicada em São Paulo, sendo Caio Prado Júnior um dos responsáveis.

⁶⁰ O Rev. Jonas chegou a atacar o governo certa vez, acusando-o de fazer “malabarismos”, devido a favorecimentos e trapaça política, prejudicando, assim, parcela da população (LIMA, 2002).

⁶¹ O Rev. Zaqueu de Mello é proveniente de São João da Boa Vista – SP. Chegou a Londrina em 1945 para pastorear a Igreja Presbiteriana. Destacou-se, sobretudo, no campo da educação ao idealizar a construção de um colégio de qualidade e com princípios cristãos, surgindo, assim, o Instituto Filadélfia. A criação do Hospital Evangélico, também com a participação do Rev. Zaqueu de Mello, teve seu início em 1946, denominado Sociedade Evangélica Beneficente (LIMA, 2002).

⁶² Anos mais tarde veio a se tornar Instituto Filadélfia, ofertando educação do maternal ao nível superior.

⁶³ De acordo com Éber Ferreira Silveira Lima (2002), a intenção inicial era atender famílias carentes de Londrina.

de qualidade à população. Ambas as instituições continuam prestando serviço na atualidade, porém o seu acesso tornou-se seletivo.

Ainda que no início as famílias carentes economicamente fossem o principal alvo dessas instituições, percebe-se um caráter assistencialista por trás do discurso sobre a ação social. É importante, portanto, analisar os conceitos que envolvem os termos “ação social” e “assistencialismo”.

De acordo com Selma Frossard Costa (2004), esses termos muitas vezes são confundidos e tornam-se semelhantes, de maneira equivocada. De acordo com a autora, a ação social

está vinculada à ideia de uma atuação voltada para o contexto social, buscando atingir não somente as pessoas, mas antes disso, as estruturas que determinam as situações-problemas, de cunho econômico, cultural, político, social ou religioso, no sentido de eliminar as causas das necessidades humanas. Tem um caráter político explícito, pois implica tomada de decisões que tendem à solução prática e efetiva dessas situações-problema (COSTA, 2004, p. 128).

O assistencialismo, ao contrário, consiste em simples “beneficência, individualista, paliativa, paternalista e centrada no indivíduo. São ações pontuais que amenizam situações de sofrimento (fome, frio, dor física) mas não solucionam as mesmas” (COSTA, 2004, p. 128). Diante de uma sociedade em expansão numérica, mas sem oferecer condições necessárias para a sobrevivência, como emprego, saúde, educação, moradia e alimentação, as igrejas protestantes, nas décadas de 1960 a 1980, se voltaram para uma prática assistencialista na cidade de Londrina, oferecendo uma solução momentânea para as mazelas sociais que eram nítidas; não conseguiram formular um engajamento que pudesse transformar as estruturas sociais desiguais instaladas na cidade.

A atuação marcada pela ausência de participação política sob um viés progressista – característica do protestantismo brasileiro em geral – também se fez sentir nas igrejas protestantes londrinenses de igual modo. As transformações políticas estavam ocorrendo nesse período no Brasil, bem como em Londrina; porém a alienação política no campo religioso restringiu este grupo expressivo da população na participação da defesa dos direitos humanos e da democracia, engajamento que deve ser estabelecido no campo político, lugar adequado para obter as transformações relevantes sob uma perspectiva coletiva.

Em pesquisa realizada no início da década de 2000, Selma Costa confirma a postura assistencialista das igrejas protestantes (históricas e pentecostais) em Londrina ao observar o seu engajamento no campo social. De acordo com a pesquisadora, as igrejas que possuem trabalhos de cunho social atuam principalmente na distribuição de cestas básicas, seguido pela educação infantil e, por fim, o trabalho com dependentes químicos (COSTA, 2004). Isso confirma, portanto, o caráter assistencialista das igrejas protestantes em Londrina; uma atuação que afasta o diálogo entre religiosos e o Estado, obtendo poucos resultados em sua tentativa de transformação social, visto que não há um posicionamento crítico frente às estruturas que regem a sociedade e que geram as mazelas e injustiças – especialmente entre as classes desfavorecidas economicamente.

4.3 A TEOLOGIA DA LIBERTAÇÃO SOB O DISCURSO DE LIDERANÇAS PROTESTANTES EM LONDRINA – PR

A disseminação da Teologia da Libertação pelo continente latino-americano foi grande a partir da década de 1970. Cristãos e não cristãos se depararam com esse novo pensamento que se tornou conhecido por grande parte da população. Isso não quer dizer necessariamente que houve um posicionamento hegemônico acerca desse pensamento de libertação. Observando especialmente o campo religioso protestante, pode-se dizer que houve posicionamentos distintos, chegando a se criar uma polaridade no cristianismo na América Latina: um grupo a favor e outro contrário à Teologia da Libertação, fazendo desse pensamento um divisor de águas na história do cristianismo na América Latina, em especial nos setores católicos e protestantes.

Na cidade de Londrina, a Teologia da Libertação foi difundida, alcançando setores da Igreja Católica, como também parcelas do protestantismo histórico, ou seja, dos grupos oriundos da Reforma Protestante do século XVI. Em Londrina, a divisão ocorrida no campo protestante também é percebida, havendo grupos engajados sob a perspectiva de libertação, bem como grupos que se opuseram severamente a esse pensamento. Existiram, portanto, diferentes perspectivas teológicas e políticas no campo protestante londrinense, não muito diferente do que houve entre os católicos romanos.

De acordo com o Rev. Gerson Moraes de Araújo (2011), que chegou a Londrina em 1964, como pastor da Igreja Presbiteriana Independente (IPI), a Teologia da Libertação foi o estabelecimento de uma base teológica sob um viés político. Ou seja, segundo o pastor presbiteriano, essa teologia se fundamenta no pensamento marxista, levando a uma reflexão sobre a luta de classes, inclusive dentro da própria instituição religiosa protestante. O bispo anglicano Robinson Cavalcanti também atribuiu a ligação dos teólogos da Libertação à teoria marxista, ao denunciar

a aliança das instituições religiosas com os grupos dominantes, e propõe o engajamento do cristianismo em uma tarefa histórica libertadora, elaborando o seu pensamento (com o apoio das ciências sociais, e, particularmente, da dialética marxista) a partir da experiência e do sofrimento dos pobres (CAVALCANTI, 1988, p. 194).

Observando o discurso dos sujeitos entrevistados, percebe-se certa proximidade com o que Rubem Alves (2012) estabelece em sua tese: a crítica ao próprio protestantismo, devido ao seu forte caráter conservador. Ao comparar as igrejas protestantes com a Igreja Católica, o Rev. Gerson Araújo afirma: “eu creio que a igreja evangélica em alguns aspectos, especialmente no aspecto político, é mais conservadora um pouco do que a Igreja Católica” (ARAÚJO, 2011). O bispo anglicano Almir dos Santos, que também atuou em Londrina, ao falar da presença da Teologia da Libertação entre os protestantes, afirma haver certa reserva (SANTOS, 2012).

De acordo com o sacerdote anglicano, Rev. Luiz Caetano Grecco Teeixeira (2012), especialmente por ter o pensamento de libertação encontrado espaço significativo entre setores do catolicismo progressista, a sensação de desconfiança aumentou ainda mais no meio do protestantismo conservador, que via no catolicismo seu forte inimigo. Se não bastasse a Teologia da Libertação encontrar maior facilidade de se estabelecer em setores católicos, a desconfiança por parte dos protestantes aumentava ainda mais quando a presença do marxismo era notada. Havia, assim, dois motivos indispensáveis para rechaçar qualquer aproximação a esse pensamento teológico.

O Rev. Gerson Araújo aponta como uma das causas da Teologia da Libertação não ter alcançado um espaço maior entre os protestantes o fato de a maioria deles não ter conseguido “captar bem essa ideia, ficou mais para uma elite

protestante [...] mas se ela tivesse alcançado o povo da igreja, ela poderia ter crescido mais” (ARAÚJO, 2011).

É importante destacar qual era esse “povo” que as igrejas protestantes alcançavam. No início da implantação do protestantismo em Londrina, havia uma grande diferença entre a IPI e a IPB, afirma o historiador Éber Ferreira Lima. Enquanto os fiéis ligados à IPI eram pessoas simples, especialmente pequenos comerciantes e lavradores, os membros da IPB eram provenientes “da elite intelectual e financeira da cidade” (LIMA, 2002, p. 60). É necessário saber, já nas décadas de 1960 e 1970, se este quadro antagônico persistiu entre IPI e IPB e até mesmo entre outras denominações existentes na época. Se o protestantismo continuou presente nas elites sociais e nas classes mais humildes, a Teologia da Libertação pode ter sido compreendida de formas diferentes, mas se o protestantismo histórico focou apenas as elites, como aponta vários pesquisadores⁶⁴, possivelmente o pensamento teológico tenha ficado restrito.

