

**Universidade Federal de Juiz de Fora
Pós-Graduação em Ciência da Religião
Mestrado em Ciência da Religião**

Fábio Henrique de Abreu

**DO ECUMENISMO LIBERTADOR À LIBERTAÇÃO ECUMÊNICA: UMA
ANÁLISE DO CENTRO ECUMÊNICO DE DOCUMENTAÇÃO E INFORMAÇÃO
(1974-1994)**

Juiz de Fora

2010

Fábio Henrique de Abreu

**Do Ecumenismo libertador à libertação ecumênica: uma análise do Centro Ecumênico
de Documentação e Informação (1974-1994)**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Ciência da Religião, área de concentração: Religiões Comparadas e Perspectivas de Diálogo, da Universidade Federal de Juiz de Fora, como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre.

Orientador: Prof. Dr. Zwinglio Mota Dias

Juiz de Fora
2010

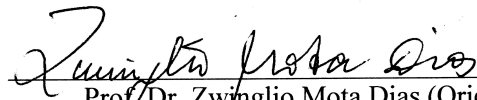
Fábio Henrique de Abreu

**Do ecumenismo libertador à libertação ecumênica: uma análise do Centro Ecumênico
de Documentação e Informação (1974-1994)**

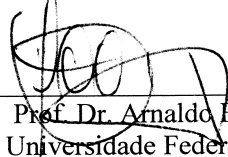
Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião, Área de Concentração em Religiões Comparadas e Perspectivas de Diálogo, do Instituto de Ciências Humanas da Universidade Federal de Juiz de Fora como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Ciência da Religião.

Aprovada em 03 de março de 2010.

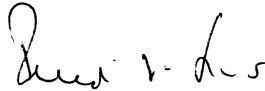
BANCA EXAMINADORA



Prof. Dr. Zwinglio Mota Dias (Orientador)
Universidade Federal de Juiz de Fora



Prof. Dr. Arnaldo Érico Huff Júnior
Universidade Federal de Juiz de Fora



Prof. Dr. Rudolf von Sinner
Escola Superior de Teologia

Esta pesquisa é dedicada a Taise Cristina de Abreu, amiga e companheira de todos os dias, e a meu irmão, Leonardo Abreu, pastor da libertação e militante da causa ecumênica.

AGRADECIMENTOS

Muitas foram as pessoas que, no decorrer desta pesquisa, contribuíram para a sua realização. Ainda antes do início efetivo dos estudos de mestrado no Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião, na Universidade Federal de Juiz de Fora, em 2008, os professores Dr. Rudolf von Sinner (EST) e Dr. João Batista Libanio (FAJE-BH) não somente apoiaram o desenvolvimento de tal projeto, como também ofereceram singulares contribuições para a sua realização. Minha gratidão, assim, transcende as simples palavras aqui registradas.

Também gostaria de registrar minha gratidão ao corpo docente do Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião da UFJF, pela dedicação com que exercem a tarefa de ensino. Gostaria de agradecer, especialmente, ao professor Dr. Luis Henrique Dreher, que, não poucas vezes, cedeu-me tempo e informações que atravessaram toda a extensão desta pesquisa. Muitas das intuições que fundamentam o presente trabalho, devo ao seu olhar crítico e dedicado, por vezes, incisivamente provocador. Também gostaria de registrar minha gratidão aos professores Dr. Eduardo Gross e Dr. Volney Berkenbrock, que, por meio das aulas de metodologia, ofereceram importantes pistas para a realização desta pesquisa, e ao professor Dr. Arnaldo Érico Huff Jr., por ler e criticar este texto. Também sou grato à professora Dr^a Heidi Hadsell, por me abrir o caminho da ética social ecumênica, indispensável para o correto entendimento da teologia de Richard Shaull.

Aos amigos e companheiros de diálogo, Davison Schaeffer e Vitor Gomes, sou grato pelos constantes estímulos intelectuais e pelas inúmeras discussões filosóficas e teológicas, responsáveis pelo desenvolvimento de uma reflexão mais aguçada. Aos amigos Rogers Soares, Luiz Guilherme e Luciana Lopes devo agradecer não somente pelos diálogos constantes, mas também por manterem um clima saudável de amizade, que, não poucas vezes, aliviaram as tensões intrínsecas às obrigações da vida acadêmica. Aos amigos Iuri Andréas Reblin e Rodrigo Majewski sou grato por manterem a biblioteca da EST próxima a mim.

Aos meus pais agradeço tanto por serem apoio constante, como também por privarem-se de muito para que eu pudesse estudar e permanecer em Juiz de Fora. Também gostaria de agradecer a minha tia, Leila Abreu, por haver me auxiliado no estudo de francês, e a meu irmão, Leonardo Abreu. A minha esposa, Taíse Cristina de Abreu, sustentáculo incondicional, devo não somente tudo quanto escrevi nestas páginas, mas a própria razão de minha permanência em Juiz de Fora. Afinal, não é toda esposa que aceita ser privada da atenção do marido em seus primeiros dois meses de matrimônio.

É importante ressaltar aqui minha gratidão aos professores Jether Pereira Ramalho, Magali do Nascimento Cunha e Paulo Ayres Mattos, pela disponibilidade, por meio de entrevistas, no fornecimento de informações sobre o Centro Ecumênico de Documentação e Informação. Minha gratidão se estende ao *staff* de Koinonia – Presença Ecumênica e Serviço, por disponibilizar-me o acervo documental do CEDI. Agradeço também a CAPES, por financiar o projeto durante todos os 24 meses de pesquisa e intenso trabalho.

Por fim, e principalmente, registro minha gratidão ao professor Dr. Zwinglio Mota Dias, que mais do que orientar a presente pesquisa, tornou-se um amigo e uma inspiração permanente de vida. Seu explícito compromisso *libertário* e *ecumênico* tem sido uma expressão concreta de muitos dos ideais que fundamentam minha existência, tragicamente protestante. Ao ceder-me acesso a sua biblioteca, possibilitou-me, ao mesmo tempo, acesso às histórias não registradas nas centenas de livros pesquisados. Minha gratidão é extensiva também a sua família, esposa e filhos, pelo carinho com que me receberam em todas as inúmeras vezes que me fiz presente em seu lar.

É a realidade do Reino que irrompe na vida humana e torna possível, para o homem que vive dentro das ordens da sociedade, transcendê-las e ao mesmo tempo rebelar-se contra elas. Além disso, o Reino representa a realidade do juízo de Deus que rompe o poder destas estruturas, abrindo-as para o futuro e criando novas oportunidades dentro da história para a culminação da vida humana. Esta é a revolução real na qual Deus se encontra envolvido no mundo.

(Richard Shaull)

O 'Cristianismo' tem a sua essência e o seu fim não em si mesmo e na própria existência, mas vive de alguma coisa, e existe para alguma coisa, que alcança muito além dele. Se se quer compreender o mistério de sua existência e de suas formas de comportamento, necessário se faz interrogar sobre sua missão. Se se quer descobrir sua essência, é preciso interrogar sobre o futuro em que ele coloca suas esperanças e expectativas. E se o Cristianismo se tornou inseguro e sem orientação em meio às novas relações sociais, é preciso perguntar, mais uma vez, sobre a razão por que existe e o fim para onde caminha.

(Jürgen Moltmann)

RESUMO

A presente pesquisa tem por objetivo analisar o movimento de renovação teológica que deu origem, em 1974, ao Centro Ecumênico de Documentação e Informação (CEDI). A partir da contextualização do desenvolvimento da reflexão teológica ecumênica latino-americana e brasileira, liderada por setores do protestantismo histórico de missão, este trabalho pretende analisar as razões que proporcionaram o nascimento de uma nova linguagem teológica protestante na América Latina, responsável por impulsionar setores do protestantismo à afirmação de um projeto político-religioso alternativo, voltado para a tarefa libertária de humanização da vida. Nesta tarefa analítica, especial atenção é dada à teologia de Richard Shaull. Esta linguagem teológica, construída a partir da contextualização das discussões em torno à temática da responsabilidade social promovidas pelo Conselho Mundial de Igrejas (CMI), ensejou uma nova forma de relacionamento entre religião e sociedade, fé e política. A história do CEDI, consequência direta desse movimento de renovação teológica, representa uma práxis ecumênica ampla, comprometida com os desafios da sociedade e com a tarefa de construção democrática do Brasil. Esta pesquisa, ao resgatar sua história, constitui uma análise da práxis ecumênica brasileira e dos elementos teológicos que a fundamentam.

Palavras-chave: Protestantismo. Movimento Ecumênico. Responsabilidade social. Ética social ecumênica. Secularização. Revolução.

ABSTRACT

This essay aims to analyze the movement of theological renewal that gave rise, in 1974, to the Ecumenical Centre for Documentation and Information (CEDI). From the context of the development of Latin-American and Brazilian ecumenical reflection, led by sectors of historical Protestantism of mission, this paper discusses the reasons that gave rise to a new Protestant theological language in Latin America, responsible for driving sectors of Protestantism to the assertion of an alternative political-religious project, facing the liberating task of humanization of life. In this analytical task, special attention is given to Richard Shaull's theology. This theological language, built from the contextualization of discussions around the theme of social responsibility promoted by the World Council of Churches (WCC), led to a new form of relationship between religion and society, faith and politics. The history of CEDI, a direct consequence of this movement of theological renewal, represents a broad ecumenical praxis, committed to the challenges of society and to the task of building democracy in Brazil. This research, drawing on its history, constitutes an analysis of Brazilian ecumenical praxis and of theological elements that underlie it.

Keywords: Protestantism. Ecumenical Movement. Social responsibility. Ecumenical social ethics. Secularization. Revolution.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	9
CAPÍTULO 1: A CARACTERIZAÇÃO PARTICULAR DO ECUMENISMO NA AMÉRICA LATINA	18
1.1 Breves apontamentos sócio-históricos sobre o Movimento Ecumênico moderno.....	18
1.2 Da etimologia da palavra <i>oikoumene</i> : significados e abrangência de um termo.....	29
1.3 Ecumenismo como <i>ruptura epistemológica</i> : crítica ao protestantismo.....	35
1.3.1 Breve história do protestantismo no Brasil.....	36
1.3.2 Protestantismo de Missão e Liberalismos: o Congresso do Panamá (1916).....	41
1.3.3 Alternativas e ruptura.....	49
CAPÍTULO 2: A REVOLUÇÃO DA TEOLOGIA E A TEOLOGIA DA REVOLUÇÃO – O LEGADO DE SHAULL	62
2.1 Teologia e ética social no protestantismo latino-americano.....	62
2.2 Desdobramentos da ética social ecumênica (1925-1937).....	63
2.3 <i>Sociedade responsável e responsabilidade social</i> : a constituição do CMI.....	69
2.3.1 Por uma nova ética social ecumênica: a Conferência de Genebra (1966).....	79
2.3.2 A temática da <i>revolução</i> na América Latina.....	94
2.3.3 <i>A teologia da revolução</i> como <i>revolução da teologia</i>	98
CAPÍTULO 3: DO ECUMENISMO LIBERTADOR À LIBERTAÇÃO ECUMÊNICA – O ECUMENISMO NAS BASES	116
3.1 Articulação da <i>práxis</i> ecumênica no Brasil: a contribuição do legado de ISAL.....	116
3.2 Da militância ecumênica nas <i>bases</i> ao projeto de uma <i>Igreja Popular</i>	123
3.3 As Entidades Ecumênicas de Serviço como uma <i>alternativa</i> ecumênica.....	130
3.3.1 A constituição do CEI: reafirmando o compromisso com a <i>responsabilidade social</i>	139
3.3.2 A fundação do CEDI: por um ecumenismo <i>libertador</i> e uma liberação <i>ecumênica</i>	149
3.3.2.1 Programa de Assessoria à Pastoral Protestante.....	159
3.3.2.2 Programa de Educação e Escolarização Popular.....	164
3.3.2.3 Programa Povos Indígenas no Brasil.....	171
3.3.2.4 Programa Movimento Camponês e Igrejas.....	178
3.3.2.5 Programa Memória e Acompanhamento do Movimento Operário.....	180
3.3.3 Superação e multiplicação.....	182
CONCLUSÃO	189
REFERÊNCIAS	194
ANEXOS	207

INTRODUÇÃO

“Continua sendo uma experiência de valor incomparável termos aprendido a olhar os grandes eventos da história do mundo a partir de baixo, da perspectiva dos excluídos, dos que estão sob suspeita, dos maltratados, dos destituídos de poder, dos oprimidos e dos escarnecidos, em suma, dos sofredores”

(Dietrich Bonhoeffer)

“O combate pela *oikoumene* é um ato de fé. Seu futuro imediato se define em sua própria práxis. Seu futuro último é somente a *oikoumene* onde mora a justiça. Na tensão entre ambas se inscreve nosso ecumenismo em toda a sua ambigüidade e sua promessa”

(José Míguez Bonino)

A análise do desenvolvimento do ideário teológico vinculado à militância ecumênica, preconizada por setores do protestantismo latino-americano e brasileiro, que tomou corpo a partir da segunda metade do século passado, representa o interesse mais fundamental desta pesquisa. Trata-se de *acompanhar* o desenvolvimento de uma articulação teológica específica, que diz respeito à tentativa de construção de um protestantismo *autônomo* e identificável com a realidade contextual latino-americana, a partir de um processo contínuo de *ressignificação* de elementos constitutivos da *tradição* teológica na qual estavam inseridos, ou melhor, a partir de um processo constante de *intermediação* entre o conteúdo da tradição, sua herança do passado, e as exigências do presente¹. Esse processo contínuo de engajamento e reflexão ensejou a criação de uma *nova* ideiação teológica, responsável pela propagação e pelo reconhecimento da teologia latino-americana em cenário internacional, ainda que, muitas vezes, de uma forma inevitavelmente polêmica.

A tentativa de análise do *fenômeno* religioso tem sido comumente circundada por dois equívocos nem sempre claramente perceptíveis, mas que, em última instância, correspondem a posições extremas, inversamente situáveis. Um primeiro equívoco diz respeito à redução do fenômeno religioso ao predicado de *epifenômeno* das estruturas sociais, o que conduz ao

¹ Hans-Georg GADAMER. *Verdade e método: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. 9. ed. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2008, p. 385.

constante esvaziamento do *proprium* da religião. O segundo equívoco está ligado à tentativa, permanentemente romântica, de análise da religião como um fenômeno *autônomo* e desligado de enraizamentos sociais, o que, por seu turno, enseja o arrefecimento dos inevitáveis vínculos históricos e sociais constitutivos da religião. Uma visão *unilateral* da relação entre religião e sociedade será sempre inevitável, como ressaltou com precisão o sociólogo Peter Berger, a menos que se considere a possibilidade de uma “*desalienação religiosamente legitimada*”². Pode-se afirmar, portanto, que essa pesquisa constitui uma tentativa de explicitação de uma história de “*desalienação religiosamente legitimada*”, a partir da elucidação do *significado* e do *alcance* da *práxis*³ ecumênica latino-americana.

A *práxis* religiosa subjacente à história do Movimento Ecumênico latino-americano e brasileiro, objeto proeminente deste estudo, deve ser compreendida como um elemento que se contrapõe, de maneira radical, aos dois equívocos comumente relacionados à análise do fenômeno religioso. De fato, tal *práxis* diz respeito a um processo de desalienação político-religioso, uma vez que significava uma *ruptura* com o *locus* precípua das significações discursivas e práticas comuns ao protestantismo latino-americano e se avigorava pela tentativa de construção de uma nova linguagem teológica, como chave para uma participação política e social mais efetiva e próxima à realidade contextual. Neste sentido, torna-se exequível afirmar que essa *práxis* religiosa tenha se originado no processo constante de *crítica* a uma determinada *Weltanschauung* constitutiva da configuração histórica e social do protestantismo latino-americano. Essa *Weltanschauung*, característica de tal protestantismo, de forma mais ou menos precisa, tornou-se um *locus* freqüentemente comum e o elemento polêmico *par excellence* na história das tentativas de análise das atitudes do protestantismo em relação ao seu contexto de inserção.

A articulação teológica que se desenvolveu no interior da militância ecumênica latino-americana se caracterizou por privilegiar o ideário proporcionado pelo horizonte do reino de Deus como critério precípua para uma inserção política e social mais efetiva. De fato, as

² Peter L. BERGER. *O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião*. 5. ed. São Paulo: Paulus, 2004, p. 108: “Seria, pois, um grave engano encarar as formações religiosas como sendo simplesmente resultados mecânicos da atividade que as produziu, ou seja, como ‘reflexos’ inertes de sua base social. Pelo contrário, a formação religiosa é capaz de agir sobre a base e modificá-la. Esse fato, todavia, tem uma conseqüência curiosa, a saber, a possibilidade de uma *desalienação religiosamente legitimada*. Um [*sic*] visão unilateral entre religião e sociedade é inevitável, caso não se considere essa possibilidade” [Os grifos ao longo da dissertação serão sempre dos próprios autores].

³ O termo *práxis* não deve ser entendido como “mera ação pragmática”, já que a “relação entre *práxis* e seu conteúdo teórico é mútua, sendo que cada elemento apóia, testa e corrige o outro. Visto que *práxis* significa uma relação ativa com o mundo, ela afeta necessariamente o seu sujeito; as pessoas são, pois, modificadas por sua *práxis*, como elas modificam o mundo através dela” (José MÍGUEZ BONINO. *Práxis*. In: Nicholas LOSSKY; José MÍGUEZ BONINO; John POBEE; Tom F. STRANSKY; Geoffrey WAINWRIGHT; Pauline WEBB. (Ed.). *Dicionário do movimento ecumênico*. Petrópolis: Vozes, 2005, p. 920).

teologias latino-americanas, desenvolvidas neste período de militância ecumênica e política, em seus mais (ou menos) diferentes desdobramentos e acepções, configuraram-se, significativamente, como uma reflexão em torno ao significado da amplitude e das implicações intrínsecas ao conceito de “reino de Deus”⁴. Tal ideário, fundamentalmente *utópico*⁵, configurou-se como um elemento *crítico* de denúncia da *crise* da configuração histórica das igrejas protestantes latino-americanas, incapazes de oferecer uma “resposta criadora” ao desafio radical levantado pelas profundas mudanças que se evidenciavam em seu contexto de inserção⁶. De um modo bastante óbvio, essa configuração da teologia latino-americana a colocava em constante discussão e interpretação em torno ao significado do teologúmeno da *esperança* cristã, bem como do relacionamento entre o ideário do reino de Deus e as realizações humanas na história. Aliás, pode-se inclusive afirmar que muitas das *reduções* epistemológicas provocadas por grande parte das teologias latino-americanas, sobretudo aquelas desenvolvidas no período subsequente à militância ecumênica, preconizada pelos setores protestantes, foram caudatárias de interpretações apressadas ou pouco criteriosas sobre esses incisivos *loci theologici*⁷.