É provável que a Teologia da Libertação tenha ficado apenas entre as “elites” protestantes, como afirma o Rev. Gerson Cardoso (2011), ou seja, apenas entre as lideranças protestantes, não sendo absorvida por todos os membros de igual modo. E mais, como não ganhou espaço amplamente no protestantismo, é provável que tenha causado conflitos entre aqueles que aderiram à Teologia da Libertação e entre aqueles que a criticaram, porém sem levar tal discussão para um número mais amplo dentro do protestantismo londrinense.

Para o teólogo Júlio Zabatiero (2012), que atuou como pastor na Igreja Presbiteriana Independente em Londrina, existem outros fatores que colocaram a Teologia da Libertação em um *status* diferenciado nas igrejas protestantes. Além do elitismo intelectual, que Zabatiero afirma ter ocorrido no meio protestante fazendo com que tal movimento não alcançasse as massas populares, outras questões são apontadas por esse teólogo. Em primeiro lugar, Zabatiero (2012) percebe uma profunda diferença político-organizacional entre catolicismo e protestantismo. A Igreja Católica apresenta-se como uma instituição altamente organizada, com estruturas significantes no meio político e social, como é o caso do Vaticano e das estruturas arquidiocesanas. Dessa maneira, “é muito fácil você ter formas

⁶⁴ Gedeon Alencar, por exemplo, afirma que, ao contrário das igrejas históricas, as igrejas pentecostais alcançaram em grande medida as classes pobres da sociedade, “exatamente por ser periférico e pobre” (ALENCAR, 2005, p. 20).

alternativas de organização. Então as CEBs tinham um espaço muito grande de auto-organização nesses espaços onde a instituição – Igreja Católica – não conseguia atuar intensamente” (ZABATIERO, 2012).

Já no protestantismo há uma estrutura organizacional completamente diferente. “A forma concreta do protestantismo é a igreja local. A igreja local é uma espécie de CEB, um grupo de oitenta, cem, cento e vinte pessoas que pode chegar a mil, duas mil, mas esse é o grupo, esse é o aparato formal do protestantismo” (ZABATIERO, 2012). Se as CEBs eram organizadas fora da Igreja Católica e sem a presença do clero, na maioria das vezes, nas igrejas protestantes, segundo a percepção de Zabatiero, não houve espaço para a organização de grupos fora do templo e da supervisão do pastor local.

Assim, para haver o desenvolvimento do pensamento que envolve a Teologia da Libertação dentro do protestantismo, era necessário conquistar primeiramente o pastor da igreja local, por ser ele a pessoa responsável pela comunidade, além de exercer grande influência dentro de uma comunidade específica. De acordo com Zabatiero (2012), não há como organizar uma comunidade protestante alternativamente, diferente do que ocorreu nas CEBs, em que a autonomia em relação às proposições do clero era grande; a própria presença dos padres não era muito comum, tendo o leigo a incumbência de conduzir os encontros nessas comunidades de base (GONZÁLEZ; GONZÁLEZ, 2010). Qualquer ruptura no meio protestante significava, em última instância, rompimento institucional. Os espaços para a formulação de uma *praxis* com novos paradigmas era praticamente impossível, exceto se a figura do pastor da igreja local estivesse presente, apoiando tal movimento.

No entanto, por ter o protestantismo histórico parte significativa de seus pastores, aspectos do conservadorismo (ARAÚJO, 2011), a mobilização para a inserção do pensamento envolvendo a Teologia da Libertação tornou-se inexpressiva em grande parte desse setor religioso.

Outro aspecto também deve ser analisado, envolvendo dessa vez os fiéis protestantes. De acordo com Zabatiero (2012), os membros pertencentes às igrejas históricas integram, em grande parte, a classe média da sociedade brasileira, diferente do catolicismo, que conseguiu alcançar outras classes, inclusive as mais empobrecidas. Assim, “o fator de classe que foi muito importante para o

protestantismo foi o maior obstáculo para o leigo protestante abraçar visões teológicas mais afins com a esquerda” (ZABATIERO, 2012).

Sendo o protestantismo brasileiro predominantemente de classe média,

a ideia de libertação não era atraente. Para esse protestantismo a democracia está bem, o capitalismo está bem, o Brasil podia melhorar, mas, trocar o capitalismo pelo socialismo, era visto e ainda é visto pelos protestantes como um retrocesso, uma perda (ZABATIERO, 2012).

A Teologia da Libertação obteve maior espaço e recepção no campo católico, que contava também com pessoas de camadas populares e que, conseqüentemente, compreenderam melhor a ideia de libertação proposta por esse pensamento teológico, afinal, havia um significado mais próximo e contextualizado da realidade em que viviam.

O Rev. Gerson Araújo confirma a pequena adesão da Teologia da Libertação no protestantismo: “Não acho que os protestantes de modo geral aceitaram bem essa nova teologia, tanto é que eu acho que ela não cresceu o suficiente porque a maioria não conseguiu captar bem essa ideia, ficou mais para uma elite protestante” (ARAÚJO, 2011).

Aparece um elemento importante para compreender o não envolvimento de muitos pastores protestantes com a Teologia da Libertação, que não está ligado com os militares nem com as lideranças religiosas de suas instituições: o perfil dos fiéis.

Para muitos pastores, o seu sustento era proveniente exclusivamente da igreja local que, por sua vez, recebia dos fiéis, por meio dos dízimos e das ofertas, os meios necessários para a manutenção da igreja. Muitos deles não possuíam outra profissão e ficavam dependentes, exclusivamente, do subsídio proveniente da igreja onde trabalhavam. Alguns pastores conseguiam se envolver com a educação teológica, o que permitia ter outra fonte de renda, além daquela originária da igreja em que era o pastor. No entanto, nem todos tinham aptidão para o ensino e, quando isso acontecia, os seminários protestantes não possuíam vagas suficientes para todos os pastores e, assim, o pastor geralmente se submetia aos interesses da

congregação local, de forma a evitar atritos que comprometessem o seu trabalho como pastor, o que acarretaria na perda do sustento financeiro⁶⁵.

Nesse aspecto, Júlio Zabatiero foi o único sujeito entrevistado a abordar o assunto. Para Zabatiero,

o pastor protestante depende da comunidade para viver. Então se começa pregar e o seu trabalho não é aprovado pela comunidade, ela o manda embora. Quem dependia do pastorado teve que fazer outro curso, achar outro jeito de ganhar a vida. Para poder continuar no pastorado a pressão da própria igreja local era muito forte para o pastor manter uma postura conservadora. Essa pressão financeira sobre o pastor é muito grande (ZABATIERO, 2012).

Dessa maneira, motivos não faltaram para afastar lideranças protestantes de assumirem uma postura crítica, política e religiosa, que a Teologia da Libertação buscava estabelecer no cristianismo latino-americano. No cenário político havia os militares reprimindo qualquer tipo de protesto, ou de movimentos populares, que possuísse, ainda que mínima, ligação com o comunismo. Na esfera religiosa, havia lideranças protestantes conservadoras que se tornaram sustentáculos da ditadura militar, especialmente após a perda do apoio de alguns setores católicos a partir de 1968, além de grande parte dos fiéis protestantes ser proveniente da classe média, o que dificultou a articulação de uma teologia crítica ao capitalismo entre esse público.

Mesmo não havendo em Londrina intervenções visíveis, sob o aspecto político, por parte dos teólogos da libertação, por motivos relatados anteriormente, percebe-se nos depoimentos dos sujeitos entrevistados a proximidade existente entre a Teologia da Libertação e o campo político, embora haja variação entre as lideranças protestantes pesquisadas.

Ao definir libertação, o Rev. Luiz Caetano Grecco Teixeira (2012) afirma ser um conceito “essencialmente político para mim [...]. Considero liberdade o livre pensar e agir, dentro das normas éticas e das convenções políticas de todo Estado de Direito, especialmente a possibilidade de questionar e relativizar as instituições”. Para o Rev. Almir dos Santos, a definição é semelhante: “Libertação é vida e vida em crescente desenvolvimento da pessoa humana em todas as suas necessidades

⁶⁵ Embora necessário a padres e pastores, o sustento financeiro é uma preocupação a mais para pastores do que para padres. Normalmente, os pastores são casados, com esposa e filhos para sustentar, o que obrigou as lideranças protestantes a tomar todo o cuidado possível em seus relacionamentos com a igreja local, para, assim, não comprometer o seu único meio de subsistência.

básicas: alimentação, moradia, saúde e segurança, como liberdade de pensamento, de expressão na área religiosa e política” (SANTOS, 2012).

O professor Carlos Klein (2011) relaciona a libertação proposta por essa nova teologia a eventos anteriores à sua própria sistematização, algo que já vinha ocorrendo há um tempo anterior. Há menção à Encíclica *Rerum Novarum*⁶⁶ no campo católico e ao Rev. Walter Rauschenbusch⁶⁷, no meio protestante. Para Klein, “esse evangelho social dos Estados Unidos e também no campo católico, depois a Teologia da Libertação vai formalizar um pouco mais” (KLEIN, 2011).

Carlos Klein (2011), ao falar sobre libertação, destaca a necessidade de não estar associada apenas ao plano espiritual e religioso:

Às vezes se pensa no cristianismo numa libertação espiritual sem ligação com a vida histórica das pessoas. Porém, ao lermos os evangelhos notamos que quando as pessoas estão com fome, Cristo fala: “dá-lhes vós de comer”. Portanto, alguns só pegam o texto “não só de pão viverá o homem”, mas esquece de outros da preocupação de Cristo também com os necessitados (KLEIN, 2011).

Percebe-se no discurso de Carlos Klein (2011) que a Bíblia tornou-se instrumento legitimador de posicionamentos antagônicos no campo religioso protestante: grupos mais conservadores, interessados na manutenção da presente ordem, se sustentavam com versículos extraídos da Bíblia que os defendessem; setores mais progressistas, envolvidos com a Teologia da Libertação, se baseavam também na Bíblia, porém em outros textos, demonstrando que a espiritualidade cristã, nesse pensamento teológico, não havia se perdido. Dessa maneira, conservadores e progressistas elaboraram uma interpretação bíblica de acordo com pressupostos já existentes em cada setor do protestantismo.

Essa leitura que os teólogos da libertação estabeleceram a partir de fatores sócio-políticos, no discurso de Klein, teve grande relevância em uma época “em que a Guerra Fria e o mundo foram divididos em dois grandes polos: o comunista, cuja liderança maior era a União Soviética e os Estados Unidos, que se propagava uma democracia, mas na realidade apoiava ditaduras latino-americanas” (KLEIN, 2011).

⁶⁶ Encíclica escrita pelo papa Leão XIII em 1891, debatendo acerca do direito dos trabalhadores, levando em consideração o contexto da Revolução Industrial.

⁶⁷ Pastor batista que, embora conservador, foi um dos primeiros a valorizar a questão social, dando origem ao chamado *Evangelho Social* nos Estados Unidos. Martin Luther King Jr. obteve influência desse novo movimento. *Rauschenbusch Center for Spirit and Action*. <<http://rauschenbusch.org>>. Acesso em: 03 mar. 2012.

Teólogos da libertação e pessoas ligadas a outros grupos, sob o mesmo viés, se engajaram na defesa dos direitos humanos. Carlos Klein (2011) menciona Dom Paulo Evaristo Arns e Dom Helder Câmara na Igreja Católica. Nas igrejas protestantes, Klein menciona a Igreja Metodista e a Igreja Presbiteriana Independente, além de luteranos e congregacionais, como é o caso de Jether Ramalho⁶⁸.

Na fala do Rev. Gerson Araújo, o conceito de libertação difere um pouco dos demais entrevistados: “a libertação acontece sim, mas de uma forma diversificada. Você muda o indivíduo, você muda a vida dele, você muda a alma dele pra você mudar depois a situação social e financeira dele” (ARAÚJO, 2011). Esse é o pensamento atual de Araújo sobre a libertação vinculada ao pensamento teológico. No entanto, em décadas anteriores,

a gente achava à época que conseguia essa libertação do povo ainda que fosse na marra, ainda que você partisse para as armas etc. Hoje a gente muda porque a gente vai ficando mais velho um pouco e percebe que isso não deu resultado nos países onde isto foi implantado (ARAÚJO, 2011).

Percebe-se no discurso de Géron Araújo (2011) a frustração com os fracassos ocorridos na esquerda, passando a considerar uma libertação voltada para o indivíduo, a partir de sua alma. Assim, o aspecto político nesse pensamento teológico torna-se secundário, ou até mesmo destituído do sentido encontrado nas demais falas.

Se a Teologia da Libertação não foi homogênea no protestantismo histórico em Londrina, também não o foi em seu próprio ambiente de formulação, com variações diversas entre os denominados teólogos da libertação. No protestantismo londrinense não há sinal de manifestações mais radicais, buscando transformações de caráter político para a cidade. No entanto, contribuições importantes puderam ser percebidas no discurso dos líderes entrevistados.

De acordo com Júlio Zabatiero (2012), houve um aumento considerável de programas sociais desenvolvido pelas igrejas protestantes. Abordando a própria em que atua (Igreja Presbiteriana Independente), Zabatiero diz que, por volta de 1988, essa denominação possuía cerca

⁶⁸ Além de dentista, obteve formação em Ciências Sociais e atuou contra a ditadura militar (1964-1985) nos campos religioso e acadêmico. Defendeu o ecumenismo de compromisso social e atuou na Conferência do Nordeste em 1962 (RAMALHO, 2010).

de 400 igrejas no Brasil e havia uns 10 ou 15 trabalhos sociais, sócio-políticos. A partir do trabalho da Teologia da Libertação, em menos de 10 anos depois, havia mais de 200 igrejas locais diretamente envolvidas com projetos de ação social, projetos políticos (ZABATIERO, 2012).

Para Zabatiero (2012), houve forças contrárias que tentaram minar o pensamento envolvendo a Teologia da Libertação a partir da década de 1990: na Igreja Católica, o Vaticano tentou parar o desenvolvimento desse pensamento; enquanto, no protestantismo, o crescimento do neopentecostalismo exerce força contrária, ao formular uma nova vertente protestante, em um sentido contrário aos movimentos estabelecidos na esquerda. Mas, “se você olhar hoje para o protestantismo brasileiro, mesmo no mais conservador evangelical, há vários movimentos e ministérios [de atuação social] de igrejas locais que são fruto dessa época” (ZABATIERO, 2012).

No cenário político, houve também contribuição dos movimentos oriundos da esquerda, em que a Teologia da Libertação se destacou:

Se você pensar no meio evangélico, o MEP (Movimento Evangélico Progressista) que surgiu no final dos anos 1980, grande responsável no meio evangélico para quebrar a resistência contra Lula, quando no meio das igrejas protestantes se dizia que Lula era do capeta, o MEP teve um papel muito grande para quebrar isso. O Movimento Estudantil também... (ZABATIERO, 2012).

Mesmo quando o pastor da igreja local não adotava oficialmente a linha da Teologia da Libertação, segundo Zabatiero (2012), podia ser percebido o envolvimento com

comunidades populares, movimento com os moradores da região, não só em termos de evangelizar, mas em termos de envolvimento concreto, social, político, participação nas associações de bairro; acho que o papel da Teologia da Libertação ficou mais visível, e acho isso bastante positivo, na mudança da forma de pensar de muita gente (ZABATIERO, 2012).

A transformação na maneira de pensar também contribuiu para alavancar votos na ala progressista da política brasileira: “o crescimento dos votos na esquerda, da adesão de evangélicos a partidos de esquerda, acho que é um fruto que se pode traçar diretamente à Teologia da Libertação” (ZABATIERO, 2012). Essa

mudança, para Zabatiero (2012), foi um dos aspectos mais significativos estabelecido pela Teologia da Libertação.

O Rev. Almir dos Santos (2012), ao falar sobre a Teologia da Libertação em Londrina, afirma que “no âmbito ecumênico houve avanço. Algumas ressalvas, mas havia uma convivência razoável. Uma caminhada lenta, mas consciente”. Já para o Rev. Luiz Caetano Grecco Teixeira (2012), as igrejas protestantes possuíam características do conservadorismo, fazendo que houvesse algumas experiências pontuais.

Carlos Klein (2012) afirma que houve posicionamentos favoráveis e contrários à Teologia da Libertação em Londrina. Segundo Klein, a Teologia da Libertação

veio redescobrir alguns pontos esquecidos na história da igreja. João Crisóstomo, por exemplo, reagindo aos poderes políticos da época e outros pais da igreja falando da defesa dos pobres e criticando as desigualdades sociais 1700 anos atrás; talvez a própria história da Bíblia redescobrir esse papel importante que a Teologia da Libertação veio ressaltar que há um aspecto da libertação não só além da história, mas também na história (KLEIN, 2011).

Júlio Zabatiero atribui à Teologia da Libertação um desdobramento de novos movimentos que ocorreram dentro da igreja e no próprio pensamento teológico, como “movimento feminista, movimento negro, teologia mais recente da teologia Queer são frutos diretos ou indiretos das portas que esses dois movimentos abriram” (ZABATIERO, 2012).

O cristianismo na América Latina engloba uma série de movimentos que são

tributários da Teologia da Libertação, mas que não conseguiram ainda se aglutinar e ter uma voz ideológica mais ou menos uníssona que é parte da discussão geral, da discussão política. As esquerdas não têm mais uma unidade; os movimentos populares não têm mais uma unidade. Têm elementos ruins, elementos positivos (ZABATIERO, 2012).

Assim, mesmo a Teologia a Libertação não possuindo números expressivos dentro do protestantismo, percebe-se que influenciou não apenas os setores ligados à esquerda, mas até mesmo grupos que se mantiveram sob o viés conservador, que se atentaram para as questões sociais próprias do contexto em

que viviam. Em Londrina não houve movimentos sociais significativos como resultado da Teologia da Libertação, mas foi possível identificar mudanças na maneira do fiel perceber o mundo onde vivia, bem como contribuições de ordem política, com o aumento de adeptos na esquerda política brasileira e londrinense.