Não obstante, por mais que seja possível afirmar uma caracterização particular da teologia ecumênica latino-americana em torno ao significado do conceito de reino de Deus, uma interpretação dessa categoria teológica como critério para a inflexão das igrejas nos meandros das lutas políticas e sociais no contexto de uma Europa pós-guerra não era desconhecida da história das discussões ecumênicas sobre “ética social” e “responsabilidade

⁴ Para uma análise desta temática, veja: Gerhard TIEL. *Ecumenismo na perspectiva do reino de Deus: uma análise do movimento ecumênico de base*. São Leopoldo: Sinodal, 1998, p. 220-221.

⁵ Sobre os significados da palavra utopia, cf. Garry W. TROMPF. Utopia. In: Lindsay JONES. (Ed.). *Encyclopedia of Religion*. 2. ed. Michigan: Macmillan Reference, 2005, p. 9491-9494. O termo pode tanto possuir uma significação *negativa*, “nenhum lugar” (οὐ-τόπος), como uma positiva, “bom lugar” (εὖ-τόπος). A caracterização utópica no cerne da teologia ecumênica latino-americana deve ser compreendida em estreita relação com o ideário representado pelo teologúmeno do reino de Deus. Não se trata, portanto, de um ideário de abstração (utopismo), mas de um elemento *normativo* e *catalisador* de crítica ao tempo presente. Como ressaltou com precisão Gerhard Tiel: “Sob ‘reino de Deus’ se entende, também na América Latina, quase sempre uma dimensão basicamente escatológica, pois não se é vítima da ilusão de poder realizar já agora em toda a sua plenitude a promessa de justiça e paz abrangentes para todas as pessoas implícita no Reino. Ainda assim, para as pessoas engajadas em atividades ecumênicas de base a visão do reino de Deus é mais do que uma utopia política e social deslocada para o futuro. O que está em jogo também é mais do que viver ou realizar já agora, antecipatoriamente, sinais desse reino prometido por Deus. O reino de Deus, porém, pode ser descrito como um ‘campo de força’ que permeia dinamicamente a brutal estrutura da injustiça existente na América Latina e em outros países do chamado ‘Terceiro’ Mundo e impulsiona, encoraja e motiva todas as pessoas de boa vontade, seja lá a que Igreja ou confissão pertençam, a trabalhar num espírito ecumênico abrangente em prol do mundo que Deus quer para suas criaturas” (Gerhard TIEL. *Ecumenismo na perspectiva do reino de Deus: uma análise do movimento ecumênico de base*, p. 221).

⁶ Richard SHAULL. A crise nas igrejas nacionais. In: Rubem A. ALVES. (Org.). *De dentro do furacão: Richard Shaull e os primórdios da teologia da libertação*. São Paulo: Editora Sagarana; CEDI; CLAI; Ciências da Religião, 1985, p. 159.

⁷ Cf., entre outros, Hans SCHWARZ. Escatologia. In: Carl E. BRAATEN; Robert W. JENSON. (Ed.). *Dogmática cristã*. 2. ed. São Leopoldo: Sinodal, 1995, p. 529-531.

social”, mesmo no período anterior à fundação do Conselho Mundial de Igrejas (CMI), em 1948. Ainda assim, isso não significa dizer, sob nenhuma hipótese, que a teologia desenvolvida pela militância ecumênica latino-americana não apresente contornos e características próprios, que a distanciam *sensivelmente* da discussão ecumênica em nível internacional, ainda que não a tornem independente. Se esta pesquisa intenta, por um lado, demonstrar que o movimento de renovação teológica latino-americano é uma consequência direta das discussões desenvolvidas por setores protestantes em torno às temáticas centrais articuladas pelo panorama ecumênico internacional, ela pretende igualmente demonstrar, por outro lado, que muitos dos acentos específicos e distintivos da teologia latino-americana ensejaram uma reinterpretação das discussões em torno à ética social e à responsabilidade social nas agendas do próprio CMI, sobretudo a partir da Conferência Mundial sobre Igreja e Sociedade, realizada na cidade de Genebra, em 1966⁸.

Não seria aleivoso afirmar que o movimento de renovação teológica latino-americano tenha sido uma consequência direta da reflexão *revolucionária* protagonizada pelo missionário presbiteriano estadunidense Millard Richard Shaull (1919-2002). De fato, Shaull não somente representou o ponto de *inflexão* da teologia protestante latino-americana, como também o ponto de *intersecção* entre as discussões desenvolvidas no cenário ecumênico internacional e a nascente reflexão político-teológica latino-americana. Sua reflexão tornou-se um elemento catalisador de importantes iniciativas protestantes, como são dignos de nota o Setor de Responsabilidade Social da Igreja, vinculado à Confederação Evangélica do Brasil (CEB), e o movimento Igreja e Sociedade na América Latina (ISAL), considerado, por intelectuais católicos e protestantes, o instrumento mais importante e a iniciativa mais consistente no processo de desenvolvimento da teologia protestante na América Latina. Portanto, a análise do desenvolvimento teológico vinculado à militância ecumênica, preconizada por setores do protestantismo latino-americano, se depara, necessariamente, com a centralidade da teologia de Richard Shaull, não podendo desta se afastar. Assim, a elucidação de alguns dos pressupostos mais fundamentais e constitutivos da teologia de Shaull se constitui no objetivo mais fundamental desta pesquisa, uma vez que tal reflexão é *conditio sine qua non* para a compreensão da teologia latino-americana.

De fato, a análise do desenvolvimento do pensamento teológico de Richard Shaull possibilita a elucidação do espírito de uma época, bem como a explicitação de seus acordos e

⁸ Alguns apontamentos sobre a contribuição da teologia latino-americana para a o cenário teológico ecumênico internacional foram esboçados por Marcelo SCHNEIDER. *Em busca de uma ética social ecumênica: a discussão no CMI em diálogo com a perspectiva e práxis latino-americanas*. 2005. Tese (Doutorado em Teologia)-Escola Superior de Teologia, São Leopoldo, 2005, p. 136-192.

desacordos em âmbito ideológico e conceitual. Isso porque é justamente nesse processo de *intermediação* entre o conteúdo da *tradição* e as exigências utópicas para o tempo *presente* que a compreensão das transformações políticas e sociais de uma determinada época se torna exequível⁹. Por outro lado, a intermediação, no âmbito da reflexão teológica, entre o conteúdo da *tradição* e as exigências do tempo presente não somente revela os conflitos ideológicos e conceituais de uma determinada época como também dá sentido à própria tarefa teológica, ensejando a irrupção de uma reflexão *ideologicamente*¹⁰ comprometida, ao mesmo tempo, com os seus *fundamentos* e com o seu *contexto* de inserção¹¹.

A elucidação da história do Centro Ecumênico de Documentação e Informação (CEDI) ocupa, de fato, uma posição estratégica no desenvolvimento desta pesquisa. Isso porque o CEDI representou uma continuidade direta com as iniciativas protestantes responsáveis pela promoção dessa nova linguagem teológica¹². Além disso, pode-se certamente afirmar que a existência do CEDI tenha se configurado como uma representação do alcance e da amplitude das mudanças ocorridas no âmago da teologia protestante latino-americana, sobretudo em função do nível de comprometimento com a realidade social que esta organização veio a alcançar. De fato, a partir da elucidação do movimento de renovação teológica que proporcionou sua fundação, torna-se possível compreender como setores do

⁹ Como ressalta Reinhart KOSELLECK. *Futuro passado: contribuição à semântica dos tempos históricos*. Rio de Janeiro: Contraponto; Ed. PUC-Rio, 2006, p. 308: “Com isso chego à minha tese: experiência e expectativa são duas categorias adequadas para nos ocuparmos com o tempo histórico, pois elas entrelaçam passado e futuro. São adequadas também para se tentar descobrir o tempo histórico, pois, enriquecidas em seu conteúdo, elas dirigem as ações concretas no movimento social e político”. Ou seja, o conteúdo da tradição, herança de um passado espontâneo e atuante, e o horizonte de um futuro, que irrompe no presente, são categorias meta-históricas adequadas para a análise do tempo histórico, como sugere a *Begriffsgeschichte* de Koselleck. É neste sentido que se pode afirmar que a linguagem teológica protestante preconizada por Shaull, articulada na tensão entre um “espaço de experiência” (*Erfahrungsraum*) e um “horizonte de expectativa” (*Erwartungshorizont*), constitui não somente a irrupção de uma nova ideia teológica, mas também uma fonte que dá testemunho da história das transformações políticas e sociais de seu tempo.

¹⁰ O termo “ideologia” não deve ser entendido, de maneira imediata, em sua acepção marxista, geralmente associado à idéia da falsa consciência (*falsches Bewußtsein*), mas de acordo com sua acepção ecumênica (Genebra, 1966), isto é, como “a estrutura de pensamento teórica e analítica que sustenta a ação exitosa para realizar a mudança revolucionária na sociedade ou para preparar e justificar seu *status quo*” (Vitor WESTHELLE. Ideologia. In: Nicholas LOSSKY; José MÍGUEZ BONINO; John POBEE; Tom F. STRANSKY; Geoffrey WAINWRIGHT; Pauline WEBB. (Ed.). *Dicionário do movimento ecumênico*, p. 599). Por isso mesmo, a distinção entre *ideologia* e *utopia*, tal qual apresentada e desenvolvida, no âmbito da sociologia do conhecimento, por Karl MANNHEIM. *Ideologia e utopia*. 3. ed. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1976, 216-228, não é aplicável ao ideário oriundo da reflexão teológica de Richard Shaull, uma vez que, assumindo-se a acepção ecumênica não-pejorativa do termo ideologia, comum desde a Conferência de Genebra, tratar-se-ia, neste caso, de uma “ideologia utópica”.

¹¹ Esta concepção de teologia está diretamente associada ao método teológico desenvolvido por Paul TILLICH. *Teologia sistemática*. 5. ed. São Leopoldo: Sinodal, 2005, p. 21-26.

¹² Paulo Ayres MATTOS. Ecumenismo para o novo milênio. *Tempo e Presença*, Rio de Janeiro, ano 20, n. 301, 1998, p. 27. Como ressalta com precisão Paulo Ayres Mattos acerca de Koinonia, organismo ecumênico ulterior ao CEDI: “Nosso compromisso, nessa perspectiva libertária, tem marcado nossa trajetória ecumênica ao longo destes anos na antiga Confederação Evangélica do Brasil, em ISAL (Igreja e Sociedade na América Latina), no CEI, no CEDI, e hoje em KOINONIA”.

protestantismo latino-americano, a partir da denúncia do vínculo econômico-liberal e da alienação político-social representados pelas igrejas do protestantismo histórico, puderam comprometer-se com uma linguagem teológica libertária, que “incorpora em seu universo de discurso tudo o que evoque o mundo dos homens e a sua esperança de libertação”¹³. Neste sentido, além de acompanhar o desenvolvimento da reflexão teológica protestante latino-americana, caberá a esta pesquisa uma análise da *práxis* desenvolvida pelo CEDI, enquanto símbolo das transformações ocorridas no âmago da reflexão teológica e de sua função na sociedade.

Sob a luz de tais considerações, o *primeiro capítulo* representa uma tentativa de análise do significado da *práxis ecumênica* e de sua recepção entre setores do protestantismo na América Latina. A análise demonstra que a *práxis ecumênica* latino-americana só pode ser corretamente compreendida a partir da explicitação do modo de configuração do protestantismo histórico de missão, uma vez que esta *práxis* significou uma resposta ao tipo de projeto político e de relação social preconizado pelo protestantismo aqui inserido. A partir desta análise, o capítulo evidencia que a militância ecumênica latino-americana significou, antes de tudo, uma *possibilidade de inserção e contextualização* na realidade brasileira e latino-americana e uma *ruptura* com a forma pela qual o protestantismo se constituiu neste contexto.

O segundo capítulo corresponde à tentativa de análise da teologia protestante latino-americana em sua relação direta com as reflexões em torno às temáticas da “responsabilidade social” e da “ética social ecumênica”, preconizadas, sobretudo, pelo Conselho Mundial de Igrejas. Esse capítulo quer evidenciar que a teologia da militância ecumênica, aqui desenvolvida, não somente permaneceu em constante discussão com a reflexão teológica internacional, como também lançou as bases do projeto teológico que posteriormente ficou conhecido como “teologia da libertação”. Essa nova linguagem teológica, articulada a partir da pergunta sobre o “futuro histórico” de seu contexto, surgiu como uma resposta à *crise* vivenciada pela sociedade e pelas igrejas do protestantismo histórico de missão¹⁴. Não obstante, essa nova linguagem teológica não pretendia restaurar a *ordem* do passado como uma solução para a *crise* do presente, mas estava aberta ao futuro, esperando, na própria

¹³ Rubem ALVES. *Da esperança*. Campinas: Papyrus, 1987, p. 216.

¹⁴ Como afirma Reinhart KOSELLECK. *Crítica e crise: uma contribuição à patogênese do mundo burguês*. Rio de Janeiro: EDUERJ; Contraponto, 1999, p. 111: “Pertence à natureza da crise que uma decisão esteja pendente mais ainda não tenha sido tomada. Também reside em sua natureza que a decisão a ser tomada permaneça em aberto. Portanto, a insegurança de uma situação crítica é atravessada pela certeza de que, sem que se saiba ao certo quando ou como, o fim do estado crítico se aproxima. A solução possível permanece incerta, mas o próprio fim, a transformação das circunstâncias vigentes – ameaçadora, temida ou desejada –, é certo. A crise invoca a pergunta ao futuro histórico”.

história, a irrupção do *novum*¹⁵. Essa teologia, protagonizada, sobretudo, por Richard Shaull, representa as possibilidades e a amplitude da práxis ecumênica na América Latina, o que torna sua análise, ainda que de forma rapsódica e demasiado limitada, indispensável. Além disso, esse capítulo evidencia que a teologia de Shaull não somente foi responsável pela reviravolta da teologia latino-americana, como também foi responsável por uma *inflexão* nas discussões teológicas internacionais em torno à temática da “ética social ecumênica”. O capítulo representa, portanto, a contribuição da teologia ecumênica internacional para a teologia latino-americana, e a contribuição específica oriunda da teologia latino-americana para o cenário teológico ecumênico internacional.

O último capítulo possui um duplo objetivo. O primeiro objetivo consiste em demonstrar que a reflexão teológica liderada pelos setores protestantes inseridos na militância ecumênica, não encontrando espaço no seio das igrejas protestantes latino-americanas, se insere na práxis eclesial romana-católica – representada pela ideiação das Comunidades Eclesiais de Base (CEBs) –, incorrendo em *reduções* inevitáveis em função da transição de uma teologia *extra ecclesiam* para uma teologia essencialmente institucional, fundamentada sobre o projeto de uma “Igreja Popular”. O segundo objetivo consiste em demonstrar que, em função do recrudescimento da postura *reacionária* das igrejas protestantes históricas de missão, sobretudo no período ulterior a 1964, setores do protestantismo latino-americano criaram espaços alternativos, com a intenção de levar adiante o seu projeto político-religioso libertário. Esses espaços alternativos, muitos dos quais ancorados sob a proteção direta do Conselho Mundial de Igrejas, constituíram-se como Entidades Ecumênicas de Serviço, caracterizando-se, em sua maioria, pelo desenvolvimento contínuo de uma práxis teológica não institucional¹⁶. A análise das atividades desenvolvidas pelo CEDI, que, em função de sua história de militância ecumênica, insere-se diretamente na história do movimento ISAL e do

¹⁵ Jürgen MOLTSMANN. *Teologia da esperança: estudos sobre os fundamentos e as conseqüências de uma escatologia cristã*. São Paulo: Editora Teológica, 2003, p. 309: “a palavra ‘crise’ mede os eventos não compreendidos e novos pelo padrão da ordem estabelecida da vida humana, a qual agora entrou em ‘crise’, está ameaçada, e, portanto, deve ser salva, guardada e renovada. A expressão ‘crise’ sempre se relaciona com ‘ordem’. A ‘crise’ põe a ordem em questão e, portanto, só pode ser dominada pela ordem. Continua despercebido, por outro lado, o fato de que no evento, que é visto como ‘crise’, está oculto o ‘novo’”.

¹⁶ Para maior consideração sobre as “Entidades Ecumênicas de Serviço” ou “organismos ecumênicos”, cf.: José Carlos STOFFEL. *Ecumenismo de organismos: notas introdutórias para um estatuto eclesiológico dos organismos ecumênicos*. In: Rudolf von SINNER. (Org.). *Missão e ecumenismo na América Latina*. São Leopoldo: Sinodal; Quito: CLAI, 2009, p. 131-143. As Entidades Ecumênicas de Serviço, que geralmente aparecem associadas à práxis ecumênica de base, não devem ser contrapostas às representações institucionais ou à práxis ecumênica eclesial. Isso porque, como bem demonstra Stoffel, tais Entidades geralmente constituem-se como instrumentos de serviço às próprias instituições eclesiais, embora não se restrinjam às diversas igrejas e organismos oficiais. Neste sentido, também o exercício ecumênico de base e o eclesial não devem ser compreendidos como incompatíveis, mas, *ipso facto*, complementares. Cf., ainda sobre esta temática, Gottfried BRAKEMEIER. *Ecumenismo institucional e de base – um diagnóstico a partir da América Latina*. In: Rudolf von SINNER. (Org.). *Missão e ecumenismo na América Latina*, p. 78-91.

Setor de Responsabilidade Social da Confederação Evangélica do Brasil, proporciona a compreensão das conseqüências oriundas de uma práxis ecumênica comprometida com as questões sociais e interessada em responder aos desafios e questões levantados pelas exigências de seu contexto de inserção. Neste sentido, o CEDI apresenta-se como *uma* das conseqüências do movimento de renovação teológica latino-americano e, particularmente, *um* dos resultados da reflexão teológica revolucionária protagonizada por Richard Shaull, no cerne da militância ecumênica latino-americana. Por constituir-se como uma Entidade Ecumênica de Serviço e não como um organismo das igrejas, o CEDI pôde inclinar-se, com liberdade, às questões oriundas de seu contexto e da realidade sócio-política brasileira em seus diferentes aspectos conjunturais. Neste sentido, ele simboliza, através de sua existência e de sua multiplicação, tanto a história de militância ecumênica desenvolvida por setores do protestantismo latino-americano, como as possibilidades de um exercício ecumênico significativo para a realidade terceiro-mundista.