4.4 CONTRIBUIÇÕES DA TEOLOGIA DA LIBERTAÇÃO AO PROTESTANTISMO LONDRINENSE DURANTE A DITADURA MILITAR (1964 – 1985)

No período compreendido entre as décadas de 1960 e 1970, marcado pela arbitrariedade decorrida da tomada do poder pelos militares no Brasil, o pensamento em que se inseria a Teologia da Libertação trouxe para o cristianismo maior reflexão social e política, contextualizando-se com a situação que o país enfrentava. Entre os católicos, a Teologia da Libertação ganhou maior expressão, até mesmo porque possuíam vantagem numérica em relação aos protestantes. Em Londrina houve resultados expressivos no período da ditadura militar entre os católicos, especialmente por meio das contribuições que as Comunidades Eclesiais de Base (CEBs) trouxeram, com reuniões de leigos em suas próprias casas, no contexto de sua comunidade local, reflexões que não se limitavam simplesmente às questões espirituais, mas enfatizavam as necessidades básicas para o ser humano viver com dignidade⁶⁹.

Já no campo protestante londrinense nesse período, houve também a influência da Teologia da Libertação, mas com alguns pontos diferentes do que ocorreu no catolicismo. Primeiramente, destaca-se o caráter conservador existente no protestantismo histórico, muito mais forte do que entre os católicos. Rubem Alves (2005) afirma que, no Brasil, católicos e protestantes tiveram um posicionamento inverso daquele evidenciado na Europa do século XVI.

O golpe militar, e o seu posterior governo no Brasil tem sido um dos temas mais estudados e até hoje criticados por diversos setores da sociedade, inclusive no campo religioso. Seus efeitos ainda são sentidos, direta ou indiretamente, na vida de muitos brasileiros, em especial, na vida daqueles que

⁶⁹ Para maior aprofundamento, ver três Trabalhos de Conclusão de Curso no CDPH da Universidade Estadual de Londrina: GUIMARÃES, Luiz Ernesto. *A Teologia da Libertação no Brasil e sua influência na cidade de Londrina-PR durante a ditadura militar (1964-1985)*. Londrina, 2010; SANTOS, Gelson. *A Teologia da Libertação e as Comunidades Eclesiais de Base (CEBs) na região de Londrina durante a ditadura militar (1964-1985)*. Londrina, 2010; XAVIER, Fábio Chilles. *"Herdeiros de uma esquerda": estudo do engajamento político dos militantes da pastoral da juventude na arquidiocese de Londrina-PR 1979-1989*. Londrina, 2011.

conviveram com o medo, com a tortura, com a perseguição ou que, até mesmo, perderam uma pessoa próxima, repentinamente. A “libertação” política, social e econômica prometida aos brasileiros pelos militares sob o discurso protecionista e contando com apoio norte-americano, tomou sentido inverso.

A contribuição do pensamento de esquerda foi nessa época relevante para fomentar movimentos contestatórios à ditadura, sendo formulado em vários setores da sociedade, em busca de liberdade de expressão e democracia – algo alcançado somente em meados da década de 1980. Além de intelectuais, jornalistas, artistas, estudantes, trabalhadores, alguns religiosos tiveram uma participação significativa na oposição aos militares.

O golpe militar em Londrina não tomou os mesmos aspectos de grandes cidades, como Rio de Janeiro, São Paulo e Belo Horizonte. Não obstante, a cidade sentiu os mesmos impactos que as demais cidades brasileiras, embora em menores proporções.

Qual terá sido a contribuição do pensamento estabelecido pela Teologia da Libertação, elaborada sob um viés progressista, e em evidência nesse período em toda a América Latina, na cidade de Londrina? Como as lideranças protestantes que assumiram esse posicionamento se portaram diante dos militares?

Antes de tudo, é preciso observar a diferença em estabelecer um discurso sobre a ditadura militar nos dias atuais; outra completamente diferente é observar como a tomada do poder foi sentida por esses líderes em 1964. Ou seja, como um acontecimento é percebido em uma época e, após o seu desfecho, como ele é visto em um momento posterior.

Nos depoimentos obtidos, não foi encontrada nenhuma liderança que tenha sido favorável ao golpe militar, no discurso a partir do tempo presente; ao contrário, percebe-se repulsão e desaprovação à ditadura. No entanto, o fato de haver discordância quanto a tal regime, não quer dizer, necessariamente, que houve enfrentamento ao poder instituído na época.

Ao comentar os conflitos envolvendo protestantes e militares, o Rev. Gerson Araújo ressalta a dificuldade de se estabelecer embates políticos naquele período. Qualquer forma de protesto “era preciso fazer na surdina, às escondidas” (ARAÚJO, 2011). A manifestação velada, da qual fala Araújo, acarretou, portanto, uma diminuição da possibilidade de atrito entre o campo religioso protestante e os

militares em Londrina, visto que havia a tentativa de ocultação de qualquer articulação contrária ao governo.

A quantidade pequena de lideranças que aderiu a essa perspectiva de confronto à ditadura também contribuiu para que a divergência com militares em Londrina não fosse expressiva. Em uma perspectiva geral, grande parte do protestantismo brasileiro apoiou a ditadura militar (CAVALCANTI, 1988). Além disso, a forma estabelecida pelos militares de domínio político foi, em muitos casos, similar em diversas igrejas protestantes, havendo, portanto, uma ditadura religiosa dentro da ditadura militar. Tal fato ocorreu sem muito esforço por parte dos militares, que atraíram facilmente setores conservadores da sociedade, inclusive boa parte das igrejas protestantes no Brasil, oferecendo em troca “proteção” e até mesmo cargos políticos (FRESTON, 1994).

Assim, o temor rondou os protestantes que se alinharam à esquerda: primeiramente, diante da truculência demonstrada pelos militares, que se utilizou de vários instrumentos de violência, física e simbólica, para manter-se no poder, demonstrando o que Althusser (1991) denomina de Aparelho Repressivo de Estado, como forma de estabelecer determinada ideologia; também havia o medo diante das próprias lideranças protestantes, que se alinharam ao golpe militar, delatando fiéis e líderes que se opusessem ao regime. Diante desse quadro, qualquer tipo de demonstração contrária à ditadura tornou-se difícil, além de fragmentar os grupos protestantes progressistas, que se formavam na época.

Nas palavras do bispo anglicano Almir dos Santos, percebe-se a dificuldade que grupos protestantes tiveram ao buscar formas de combater os militares que estavam no poder: “Alguns aplaudiram [a ditadura militar], muitos indiferentes, outros com desconfiança e muitos com grande tristeza e *sensação de impotência diante das barbaridades que se seguiram ao golpe*” (SANTOS, 2012 – grifo nosso).

Aos setores protestantes que se engajaram politicamente, contrários à ditadura militar, Almir dos Santos os denomina por “remanescente fiel”⁷⁰, atribuindo a eles uma posição de vanguarda “na luta por liberdade e democracia” (SANTOS, 2012). Joanildo Burity (2011), estudioso das relações envolvendo religião e

⁷⁰ Dom Helder Câmara utiliza o termo “minorias abraâmicas” ao se referir aos pequenos grupos que se encontraram na posição de lutar pela justiça e pela paz. Para maior aprofundamento, ver: CÂMARA, Helder. *O deserto é fértil*. 6 ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1976.

sociedade, questiona a proposta trazida pelos primeiros protestantes que estavam chegando ao continente latino-americano: “Como possibilidade utópica, o protestantismo chega apontando para um discurso erigido a partir das ideias de indivíduo, liberdade, progresso, democracia” (BURITY, 2011, p. 151).

A sensação de que os protestantes traziam consigo a possibilidade de estabelecer uma nova era só foi possível por causa da Igreja Católica, já presente no continente, sob influência política contrária ao progresso. Além do mais, “sua legitimação religiosa das classes dominantes latino-americanas e da dominação econômica e social que se impunham às classes subalternas, e sua intolerância religiosa, a chegada dos missionários trazia promessas de tempos novos” (BURITY, 2011, p. 151).

Ao se questionar as possibilidades utópicas de o protestantismo ser instrumento de transformação, Joanildo Burity (2011) afirma que não. Ao contrário, o autor afirma que, com o passar do tempo, o protestantismo demonstrou autossuficiência, além de características que envolviam o sectarismo, bem como o ser arredo e alheio politicamente, apegando-se à esfera do privado.

Para Burity, o protestantismo foi agente da modernidade

até certo ponto. Portador de promessas de um futuro novo para um país que recém adentrava o mundo pós-colonial? Sim. Concretizador dessas promessas? Parcialmente, uma vez que não se constituiu um bloco monolítico, havendo grupos que procuraram se comprometer com os destinos sociais e político do país” (BURITY, 2011, p. 155).

De acordo com o sacerdote anglicano Luiz Caetano Grecco Teixeira (2012), a ascensão dos militares ao poder fez com que as igrejas protestantes ficassem divididas. Foi nesse período que começou a “ascensão dos grupos mais conservadores fundamentalistas na maioria das igrejas. Em algumas, como a IPB, esse grupo se tornou hegemônico. Houve muita ‘caça às bruxas!’” (TEIXEIRA, 2012). Nessa perspectiva, o conservadorismo percebido em grande parte das igrejas protestantes teve seu auge no período da ditadura militar, estabelecendo características semelhantes às daqueles que regiam o país. Momento oportuno para desenvolver tal postura.