Last but not least, cabe lembrar que a análise da história de militância ecumênica simbolizada pelo CEDI consiste, ademais, em olhar a história a partir dos dissidentes, e não da perspectiva institucional eclesiástica, ou da história “oficial” e do “centro”¹⁷. Muitas das percepções desenvolvidas ao longo deste texto são caudatárias de interpretações oriundas da reflexão teológica e histórica do próprio Centro Ecumênico de Documentação e Informação, o que pode denunciar a *objetividade* e a isenção ambicionadas pelo autor. Não obstante, cabe reafirmar uma percepção, já demasiado antiga, que uma *imparcialidade* na análise histórica não passa de um romantismo infantil. Como afirma o historiador Reinhart Koselleck, “ninguém poderia contradizer, nos dias de hoje, a idéia de que toda afirmação histórica está associada a um determinado ponto de vista”¹⁸. Na realidade, a perspectiva epistemológica da história moderna, de acordo com a percepção de Koselleck, corrobora a afirmativa de que

¹⁷ Jean-Claude SCHMITT. A história dos marginais. In: Jacques LE GOFF. *A história nova*. 5. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2005, p. 352: “Uma espécie de ‘revolução copernicana’ afeta hoje a escrita da história. Ela é sensível há uns quinze anos, ainda que se tenha preparado de mais longa data. Sem ser necessariamente abandonada, a perspectiva tradicional parece insuficiente, limitada por sua própria posição: a partir do centro, é impossível abarcar com o olhar uma sociedade inteira e escrever sua história de outro modo que reproduzindo os discursos unanimistas dos detentores do poder. A compreensão brota da diferença: é preciso, para tanto, que se cruzem múltiplos pontos de vista que revelam do objeto – considerado, dessa vez, a partir de suas margens ou do exterior – múltiplas faces diferentes, reciprocamente ocultas”. Embora essa pesquisa não se ocupe com o discurso eclesiástico oficial, uma síntese se encontra em: Rubem ALVES. Os inimigos do protestantismo. In: IDEM. *Religião e repressão*. São Paulo: Loyola; Teológica, 2005, p. 285-318.

¹⁸ Reinhart KOSELLECK. *Futuro passado: contribuição à semântica dos tempos históricos*, p. 161: “Ninguém poderia contradizer, nos dias de hoje, a idéia de que toda afirmação histórica está associada a um determinado ponto de vista. Pois quem poderia negar que a história é observada a partir de diferentes perspectivas e que uma alteração no âmbito da história corresponderá necessariamente a uma alteração no âmbito do discurso que a expressa? A velha tríade *lugar, tempo e pessoa* também está presente na obra do historiador. Caso se altere um desses três elementos, trata-se já de uma outra obra, ainda que se debruce ou pareça debruçar-se sobre o mesmo objeto”.

somente é possível “encontrar a verdade quando se adota um ponto de vista fixo ou mesmo quando se toma um partido”¹⁹. Assim, assume-se aqui uma perspectiva explícita, que, por vezes, adquire um tom demasiado militante. Não obstante, essa pesquisa quer ser um exercício permanente de reflexão, fundamentado no princípio da “honestidade intelectual”, responsável pela tentativa, em seus maiores ou menores graus de sucesso, por uma perspectiva crítica e teoricamente fundamentada; o que, nem por um instante, deixa de ser *normativa*.

¹⁹ Reinhart KOSELLECK. *Futuro passado: contribuição à semântica dos tempos históricos*, p. 161.

CAPÍTULO 1: A CARACTERIZAÇÃO PARTICULAR DO ECUMENISMO NA AMÉRICA LATINA E NO BRASIL

“... ecumenismo é solidariedade. Solidariedade na busca do Reino, no serviço aos pobres. Em consequência, o ecumenismo é inseparável da libertação. É resultado do poder do Espírito Santo, e ali ‘onde está o Espírito do Senhor, há liberdade’...”

(Júlio de Santa Ana)

1.1 Breves apontamentos sócio-históricos sobre o Movimento Ecumênico moderno

Não se pode entender a história do Movimento Ecumênico Internacional associando-a ao nascimento de uma organização, nem mesmo ao nascimento e à atuação do Conselho Mundial de Igrejas, CMI. É ela fruto da insatisfação de alguns “espíritos lúcidos” que, ao se depararem com as consequências das divisões eclesásticas e com o “fracasso ético da Igreja dividida”²⁰, começaram a mover-se em sentido à unidade²¹. Apesar de não dizer respeito, de uma forma necessária, às iniciativas de cunho institucional na busca de um diálogo e de uma plataforma comum entre os mais diversos corpos eclesásticos cristãos, o Movimento Ecumênico moderno está ligado, de uma forma direta, à história da igreja cristã e, portanto, participa de suas contradições e deficiências.

Não seria aleivoso afirmar que o Movimento Ecumênico foi, em grande parte, a excrecência da iniciativa do movimento missionário²². Menos do que uma proposta de cunho institucional e eclesástico e sempre mais ligado às ações de indivíduos, o Movimento

²⁰ Helmut Richard NIEBUHR. *As origens sociais das denominações cristãs*. São Paulo: ASTE, 1992, p. 11-23.

²¹ Júlio de SANTA ANA. *Ecumenismo e libertação: reflexões sobre a relação entre a unidade cristã e o Reino de Deus*. Petrópolis: Vozes, 1987, p. 219.

²² Cf., por exemplo: Kenneth Scott LATOURETTE. *Ecumenical Bearings of the Missionary Movement and the International Missionary Council*. In: Ruth ROUSE; Stephen Charles NEILL. (Ed.). *A History of the Ecumenical Movement*. 1517-1948. Geneva: WCC Publications, 2004, p. 353-402; Júlio de SANTA ANA. *Ecumenismo e libertação: reflexões sobre a relação entre a unidade cristã e o Reino de Deus*, p. 69-81, 221-238; Thomas E. FITZGERALD. *The Ecumenical Movement: an Introductory History*. Westport: Praeger Publishers, 2004, p. 1-5; Gottfried BRAKEMEIER. *Preservando a unidade do espírito no vínculo da paz: um curso de ecumenismo*. São Paulo: ASTE, 2004, p. 31-37; Zwinglio Mota DIAS. *O movimento ecumênico: história e significado*. *Numen*, Juiz de Fora, v. 1, n. 1, 1998, p. 128-139.

Ecumênico foi germinado a partir da consciência da divisão em meio aos campos de trabalho comum e testemunho da fé cristã. Fato é que foram os missionários “os primeiros a sentir a tragédia das divisões entre as igrejas”²³ e a sonhar com a utopia da unidade a partir dos campos de missão. Neste sentido, o despertar ecumênico surge como uma “reação à fragmentação da Igreja de Jesus Cristo”²⁴, uma denúncia da divisão e um clamor em favor da unidade. Como bem enfatizou o conhecido historiador da igreja Wiliston Walker, “a história da igreja cristã tem sido marcada por dois grandes impulsos – expansão e integração”²⁵. Foi no processo de expansão da igreja cristã através do exercício de propagação do evangelho para além dos limites institucionais eclesiásticos que o Movimento Ecumênico moderno começou a ganhar forma e consistência.

Tem sido um *locus* histórico-teológico muito comum associar o início simbólico do Movimento Ecumênico à realização da Conferência Missionária de Edimburgo (Escócia), em 1910²⁶. Naturalmente, é preciso enfatizar que a realização desta conferência, icônica para a história do Movimento Ecumênico moderno, não se deu *ex abrupto* na história da igreja cristã, notavelmente marcada por divisões e discórdias²⁷. É preciso fazer menção a toda uma história anterior em busca de uma unidade fraterna, nem sempre uníssona em suas formas e motivações, que veio tomando corpo desde o início do século XVIII entre diversos grupos leigos cristãos²⁸. Edimburgo representou, de fato, o zênite das iniciativas anteriores em prol da unidade entre diversas igrejas e agências missionárias então atuantes em várias partes das colônias européias. Mas, esta conferência não foi, em nenhuma hipótese, um evento isolado

²³ Kenneth Scott LATOURETTE. *Ecumenical Bearings of the Missionary Movement and the International Missionary Council*, p. 354. [Todas as traduções, ao longo do texto, são do próprio autor].

²⁴ Gottfried BRAKEMEIER. *Preservando a unidade do espírito no vínculo da paz: um curso de ecumenismo*, p. 31. De acordo com Brakemeier, a internacionalização do mundo, entendida como a “conseqüência das conquistas tecnológicas que encurtam as distâncias, bem como da migração intercontinental de grandes parcelas da população mundial”, e como o “avanço da globalização, iniciada com a descoberta das Américas no século XV e fortemente acelerada no século XIX”, foi um dos importantes impulsos para o desenvolvimento do Movimento Ecumênico. Nas palavras do autor: “a internacionalização do mundo que ocorre no século XIX já não mais permite a separação geográfica das confissões. Faz com que colidam, principalmente nas áreas missionárias da África e da Ásia. Surgem daí importantes impulsos para o ecumenismo”.

²⁵ Wiliston WALKER. *História da igreja cristã*. 3. ed. São Paulo: ASTE, 2006, p. 802.

²⁶ Michael KINNAMON; Brian E. COPE. (Ed.). *The Ecumenical Movement: an Anthology of Key Texts and Voices*. Geneva: WCC Publications, 1997, p. 1.

²⁷ Para um breve panorama histórico das divisões entre as igrejas cristãs, cf.: Juan BOSCH NAVARRO. *Para compreender o ecumenismo*. São Paulo: Loyola, 1995, p. 59-104; Jos VERCRUYSSSE. *Introdução à teologia ecumênica*. São Paulo: Loyola, 1998, p. 17-36.

²⁸ Como precisamente afirmam os autores Ninan Koshy e Júlio de Santa Ana: “The modern ecumenical movement began to take shape as early as the 18th century. It developed among groups of lay Christians during the early part of the 19th century, and began to influence the Christian missionary movement during the latter part of that century” (Ninan KOSHY; Júlio de SANTA ANA. *On the Meaning of “Ecumenical”*. In: Júlio de SANTA ANA. *Beyond Idealism: a Way Ahead for Ecumenical Social Ethics*. Grand Rapids: Eerdmans, 2006, p. 30). Para o historiador Wiliston Walker, entretanto, as raízes do Movimento Ecumênico podem ser encontradas já a partir do século XVI: Cf., Wiliston WALKER. *História da igreja cristã*, p. 803.

articulado a partir de um súbito desejo de unidade e espírito de diálogo. Como ressalta corretamente a teóloga reformada Christine Lienemann-Perrin, “pela primeira vez se conseguiu reunir 180 igrejas e sociedades missionárias dentre as confissões oriundas da Reforma, para refletir sobre a tarefa comum da missão”²⁹. Fato é que a Conferência Missionária de Edimburgo representou, ao mesmo tempo, o encerramento do “século da missão” e o começo da “era ecumênica da história da igreja”³⁰.

Se, por um lado, a Conferência de Edimburgo é vista como um evento icônico a partir do qual a historiografia ecumênica tem situado o *terminus a quo* do desenvolvimento das atividades em prol da unidade cristã, ela, por outro lado, representou uma problemática inicial para o protestantismo instalado em território latino-americano. A conferência excluiu a América Latina como alvo das missões protestantes por considerá-la um território cristão, sob a influência do romano-catolicismo. Muito embora seja já comum associar a conferência ao expurgo da legitimidade de práticas missionárias cristãs em território latino-americano por parte de seus organizadores, é preciso examinar esta questão com mais cautela. A articulação feita pelo historiador Arturo Piedra demonstra que, longe de uma unanimidade por parte dos organizadores, houve toda uma discussão anterior à realização da conferência que distinguia claramente as diferenças entre as concepções européias e norte-americanas no tocante à prática missionária fora dos limites de suas fronteiras. Nas palavras de Piedra:

Os líderes das maiores sociedades missionárias do Reino Unido e da Alemanha entendiam que isso dizia respeito aos países onde não havia influência cristã de nenhum tipo, como nos países muçulmanos; os Estados Unidos, ao contrário, tinham outra interpretação totalmente distinta, considerando que incluíam entre as populações não-cristãs os cristãos nominais, particularmente os católicos romanos, dentro de países de tradição cristã³¹.

O fato a ser observado é que havia uma preocupação por parte dos organizadores da conferência em manter o apoio dos britânicos, particularmente os anglicanos da “Alta Igreja” (*High Church*), que não queriam patrocinar uma nova presença do protestantismo onde já houvesse influência de outra igreja cristã. Tais anglicanos só apoiariam a conferência se a América Latina não fizesse parte das agendas de discussão. Neste sentido, cabe ressaltar que as articulações de Joseph Oldham (1874-1969) foram decisivas para o sucesso da conferência,

²⁹ Christine LIENEMANN-PERRIN. *Missão e diálogo inter-religioso*. São Leopoldo: Sinodal; CEBI, 2005, p. 58. Como indica o conhecido historiador das missões Kenneth Scott Latourette, Edimburgo foi uma sucessão dos encontros realizados em Nova York e em Londres em 1854, em Liverpool em 1860, em Londres em 1878 e 1888, e especialmente em Nova York em 1900: Cf., Kenneth Scott LATOURETTE. *Ecumenical Bearings of the Missionary Movement and the International Missionary Council*, p. 355.

³⁰ Christine LIENEMANN-PERRIN. *Missão e diálogo inter-religioso*, p. 58.

³¹ Arturo PIEDRA. *Evangelização protestante na América Latina: análise das razões que justificaram e promoveram a expansão protestante (1830-1960)*. São Leopoldo: Sinodal; Equador: CLAI, 2006, p. 125.

tendo em vista que ele atuou como um mediador da polêmica entre o bloco europeu e o norte-americano, excluindo a temática latino-americana das agendas de discussão e garantindo o apoio por parte dos anglicanos. Se, por um lado, John Mott (1865-1955) via a Igreja Católica como um fracasso no que tange à tentativa de consolidar o cristianismo na América Latina e, portanto, esforçava-se por expandir o protestantismo no continente, por outro lado, Oldham “era sensível às matizes teológicas e às sutilezas eclesiásticas, com habilidade para perceber possíveis tensões entre o comitê organizador da conferência e as igrejas que o apoiariam”³². Embora tenha dedicado apenas uma seção com não mais de uma página sobre a América Latina, Edimburgo teve um significado *sui generis* para a expansão do protestantismo na região, principalmente através de suas conclusões sobre o papel da missão cristã, que mais tarde seriam aproveitadas pelos organizadores do Congresso do Panamá, em 1916. A decisão de construir um Comitê de Continuação, que tinha por finalidade executar as conclusões da conferência, tornou-se o ponto de partida para o desenvolvimento de outras iniciativas que iriam afluir na formação do CMI, em 1948, como a fundação do Conselho Missionário Internacional, o Movimento Fé e Constituição, o Movimento Vida e Ação e a publicação da *International Review of Mission*³³.

Não há dúvida de que o Movimento Ecumênico moderno seja, de fato, um produto da modernidade. Essa relação, todavia, requer melhor entendimento. Para o sociólogo luterano Peter Berger, por exemplo, a situação de pluralismo³⁴, provocada ou radicalizada pelo advento da modernidade, direciona as instituições religiosas, regidas por uma lógica de mercado, a um exercício de *racionalização* das práticas de competição entre os diversos corpos institucionais eclesiásticos, bem como à burocratização de suas instituições, estabelecendo “um fundamento sociopsicológico para o ‘ecumenismo’”. Nas palavras de Berger:

O “ecumenismo”, porém, no sentido de uma colaboração amigável cada vez mais estreita entre os diferentes grupos envolvidos no mercado religioso, é exigido pela situação pluralista como um todo e não apenas pelas afinidades sociopsicológicas do pessoal burocrático-religioso. Essas afinidades asseguram, pelo menos, que os rivais religiosos são [*sic*] vistos não tanto como “o inimigo”, mas como companheiros com problemas semelhantes. Isso, obviamente, torna a colaboração mais fácil. Mas, a necessidade de colaboração deve-se à necessidade de se

³² Arturo PIEDRA. *Evangelização protestante na América Latina: análise das razões que justificaram e promoveram a expansão protestante (1830-1960)*, p. 117.

³³ Jos VERCRUYSSSE. *Introdução à teologia ecumênica*, p. 50-51.

³⁴ Para uma visão sobre o pluralismo moderno em Berger, cf.: Peter L. BERGER; Thomas LUCKMANN. *Modernidade, pluralismo e crise de sentido: a orientação do homem moderno*. Petrópolis: Vozes, 2004, p. 37-51. Para Berger o pluralismo moderno “significa qualquer situação na qual há mais do que uma visão do mundo à disposição dos membros de uma sociedade, isto é, uma situação na qual há competições entre visões do mundo” (Peter L. BERGER. *Rumor de anjos: a sociedade moderna e a redescoberta do sobrenatural*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1997, p. 76-77).

racionalizar a própria competição na situação pluralista. O mercado competitivo estabeleceu-se no momento em que se tornou impossível a utilização da máquina política da sociedade para a eliminação dos rivais religiosos. As forças desse mercado tendem, então, para um sistema de livre competição muito semelhante ao do capitalismo do *laissez-faire*. Um sistema assim, porém, requer uma racionalização posterior ao longo do seu desenvolvimento. A livre competição entre as diferentes agências de mercado, sem nenhuma restrição imposta de fora ou com a qual as próprias agências concordem, torna-se irracional até o ponto em que o custo dessa competição começa a comprometer os ganhos a serem obtidos dela. Esse custo pode, em primeiro lugar, ser político ou de “prestígio público”. Assim, pode ser mais fácil obter favores de um governo neutro se as diferentes Igrejas agirem em conjunto do que se elas tentarem uma concorrência desleal. Também uma competição muito selvagem pela adesão do consumidor pode ser autodestrutiva, na medida em que pode ter o efeito de afastar em conjunto várias classes de “fregueses” potenciais do mercado religioso³⁵.

Essa compreensão sociologizante da realidade ecumênica apresenta alguns questionamentos iniciais que merecem um tratamento maior. Não se pode desprezar a influência da modernidade na configuração de um novo agir no que tange a própria temática de legitimação do religioso e, *ipso facto*, do desenvolvimento do Movimento Ecumênico. Como bem coloca o teólogo Jos Vercruysse:

Seria, todavia, ingênuo não reconhecer que as mudanças de mentalidade na idade moderna influenciaram bastante o rumo desse desenvolvimento. Pensemos no espírito de tolerância e de igualdade, na aceitação dos direitos modernos de liberdade de consciência e de religião, na nova consciência filantrópica e internacionalista que se manifesta na fundação de grandes associações internacionais com amplos fins humanitários, como a *Sociedade para a Abolição da Escravatura* ou a *Cruz Vermelha*³⁶.

É bem possível, a partir de um ponto de vista das ciências do social, compreender o Movimento Ecumênico como um produto estratégico em meio às competições institucionais, típicas de uma situação pluralista, na tentativa de racionalização das práticas de competição entre os corpos eclesiásticos. Obviamente, o “escândalo da divisão” só pôde ter ocorrido numa situação em que uma realidade de pluralidade institucional se fez presente. A própria Conferência Missionária de Edimburgo, em 1910, até aqui apontada como um referencial simbólico para as origens do Movimento Ecumênico moderno, foi uma tentativa de repensar a tarefa comum da missão cristã, “em vista de uma evangelização do mundo naquela geração e para contribuir para a ‘finalidade de toda ação missionária, a de implantar em todas as nações

³⁵ Peter L. BERGER. *O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião*, p. 153; cf., também, Peter L. BERGER. A market model for the analysis of ecumenicity. *Social Research*, v. 30, 1963, p. 77-93.

³⁶ Jos VERCRUYSSSE. *Introdução à teologia ecumênica*, p. 48. Como bem colocam os autores Peter Berger e Thomas Luckmann, numa sociedade plural “a tolerância é considerada uma virtude ‘elucidativa’ por excelência, pois só ela faz com que indivíduos e sociedades vivam juntos e lado a lado, tendo sua vida voltada para valores diferentes” (Peter L. BERGER; Thomas LUCKMANN. *Modernidade, pluralismo e crise de sentido: a orientação do homem moderno*, p. 38).

não-cristãs uma só e única Igreja de Cristo”³⁷. Entretanto, não se pode desprezar que a inspiração evangélica tenha contribuído “para a descoberta do escândalo da desunião e para o esforço de eliminá-lo”³⁸. Embora seja possível afirmar que esta inspiração evangélica seja também uma forma *ad hoc* de legitimação teológica deste movimento³⁹, isso não significa que ela não seja, de fato, uma necessidade ligada à própria contradição que a desunião dos corpos eclesiais significa para a existência das igrejas cristãs.

Apesar da cartelização proporcionada pela situação pluralista tender ao ecumenismo, como bem demonstra a abordagem sociológica de Peter Berger, o Movimento Ecumênico quer ser muito mais um exercício de aproximação, superação das suspeitas e diálogo do que uma tentativa de formação de oligopólios mercantilizados. Para ser mais exato, o Movimento Ecumênico moderno deve ser compreendido como “uma das formas na qual comunidades cristãs, especialmente na Europa Ocidental e América do Norte, responderam ao processo de modernização”⁴⁰. Isso porque, se é correto afirmar que o Movimento Ecumênico moderno é um produto da modernidade, ele não é, todavia, o único produto desta modernidade. Como bem ressalta Peter Berger, a situação pluralista “engendrou não apenas a ‘era do ecumenismo’ mas também, em aparente contradição com esta, a ‘era das redescobertas das heranças

³⁷ Jos VERCRUYSSSE. *Introdução à teologia ecumênica*, p. 50. De igual modo, a teóloga Christine Lienemann-Perrin registra acerca da Conferência de Edimburgo: “Muitos dos 1200 participantes estavam tomados pela visão de levar o evangelho ao cabo de uma geração literalmente ‘até os confins da terra’ e converter todos os povos para o cristianismo. O tema de uma das oito comissões era ‘Levar o evangelho a todo o mundo não-cristão’. Pretendia-se reforçar a evangelização nas ‘regiões ainda não ocupadas’” (Christine LIENEMANN-PERRIN. *Missão e diálogo inter-religioso*, p. 58). Essa compreensão das razões da Conferência de Edimburgo (1910) estaria muito próxima daquilo que Berger qualifica como uma tentativa de “racionalizar a competição por meio da cartelização”, exemplificando-a através da elucidação do significado de “cortesia” no protestantismo norte-americano, que se refere “aos acordos entre as diferentes denominações com relação aos territórios a serem alocados a seus respectivos programas de ‘expansão’” (Peter L. BERGER. *O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião*, p. 154).

³⁸ Jos VERCRUYSSSE. *Introdução à teologia ecumênica*, p. 48.

³⁹ Uma forma muito clara de se perceber tal tentativa de legitimação bíblico-teológica do Movimento Ecumênico seria a aplicação da oração evangélica “para que todos sejam um” (evangelho de João, 17.21), nem sempre dotada de refinada reflexão teológica, e que acabou por transformar-se no lema do Movimento Ecumênico moderno. Mesmo procurando abordar em seu trabalho “enfoques e percepções do diálogo ecumênico sobre a igreja” (Jürgen ROLOFF. *A igreja no Novo Testamento*. São Leopoldo: Sinodal; CEBI, 2005, p. 11), o teólogo protestante Jürgen Roloff afirma que “é uma tentação ver nisso algo como uma ironia da história da teologia; isto porque a idéia joanina da unidade possui uma perspectiva diferente daquela do atual movimento ecumênico: por trás dela de forma alguma está o programa da reunião do povo universal de Deus numa unidade histórica visível, de confissão e testemunho comuns; na verdade, o que ela quer é articular a autocompreensão de um pequeno grupo de crentes autênticos em sua diferenciação do mundo e em seu distanciamento frente à história. O mesmo vale de modo bem geral para a concepção joanina de igreja; pois esta se mostra como *rudimentar*, na medida em que renuncia amplamente aos motivos e questionamentos que determinam a visão da igreja na maioria dos demais escritos neotestamentários”. Ao que conclui: “A partir de João não é possível desenvolver *nenhum programa* para o movimento ecumênico atual, mas com certeza ele oferece a este, justamente em sua idéia de unidade, um *corretivo indispensável*. Ele deixa claro que unidade não é uma *realização* moral ou organizacional da comunidade, mas exclusivamente dádiva divina. Ela não brota do consenso dos membros da igreja, mas é algo do qual esta sempre já provém” (Jürgen ROLOFF. *A igreja no Novo Testamento*, p. 343).

⁴⁰ Júlio de SANTA ANA. The Ecumenical Movement at the Crossroads. *Student World*, n. 1, 2003, p. 11-12.

confessionais”⁴¹. A modernidade também traz consigo, numa forma de “correlativo estrutural”, o fenômeno do fundamentalismo religioso. De sorte que, enquanto um produto da modernidade, o Movimento Ecumênico, gradualmente, “tornou-se o mais importante projeto das igrejas cristãs abrindo-as aos desafios da modernidade”⁴².

Parece bastante razoável, desta forma, pressupor a existência de uma correspondência entre os desenvolvimentos teológicos, enquanto práxis discursiva, e as estruturas do contexto com o qual estes interagem, o que não significa, em nenhuma hipótese, tornar a reflexão teológica um labor completamente subordinado aos condicionamentos de suas estruturas contextuais. Neste sentido, pode-se entender, por um lado, o desenvolvimento de uma *consciência ecumênica* como uma conseqüência da “infra-estrutura pluralista” com a qual a teologia interage *dialeticamente* e, por outro lado, o fundamentalismo religioso como uma forma através da qual a articulação teológica rejeita o contexto pluralista no qual está inserida, isto é, uma forma através da qual a teologia busca impor certezas absolutas num contexto de ênfase na pluralidade⁴³. Desta forma, não obstante a atitude frente ao seu contexto, a teologia é sempre responsiva a um lugar e a um momento histórico singular. Tal caracterização da

⁴¹ Peter L. BERGER. *O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião*, p. 159.

⁴² Júlio de SANTA ANA. *The Ecumenical Movement at the Crossroads*, p. 12.

⁴³ Não cabe aqui maior discussão sobre a problemática do fundamentalismo. Uma boa discussão, entre inúmeras outras, pode ser encontrada no texto do teólogo protestante Heinrich Schäfer: Heinrich SCHÄFER. *Religious Fundamentalism and Reflexive Modernity*. In: Júlio de SANTA ANA. (Ed.). *Religions Today: Their Challenge to the Ecumenical Movement*. Geneva: WCC Publications, 2005, p. 271-292. Para resumir, de acordo com Heinrich Schäfer, a modernidade pode ser caracterizada por dois tipos de razão: a razão *reflexiva* e a *instrumental*. A razão reflexiva tende a uma prática política democrática, tolerância da pluralidade, direitos humanos, discurso político aberto, enquanto que a instrumental diz respeito ao desenvolvimento tecnológico, dominação colonial, unificação cultural, expansão pela guerra e o domínio total da razão instrumental econômica. O fenômeno do fundamentalismo, que já não pode ser restrito apenas à esfera religiosa, parece ser uma resposta a esta nova situação. Nas palavras do autor: “Fundamentalism seems to be a religious and political reaction to this overall situation. In fact, a closer look will show that it is the other face of modernity. It is anti-modern only in relation to reflexive modernity. It subverts the basic civilization paradigm shift at the brink of modernity: reflexivity as consciously relative, procedural legitimation and organization of political and social life. Where modernity puts reflexivity, tolerance and pluralism in place, fundamentalism installs absolute ‘truths’ as orientations for social organization” (Heinrich SCHÄFER. *Religious Fundamentalism and Reflexive Modernity*, p. 274). Uma outra referência igualmente significativa é o texto de autoria de Zwinglio Mota Dias que, além de oferecer um panorama histórico do desenvolvimento do fenômeno do fundamentalismo no seio do “ambiente eclesiástico protestante”, ainda possui o mérito de oferecer uma reflexão sobre os diferentes “pressupostos epistemológicos da leitura fundamentalista”. Segundo Zwinglio Dias, seguindo nas trilhas de Heinrich Schäfer, a operação epistemológica elaborada pelo fundamentalismo, baseada numa conservadora teologia da história, estabelece “um processo de conhecimento da realidade que transforma o relativo em absoluto”. Nas palavras do autor: “os teólogos de Princeton postulavam uma apreensão sem obstáculos (não existem mediações!), da razão sobre a Escritura que objetivava, empiricamente, as afirmações sobre Deus e suas relações com o mundo, os humanos, etc., em objetos e dados sobrenaturais. Desta forma a razão empírica poderia olhar de forma direta para o céu e conhecer com objetividade o absoluto e verdadeiro, livre de toda dúvida. Este modo de interpretação da realidade tem como alvo oferecer às pessoas um método para equacionarem sua situação de crise (existencial, social, cultural, econômica, etc.) e encontrarem, pelo menos no plano simbólico, uma solução para seus impasses frente à vida” (Zwinglio Mota DIAS. *Fundamentalismo: o delírio dos amedrontados. Anotações sócio-teológicas sobre uma atitude religiosa. Tempo e Presença Digital*, Rio de Janeiro, ano 3, n. 13, dez. 2008).

teologia como uma práxis discursiva desde um *locus* específico e historicamente situado não é em si nenhuma novidade. Paul Tillich, com agudeza, evidenciava, já nas primeiras páginas de sua *Teologia Sistemática*, a importância do “pólo chamado situação” do qual a teologia não pode jamais se desvencilhar. Para Tillich, a “situação à qual a teologia deve responder é a totalidade da auto-interpretação criativa do ser humano em um período determinado”⁴⁴. Neste sentido, a teologia deve, ao mesmo tempo, permanecer *apologética* e *querigmática*, isto é, uma “teologia que responde” sem, entretanto, desprezar o conteúdo do seu anúncio. A forma de unir mensagem e situação é o que Paul Tillich caracteriza como “método de correlação”, ou, de forma mais clara, a tentativa de relacionar às perguntas levantadas por um dado contexto as respostas possíveis existentes na mensagem e conteúdo teológicos. Esta relação *binomine* situação-anúncio pressupõe a possibilidade da irrupção de diferentes teologias, enquanto respostas possíveis a diferentes contextos. Em consequência, não se pode mais falar de uma única teologia enquanto um conjunto de práticas discursivas homogêneas e igualmente aplicáveis a qualquer situação e contexto. Cada teologia possui um *locus* específico com o qual se relaciona e a partir do qual se desenvolve. Como bem definiu o teólogo Carl Braaten, não havendo “uma única dogmática reinante para a Igreja”, “‘pluralismo’ é a palavra mais apropriada para caracterizar a atual situação da teologia”⁴⁵. Assim, mesmo a atitude fundamentalista seria uma forma de resposta ao seu contexto, posto que, “temerosos de perder a verdade eterna, identificam-na com algum trabalho teológico anterior, com conceitos e soluções tradicionais, e tentam impô-los a uma situação nova e diferente. Confundem a verdade eterna com uma expressão temporal desta verdade”⁴⁶.

A negatividade da proposta fundamentalista residiria, de acordo com a perspectiva de Tillich, na exclusão do contato com a “situação presente” por meio da repetição de respostas previamente estabelecidas “desde uma situação do passado”. A teologia, neste caso, não é pensada como um discurso que possui raízes em determinados contextos sociais e históricos, mas como um construto fechado e imutável. Ela não é mais algo do qual o homem participa, ou mesmo uma atividade que parta da reflexão humana, mas algo do qual este se aliena. Não se trata mais de uma reflexão, mas da repetição de fórmulas fixas e, por natureza, não relacionais. Neste sentido, designar o discurso fundamentalista como um discurso genuinamente teológico seria não somente equivocado para a própria concepção de *teologia*, como também possivelmente pernicioso. Como acertadamente escreveu o teólogo David

⁴⁴ Paul TILLICH. *Teologia sistemática*, p. 22.

⁴⁵ Carl E. BRAATEN. Prolegômenos à dogmática cristã. In: Carl E. BRAATEN; Robert W. JENSON. (Ed.). *Dogmática cristã*. 2. ed. São Leopoldo: Sinodal, 2002, p. 62.

⁴⁶ Paul TILLICH. *Teologia sistemática*, p. 21.

Tracy, “teologias fundamentalistas e autoritárias, se propriamente consideradas, de forma alguma são teologias”⁴⁷. Não somente por rejeitar a tarefa de responder ao contexto no qual está inserido, como também por ser incapaz de interpretar a sua própria tradição, o discurso fundamentalista perde, nas palavras de Tillich, o “sentido da teologia”.

O que a análise de Berger quer evitar, através da relação dialética entre sociedade e religião, é, de um lado, o “idealismo”, isto é, a possibilidade de um discurso *puro*, sem quaisquer mediações e influências do contexto do qual parte, e, de outro lado, o “materialismo”, um completo determinismo sociológico suplantador da possibilidade do exercício da autonomia individual, ainda que tal autonomia seja exercida desde um contexto específico. Como bem ressalta Peter Berger, “parece plausível, para o sociólogo, pelo menos, encarar os desenvolvimentos teológicos como conseqüências e não como causas da infra-estrutura pluralista, sem com isso negar a capacidade de eles ‘retroagirem’ sobre a infra-estrutura”⁴⁸. Ainda que o despertar de uma consciência ecumênica possa ser apontado como uma conseqüência da infra-estrutura pluralista com a qual interage, este despertar não deve ser apontado como uma simples conseqüência *imediate e natural* deste processo. Não se deve imaginar, portanto, o Movimento Ecumênico como “um processo automático, um tipo de ‘determinismo histórico’ para a unidade. O movimento é mediado pela reflexão, vontade e ação das igrejas”⁴⁹. A história tem demonstrado que, menos do que um desenvolvimento espontâneo e natural, o desenvolvimento de uma consciência ecumênica permaneceu uma atitude minoritária, muitas vezes até subversiva, e, não raras vezes, independente de estruturas e aparatos institucionais, ainda que sem desprezar a importância destes.

A problemática do despertar de uma consciência ecumênica aparece, de qualquer forma, envolta numa nebulosa de dificuldades, correndo o risco de ser apressadamente classificada como um epifenômeno *imediate* da reflexão teológica numa situação pluralista, caracterizada pelo predomínio da lógica de mercado. Certo é que tal despertar só pode ser compreendido à luz das mudanças ocorridas na estrutura social e na mentalidade individual a partir do desenvolvimento da modernidade. A abordagem sociológica de Berger contribui, de forma significativa, para uma não redução da práxis discursiva a uma conseqüência da estrutura contextual na qual está inserida, ao passo que a reflexão teológica de Tillich revela

⁴⁷ David TRACY. *A imaginação analógica: a teologia cristã e a cultura do pluralismo*. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2006, p. 136.

⁴⁸ Peter L. BERGER. *O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião*, p. 155. Embora Berger afirme, por um lado, que a situação pluralista tenda ao ecumenismo em sua dinâmica social, política e econômica, ele também afirma, por outro lado, que essa “tendência não precisa ser relacionada *a priori* a nenhuma concepção teológica particular sobre o termo”.

⁴⁹ José MÍGUEZ BONINO. A “Third World” Perspective on the Ecumenical Movement. *The Ecumenical Review*, v. 34, n. 2, 1982, p. 118.

que, apesar de ter de responder ao contexto no qual está inserida, a teologia possui um conteúdo próprio a anunciar, não podendo deste se distanciar. É, pois, sob o prisma destas considerações que o desenvolvimento de uma consciência ecumênica deve ser compreendido, favorecendo, desta forma, uma relação dialética entre religião e sociedade, teologia e situação contextual. Tal concepção, longe de apontar para uma originalidade, está relacionada com aquilo que se tem denominado “teologia contextual”. Esse tipo de compreensão teológica evidencia que a tarefa da teologia é “comunicar o evangelho em termos da realidade das culturas com as quais a igreja está envolvida”. Como bem coloca John Pobee, contexto, neste sentido, “significa a interpenetração de sujeito e objeto, assinalando a disposição e empenho de viver mais com o específico que com generalidades, mais com particulares que com os universais”⁵⁰. Desta forma, a teologia contextual pode ser caracterizada como uma “declaração da relatividade na teologia”, o que não implica, necessariamente, a ausência de um conteúdo específico passível de anúncio e proclamação. Como consequência de tais pressuposições teóricas, a história do Movimento Ecumênico não deve ser encarada como um conjunto de atividades homogêneas, em diferentes situações contextuais, a partir das quais as igrejas cristãs foram se acomodando à situação pluralista na qual se encontravam. Na verdade, tal Movimento Ecumênico como a expressão de um conjunto homogêneo de práticas em prol da unidade cristã parece não passar de uma quimera. Assim como diferentes organizações contribuíram para o desenvolvimento de uma consciência ecumênica entre diversas igrejas, diferentes propostas de unidade formaram e formam o escopo do Movimento Ecumênico, caracterizando-o como algo multifacetado e, muitas vezes, contraditório e ambíguo⁵¹.

Assim, buscando as raízes históricas para o desenvolvimento do Movimento Ecumênico moderno, o teólogo metodista uruguaio Júlio de Santa Ana ressalta que no decorrer do século XIX houve três diferentes contribuições que ajudaram a desenvolver o espírito ecumênico e que, portanto, merecem ser acentuadas: em primeiro lugar, o já citado *movimento missionário*; em segundo lugar, os *movimentos leigos*, que foram surgindo principalmente na segunda metade do século XIX; em terceiro lugar, a evolução do *movimento anglo-católico*⁵². O desenvolvimento da modernidade, que assolava a cultura ocidental levando-a a um rápido processo de secularização, exigia novas formas de

⁵⁰ John S. POBEE. Teologia contextual. In: Nicholas LOSSKY; José MÍGUEZ BONINO; John POBEE; Tom F. STRANSKY; Geoffrey WAINWRIGHT; Pauline WEBB. (Ed.). *Dicionário do movimento ecumênico*, p. 1051.