De acordo com Teixeira, houve também “bolsões de resistência” (TEIXEIRA, 2012). Ainda que tal fato tenha ocorrido de forma tímida em Londrina, pois não é encontrado no discurso dos sujeitos entrevistados fatos significativos, é

importante ressaltar que a Teologia da Libertação proporcionou o surgimento de setores no campo religioso protestante que, sob um posicionamento crítico de contestação ao poder instaurado, lançassem fundamentos que fizessem da religião um instrumento de transformação social.

Dessa maneira, o que Michael Löwy (1997) explicita sobre o duplo sentido que a religião pode assumir se confirma em Londrina, no pensamento envolvendo a Teologia da Libertação entre setores do protestantismo histórico. Se, por um lado, a contribuição da religião como manutenção da ordem estabelecida existe de forma contundente, por outro, sujeitos inseridos sob um mesmo grupo religioso assumem uma postura totalmente inversa, estabelecendo um perfil, de certa forma, inovador e, por que não, transformador do que estava sendo vivido no Brasil, em termos sociais e políticos.

Não houve por parte dos entrevistados menção a torturas sofridas por lideranças religiosas em Londrina especificamente. O professor de teologia Carlos Jeremias Klein (2011) afirma ter ocorrido a prisão de um pastor de sua denominação – Igreja Presbiteriana Independente – na cidade de São Paulo. Em âmbito local, não foi relatado nenhum fato. Em vista de setores da sociedade que foram perseguidos pela ditadura militar, o Rev. Gerson Araújo (2011) afirma que os “religiosos foram os que menos foram presos”, especialmente aqueles ligados às igrejas protestantes. Segundo o pastor, o número de católicos perseguidos foi maior.

O que ocorreu de mais significativo entre as pessoas entrevistadas foi a tentativa de prisão do Rev. Almir Santos. Ele foi o preletor em uma formatura da UEL na catedral da cidade, no início da década de 1980. O tema central da homilia foi “A idolatria do ter, do poder e do prazer”. Ao fim do evento, militares estavam à sua espera para prendê-lo. Com a intervenção do arcebispo católico de Londrina, tal pretensão não se consumou (ALMIR, 2012). No entanto, isso se constitui como um fato isolado, desvinculado de qualquer elaboração articulada de contestação à ditadura militar.

Mesmo sem encontrar contribuições mais significativas nos setores protestantes em que a Teologia da Libertação se fez presente no período da ditadura militar, nota-se, ainda assim, que tal pensamento contribuiu para levar grupos de religiosos a uma maior reflexão sobre o papel da igreja na sociedade e sobre as possíveis intervenções que fossem pertinentes ao contexto social daquela época.

Assim, a aderência a esse pensamento teológico progressista encontrou algumas dificuldades no protestantismo na cidade de Londrina. O conceito de campo de Pierre Bourdieu (1983) lança luz a essa questão, visto que a disputa por capital simbólico se fez entre seus pares. Ou seja, dentro de um mesmo ponto de vista religioso, posicionamentos distintos estavam surgindo, buscando evitar que houvesse perda, de nenhum lado, de sua pertença e trajetória religiosa.

Para o professor e pastor Carlos Klein, ligado à Igreja Presbiteriana Independente, criou-se uma imagem errada sobre a Teologia da Libertação, pois, devido à sua ligação com o marxismo, acabou sendo tachada de “comunista” (KLEIN, 2011), inibindo a aproximação a esta teologia de grande parte dos protestantes. Os setores conservadores fizeram uma síntese, portanto, da Teologia da Libertação, definindo-a essencialmente por ser marxista. Uma leitura superficial, tanto do marxismo quanto da Teologia da Libertação, mas suficiente para se levantar um obstáculo e fazer desse pensamento progressista objeto de negação no meio protestante.

Em segundo lugar, a Teologia da Libertação não encontrou no campo protestante uma maneira eficiente de fazer esse pensamento tomar forma e expandir-se. No caso da Igreja Católica, uma grande contribuição, que permitiu a tal pensamento teológico ganhar expressão, foram, sem dúvida, as Comunidades Eclesiais de Base, que eram lideradas especialmente por leigos católicos. A figura do clero quase que desaparecia entre esses grupos, diferentemente das missas realizadas nas paróquias, em que o leigo praticamente não tinha oportunidades de se manifestar. Assim, as Comunidades Eclesiais de Base tornaram-se fundamentais e até mesmo estratégicas para fazer com que a Teologia da Libertação alcançasse um número de fiéis católicos considerável. Como no protestantismo não houve um elemento semelhante, a Teologia da Libertação se limitou a alguns líderes, tornando-se incapaz de mobilizar um número maior de fiéis.

Na fala dos sujeitos entrevistados, percebe-se esse reconhecimento de que a Teologia da Libertação teve pouca adesão no campo protestante, não apenas em Londrina, mas no Brasil e na América Latina como um todo, verificando a existência de características semelhantes.

Por fim, em terceiro lugar, está o fato de que a Teologia da Libertação, entre os protestantes, alcançou apenas alguns líderes. Houve em Londrina manifestações individuais, excluindo-se o caráter aglutinador presente nesse

pensamento teológico. Nesse sentido, a Teologia da Libertação, grosso modo, não se tornou uma nova referência teológica para os protestantes em Londrina. Antes da formulação desse pensamento, a preocupação com questões sociais sempre permearam o pensamento de alguns protestantes. O Rev. Jonas Dias Martins (1902 – 1986), pastor reconhecido e respeitado na cidade, que veio residir em Londrina com sua família a partir de 1942, afirmou: “A obra da ação social hoje está merecendo tanto interesse como a própria propaganda do evangelho” (LIMA, 2002, p. 96). Assim, antes da formulação da Teologia da Libertação, já havia pessoas no campo protestante londrinense sensibilizadas e engajadas em questões sociais, embora sob o viés assistencialista, em grande parte. Tais pessoas, ao se depararem com um pensamento que ressaltasse a importância da interligação entre religião e sociedade não souberam compreender que o escopo estava além de uma perspectiva ligada ao assistencialismo, associando, muitas vezes, um com o outro.

Dessa forma, percebe-se que a Teologia da Libertação, embora tenha influenciado o protestantismo nas décadas de 1960 e 1970 em Londrina, quando estava em seu auge, não trouxe grandes mudanças entre os protestantes em relação às questões sociais, nem contribuiu para um posicionamento político de grandes proporções na época, ficando restrita a poucos líderes que não conseguiram fazer com que esse pensamento alcançasse maior espaço no meio protestante, nem se tornasse um elemento a serviço da sociedade, em seu próprio contexto.

Considerações Finais

A presente pesquisa analisou os setores progressistas do protestantismo e em especial o pensamento em que está inserida a Teologia da Libertação, partindo de uma abordagem geral, englobando a América Latina e o Brasil, até chegar a um contexto local: a cidade de Londrina – PR.

Devido à efervescência político-social a partir da década de 1960 até o início da década de 1980, não apenas no Brasil, mas em muitos países latino-americanos, com a ascensão de militares ao poder, procurou-se compreender e analisar as contribuições decorrentes da formulação da Teologia da Libertação, que ocorreu nesse mesmo período, em especial nos setores progressistas do protestantismo brasileiro.

A Teologia da Libertação não foi o único produto desenvolvido pelos protestantes que se alinharam politicamente à esquerda. Na verdade, várias vertentes oriundas da Teologia da Libertação até hoje vêm sendo formuladas nos diversos setores do cristianismo. Por sua ligação com a Igreja Católica, movimentos ecumênicos e outros grupos que adotaram as contribuições da teoria marxista, embora que esta última tenha ocorrido muitas vezes de maneira simplificada, o receio foi inevitável em grande parte das igrejas protestantes, que não assumiram oficialmente esse pensamento progressista, preferindo permanecer alheias a qualquer movimento que colocasse a instituição à prova.

Entretanto grupos com características políticas e de ação social moderados surgiram no protestantismo, visando dialogar com os teólogos da libertação, ao mesmo tempo que permaneciam atuando nas igrejas de origem, sem sofrer nenhum prejuízo. Esse é o caso da Fraternidade Teológica Latino-Americana, uma versão institucionalizada da Teologia da Libertação, com maior aceitabilidade eclesial. Utiliza-se a expressão *teologia da missão integral*, abordando aspectos semelhantes aos debatidos pela Teologia da Libertação, como: compromisso social, consciência social, comunidade e missão, justiça social, ecumenismo⁷¹ etc. Sob esse viés, destacam-se: René Padilla, Samuel Escobar, Pedro Arana, Ariovaldo Ramos, Ricardo Barbosa, entre outros.

Essas vertentes do pensamento social cristão, vinculadas ao campo protestante, não foram abordadas neste trabalho, por exigir uma série de pesquisas específicas que fugiria, portanto, do objetivo de investigação proposto. Este estudo restringiu-se à Teologia da Libertação que, embora não tenha se institucionalizado, como é o caso da Fraternidade Teológica Latino-Americana, se fez presente em setores do protestantismo. Embora não possuindo hierarquia ou lideranças instituídas, sem planejamento ou elaboração sistemática de atuação, penetrou no campo religioso protestante na América Latina, no Brasil e em Londrina. Se, no âmbito local, ou seja, em Londrina, não contribuiu para que houvesse transformações sociais significativas, colaborou, ao menos, para que setores do protestantismo deixassem de legitimar o poder instituído, mantendo e perpetuando o *status quo* do sistema vigente e assumisse um papel contestador, questionador e crítico, não apenas no campo político, mas também no próprio campo religioso, lugar

⁷¹ Uma síntese da teologia da missão pode ser obtida na obra: PADILLA, C. René. *O que é missão integral?* Viçosa: Ultimato, 2009.

esse que se definia quase que sob um discurso dogmático, não sujeito a indagações. Se a religião no marxismo era percebida como “ópio do povo”, o pensamento de libertação apresentou-se sob uma perspectiva contrária, demonstrando não haver no campo religioso protestante um caráter homogêneo, ou seja, a religião, como afirmou Löwy (1997), pode possuir características divergentes: ora, legitimando o *status quo*, ora exercendo papel crítico em relação ao mesmo.

O posicionamento dos teólogos da libertação, ora diante dos militares, que não permitia qualquer movimento de contestação ao regime, ora diante dos próprios protestantes, que, de igual modo, estabeleceram um regime eclesiástico conservador, avesso a qualquer movimento progressista, fez com que a formulação desse pensamento exigisse habilidade ao transitar entre o campo religioso e o campo político, de forma que pudessem pertencer aos dois, sem assumir posicionamento radicalista em nenhum deles. A contribuição de Pierre Bourdieu (1983) torna-se importante nesse aspecto visto que, embora os campos fossem distintos, havia leis comuns a ambos, visando manutenção e legitimação diante da sociedade.

A sociologia da religião trouxe contribuições relevantes na elaboração da presente pesquisa, como referencial teórico. A atualidade dos autores clássicos mostrou-se pertinente e necessária ainda hoje, sem desconsiderar as novas formulações teórico-metodológicas que surgiram no século XX. Apesar de possuírem perspectivas sociológicas diferentes, buscou-se aproximar as teorias de Marx e Weber, dois autores clássicos, na pesquisa acerca da presença da Teologia da Libertação no protestantismo londrinense. Em Marx, o problema da religião atuar como ideologia ou falsa consciência foi levantado. Será que essa característica alcança a totalidade do campo religioso? Ou será que, em algum momento, esse posicionamento pode ser alterado, diante de um contexto político-social específico, como foi no caso da ditadura militar no Brasil, que fez com que vários setores da sociedade, inclusive a religião, se reunissem para refletir sobre as mudanças sociais que eram necessárias e como cada grupo poderia contribuir nesse processo de transformação?

Já na perspectiva weberiana da sociologia compreensiva, buscou-se estudar as ações dos sujeitos inseridos no contexto da Teologia da Libertação. A forma de se posicionarem frente aos militares ou aos seus pares em suas próprias igrejas, com o objetivo de levantar questionamentos, políticos e religiosos, torna

relevante a proposta sociológica de Max Weber no desenvolvimento da pesquisa. A religião em Weber “é estudada como um campo plural de tensões e possibilidades diversas. Essas tensões são fruto de circunstâncias específicas e conflitos de interesse de ordem material e ideal” (MARIZ, 2011, p. 87).

Na tarefa de compreender determinados aspectos da religião sob a sociologia de Marx e Weber, tornou-se importante considerar o discurso produzido por sujeitos que possuíram engajamento na Teologia da Libertação (Luiz Caetano, Almir dos Santos, Gerson Araújo), que viveram em Londrina no período da ditadura militar ou que, mesmo chegando depois à cidade, tiveram contato ou tomaram conhecimento dos resultados proporcionados pelo movimento da Teologia da Libertação (Carlos Klein e Júlio Zabatiero). No entanto, antes da análise dos depoimentos desses sujeitos, realizou-se uma abordagem de dois dos principais expoentes da Teologia da Libertação no protestantismo: Richard Shaull e Rubem Alves.

Para analisar o discurso produzido pelos protestantes acerca da Teologia da Libertação, foram utilizadas as contribuições de Mikhail Bakhtin (2009) e Eni Orlandi (1999), seja o discurso falado ou escrito. Além desses autores, a pesquisa também contou com métodos oriundos da área de comunicações, como é o caso de Jorge Duarte e Antônio Barros⁷² com as formulações sobre a utilização de categorias de análise.

Essa pesquisa teve também a contribuição de estudos de diversas áreas das ciências humanas, como História, Filosofia, Ciência Política etc. além da Sociologia. Estudos de vários cristãos com formação nessas áreas foram significativos no processo de pesquisa. Nomes como: Robinson Cavalcanti e Joanildo Burity (Ciência Política), Eduardo Galasso Faria, Ondina e Justo González, Éber Ferreira Silveira Lima (História), Antônio Gouvêa Mendonça, Jether Pereira Ramalho, Paul Freston, Waldo César (Sociologia), Jung Mo Sung, Leonildo Silveira Campos (Ciências da Religião), Enrique Dussell (Filosofia).

A Teologia da Libertação exerceu influência significativa em alguns setores do cristianismo em Londrina, tanto na Igreja Católica como nas igrejas protestantes históricas, nas décadas de 1970 e 1980, período em que chegou a seu ápice, especialmente no catolicismo, com as Comunidades Eclesiais de Base. No

⁷² Ver nota nº 55, página 98.

protestantismo, a sua presença ocorreu com menor intensidade. Constatou-se que, em primeiro lugar, o alinhamento de lideranças junto à Teologia da Libertação ocorreu de forma pontual. Ou seja, as igrejas não se posicionaram frente a esse pensamento teológico latino-americano. A decisão de aderir a tal movimento partiu de indivíduos pertencentes a tais instituições religiosas, tanto do clero quanto do laicato.

O mesmo fato aconteceu na Igreja Católica, que ficou, em Londrina, sem se manifestar oficialmente a respeito da Teologia da Libertação. No entanto, nas igrejas protestantes, por haver diversas denominações com lideranças distintas, a liberdade de se inserir nesse movimento, acusado de ser comunista em um momento político altamente polarizado, em que ser “comunista” era o maior dos pecados, fez com que pequena parte das lideranças protestantes assumisse o viés da Teologia da Libertação, ao contrário do catolicismo, diante de uma instituição teoricamente homogênea, além de contar com uma grande quantidade de pessoas no clero e no laicato, tornou-se difícil exercer controle e impedir que esse pensamento teológico alcançasse um número significativo de pessoas nessa instituição.

Percebe-se que a Teologia da Libertação em Londrina ficou reservada a um grupo elitizado, já politizado e, portanto, sem grandes contribuições práticas a fazer àqueles que aderiram a ela. Alguns pastores, professores de teologia e alunos dos seminários protestantes em Londrina foram o seu principal público. Fora desses ambientes, eclesiástico ou de ensino, a Teologia da Libertação teve pouco espaço e oportunidade de desenvolvimento. A falta de um espaço propício para isso, como é o caso das CEBs na Igreja Católica, colaborou para que esse pensamento se prendesse a pequenos grupos de intelectuais, fazendo dela também um pensamento teológico intelectualizado, incompreendido pela população mais humilde – justamente aquela que deveria ser alcançada e mobilizada a um engajamento político-social.

A Teologia da Libertação entre as igrejas protestantes históricas se estabeleceu graças a um movimento que ocorria paralelamente nesse período em toda a América Latina: o ecumenismo. Nos depoimentos dos sujeitos entrevistados, não é percebido uma característica própria desse pensamento de libertação no protestantismo. Todos os encontros, reuniões, palestras e seminários foram na companhia de outros segmentos do cristianismo, especialmente de católicos

romanos, que tiveram maior envolvimento com a Teologia da Libertação. Se, por um lado, nota-se que o protestantismo estava se abrindo para um diálogo interconfessional, algo incomum dentro de igrejas muito conservadoras e alheias a pensamentos e teologias diferentes; por outro, nota-se que os espaços encontrados dentro do protestantismo londrinense não eram suficientes para a formulação e difusão de um pensamento que exigia um novo modelo de igreja, demonstrando, assim, que tais instituições religiosas não estavam preparadas para receber em seu interior tal pensamento progressista.

Percebeu-se que a Teologia da Libertação nas igrejas protestantes londrinenses não obteve os mesmos resultados encontrados em alguns setores católicos, por exemplo, devido ao fato de contar com grande parte de seus fiéis pertencentes à classe média, enquanto no catolicismo havia um grupo mais eclético, inclusive com grande representatividade de camadas populares. Isso fez com que não fosse criado nenhum atrativo no escopo proposto na Teologia da Libertação entre um público que não estava muito interessado em transformações sociais, engajamento político e críticas ao modelo eclesiástico estabelecido. Antes, sua preocupação se voltava para questões de ordem espiritual, algo típico do protestantismo tradicional brasileiro.