⁵¹ Para um panorama sobre diferentes propostas de unidade, cf.: Júlio de SANTA ANA. *Ecumenismo e libertação: reflexões sobre a relação entre a unidade cristã e o Reino de Deus*, p. 69-121; Jos VERCRUYSSSE. *Introdução à teologia ecumênica*, p. 17-36.

⁵² Júlio de SANTA ANA. *Ecumenismo e libertação: reflexões sobre a relação entre a unidade cristã e o Reino de Deus*, p. 221-229.

configuração das realidades eclesiais. Gottfried Brakemeier assinala que, diante de um processo de internacionalização do planeta, as igrejas se viram impulsionadas a criar “estruturas igualmente globais”. Estas manifestações, rumo à unidade no trabalho comum, rapidamente engendraram importantes estímulos para a construção de organismos confessionais e interconfessionais. Não se trata aqui da fundação de novas igrejas, mas da organização de estruturas *federativas*. O problema da economia e da justiça social, conseqüências imediatas do capitalismo emergente, também pode ser apontado como um dos fatores que exigia uma resposta por parte dos diversos corpos cristãos. *Ipsa facto*, o colonialismo europeu manifestava-se, após a perda das Américas em virtude da emancipação das mesmas, na apropriação “da África e da Ásia como aquele resto do mundo considerado ainda ‘sem dono’”, proporcionando a colisão entre os diferentes interesses “colonialistas na exploração das riquezas das regiões ocupadas”. Como corretamente ressalta Brakemeier, “a pauperização de amplas camadas da população devido à exploração selvagem do trabalho, o êxodo rural, o crescimento do proletariado e da miséria nos centros urbanos sensibilizava as consciências e clamava por uma reação das Igrejas”⁵³.

Foi sob estes influxos que surgiram, principalmente a partir da segunda metade do século XIX e as primeiras décadas do século XX, importantes organismos que iriam criar as condições propícias para o desenvolvimento do Movimento Ecumênico. Vê-se surgir neste período organizações tais como a Associação Cristã de Moços (ACM), em 1844, a Associação das Jovens Cristãs (YWCA), em 1854, a Comunhão Anglicana, em 1867, a Aliança Mundial de Igrejas Reformadas, em 1875, o Conselho Mundial Metodista, em 1881, a Federação Mundial dos Estudantes Cristãos (WSCF), em 1895, a criação da Convenção Luterana Mundial, em 1923, a Convenção Mundial das Igrejas de Cristo, em 1930, e a Associação Internacional do Cristianismo Liberal e Liberdade Religiosa, em 1930⁵⁴. De fato, como bem coloca Jos Vercruysse, muitos destes organismos, especialmente a WSCF, “tornaram-se o berço e um estágio ecumênico para muitos dos futuros pioneiros do movimento”⁵⁵. Tais organizações influenciariam, cada uma a seu modo, toda a dinâmica da atividade ecumênica e seu desenvolvimento ulterior. Assim, o Movimento Ecumênico não

⁵³ Gottfried BRAKEMEIER. *Preservando a unidade do espírito no vínculo da paz: um curso de ecumenismo*, p. 32-33.

⁵⁴ Para um maior panorama histórico, cf.: Gottfried BRAKEMEIER. *Preservando a unidade do espírito no vínculo da paz: um curso de ecumenismo*, p. 32-33; Jos VERCRUYSSSE. *Introdução à teologia ecumênica*, p. 48-49; Wiliston WALKER. *História da igreja cristã*, p. 811-812.

⁵⁵ Jos VERCRUYSSSE. *Introdução à teologia ecumênica*, p. 49. De semelhante modo, Júlio de Santa Ana ressalta a importância particular da WSCF: “The ‘Federation’, as it was called then, was the classic ‘nursery’ of the ecumenical movement where most of its future leaders were trained for ecumenical co-operation” (Júlio de SANTA ANA. *The Ecumenical Movement at the Crossroads*, p. 11).

possui somente um débito histórico para com essas organizações, mas deve a elas muitas de suas principais potencialidades e características.

1.2 Da etimologia da palavra *oikoumene*: significados e abrangência de um termo

Entender o Movimento Ecumênico moderno como a busca pela unidade entre as diversas igrejas cristãs não basta para compreender o significado e as possibilidades do exercício ecumênico. A tentativa de elaboração de uma abordagem etimológica, entendida como a busca pela raiz de uma dada palavra, despojando-a “de todos os traços que nela depositaram as combinações e as flexões”⁵⁶, aparece, muito comumente, envolta por uma nebulosa de desafios e dificuldades. Como expressou corretamente Luís Dreher, “a busca pela etimologia, entendida como desejo pela palavra pura ‘antes’ da rede de influências em que está sempre imbricada, corre o risco de sofrer a dupla acusação da impossibilidade e da abstração”⁵⁷. A tarefa se complica ainda mais na medida em que se reconhece que a práxis etimológica pode vir acompanhada ou mesmo precedida por motivações políticas distintas e até mesmo ideológicas. Como ressaltou Hans-Georg Gadamer, num provavelmente exagerado e retórico tom de suspeita, as etimologias, em sua grande maioria, “são invenções dos estudiosos, que o melhor que sabem fazer é refutar-se mutuamente”⁵⁸.

Isso é particularmente perigoso e concomitantemente instigante quando dirigido à tarefa da análise do termo grego *oikoumene* (οἰκουμένη). Um termo, como sublinhou Gadamer, é sempre “algo artificial, seja porque a própria palavra é formada artificialmente, seja – o que é mais freqüente – porque uma palavra que já está em uso é recortada da plenitude e largueza de suas relações de significado e fixada em um determinado sentido conceitual”⁵⁹. A conceitualização de uma determinada palavra, não poucas vezes, termina por reduzi-la a tal ponto que pode até mesmo torná-la irreconhecível. Neste sentido, cabe dizer, ainda que uma abordagem etimológica traga consigo as suas próprias dificuldades e problemáticas, o que não se pretende solucionar aqui, pode ser proveitosa, para fins elucidativos, uma análise da palavra grega *oikoumene* na tentativa de uma melhor compreensão de sua abrangência e significado no âmbito de uma reflexão estritamente

⁵⁶ Michel FOUCAULT. *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. 9. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007, p. 154.

⁵⁷ Luís Henrique DREHER. Teologia ecumênica ou oikoumene teológica? Exercícios sobre um tema do Conselho Mundial de Igrejas e de cada um. *Rhema*, Juiz de Fora, v. 4, n. 16, 1998, p. 179.

⁵⁸ Hans-Georg GADAMER. La diversidad de las lenguas y la comprensión del mundo. In: Reinhart KOSELLECK; Hans-Georg GADAMER. *Historia y hermenéutica*. Barcelona: Paidós, 1997, p. 116.

⁵⁹ Hans-Georg GADAMER. *Verdade e método: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*, p. 536: “o uso terminológico de uma palavra é um ato de violência contra a linguagem”.

teológica. Não se trataria, portanto, de uma tentativa de *idealização* da palavra na tentativa de estabelecimento de uma crítica a uma prática que está, de certa forma, mais ou menos consolidada, apesar de sempre se encontrar em constante revisão.

A tentativa de construção de uma teologia ecumênica geralmente tem circundado a questão de uma análise criteriosa do termo grego *oikoumene*. Isso não significa que uma teologia ecumênica encontre todas as suas possibilidades e limitações através de uma análise etimológica, o que de certa forma impediria a liberdade e a autonomia da construção de uma reflexão teológica séria. Por outro lado, isso não quer dizer que uma reflexão teológica séria seja independente de fundamentos concretos, o que muitas vezes traz a exigência de uma atenção criteriosa sobre o conteúdo e significado de determinadas palavras e conceitos. Neste sentido, a reflexão exegética pode auxiliar uma fundamentação que, muitas vezes, aponta para distorções e obscurecimentos que uma determinada práxis histórica enseja. Por outro lado, uma análise de certos fundamentos constituintes de uma dada temática teológica pode impedir uma prática *fundamentalista*, que significa, na maioria das vezes, o aprisionamento dos fundamentos teológicos dentro de uma concepção arbitrária.

A palavra *oikoumene* designa, em linhas gerais, a “terra habitada” ou o “mundo todo”⁶⁰, sendo uma derivação da palavra grega *oikos* (οἶκος), “que significa casa, lugar onde se vive, espaço onde se desenvolve a vida doméstica, onde as pessoas têm um mínimo de bem estar”⁶¹. Cabe ressaltar que a palavra *oikos* não faz referência a qualquer casa, mas, estritamente, à casa habitada, diferindo-se, assim, de *dómos* (δόμος), uma simples construção. A palavra *oikos* pode fazer referência, ainda, às pessoas que habitam uma casa, uma família, ou mesmo a família de Deus (ὁ οἶκος τοῦ Θεοῦ). Seguindo as articulações de Luís Dreher, a palavra *oikoumene* diz respeito, em primeiro lugar, “a uma categoria espacial”, que tem sua melhor expressão na figura do “círculo, que retorna a si mesmo e que se fecha sobre si”, o “círculo da Terra” ou “o globo”. Essa concepção primeva e abrangente do termo *oikoumene*

⁶⁰ Konrad RAISER. *Oikoumene*. In: Nicholas LOSSKY; José MÍGUEZ BONINO; John POBEE; Tom F. STRANSKY; Geoffrey WAINWRIGHT; Pauline WEBB. (Ed.). *Dicionário do movimento ecumênico*, p. 837; cf., ainda sobre o termo *oikoumene*, Júlio de SANTA ANA. *Ecumenismo e libertação: reflexões sobre a relação entre a unidade cristã e o Reino de Deus*, p. 15-23; Juan BOSCH NAVARRO. *Para compreender o ecumenismo*, p. 9-10; Jos VERCRUYSSSE. *Introdução à teologia ecumênica*, p. 10-15; Gottfried BRAKEMEIER. *Preservando a unidade do espírito no vínculo da paz: um curso de ecumenismo*, p. 9-14. Para uma discussão maior, cf.: Willem Adolf VISSER’T HOOFT. The Word “Ecumenical” – Its History and Use. In: Ruth ROUSE; Stephen Charles NEILL. (Ed.). *A History of the Ecumenical Movement. 1517-1948*, p. 735-740. Visser’t Hooft aponta sete significações para o termo *oikoumene* ao longo da história: *a.* diz respeito a todo o mundo habitado; *b.* representa o todo do Império Romano; *c.* representa o todo da igreja; *d.* algo que aponta para uma validade eclesial universal; *e.* referente ao alcance missionário mundial da igreja; *f.* referente às relações e unidade entre duas ou mais igrejas; *g.* aquela qualidade ou atitude que expressa a consciência e o desejo pela unidade cristã.

⁶¹ Júlio de SANTA ANA. *Ecumenismo e libertação: reflexões sobre a relação entre a unidade cristã e o Reino de Deus*, p. 16.

possui o mérito de qualificar o círculo da *oikoumene* não somente enquanto uma categoria espacial ou geográfica, mas também enquanto uma categoria do ser, pois é “habitação de um ser específico, o humano, que enche a terra de variedade”, como a própria raiz *oikos* parece demonstrar. Não se trata, neste sentido, de um círculo vazio, inabitado, amorfo e que, portanto, deva ser conquistado e anexado. Como sugere com precisão Luís Dreher, a concepção de *oikoumene* como um espaço habitado e nunca vazio “precede e proíbe o desenvolvimento do que há de pior na antiqüíssima ideologia da globalização” que, em seu sentido degenerado, é anti-ecumênica. Esse círculo é sempre inclusivo, pois abarca o todo, sendo sempre o mais amplo possível: “ele é o globo não globalizado”⁶². Nessa primeira acepção, a palavra *oikoumene* não apresenta qualquer inclinação política ou cultural, mas unicamente geográfica, enquanto lugar da habitação do humano⁶³.

O desenvolvimento subsequente da palavra *oikoumene* deslocou-a de sua acepção não-política e não-cultural a uma forma que nem mesmo poderia ser designada como pictórica ou mimética, mas, essencialmente, caricaturesca. Como bem ressaltou Gadamer, é da essência do *mimema* (μίμημα) “já representar também algo diferente do que ele mesmo representa. A mera imitação, o ‘ser como’, já contém sempre a possibilidade de iniciar a reflexão sobre a distância ontológica que separa imitação e seu modelo”⁶⁴. No caso do uso subsequente do termo *oikoumene*, entretanto, não há nem mesmo uma dimensão mimética, pois além de não fazer mais referência ao todo, ao “globo não globalizado”, seu objeto intencional original, a aplicação da palavra limitou-se a uma compreensão totalmente unilateral, desvirtuando-se de sua significação anterior. Nessa segunda acepção do termo, o círculo passa a ser deferido desde um local específico, apresentando um forte contorno político, não representando mais o todo, mas o particular totalizante. Nesse sentido, *oikoumene* fazia referência à porção de terra habitada pelos gregos, distinguindo-se das terras habitadas pelos “bárbaros”. O círculo não dizia mais respeito ao “globo”, mas a uma porção de terra demarcada geográfica, cultural e politicamente. Os espaços para além dos limites do círculo dos gregos eram passíveis de dominação e anexação através do desenvolvimento do império grego, que unificava e “homogeneizava” a diversidade do globo, até onde as possibilidades e os meios o permitiam, fomentando a distinção entre helênico e bárbaro, civilizado e inculto. Surge, assim, “o ideal do homem helênico como elemento unificador”, a idéia de “um indivíduo cosmopolita como representante da verdadeira humanidade” e, desta forma, a depreciação ontológica de outros

⁶² Luís Henrique DREHER. Teologia ecumênica ou oikoumene teológica? Exercícios sobre um tema do Conselho Mundial de Igrejas e de cada um, p. 179-180.

⁶³ Willem Adolf VISSER/T HOOFT. The Word “Ecumenical” – Its History and Use, p. 735.

⁶⁴ Hans-Georg GADAMER. *Verdade e método*: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica, p. 530.

espaços para além dos limites do mundo helênico. Após a morte de Alexandre Magno (323 a.C.) e a conseqüente divisão e declínio político do império grego, a palavra associar-se-ia ao domínio do crescente *Imperium Romanum*, que impunha seu poder sobre as terras que circundavam o que fora chamado de *Mare Nostrum*, carregando em si a significação geográfica, cultural e exacerbando ao extremo sua dimensão política⁶⁵. Torna-se evidente, desta forma, o regime hiperbólico e exagerado conferido à palavra *oikoumene*⁶⁶. Ela aqui dizia respeito ao *Imperium Romanum* e aos assuntos com ele relacionados, a despeito da dimensão mais ampla e abrangente do globo.

O uso eclesiástico do termo *oikoumene*, como ressalta Rudolf von Sinner, foi introduzido pelo Concílio de Nicéia (381 d.C.), passando a designar “doutrinas e costumes de validade universal”⁶⁷. O significado hodierno do termo ecumênico, como um programa para a busca da unidade e cooperação entre os diversos corpos eclesiásticos cristãos, somente aparece no século XIX. De um modo diverso, entretanto, a etimologia do termo *oikoumene* sugere que a busca de unidade experimentada através da militância do Movimento Ecumênico não pode, de modo algum, restringir-se às discussões de cunho religiosos e cristãos. Obviamente, como deixa claro Konrad Raiser, “o uso atual está condicionado em grande medida pela nova realidade do movimento ecumênico organizado, tal como representado pelo CMI, e as diferentes formas de reagir a essa realidade”⁶⁸. Mas, cabe ressaltar que o exercício ecumênico transcende as práticas eclesiásticas e está estritamente associado ao “mundo habitado” em todas as suas dimensões e não se restringe nem diz respeito a uma parte do globo em especial. Isso é particularmente interessante e igualmente significativo quando examinado a partir do prisma da história do Movimento Ecumênico. Se esta, em seu despontar, apareceu como uma proposta de unidade entre os mais diversos corpos eclesiásticos cristãos, na tentativa de transformação do globo em uma essencialmente e estranha e contraditória *oikoumene* cristã através da pregação do evangelho “em toda a terra” (ἐν ὅλῃ τῇ οἰκουμένῃ), a práxis ecumênica hoje é cada vez mais desafiada pela realidade da legitimidade de outras práticas e tradições religiosas. Neste sentido, a práxis ecumênica também inclui “a convivência com outras religiões”⁶⁹, não como uma práxis outra, para além do exercício ecumênico estrito. Cada vez mais se torna evidente a necessidade de não se

⁶⁵ Júlio de SANTA ANA. *Ecumenismo e libertação: reflexões sobre a relação entre a unidade cristã e o Reino de Deus*, p. 18.

⁶⁶ Luís Henrique DREHER. Teologia ecumênica ou oikoumene teológica? Exercícios sobre um tema do Conselho Mundial de Igrejas e de cada um, p. 183.

⁶⁷ Rudolf von SINNER. Ecumenismo. In: Fernando BORTOLLETO FILHO. (Org.). *Dicionário brasileiro de teologia*. São Paulo: ASTE, 2008, p. 321.

⁶⁸ Konrad RAISER. *Oikoumene*, p. 838.

⁶⁹ Rudolf von SINNER. *Ecumenismo*, p. 323.

reduzir a *oikoumene* aos limites e possibilidades cristãos e de contemplar a diversidade e a diferença não como algo a ser conquistado, transformado, mas como uma dádiva na qual o outro tem o direito de ser e permanecer outro⁷⁰. A *oikoumene*, se propriamente compreendida, impede e exclui a possibilidade de um imperialismo cristão. Por isso mesmo não cabe o uso do termo *macro-ecumenismo*, como um indicativo de uma prática que, de certa forma, estaria para muito além das exigências e atividades do exercício ecumênico, ao abordar a necessidade do diálogo com outras religiões, ou o chamado “diálogo inter-religioso”. Por outro lado, isso não quer dizer que o exercício de aproximação entre as diferentes igrejas cristãs da *oikoumene* seja um tipo de *micro-ecumenismo*, ou uma prática não autêntica e contraditória em seus próprios termos. Designar o diálogo entre as igrejas cristãs como uma espécie de micro-ecumenismo significaria diminuir um exercício que significa, em si mesmo, o desafio da luta pela unidade, que encontra na aproximação entre as igrejas talvez os maiores obstáculos. Quer seja uma aproximação entre igrejas, quer seja uma aproximação entre culturas e religiões diferentes, o exercício ecumênico é sempre um exercício de diálogo e reconhecimento mútuo, uma exigência da convivência entre os diferentes habitantes da *oikoumene*.