Apesar de perceber nessa pesquisa questões que dificultaram o desenvolvimento da Teologia da Libertação no protestantismo londrinense, nota-se que algumas contribuições também ocorreram: a mudança na maneira de compreender o mundo em que estavam inseridos e a responsabilidade da igreja de atuar de forma que trouxesse relevância diante de um contexto sócio-político específico, com a formulação de programas que defendessem os direitos humanos e a sua dignidade entre as classes populares.

O diálogo com outras vertentes do cristianismo, especialmente com a Igreja Católica, abriu um novo momento histórico nas igrejas protestantes que assumiram essa prática, pouco comum anteriormente, tendo, assim, expressão maior do que se assumisse uma postura de fechamento dentro da própria instituição religiosa.

Por fim, outro aspecto significativo está no fato de a Teologia da Libertação abrir espaço na esquerda política, muito difamada entre os protestantes, aumentando, assim, o número de eleitores apoiando candidatos progressistas, bem

como a adesão de políticos cristãos aos partidos de esquerda, especialmente o Partido dos Trabalhadores, no início da década de 1980.

A pesquisa buscou, assim, investigar como o protestantismo londrinense percebeu a Teologia da Libertação, que estava em seu auge nas décadas de 1970 e 1980 e os resultados decorrentes disso. O tema em que a pesquisa se pauta é vasto e requer maiores estudos, mesmo porque o período estudado é bem diferente do momento atual no campo político e religioso, tanto no Brasil como em Londrina. O desejo é que as questões levantadas no presente trabalho instiguem a reflexão e que novas pesquisas se desenvolvam, dando prosseguimento à investigação.

REFERÊNCIAS

ABREU, Fabio Henrique de. Mensagem e situação: considerações introdutórias para uma análise do método teológico de Richard Shaull. *Protestantismo em revista*. v.22, maio-ago., São Leopoldo, 2010, p. 50-58.

ALMEIDA, Vasni de. Os metodistas e o golpe militar de 1964. *Estudos de Religião*, v.23, nº.37, jul./dez. 2009, p. 54-68.

ALTHUSSER, Louis. *Aparelhos ideológicos de Estado*: nota sobre os aparelhos ideológicos de Estado. 5 ed. Rio de Janeiro: Graal, 1991.

ALVES, Rubem. O Deus do furacão. In: VVAA, *De dentro do furacão*: Richard Shaull e os primórdios da Teologia da Libertação. São Paulo: CEDI, CLAI, Prog. Ecum. de Pós-Grad. em C. da Religião, 1985, p. 19-24.

_____. *Por uma teologia da libertação*. São Paulo: Fonte Editorial, 2012.

_____. Quase uma apresentação. In: VVAA, *De dentro do furacão*: Richard Shaull e os primórdios da Teologia da Libertação. São Paulo: CEDI, CLAI, Prog. Ecum. de Pós-Grad. em C. da Religião, 1985, p. 13-14.

_____. *Religião e repressão*. São Paulo: Teológica; Loyola, 2005.

ANDRADE FILHO, Francisco Antônio. *Igreja e ideologias na América Latina, segundo Puebla*. São Paulo: Paulinas, 1982.

ARIAS NETO, José Miguel. *O eldorado*: representações da política em Londrina, 1930/1975. Londrina: EdUEL, 1998.

AZEVEDO, Israel Belo de. *A celebração do indivíduo*: a formação do pensamento batista brasileiro. Piracicaba: Unimep; São Paulo: Exodus, 1996.

BAKHTIN, Mikhail. *Marxismo e filosofia da linguagem*: problemas fundamentais do método sociológico da linguagem. 13 ed. São Paulo: Hucitec, 2009.

_____. *Problemas da poética de Dostoiévski*. 3ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005.

BALTAR, Ronaldo. A reconstrução do discurso sobre o “Brasil moderno” e a idéia de “desenvolvimento” pós-transição democrática. In: CHAIA, Vera; MACHADO, Eiel. *Ciências Sociais na atualidade*: tempo e perspectiva. São Paulo: Paulus, 2009. p. 89-109.

BELLOTTI, Karina Kosichi. Pluralismo protestante na América Latina. In: SILVA, E. M.; BELLOTTI, K. K.; CAMPOS, L. S. (Orgs.). *Religião e sociedade na América Latina*. São Bernardo do Campo: Umesp, 2010. p. 55-71.

BERGER. Peter Ludwig. *O dossel sagrado*: elementos para uma teoria sociológica da religião. São Paulo: Paulinas, 1985.

BETTO, Frei. Deus brota na experiência da vida. In: RICHARD, Pablo et al. *A luta dos deuses: os ídolos da opressão e a busca do Deus libertador*. São Paulo: Paulinas, 1982, p. 219-226.

BOFF, Leonardo. *E a igreja se fez povo*. 3 ed. Petrópolis: Vozes, 1991.

_____. *Igreja: carisma e poder*. 3ed. Petrópolis: Vozes, 1982.

BOMFIM, Manoel. *América Latina: males de origem*. Rio de Janeiro: Topbooks, 2005.

BONI, Paulo César. *Fincando estacas! A história de Londrina (década de 30) em textos e imagens*. Londrina: Editora do Autor, 2004.

BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 1982.

_____. *Questões de sociologia*. Rio de Janeiro: Marco Zero, 1983.

BRAIT, Beth. *Bakhtin: outros conceitos chaves*. 2ª reimpressão. São Paulo: Contexto, 2010.

BRASIL: NUNCA MAIS. 22ª ed. Petrópolis: Vozes, 1989.

BRITO, Lucelmo Lacerda. Medellín e Puebla: epicentros do confronto entre progressistas e conservadores na América Latina. *Espaço acadêmico*, nº. 111, Ago. 2010.

BURITY, Joanildo. *Fé na revolução: protestantismo e o processo revolucionário brasileiro (1961 – 1964)*. Rio de Janeiro: Novos Diálogos, 2011.

CAMPOS, Leonildo Silveira. Evangélicos e o golpe militar de 1964. *Tempo e presença*, nº. 334, mar./abril, 2004.

_____. O discurso acadêmico de Rubem Alves sobre o “Protestantismo” e “Repressão”: algumas observações 30 anos depois. *Religião e Sociedade*, v.28, nº. 2, Rio de Janeiro, 2008, p. 102-137.

CATÃO, Francisco. *O que é teologia da libertação*. São Paulo: Nova Cultural; Brasiliense, 1986.

CAVALCANTI, Robinson. *Cristianismo e política*. 2ed. Niterói: Vinde, 1988.

_____. Profetismo – item esquecido da missão integral. *Ultimato*. Ano XLV, nº. 335, p. 46-47, Mar/Abril 2012.

CESAR, Waldo; SHAULL, Richard. *Pentecostalismo e futuro das igrejas cristãs*. Petrópolis: Vozes, 1999.

CLARK, Katerina; HOLQUIST, Michael. *Mikhail Bakhtin*. São Paulo: Perspectiva, 2004.

COMBLIN, José. *A ideologia da segurança nacional: o poder militar na América Latina*. 2ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978.

_____. *Vocação para a liberdade*. 4ed. São Paulo: Paulus, 2005.

COSTA, Selma Frossard. A ação social da igreja evangélica em Londrina. In: MUZIO, Rubens Ramiro. *A revolução silenciosa*. São Paulo: Sepal, 2004. p. 123-142.

CUNHA, Magali do Nascimento. "O passado nunca está morto". Um tributo a Waldo Cesar e sua contribuição ao movimento ecumênico brasileiro. *Estudos de Religião*, Ano XXI, nº.33, jul./dez., 2007, p. 136-158.

DIAS, Zwinglio Mota. O movimento ecumênico: história e significado. In: *Numen*, Revista de Estudos e Pesquisa da Religião, 1(1), jul.-dez., 1998, p. 127-163.

DURKHEIM, Émile. As formas elementares da vida religiosa. In: GIANNOTTI, José Arthur (Org.). *Durkheim*. São Paulo: Abril Cultural, 1978, (Os pensadores).

ELIAS, Norbert. *Escritos & ensaios*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2006.

FARIA, Eduardo Galasso. *Fé e compromisso: Richard Shaull e a teologia no Brasil*. São Paulo: Aste, 2002.

FAUSTO, Boris. *História concisa do Brasil*. 2ed. São Paulo: Edusp, 2006.

FONSECA, Alexandre Brasil. Aspectos da presença religiosa em Londrina: situando uma pesquisa. *Mediações*, Londrina, v.6, n.1, p.217-238, jan./jun. 2001.

FRESTON, Paul. *Evangélicos na política brasileira: história ambígua e desafio ético*. Curitiba: Encontrão, 1994.

_____. Protestantismo e democracia no Brasil. *Lusotopie*, 1999, p. 329-340.

GALILEA, Segundo. *Teologia da Libertação: ensaio de síntese*. 4ed. São Paulo: Paulinas, 1985.