Há que se ressaltar, de uma forma igualmente significativa, que o termo *oikoumene* também possui, agora estritamente na linguagem religiosa e teológica cristã, um sentido dinamicamente escatológico, em que o esperado reino de Deus podia ser chamado de “a *oikoumene* vindoura” (τὴν οἰκουμένην τὴν μέλλουσαν). Esta escatologia não deve ser entendida, entretanto, como algo que diz respeito somente ao “fim dos tempos”, mas como um referencial utópico que dinamiza a transformação da realidade presente. Como precisamente observa Konrad Raiser:

As dimensões eclesial e mundana, missionária e social se pertencem mutuamente numa compreensão abrangente de *oikoumene*. *Oikoumene* é um conceito relacional e dinâmico que se estende além da comunhão entre cristãos e igrejas para a comunidade humana dentro da totalidade da criação. A transformação da *oikoumene* como a “terra habitada” na casa (*oikos*) viva de Deus continua sendo a vocação do movimento ecumênico⁷¹.

A luta pela unidade da igreja só adquire sentido real quando se entende que a finalidade do Movimento Ecumênico é estabelecer a unidade não só das igrejas, mas da própria humanidade. A realidade da exclusão social cada vez mais evidente, bem como a

⁷⁰ Heidi HADSELL. Ecumenical Social Ethics Now. In: Júlio de SANTA ANA. *Beyond Idealism: a Way Ahead for Ecumenical Social Ethics*, p. 25: “Where early ecumenical thought aimed at the eventual overcoming of differences between Christians, contemporary ethical thought takes the narrow construction of identity as a given and seeks ways to encounter the other without the expectation that the other will cease to be other”.

⁷¹ Konrad RAISER. *Oikoumene*, p. 838.

divisão entre as nações, principalmente no período ulterior à Segunda Guerra Mundial, ensejou a questão da unidade da humanidade como um foco especial da atenção teológica e da práxis ecumênica. Se o termo ecumênico se refere a “todo o mundo habitado”, então as questões relevantes a esse mundo também permeiam e dizem respeito à reflexão ecumênica. Como observa Júlio de Santa Ana, “a busca da unidade da igreja não pode ser separada do empenho pela unidade da humanidade”⁷². Isso significa que a luta pela unidade da humanidade está intrinsecamente relacionada à “unidade na luta pela justiça”, não podendo desta se distanciar. “Há uma conexão entre ecumenismo e a unidade da humanidade que está baseada na justiça”⁷³. Neste sentido, vale dizer, é totalmente inexequível uma luta pela unidade sem uma crítica formal à situação de injustiça global vivenciada pela humanidade. É a partir desta perspectiva da abrangência do termo ecumênico que Santa Ana evidencia uma relação íntima entre ecumenismo e as lutas por libertação. Para Santa Ana, a efervescência das diferentes Teologias da Libertação a partir da segunda metade do século XX não significou para o Movimento Ecumênico nenhum novo alvitre⁷⁴. A temática da libertação já se fazia presente na reflexão ecumênica, ainda antes da efervescência das diferentes Teologias da Libertação latino-americanas. Quer seja uma aproximação entre cristãos, quer seja um diálogo entre corpos eclesiais, o exercício ecumênico exige a prática da libertação humana, sem a qual não pode haver diálogo fraterno entre iguais. Ecumenismo significa um empreendimento amplo, na tentativa de transformação da realidade na *oikos* de Deus.

A abrangência etimológica da palavra *oikoumene* abre, portanto, um vasto campo semântico que transita desde o globo em sua totalidade até o compromisso com a unidade da humanidade, passando pela prática da libertação como denúncia profética das divisões e injustiças sociais, por meio *ou não* das igrejas, muitas vezes até apesar delas, impedindo que a práxis ecumênica se transforme em um exercício imperialista de legitimação de práticas expansionistas e de dominação. O exercício ecumênico não pode distanciar-se dos desafios sociais e políticos da humanidade, restringindo-se às práticas intereclesiais. Quando isso ocorre, há um esvaziamento dos conteúdos mais radicais do termo, transformando o exercício da busca da unidade das igrejas cristãs em um fim em si mesmo. Neste sentido, a práxis ecumênica está a serviço da humanidade, da terra habitada, contribuindo para a denúncia dos

⁷² Júlio de SANTA ANA. *Ecumenismo e libertação: reflexões sobre a relação entre a unidade cristã e o Reino de Deus*, p. 115.

⁷³ Ninan KOSHY; Júlio de SANTA ANA. On the Meaning of “Ecumenical”, p. 49.

⁷⁴ Como ressalta Santa Ana: “During the second half of the last century, different theologies were formulated – each one in its own context – that emphasized the relevance of human liberation in all its dimension: personal, cultural, social and political. The point was not new in ecumenical thinking” (Ninan KOSHY; Júlio de SANTA ANA. On the Meaning of “Ecumenical”, p. 50). Embora a temática da *libertação* tenha sido sempre central no ecumenismo, não se quer com isso desprezar a originalidade das teologias da libertação.

elementos que impedem o desenvolvimento de uma vida plena, alicerçada nos valores mais essenciais e universais da existência humana.

1.3 Ecumenismo como *ruptura epistemológica*: crítica ao protestantismo

A práxis ecumênica no Brasil significou, em larga escala, uma tentativa por parte dos protestantes de inserção e contextualização na realidade brasileira. Isto implicou uma ruptura com a forma através da qual o protestantismo havia se constituído no cone sul, direcionando-o rumo às lutas em prol das transformações sociais então em curso no país. Em consequência, o ecumenismo se inicia, basicamente, como uma tentativa de aproximação entre as diversas igrejas protestantes e, em grande medida, como uma crítica ao caráter do protestantismo histórico desenvolvido em solo latino-americano⁷⁵. Vale dizer que essa tentativa sempre foi obra de uma minoria que, na maior parte das vezes, representava um interesse inteiramente díspar de suas instituições de origem. Tal minoria, comprometida com a situação sócio-política do país e cônica da importância de seu papel nas transformações que tomavam o cenário brasileiro, sobretudo nas turbulentas décadas de 50 e 60 do século XX, representou uma verdadeira *ruptura epistemológica* na reflexão teológica latino-americana, oferecendo ao protestantismo brasileiro, concomitantemente, uma nova proposta *programática* e uma tentativa de “recriação autóctone”⁷⁶.

Assim, o entendimento da práxis ecumênica no Brasil torna-se dependente do entendimento da forma como o protestantismo se instalou e se desenvolveu neste país. Por

⁷⁵ Para uma maior articulação sobre o protestantismo de missão, protestantismo histórico ou protestantismo clássico, cf.: Antônio Gouvêa MENDONÇA. Evolução histórica e configuração atual do protestantismo no Brasil. In: Antônio Gouvêa MENDONÇA; Prócoro VELASQUES FILHO. *Introdução ao protestantismo no Brasil*. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2002, p. 31-46; Martin N. DREHER. *A igreja latino-americana no contexto mundial*. 3. ed. São Leopoldo: Sinodal, 2007, p. 230-247; Gerhard TIEL. *Ecumenismo na perspectiva do reino de Deus*: uma análise do movimento ecumênico de base, p. 22-39; José BITTENCOURT FILHO. *Matriz religiosa brasileira: religiosidade e mudança social*. Petrópolis: Vozes; Rio de Janeiro: Koinonia, 2003, p. 121-124. Há ainda a tipologia articulada por Rubem Alves, de cunho mais propriamente teológico. Alves define o protestantismo em três tipos *ideais* que transcendem as denominações: protestantismo da *Reta Doutrina*; protestantismo do *sacramento* e protestantismo do *espírito*: cf., Rubem ALVES. O protestantismo da reta doutrina: um tipo ideal. In: IDEM. *Religião e repressão*, p. 33-45. O teólogo José Míguez Bonino, por sua vez, parte da tentativa de elaborar uma “chave hermenêutica que permita reconhecer a identidade única, a diversidade real e a convivência dessa identidade em cada uma das manifestações desse sujeito que é o ‘protestantismo latino-americano’”. A partir de uma tipologia dos “rostos do protestantismo latino-americano”, Míguez Bonino aponta para quatro tipos de protestantismos que coexistem em solo latino-americano: o liberal, o evangélico, o pentecostal e o étnico: cf., José MÍGUEZ BONINO. *Rostos do protestantismo latino-americano*. São Leopoldo: Sinodal, 2003, p. 9-96. Uma síntese de diversas propostas de tipologias pode ser encontrada no trabalho de doutoramento de Adilson Schultz: Adilson SCHULTZ. *Deus está presente – o diabo está no meio: o protestantismo e as estruturas teológicas do imaginário religioso brasileiro*. 2005. Tese (Doutorado em Teologia)-Escola Superior de Teologia, São Leopoldo, 2005, p. 94-110.

⁷⁶ José BITTENCOURT FILHO. *Matriz religiosa brasileira: religiosidade e mudança social*, p. 125-126.

isso mesmo, não é possível compreender e perscrutar os recônditos de uma dita *ruptura epistemológica* ou mesmo de uma *mudança programática* da teologia sem fazer menção ao caráter do protestantismo de missão latino-americano. Ainda que não seja o objetivo desta pesquisa fornecer uma história de tal protestantismo, história esta já bastante estudada e pormenorizada em diferentes pesquisas, cabe aqui fazer alguns apontamentos, ainda que de forma rapsódica, sobre uns poucos aspectos mais centrais do caráter do protestantismo desenvolvido em solo latino-americano.

1.3.1 Breve história do protestantismo no Brasil

A história das tentativas de inserção do protestantismo na América Latina e, particularmente, no Brasil, data desde a segunda metade do século XVI, com a chegada da expedição de Nicolau Durand de Villegaignon. Buscando a fundação da França Antártica, bem como um refúgio para os huguenotes perseguidos no Velho Mundo, contando com o apoio do próprio Calvino e, sobretudo, do almirante Gaspard de Coligny, as expedições francesas chegaram a Baía de Guanabara em 11 de outubro de 1555⁷⁷. Acerca desta primeira tentativa de inserção do protestantismo, escreve precisamente Jean-Pierre Bastian:

La expedición obedeció a un doble propósito – político y religioso – pues se trataba de “extender al mismo tiempo el reino de Jesucristo, Rey de reyes y Señor de los señores, y el del príncipe y soberano [de Francia] en aquel lejano país”. Predominó el interés político. La expedición permitía a Enrique II y a Coligny encontrar una solución al problema religioso interno, asegurar la presencia francesa en el Nuevo Mundo y sostener, en esta forma, la oposición a la Bula de Alejandro VI que había dividido las nuevas tierras entre España y Portugal, sin tomar en cuenta a Francia⁷⁸.

Após a inconstância político-religiosa de Villegaignon, tentando implantar práticas romano-católicas entre os colonos e, desta forma, causando profundos desentendimentos com os pastores reformados presentes na colônia, além das lutas contra os nativos e o inevitável confronto com os portugueses, esta breve tentativa findou-se em 11 de maio de 1560, quando os franceses foram expulsos pelo então governador Mem de Sá. Como descreve Antônio Gouvêa Mendonça, “resta, no entanto, àqueles fervorosos huguenotes, o prestígio de terem

⁷⁷ Jean-Pierre BASTIAN. *Protestantismos y modernidad latinoamericana: historia de unas minorías religiosas activas en América Latina*. México: Fondo de Cultura Económica, 1994, p. 21-29; Antônio Gouvêa MENDONÇA. *O celeste porvir: a inserção do protestantismo no Brasil*. São Paulo: ASTE, 1995, p. 23-26; José BITTENCOURT FILHO. *Matriz religiosa brasileira: religiosidade e mudança social*, p. 95-102; Adilson SCHULTZ. *Deus está presente – o diabo está no meio: o protestantismo e as estruturas teológicas do imaginário religioso brasileiro*, p. 110-111.

⁷⁸ Jean-Pierre BASTIAN. *Protestantismos y modernidad latinoamericana: historia de unas minorías religiosas activas en América Latina*, p. 22.

organizado, sob céus da América, a primeira igreja protestante segundo o modelo da Igreja Reformada de Genebra e aqui realizado o primeiro culto em 10 de março de 1557”⁷⁹. Sabe-se que, além disto, esta primeira empreitada protestante produziu uma confissão de fé com dezessete artigos, que tem o mérito de ser a primeira confissão religiosa reformada redigida na América, datada de 1561, de autoria de Jean Crespin, conhecida como *Confessio Fluminensis*⁸⁰.

Uma segunda tentativa de implantação do protestantismo no Brasil, esta, por seu turno, mais séria e duradoura, ocorreu no ano de 1630, desta vez sob o influxo de imigrantes reformados holandeses que ocuparam o nordeste do Brasil ou, mais precisamente, a capitania de Pernambuco, apontada como a principal dos centros de produção açucareira das Américas⁸¹. Novamente nas palavras de Jean-Pierre Bastian:

En 1630, sin dificultad, los holandeses se adueñaron del puerto de Recife, y después de la ciudad de Olinda, con lo cual aseguraron su hegemonía en Pernambuco durante 24 años. Su esfera de influencia llegó en 1634 hasta Paraíba y Goiana, por lo cual en 1641 controlaban siete de las 14 capitanías del Brasil portugués, aun cuando una buena parte de esa hegemonía fuese un tanto precaria y se hallase bajo el constante ataque de los portugueses⁸².

Consolidada com a chegada do calvinista João Maurício de Nassau-Siegen em 1637, a colônia holandesa adquiriu importância e abrangência notáveis no país desenvolvendo, desta forma, uma reconhecida missão entre os povos indígenas, escola dominical, impondo a observância do descanso dominical também aos escravos e indígenas. Chegaram a preparar um catecismo trilingüe (tupi, holandês e português) para a evangelização das tribos. Segundo Jean-Pierre Bastian, a colônia teria, até o ano de 1640, 90 mil habitantes, entre os quais, uma terça parte de portugueses e outra de escravos negros, uma sexta parte de índios e a outra sexta parte de colonos holandeses e seus aliados europeus. A estrutura religiosa da colônia tinha por modelo a organização eclesiástica genebrina e, durante 24 anos de colonização holandesa, foram organizadas 22 congregações e igrejas reformadas, sendo as de Olinda e Recife as mais importantes. Formaram dois presbitérios, um no Recife e outro na Paraíba, constituindo, desta forma, o primeiro sínodo no Brasil. Conforme descreve Bastian:

⁷⁹ Antônio Gouvêa MENDONÇA. *O celeste porvir: a inserção do protestantismo no Brasil*, p. 24. Adilson Schultz ressalta que também foi celebrada a primeira Santa Ceia em 21 de março de 1557, bem como a morte de Jacques de La Balleur, enforcado por ordem de Mem de Sá, em 1567.

⁸⁰ José BITTENCOURT FILHO. *Matriz religiosa brasileira: religiosidade e mudança social*, p. 96; Domingos RIBEIRO. *Origens do evangelismo brasileiro: esboço histórico*. Rio de Janeiro: Apollo, 1937, p. 39-47.

⁸¹ José BITTENCOURT FILHO. *Matriz religiosa brasileira: religiosidade e mudança social*, p. 98. Bittencourt Filho aponta a chegada dos holandeses em Pernambuco no ano de 1628.

⁸² Jean-Pierre BASTIAN. *Protestantismos y modernidad latinoamericana: historia de unas minorías religiosas activas en América Latina*, p. 27.

En la predicación se empleaba el holandés, pero también el inglés y el francés, sobre todo en Recife, en beneficio de la población anglicana e hugonota. Desde la primera ocupación de Bahía, en mayo de 1624, se celebraron algunos servicios religiosos de conformidad con la tradición reformada; pero sólo a partir de 1634 surgió una verdadera organización religiosa con unos 50 pastores que en diversas épocas trabajaron en la colonia. Se creó un consistorio, organismo de gestión y decisión eclesiástica, que se adaptó al modelo de la iglesia reformada holandesa. Según Schalkwijk de 1636 a 1648 se celebraron 14 sesiones de los presbiterios y cuatro sínodos en la ciudad de Recife, centro político de la colonia⁸³.

Obviamente, torna-se correta a assertiva de que a presença dos holandeses não se deu, basicamente, por motivos estritamente religiosos, ainda que estes fossem de grande importância, como as realizações ocorridas num breve período de tempo parecem demonstrar. Entretanto, cabe dizer, o mais simples “é ver no grande empreendimento holandês na época do Brasil filípico a expansão colonialista e capitalista da Companhia das Índias, visando o comércio do açúcar”⁸⁴.

Também é interessante ressaltar que, apesar do caráter predominantemente puritano e da rigorosa disciplina religiosa, havia uma relativa política de tolerância religiosa que se praticava na colônia holandesa. Para Bastian, por exemplo, a colonização holandesa em Pernambuco é um caso em que se torna evidente a abissal diferença entre a evangelização protestante e a evangelização católica. Ao passo que na evangelização dos reformados havia lugar para alguma tolerância religiosa, com liberdade de culto e de consciência, na teocracia romano-católica tal liberdade não era possível⁸⁵. Com a derrota e expulsão dos holandeses pelas forças militares portuguesas em 1654, teve fim a segunda tentativa de implantação do protestantismo no Brasil. De acordo com uma interpretação tardia dada pelos pastores

⁸³ Jean-Pierre BASTIAN. *Protestantismos y modernidad latinoamericana: historia de unas minorías religiosas activas en América Latina*, p. 28.

⁸⁴ Antônio Gouvêa MENDONÇA. *O celeste porvir: a inserção do protestantismo no Brasil*, p. 24.

⁸⁵ Há que se reconhecer, entretanto, que apesar do regime do padroado com sua aliança trono-altar ter sido favorável ao monopólio institucional da igreja romano-católica, o catolicismo sempre foi, como bem demonstra a clássica *sociogênese* elaborada por Pierre Sanchis, uma “estrutura virtualmente sincrética”. É sempre problemático confundir religião com instituição. Nas palavras do autor: “Uma pluralidade sistemática marca essa sociogênese do Brasil, logo traduzida em porosidade e contaminação mútuas. Só para lembrar: as ‘santidades’ indígenas (Vainfas, 1995), as tradições africanas já profundamente sincretizadas antes de chegar, foram introduzidas aqui no caldeirão de uma matriz viva, historicamente ativa e processadora das diferenças: o catolicismo. Nem África pura, nem catolicismo europeu. Do ponto de vista religioso e do ponto de vista cultural” (Pierre SANCHIS. *A religião dos brasileiros. Horizonte*, Belo Horizonte, v. 1, n. 2, 1997, p. 38). De semelhante modo vai a tese de Bittencourt Filho da existência de um substrato religioso cultural denominado *matriz religiosa brasileira*, “que provê um acervo de valores religiosos e simbólicos característicos, assim como propicia uma religiosidade ampla e difusa entre os brasileiros” (José BITTENCOURT FILHO. *Matriz religiosa brasileira: religiosidade e mudança social*, p. 17). Esta matriz seria formada pelo catolicismo medieval ibérico, essencialmente de cunho sincrético e mágico, as religiões indígenas e as religiões africanas, sendo acrescida, a partir do século XIX, pelo espiritismo europeu e alguns poucos fragmentos do catolicismo romanizado. Para maiores considerações desta proposta, cf.: José BITTENCOURT FILHO. *Matriz religiosa brasileira: religiosidade e mudança social*, p. 15-81.

reformados ao insucesso da missão holandesa e à conseqüente expulsão por parte dos portugueses, a missão teria fracassado devido à manifestação da cólera divina frente às práticas escravistas exercidas pelos holandeses na colônia⁸⁶.