GERTH, H. Hans; MILLS, C. Wright. Introdução. In: WEBER, Max. *Ensaio de sociologia*. 3 ed. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1974. p. 15-94.

GIDDENS, Anthony. *Para além da esquerda e da direita*. São Paulo: Editora UNESP, 1996.

GONZÁLEZ, Ondina E.; GONZÁLEZ, Justo L. *Cristianismo na América Latina: uma história*. São Paulo: Vinda Nova, 2010.

GOTAY, Samuel Silva. Origem e desenvolvimento do pensamento cristão revolucionário a partir da radicalização da doutrina social cristã nas décadas de 1960 e 1970. In: RICHARD, Pablo et al. *História da Teologia na América Latina*. São Paulo: Paulinas, 1981.

GUTIERREZ, Benjamim; CAMPOS, Leonildo. *Na força do espírito: os pentecostais na América Latina*. São Paulo: AEPRAL, 1996.

GUTIÉRREZ, Gustavo. *Teologia da Libertação*. 3ed. Petrópolis: Vozes, 1979.

HUFF JÚNIOR, Arnaldo Érico. Richard Shaull pelo ecumenismo brasileiro: um estudo acerca da produção de memória religiosa. *Revista Brasileira de História das Religiões*. ANPUH, Ano II, n.4, Mai/2009.

KONDER, Leonardo. *Marxismo e alienação*. 2ed. São Paulo: Expressão Popular, 2009.

LIMA, Éber Ferreira Silveira. *Protestantes em confronto: conservadores e liberais na época de Vargas (1930 – 1945)*. São Paulo: Pendão Real, 2005.

LÖWY, Michael. *A guerra dos deuses: religião e política na América Latina*. Petrópolis: Vozes, 2000.

_____. Marx Engels como sociólogos da religião. *Lua Nova*, v.40, nº.1 1997, p. 157-170.

_____. *Marxismo e Teologia da Libertação*. São Paulo: Cortez, Autores Associados, 1991.

MADURO, Otto. *Religião e luta de classes*. Petrópolis: Vozes, 1981.

MARIANO, Ricardo. O futuro não será protestante. *Ciências Sociais e Religião*, Porto Alegre, ano 1, nº. 1, p. 89-114, set. 1999.

MARIÁTEGUI, José Carlos. *Sete ensaios de interpretação da realidade peruana*. São Paulo: Expressão Popular; Buenos Aires: CLACSO, 2008.

MARIZ, Cecília Loreto. A sociologia da religião de Max Weber. In: TEIXEIRA, Faustino (Org.). *Sociologia da religião: enfoques teóricos*. 4 ed. Petrópolis: Vozes, 2011. p. 67-88.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *A ideologia alemã*. 2ed. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

MENDONÇA, Antonio Gouvêa. *O celeste porvir: a inserção do protestantismo no Brasil*. 3 ed. São Paulo: EdUsp, 2008.

MONDIN, Battista. *Os teólogos da libertação*. São Paulo: Paulinas, 1980.

MONTERO, Paula. Max Weber e os dilemas da secularização: O lugar da religião no mundo contemporâneo. *Novos Estudos CEBRAP*, nº. 65, mar. 2003, p. 34-44.

NÓBREGA, Lígia de Moura P. *CEBs e educação popular*. Petrópolis: Vozes, 1988.

OGLESBY, Carl; SHAULL, Richard. *Reação e mudança*. Paz e terra: Rio de Janeiro, 1968.

ORLANDI, Eni Puccinelli. *Análise de discurso: princípios e procedimentos*. Campinas: Pontes, 1999.

PIERUCCI, Antônio Flávio; PRANDI, Reginaldo. *A realidade social das religiões no Brasil: religião, sociedade e política*. São Paulo: Hucitec, 1996.

PORTELA, Solano. O calvinismo e o governo civil. *Fé para hoje*. São José dos Campos, nº. 35, Nov/2009.

PROENÇA, Wander de Lara; SOUZA, Raimundo Soares de. Formação e desenvolvimento das primeiras igrejas evangélicas na cidade de Londrina. In: MUZIO, Rubens Ramiro (Org.). *A revolução silenciosa*. São Paulo: Sepal, 2004. p. 41-61.

RAMALHO, José Ricardo (org.). *Uma presença no tempo: a vida de Jether Ramalho*. São Leopoldo: Oikos, 2010.

RAMOS, Jovelino. "Você não conhece o Shaull". In: VVAA, *De dentro do furacão: Richard Shaull e os primórdios da Teologia da Libertação*. São Paulo: CEDI, CLAI, Prog. Ecum. de Pós-Grad. em C. da Religião, 1985, p. 25-32.

REZENDE, Maria José de. *A ditadura militar no Brasil: repressão e pretensão de legitimidade 1964-1984*. Londrina: Eduel, 2001.

SADER, Emir. *A revolução cubana*. São Paulo: Moderna, 1985.

SANTA ANA, Julio de. A Richard Shaull: teólogo e pioneiro ecumênico – um testemunho reconhecido. In: VVAA, *De dentro do furacão: Richard Shaull e os primórdios da Teologia da Libertação*. São Paulo: CEDI, CLAI, Prog. Ecum. de Pós-Grad. em C. da Religião, 1985, p. 33-39.

SHAULL, Richard. *A reforma protestante e a Teologia da Libertação*. São Paulo: Pendão Real, 1993.

_____. *As transformações profundas à luz de uma teologia evangélica*. Petrópolis: Vozes, 1966.

_____. *De dentro do furacão: Richard Shaull e os primórdios da Teologia da Libertação*. São Paulo: Sagarana, 1985.

_____. *Encounter with revolution*. New York: Association Press, 1955.

_____. *O cristianismo e a revolução social*. São Paulo: União Cristã de Estudantes do Brasil, 1953.

_____. *The reformation and liberation theology: insights for the challenges of today*. Louisville: Westminster/John Knox Press, 1991.

SILVA, Elizete da. Protestantes e o governo militar. In: ZACHARIADHES, Carneiro (org). *Ditadura militar na Bahia: novos olhares, novos objetos, novos horizontes*. Salvador: EDUFBA, 2009. p. 31-51.

SUNG, Jung Mo. *Cristianismo de libertação: espiritualidade e luta social*. São Paulo: Paulus, 2008.

WANDERLEY, Luiz Eduardo W. *Democracia e igreja popular*. São Paulo: EDUC, 2007.

WEBER, Max. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. São Paulo: Pioneira, 1967.

_____. *Ensaios de sociologia*. 3 ed. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1974.

_____. *Metodologia das ciências sociais*. 2 ed. Campinas: Editora da Unicamp, 1993.

ZABATIERO, Júlio. *Para uma teologia pública*. São Paulo: Fonte Editorial, 2011.

FONTES DE PESQUISA

– ELETRÔNICA NA REDE MUNDIAL DE COMPUTADORES

Câmara Municipal de Londrina. Disponível em: <<http://www.cml.pr.gov.br>>. Acesso em: 22 nov. 2011.

Consejo Mundial de Iglesias. Disponível em: <<http://www.oikoumene.org>>. Acesso em: 23 nov. 2011.

Conselho Nacional de Igrejas Cristãs do Brasil. Disponível em: <www.conic.org.br>. Acesso em: 27 fev. 2012.

Cotidiano... Vereador Gerson Araújo. Disponível em: <<http://www.cotidianovereadorgersonaraujo.blogspot.com>>. Acesso em: 22 nov. 2011.

Entrevista com Julio de Santa Ana (23 jul. 2008). Disponível em: <<http://www.koinonia.org.br>>. Acesso em: 23 nov. 2011.

Evolução da População Residente no Município de Londrina – 1940 - 2000. Disponível em: <<http://www1.londrina.pr.gov.br>>. Acesso em: 31 maio 2011.

Histórias pouco conhecidas: os evangélicos e a ditadura militar no Brasil.

Disponível em: <<http://www.pragmatismopolitico.blogspot.com>>. Acesso em: 05 jan. 2012.

O que é teologia da libertação III. Disponível em:

<<http://www.comunidadewesleyana.blogspot.com>>. Acesso em: 12 set. 2011.

Waldo César: vida e compromisso com a responsabilidade social da igreja.

Disponível em: <<http://www.novosdialogos.com>>. Acesso em: 28 jun. 2011.

– DOCUMENTAL

Declaração Universal dos Direitos Humanos. Publicação da Coordenadoria Ecumênica de Serviço (CESE). 3ed. São Paulo: Paulinas, 1978.

Pacto de Lausanne – Suíça – 1974.**– ORAIS**

ARAÚJO, Gérson Moraes. Entrevista realizada em: 13 abr. 2011, no Hospital Evangélico de Londrina.

KLEIN, Carlos Jeremias. Entrevista realizada em: 19 maio 2011, em sua residência.

SANTOS, Almir dos. Entrevista realizada em: 16 fev. 2012, via E-mail.

TEIXEIRA, Luiz Caetano Grecco. Entrevista realizada em: 07 fev. 2012, via E-mail.

ZABATIERO, Julio. Entrevista realizada em: 17 maio 2012, nas dependências da Faculdade Unida, na cidade de Vitória – ES.