Ainda uma terceira tentativa de implantação do protestantismo no Brasil se deu na primeira década do século XVII, quando a expedição dos franceses Rasily e La Ravardière intentou fundar a França Equinocial no Maranhão. Mesmo sendo Rasily um católico militante e de estar na companhia de numerosos frades capuchinhos, havia um número significativo de huguenotes na expedição. Havia no Maranhão certo clima de tolerância religiosa, sob a inspiração do Edito de Nantes. É bem possível admitir que tais huguenotes tivessem chegado a celebrar cultos no Brasil, embora Antônio Gouvêa Mendonça restrinja estes às práticas particulares domésticas. Malograda a expedição francesa, o protestantismo permaneceu por mais de um século sem a consolidação de sua presença no Brasil, com exceção de “esporádicos negociantes e aventureiros”⁸⁷. Nas precisas palavras de Bittencourt Filho:

Por tudo isso se pode depreender, entre outros fatores, que essas primeiras experiências do Protestantismo europeu em terras brasileiras não alcançaram êxito, em virtude do fato de que os impérios ibéricos não iriam admitir, naquelas circunstâncias, qualquer modalidade alternativa de Cristianismo na colônia. Isso poderia simplesmente solapar os alicerces simbólicos do poder das metrópoles, identificados com o Catolicismo romano. A rigor, esse quadro só iria sofrer uma alteração significativa no século XIX⁸⁸.

A presença protestante somente alcança lugar no cenário religioso brasileiro após o advento da família Real ao Brasil e a subsequente abertura dos portos “às nações amigas” que rompeu com a exclusividade comercial brasileira, em 1808, na esteira da dependência portuguesa em relação à Inglaterra, concedendo liberdade religiosa aos protestantes britânicos residentes no Brasil. O Tratado de Comércio e Navegação (1810) com a Inglaterra autorizou a celebração de cultos protestantes no país, ainda que com muitas e sérias restrições. Desta forma, a presença de protestantes britânicos e mesmo anglo-saxões começa a se fazer sentir no país, desfrutando de uma relativa liberdade religiosa e “aproveitando as oportunidades que o clima de tolerância oferecia”⁸⁹. Isso implicava uma progressiva redução da hegemonia romano-católica no país, tendo em vista que a intolerância religiosa significava um forte

⁸⁶ Jean-Pierre BASTIAN. *Protestantismos y modernidad latinoamericana: historia de unas minorías religiosas activas en América Latina*, p. 29.

⁸⁷ Adilson SCHULTZ. *Deus está presente – o diabo está no meio: o protestantismo e as estruturas teológicas do imaginário religioso brasileiro*, p. 111.

⁸⁸ José BITTENCOURT FILHO. *Matriz religiosa brasileira: religiosidade e mudança social*, p. 100-101.

⁸⁹ Antônio Gouvêa MENDONÇA. *O celeste porvir: a inserção do protestantismo no Brasil*, p. 27.

obstáculo à realização dos tratados e dificuldades políticas inúmeras à Coroa portuguesa em sua relação de dependência econômica com a Inglaterra.

Foi no ano de 1824 que os primeiros grupos protestantes de imigrantes, em sua grande parte alemães, encontraram lugar em terras brasileiras, marcando, desta forma, a entrada oficial, desde um ponto de vista institucional, do protestantismo no Brasil e rompendo com a exclusividade religiosa católica⁹⁰. Fundaram colônias em Nova Friburgo (RJ) e São Leopoldo (RS) e foram se espalhando progressivamente em vários pontos do país. Nas palavras de Martin Dreher, “tais colônias seriam células para a penetração do protestantismo, mas também do catolicismo da renovação no Brasil”⁹¹, tendo em vista a concomitante entrada de imigrantes católicos. Tem sido enfatizado o forte contorno étnico deste tipo de protestantismo instalado no Brasil, já que demonstrava um desinteresse em práticas prosélicas e uma tentativa de preservação da identidade, muito embora tal tipologização deste protestantismo como “protestantismo étnico” seja passível de inúmeras críticas⁹². Como sugere corretamente Roger Bastide, os camponeses teuto-brasileiros estavam simultaneamente interessados em “conservar sua originalidade, as tradições de seus antepassados, sua posição de grupo marginal”, sem deixar de se considerar “bons brasileiros, desempenhando os deveres cívicos e eleitorais, recusando-se a se desligar da nova pátria”⁹³. Além disso, não é possível caracterizar os imigrantes alemães como portadores de uma homogeneidade determinante. Como sugere Bastide, tais imigrantes são de proveniência muito diversa, “não falam o mesmo dialeto, não têm os mesmos costumes nem a mesma religião, e foi-lhes preciso primeiramente fundirem-se uns com os outros, procederem à interpenetração das diversas culturas regionais; ora, ao mesmo tempo sofriam a influência unificadora do novo meio geográfico”⁹⁴. Torna-se

⁹⁰ Antônio Gouvêa MENDONÇA. *Evolução histórica e configuração atual do protestantismo no Brasil*, p. 27. Para um panorama histórico da imigração protestante luterana no Brasil, cf.: Hans-Jürgen PRIEN. *Formação da Igreja Evangélica no Brasil: das comunidades teuto-evangélicas de imigrantes até a Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil*. São Leopoldo: Sinodal; Petrópolis: Vozes, 2001, p. 23-97.

⁹¹ Martin N. DREHER. *A igreja latino-americana no contexto mundial*, p. 173. Sobre este ponto, cf.: Arthur Blásio RAMBO. A igreja dos imigrantes. In: Martin N. DREHER. (Org.). *500 anos de Brasil e igreja na América Meridional*. Porto Alegre: Edições EST, 2002, p. 57-73.

⁹² Conforme descreve Lauri Wirth: “A preservação da identidade étnica no protestantismo de imigração não se explica pela experiência religiosa nem pela vida cotidiana do imigrante. Tal explicação precisa ser buscada em ingerências exógenas, relacionadas a interesses políticos e econômicos, vinculados a disputas entre as potências expansionistas européias pela busca de novos espaços comerciais e territoriais, na segunda metade do século XIX até os anos 40 deste século (Segunda Guerra Mundial). Foi a partir desse pano de fundo histórico que o papel da religião na preservação da etnia ganhou relevância fundamental no caso do protestantismo de imigração. Mais que decorrente de fatores conjunturais locais, a preservação da etnia foi imposta como canal de influência cultural e política sobre os imigrantes e seus descendentes. Não está na raiz da experiência religiosa do imigrante” (Lauri Emilio WIRTH. Sobre a preservação da identidade étnica no protestantismo de imigração. In: Ronaldo SATHLER-ROSA. (Org.). *Culturas e cristianismo*. São Paulo: Loyola, 1999, p. 72-73).

⁹³ Roger BASTIDE. *Brasil, terra de contrastes*. 8. ed. Rio de Janeiro; São Paulo: DIFEL, 1978, p. 195.

⁹⁴ Roger BASTIDE. *Brasil, terra de contrastes*, p. 203.

necessário, desta forma, como indica corretamente Lauri Wirth, “relativizar a centralidade do fator étnico como decorrência natural da conjuntura dentro da qual o protestantismo de imigração se desenvolveu”⁹⁵.

Cabe dizer, entretanto, que os protestantes alemães não migraram por motivos religiosos, mas por motivos predominantemente sociais. Como descreve Wirth: “As causas da emigração são sociais e não religiosas. São os sobrantes da penetração de relações capitalistas no campo e os desempregados dos centros industrializados da Europa, que encontram na emigração uma possibilidade de reconquistar as condições de sobrevivência que haviam perdido em seus países de origem”⁹⁶. Muito embora tenham sido os pioneiros entre os protestantes instalados no Brasil, será somente no período ulterior à Segunda Guerra Mundial que os protestantes oriundos da imigração assumirão o fato de viver no Brasil, avançando na direção da integração à sociedade e inserindo-se nas lutas sociais e políticas do país.

1.3.2 Protestantismo de missão e Liberalismos: o Congresso do Panamá (1916)

No final do século XIX já estavam instaladas no Brasil praticamente todas as denominações clássicas do protestantismo, entre as quais aquelas que, em sua grande maioria, foram frutos do movimento missionário norte-americano. De um modo diferente do protestantismo de imigração, o protestantismo norte-americano chega ao Brasil sob o ímpeto do espírito missionário. Não se trata, neste caso, de “criar um espaço cultural para uma população de imigrantes”, mas, nas palavras de Rubem Alves, “de invadir a cultura dos nativos para convertê-los a uma nova fé”⁹⁷.

Tem sido um *locus* bastante comum associar a história do protestantismo – tal como este se desenvolveu nos países do cone sul, excetuando-se as igrejas provenientes da imigração europeia – ao projeto *expansionista* norte-americano, tornando-o, desta forma, um elemento sempre estranho e exótico à realidade latino-americana. De acordo com o sociólogo Antônio Gouvêa Mendonça, mesmo sendo correto afirmar que as religiões universais tendem

⁹⁵ Lauri Emilio WIRTH. Protestantismo e etnia: sobre a preservação da identidade no protestantismo de imigração. *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, ano 38, n. 2, 1998, p. 159.

⁹⁶ Lauri Emilio WIRTH. Em busca de memórias marginais. Um comentário sobre a conferência “A igreja dos imigrantes”. In: Martin N. DREHER. (Org.). *500 anos de Brasil e igreja na América Meridional*, p. 74. Como ressalta Wirth: “Minha suspeita, contudo, é a de que este vínculo entre as igrejas e os interesses culturais econômicos mais amplos só era assimilado profundamente por uma elite emergente nos centros de colonização europeia. Nas camadas populares ele se impunha mais pela falta de outras opções do que por seu significado na vida cotidiana da população. Mas neste particular certamente existem nuances significativas” (Lauri Emilio WIRTH. Em busca de memórias marginais. Um comentário sobre a conferência “A igreja dos imigrantes”, p. 77).

⁹⁷ Rubem ALVES. *Dogmatismo e tolerância*. São Paulo: Loyola, 2004, p. 158.

a assimilar traços das culturas locais, “o protestantismo que chegou ao Brasil jamais se identificou com a cultura brasileira”, razão pela qual seria mais correto falar sobre um “protestantismo no Brasil” do que sobre um “protestantismo brasileiro”⁹⁸. Tal assertiva, entretanto, exige uma análise mais cautelosa. Ainda que, via de regra, uma das marcas mais assinaladas do protestantismo de missão na América Latina tenha sido seu *anticlericalismo* e sua propagação de valores e práticas político-culturais norte-americanas, parece equivocado supor que em função de seu vínculo estadunidense o protestantismo latino-americano não tenha representado nenhum tipo de *relacionamento* e *identificação* com a cultura na qual esteve inserido. Essa associação imediata, *arriscada* em diversos sentidos e sempre *generalizante*, tem levado ao reconhecimento de que as denominações clássicas do protestantismo de missão constituíram-se, na esteira da política *panamericana* estadunidense para a América Latina, em vanguardas do *liberalismo* político-econômico, quase sempre em função de sua defesa dos valores e liberdades do indivíduo e sua oposição radical ao *clericalismo* representado pelo romano-catolicismo⁹⁹.

De acordo com Mendonça, “durante todo o século XIX, imperava a idéia de que religião e civilização estavam unidas na visão da América cristã e que Deus tem sempre agido através de povos escolhidos”, sendo estes “obrigados a propagar as idéias cristãs e a civilização cristã”. É nesse quadro que insere a ideologia do “destino manifesto” (*manifest destiny*), alicerçada sobre a “teologia do pacto” e conduzida, em grande parte, ao menos no

⁹⁸ Antônio Gouvêa MENDONÇA. O protestantismo no Brasil e suas encruzilhadas. *Revista USP*, São Paulo, n. 67, 2005, p. 51.

⁹⁹ José Bittencourt Filho evidencia que “o Protestantismo de Missão chega ao Continente sul-americano e ao Brasil, em particular, como parte integrante do projeto expansionista norte-americano e sob o influxo da ideologia do ‘destino manifesto’” (José BITTENCOURT FILHO. *Matriz religiosa brasileira: religiosidade e mudança social*, p. 124). Roland Spliesgart afirma que o interesse dos missionários norte-americanos, além da proclamação do Evangelho, foi transmitir às pessoas na América Latina “os valores da civilização e colocar assim as bases para um progresso social” (Roland SPLIESGART. *Luteranos na América Latina: a perspectiva da história do cristianismo. Numen*, Juiz de Fora, v. 6, n. 1, 2003, p. 103). Martin Dreher afirma que o verdadeiro impulso para a inserção do protestantismo no Brasil se iniciou a partir de 1870. Como consequência da Guerra de Secessão nos EUA, cerca de 2.000 “sulistas” vieram ao Brasil, fundando colônias em várias partes do país: Martin N. DREHER. *A igreja latino-americana no contexto mundial*, p. 238. De semelhante modo, Antônio Gouvêa Mendonça ressalta: “surgiu a vocação norte-americana de transferir para a América Latina os benefícios do ‘sonho americano’ ou do ‘estilo americano de vida’, cujos componentes são patriotismo, racismo e protestantismo. Tem sido comum a tese de que foi esse caldo de cultura o ponto de partida das missões protestantes na América Latina” (Antônio Gouvêa MENDONÇA. *Evolução histórica e configuração atual do protestantismo no Brasil*, p. 31). Para o historiador Jean-Pierre Bastian, entretanto, a historiografia protestante tem prestado pouca atenção às origens das relações entre liberalismo radical e protestantismo. Nas palavras do autor: “Este nexu no fue solamente fruto de una convergencia ideológica en torno de la modernidad democrática y republicana; se encuentra en el origen del movimiento asociativo que los liberales consideraron como el crisol de un nuevo pueblo latinoamericano. Ello se debe a que las sociedades protestantes, igual que las demás sociedades de idea, se proponían crear un pueblo de ciudadanos que poco a poco constituirían el pueblo político, base de una democracia representativa y de una cultura política moderna. En efecto, para estos últimos, el espíritu de asociación iría progresivamente poniendo fin al *esprit de corps*” (Jean-Pierre BASTIAN. *Protestantismos y modernidad latinoamericana: historia de unas minorías religiosas activas en América Latina*, p. 93).

século XIX, pela “religião americana”, ou melhor, pelo “protestantismo americano, com sua vasta empresa educacional e religiosa, que preparou e abriu caminho para o seu expansionismo político e econômico”¹⁰⁰. De acordo com esta concepção, foi, sobretudo, em função do sentimento nacional expansionista, obviamente combinado com interesses religiosos e conversionistas, que as missões protestantes estadunidenses receberam seu impulso mais fundamental, marcando sua chegada ao território latino-americano de uma forma entrelaçada a uma gama de relações que ultrapassavam em muito as dimensões propriamente religiosas¹⁰¹.

De fato, é possível afirmar, como o faz com precisão Jean-Pierre Bastian, que os movimentos de reforma liberal, que triunfaram a partir da segunda metade do século XIX, assinalam o início da modernidade religiosa na América Latina. Uma primeira consequência perceptível deste processo foi a *fragmentação* ou *pluralização* do campo religioso, que começou a sentir a presença de novas sociedades religiosas, as quais surgiam “dos espaços geográficos liberais entre minorias em transição da sociedade rural para sua integração nas redes da economia de mercado”. De acordo com Jean-Pierre Bastian, o anticlericalismo foi a expressão do “destino trágico do liberalismo latino-americano”, que teve que constituir-se em oposição radical à cultura religiosa católica, “sem encontrar um caminho para uma reforma religiosa que houvesse facilitado o acesso a um pluralismo religioso e cultural”¹⁰². Também é possível afirmar que, provavelmente, as missões e imigrações protestantes tenham recebido algum tipo de incentivo político, na medida em que o *mito* do caráter progressista do protestantismo inspirava parte dos setores mais progressistas da sociedade¹⁰³.

Assim, se o que se entende por liberalismo econômico diz respeito à afirmação da igualdade radical entre os indivíduos e à livre iniciativa individual, e por liberalismo político a tentativa de limitação dos poderes do Estado em relação às liberdades individuais, então a

¹⁰⁰ Antônio Gouvêa MENDONÇA. *O celeste porvir: a inserção do protestantismo no Brasil*, p. 62: “Buscava-se um modelo de sociedade, e a certeza de tê-lo encontrado estava na mente da maioria, assim como a convicção de que esse modelo servia, no espírito do evangelho, para ser compartilhado com todas as nações para que se abreviasse a vinda do Reino de Deus. O ideal do milênio surge no fim de um processo de construção social de que todos deviam participar no mundo inteiro e sob a inspiração e a liderança americanas. É nesse contexto que se insere a ideologia do ‘Destino Manifesto’ calcada, parece, na Teologia do Pacto. O mesmo comissionamento outorgado aos judeus através de Abraão se transferia agora para os americanos num messianismo nacional direcionado para a redenção política, moral e religiosa do mundo”.

¹⁰¹ Antônio Gouvêa MENDONÇA. *O celeste porvir: a inserção do protestantismo no Brasil*, p. 62.

¹⁰² Jean-Pierre BASTIAN. *La mutación religiosa de América Latina*. Para una sociología del cambio social en la modernidad periférica. México: Fondo de Cultura Económica, 2003, p. 35-36.

¹⁰³ Jean-Pierre BASTIAN. O protestantismo na América Latina. In: Enrique DUSSEL. (Org.). *Historia liberationis: 500 anos de história da igreja na América Latina*. São Paulo: Paulinas, 1992, p. 482: “É que a emergência das congregações e sociedades protestantes, durante o período de confronto entre Igreja e Estado, não correspondeu a uma penetração, nem a uma invasão ou pretensa conspiração, tal como o denunciava a imprensa católica e conservadora, mas aos pedidos expressos dos setores liberais radicais ultraminoritários e desejosos de ampliar suas bases”.

associação entre o protestantismo e o liberalismo político-econômico diz respeito, inicialmente, à defesa dos valores da modernidade liberal por parte dos grupos protestantes, favoráveis à instauração da democracia liberal, em busca, sobretudo, da liberdade religiosa e de culto. Não obstante, caberia investigar se esse vínculo não dizia respeito mais a uma *elite* protestante do que aos adeptos das mais diferentes denominações. Além do mais, é possível identificar, entre os próprios missionários, uma influência de certa *teologia liberal*, que, neste sentido, entraria em conflito com o vínculo político-econômico liberal que jazia como base do impulso missionário. Essa tendência teológica liberal, que também precisa ser considerada na análise do movimento missionário, dizia respeito aos setores mais *progressistas* do protestantismo estadunidense, em oposição ao conservadorismo dos grupos *evangelicais*.

De todo jeito, a associação imediata entre protestantismo e liberalismo é um tanto arriscada, tendo em vista que “o projeto imperialista dos Estados Unidos só toma corpo na América Latina após a guerra de secessão naquele país (1860), quando a presença protestante já tinha aqui mais de duas décadas”¹⁰⁴. O autor que parece desenvolver esta relação com maior cautela é, sem dúvida, o teólogo José Míguez Bonino. Seguindo na trilha desenvolvida por Jean-Pierre Bastian da “hipótese associativa”, ainda que com algumas restrições e críticas, Míguez Bonino atenta para o fato de que a relação *binomine* protestantismo-liberalismo tem menos a ver com o projeto expansionista norte-americano do que com as lutas endógenas à América Latina que buscavam uma modernidade burguesa, ancorada no indivíduo livre e organizada numa democracia participativa e representativa. Nas palavras do autor:

Cabe supor que a “associação” tenha ocorrido com base numa coincidência em afirmar uma sociedade democrática – para a qual o modelo norte-americano atraía a todos – e, provavelmente mais ainda, na necessidade missionária de conseguir uma abertura para a liberdade de consciência e de culto. Os dirigentes latino-americanos, por sua vez, encontravam nessa aliança um apoio para sua luta contra a oposição clerical às reformas que pretendiam introduzir. Não me parece exagerado suspeitar que tenhamos aí mais uma convergência de interesses do que uma semelhança de idéias¹⁰⁵.

A associação imediata da empreitada missionária tão somente aos influxos liberais neocolonialistas norte-americanos carece de fundamentação teórica e corre o risco de ser reducionista. Não se pode supor, ainda que na América Latina convergissem, neste período, o projeto liberal, o predomínio da presença dos Estados Unidos e a entrada do protestantismo, que a razão que motivava os missionários a abandonarem as suas pátrias tenha sido um “cínico apêndice de interesses econômicos”. É preciso buscar tal motivação em razões

¹⁰⁴ José MÍGUEZ BONINO. *Rostos do protestantismo latino-americano*, p. 10.

¹⁰⁵ José MÍGUEZ BONINO. *Rostos do protestantismo latino-americano*, p. 12.

endógenas à própria dinâmica da caracterização religiosa norte-americana. Rubem Alves salienta que o cenário religioso norte-americano estava “dominado por uma obsessão com a ação, por um sentido de urgência aliado a um enorme otimismo quanto aos frutos dessa mesma ação”¹⁰⁶. O esforço missionário estava combinado com duas outras tendências presentes no cenário religioso norte-americano, quais sejam, o reavivamento (*revival*) e o evangelho social (*social gospel*). Não se pode dissociar o movimento missionário destes dois outros fatores, complementares à ação missionária e que marcaram o desenvolvimento histórico do protestantismo latino-americano e brasileiro. Tal *hipótese associativa* entre protestantismo e liberalismo tem o mérito de oferecer subsídios contra uma distorção dos interesses dos missionários, bem como situar tal relação dentro das lutas libertárias que se faziam cada vez mais constantes em território latino-americano. Em conseqüência, exclui-se também a possibilidade de uma definição das igrejas protestantes como simples “igrejas de transplante”¹⁰⁷, transformando-as em cópias das igrejas norte-americanas. É um fato já demasiado conhecido que a relação de oposição ao catolicismo marcaria, de uma vez por todas, o caráter identitário do protestantismo brasileiro. Isso tem explicações históricas óbvias, já que para se afirmar em um país majoritariamente católico, o protestantismo terminou por definir o catolicismo como seu grande inimigo pagão. Muito mais do que no protestantismo norte-americano, onde o catolicismo sempre foi minoritário, o protestantismo no Brasil se constituiu em oposição ao catolicismo brasileiro, numa, não poucas vezes, excessiva polêmica anti-romanista, que terminaria por explicar o seu caráter iconoclasta, o seu estranhamento frente à cultura brasileira e a sua postura tendenciosamente anti-ecumênica¹⁰⁸.

De todo jeito, o protestantismo missionário latino-americano representou algum tipo de vínculo com a política *panamericana* estadunidense. As sociedades missionárias que invadiam a América Latina traziam em seu bojo a tentativa de propagar as práticas e os valores religiosos da modernidade liberal, considerados inseparáveis do progresso econômico e da consolidação do liberalismo republicano. Por isso mesmo a ênfase numa moral ascética de cunho puritano que exigia uma abstinência do álcool, do tabaco e dos jogos de azar, isto é, uma moral centrada no indivíduo como ator religioso e social, moral esta que correspondia aos anseios liberais dos setores sociais latino-americanos em transição¹⁰⁹. Entretanto, não se pode confundir, como corretamente ressalta Míguez Bonino, a estratégia da empresa

¹⁰⁶ Rubem ALVES. *Dogmatismo e tolerância*, p. 161.

¹⁰⁷ Hans-Jürgen PRIEN. Historia reciente del protestantismo en América Latina (1959-1984). *Estudios Teológicos*, São Leopoldo, ano 26, n. 1, 1986, p. 59-72.

¹⁰⁸ Rubem ALVES. *Dogmatismo e tolerância*, p. 158-166.

¹⁰⁹ Jean-Pierre BASTIAN. *Protestantismos y modernidad latinoamericana: historia de unas minorías religiosas activas en América Latina*, p. 106-111.

missionária com “a vida cotidiana, a piedade e a prática das congregações evangélicas no continente”¹¹⁰. Isso tudo fica ainda mais evidente sob a perspectiva do Congresso do Panamá, realizado em 1916, basicamente como uma resposta à exclusão da América Latina como alvo das missões protestantes por parte dos realizadores da Conferência de Edimburgo. O Congresso do Panamá significou, de fato, um momento importante na história do protestantismo latino-americano. Esse aspecto, entretanto, não o exime de muitas e sérias ambigüidades. Presidido pelos norte-americanos Robert Speer e John Mott, o Congresso do Panamá não deixou de ser um congresso essencialmente norte-americano, tendo o inglês como idioma oficial. A realização do congresso deu-se por meio do Comitê de Cooperação para a América Latina (CCLA), organismo fundado em 1913 (fruto da Conferência de Edimburgo) na cidade de Nova Iorque, sob a liderança do presbiteriano Robert Speer, que também se tornou o primeiro presidente do comitê. Sabe-se que foi via CCLA que se constituiu no Brasil, através das articulações do pastor presbiteriano Erasmo Braga, a Comissão Brasileira de Cooperação, em 1918, que terminou por se constituir na Confederação Evangélica do Brasil, em 1934. Entretanto, mais do que um evento genuinamente latino-americano, o Congresso do Panamá foi, antes, um evento *para* a América Latina¹¹¹. Dos cerca de 230 delegados oficiais presentes no Panamá, apenas uma ínfima minoria era de latino-americanos. As agências missionárias eram, em sua grande maioria, sediadas nos Estados Unidos, com pouquíssima presença européia.

Com isso, tem sido praticamente automática a associação entre o Congresso do Panamá e o *panamericanismo*. Como ressalta Arturo Piedra, “o interesse das sociedades missionárias protestantes dos Estados Unidos em estender seu trabalho nesse continente esteve estreitamente relacionado com a importância geopolítica e econômica que esses países foram adquirindo para seu país”¹¹². Entretanto, cabe ressaltar, como o faz Míguez Bonino, que

¹¹⁰ José MÍGUEZ BONINO. *Rostos do protestantismo latino-americano*, p. 13.

¹¹¹ Gottfried BRAKEMEIER. *Preservando a unidade do espírito no vínculo da paz: um curso de ecumenismo*, p. 58-59. Sobre o CCLA, cf.: Arturo PIEDRA. *Evangelização protestante na América Latina: análise das razões que justificaram e promoveram a expansão protestante (1830-1960)*, p. 160-167; Dafne Sabanes PLOU. *Caminhos de Unidade: itinerário do diálogo ecumênico na América Latina*. São Leopoldo: Sinodal, 2005, p. 41-68. Rubem ALVES. *Dogmatismo e tolerância*, p. 168 parece equivocar-se ao afirmar que o CCLA surgiu do Congresso do Panamá quando, na verdade, o próprio CCLA preparou e organizou o evento.

¹¹² Arturo PIEDRA. *Evangelização protestante na América Latina: análise das razões que justificaram e promoveram a expansão protestante (1830-1960)*, p. 19. Ou ainda, referindo-se à influência da Doutrina Monroe: “Existem suficientes evidências que mostram como o legado da Doutrina Monroe fortaleceu, no final do século XIX e princípios do século XX, as idéias de norte-americanos que pensavam na articulação de um programa de evangelização de grande alcance para a América Latina. O princípio ‘América para os americanos’, o coração da doutrina, também teve uma clara conotação religiosa: os Estados Unidos e não a Europa devem liderar a introdução do protestantismo nesses países” (Arturo PIEDRA. *Evangelização protestante na América Latina: análise das razões que justificaram e promoveram a expansão protestante (1830-1960)*, p. 30).

o Congresso do Panamá foi, antes de tudo, um congresso missionário realizado sob a hegemonia das denominações históricas liberais (na acepção norte-americana de “progressista” ou “avançado”), influenciadas pela teologia liberal e pelo *social gospel* dos Estados Unidos. As denominações mais conservadoras, como a Convenção Batista do Sul e a Aliança Cristã e Missionária, não estiveram presentes na realização do congresso. Há que se evidenciar também, de uma forma igualmente significativa, a existência de uma preocupação no congresso com a identidade regional latino-americana, isto é, uma tentativa de se priorizar o desenvolvimento de sociedades missionárias autônomas, do ponto de vista econômico, e dirigidas por latino-americanos, ainda que tal preocupação contrastasse com a composição essencialmente norte-americana do congresso. Como ressalta corretamente Jean-Pierre Bastian, o congresso, graças a sua orientação, “manifestou um sentimento de identidade regional e de solidariedade com um protestantismo ‘ultraminoritário’ em todos os países da América Latina. Desejava-se, ademais, superar o velho anti-catolicismo do liberalismo radical, já não contente ‘em atacar os erros e a corrupção da Igreja romana’, mas proclamar um ‘Evangelho de vida’ a todos os setores sociais, sem menosprezar os costumes locais”¹¹³. Apesar disso, não se pode negar que havia uma relação crescente entre Estados Unidos e América Latina que se estendeu para o campo educacional, social e econômico, isto é, para além dos interesses missionários *tout court*. Nas palavras de Míguez Bonino:

São precisamente a unidade e interconexão desses aspectos o que caracteriza a versão de panamericanismo que eles promovem. É evidente que as dimensões religiosa, educacional e social – especialmente de assistência – predominam sobre a econômica, mas não se desligam dela. Só tentam “purificá-la” denunciando suas corrupções, que atribuem a defeitos morais de alguns de seus agentes e não a razões estruturais implícitas no sistema ou na ideologia que a promove¹¹⁴.

Mesmo sendo os líderes missionários homens de formação liberal e portadores, desta forma, de elementos das ideologias liberais progressistas, Míguez Bonino atenta para o fato de que, por outro lado, esses mesmos missionários estavam sob a influência do “segundo despertar”, caracterizado por uma soteriologia individualista e subjetivista¹¹⁵. Isso tudo provocava uma incoerência entre os aspectos liberais das intenções dos missionários e os aspectos conservadores dos elementos contidos nas tendências do *revival* e na religiosidade

¹¹³ Jean-Pierre BASTIAN. *Protestantismos y modernidad latinoamericana: historia de unas minorías religiosas activas en América Latina*, p. 157-158.

¹¹⁴ José MÍGUEZ BONINO. *Rostos do protestantismo latino-americano*, p. 18.

¹¹⁵ José MÍGUEZ BONINO. *Rostos do protestantismo latino-americano*, p. 19. Nas palavras do autor: “a pessoa de John R. Mott, talvez a figura simbólica mais importante em todo esse movimento, é a ilustração mais cabal dessa posição ‘conservadoramente progressista’. Se a visão liberal os leva a esboçar um modelo missionário socialmente comprometido, a soteriologia missionária os obriga a aplicar de imediato a surdina” (José MÍGUEZ BONINO. *Rostos do protestantismo latino-americano*, p. 19-20).

individualista de corte puritano e evangelical. Outra fonte de incoerência surge da sobreposição de duas propostas de modelos democráticos distintos e igualmente vigentes nos Estados Unidos no contexto da inserção do protestantismo na América Latina. Um primeiro modelo seria o da “democracia como proteção”, baseado na idéia do ser humano como “maximizador de utilidades”, numa sociedade regida pelo mercado e que nada mais seria do que a soma dos indivíduos com interesses conflituosos. Tal proposta tinha por formulação filosófica o *utilitarismo*, ligado ao nome de Jeremy Bentham, expresso como “o cálculo de felicidade”, isto é, a maior felicidade do maior número de pessoas. A função do Estado, assegurada pelo voto secreto e universal, seria a de regulamentar a competitividade, garantindo o livre funcionamento do mercado. Um segundo modelo seria o da “democracia como desenvolvimento”, ligado principalmente aos nomes de John Stuart Mill e John Dewey. Com o peso da classe operária cada vez mais evidente, propõe-se uma concepção do ser humano como ser moral, que não quer apenas acumular, mas desenvolver-se. A sociedade, de acordo com esta concepção, seria um processo em busca de maior liberdade e igualdade, avançando rumo a uma sociedade diferente através, principalmente, da práxis educacional. Segundo Míguez Bonino, esta teria sido a linha que prevaleceu no Congresso do Panamá, em 1916¹¹⁶. É sob o prisma destas incoerências que deve ser vista a empreitada missionária em território latino-americano, o que, pelo menos em aspectos gerais, dificulta uma associação direta entre as práticas missionárias e a política de expansão econômica norte-americana, ainda que não negue a existência de uma ideologia neocolonialista que, no mínimo, influenciou e incentivou o grande fluxo das agências missionárias. Como resume precisamente Gottfried Brakemeier: “por demais vezes, as missões entraram em choque com as forças colonizadoras, exigindo a observância de princípios evangélicos e sua primazia sobre os brutais interesses econômicos. Ainda assim, é verdade que os impérios coloniais propiciaram a expansão da missão”¹¹⁷.

Fato é que foi no campo educacional, muito mais do que no nível social ou mesmo político, que o protestantismo encontrou as possibilidades mais reais para a viabilização de seu *projeto liberal* para a América Latina. Rubem Alves diz que, “faltando ao protestantismo incipiente a massa humana que tomasse sobre seus ombros a causa da regeneração social, foi por meio das escolas e dos hospitais que se pretendeu atingir tal fim”¹¹⁸. Segundo Míguez Bonino, a ênfase na educação e na criação de escolas oferecia “uma mediação inobjetable

¹¹⁶ José MÍGUEZ BONINO. *Rostos do protestantismo latino-americano*, p. 20-21.

¹¹⁷ Gottfried BRAKEMEIER. *Preservando a unidade do espírito no vínculo da paz: um curso de ecumenismo*, p. 32.

¹¹⁸ Rubem ALVES. *Dogmatismo e tolerância*, p. 163.

para com o social sem obrigar a pronunciar-se sobre regimes políticos ou definições econômicas”, permitindo “reconciliar a ênfase ‘conversionista’ com a preocupação ética e a noção liberal de um desenvolvimento pessoal”, além de oferecer “um amplo campo de colaboração com as novas elites ilustradas da América Latina, obcecadas com a ‘redenção do povo’ mediante a educação”¹¹⁹. Nas palavras de Jether Ramalho:

[...] os princípios e as características da prática educativa introduzidas no Brasil, no final do século passado e nas primeiras décadas do atual, pelos colégios oriundos das denominações históricas do protestantismo, provenientes das missões norte-americanas, só podem ser interpretados na medida em que são referidos: à versão ideológica que os inspira mais profundamente e lhes dá sentido e às condições estruturais da nova sociedade em que vão atuar¹²⁰.

1.3.3 Alternativas e ruptura

O projeto liberal, subjacente às missões protestantes, falhou em reconhecer a peculiaridade do contexto político-social e econômico do Brasil, bem como as características de sua formação cultural singular, levando o protestantismo aqui instalado, juntamente com o projeto liberal ao qual esteve associado direta ou indiretamente, a um esgotamento das possibilidades de uma participação social relevante, tornando necessária, desta forma, “uma profunda reflexão” a respeito de sua função social “para além da esfera estritamente religiosa”, oferecendo a possibilidade ao protestantismo de recriar-se “por meio da formulação de um projeto global autóctone, sem deixar de ser coerente com seus fundamentos filosóficos e teológicos”¹²¹. Neste sentido, o caminho que se estendeu diante do protestantismo, segundo a articulação de Martin Dreher, parecia oferecer três vertentes: o ecumenismo e a luta em prol das transformações sociais, o recrudescimento das raízes puritanas rumo ao fundamentalismo religioso e o caminho do reavivamento e da novidade espiritualizante¹²².

Uma das conseqüências imediatas do Congresso do Panamá, apesar de toda a problemática referente ao seu significado específico para a América Latina, foi a realização de

¹¹⁹ José MÍGUEZ BONINO. *Rostos do protestantismo latino-americano*, p. 19.

¹²⁰ Jether Pereira RAMALHO. *Prática educativa e sociedade*. Rio de Janeiro: Zahar, 1976, p. 10. Neste sentido, é totalmente injusta a crítica de Rolf Schünemann a Jether Ramalho: Ramalho “exclui os luteranos em sua investigação, quem sabe porque dificultariam a comprovação de sua tese de que o protestantismo serviu para a promoção do liberalismo no Brasil, e que seu projeto educativo veio ao encontro das classes médias em formação” (Rolf SCHÜNEMANN. *Do gueto à participação: o surgimento da consciência sócio-política na IECLB entre 1960 e 1975*. São Leopoldo: Sinodal, 1992, p. 41, nota 67). A análise de Jether Ramalho se estende sobre as denominações provenientes das missões norte-americanas e não da imigração alemã, as quais, obviamente, distanciavam-se substancialmente daquelas.

¹²¹ José BITTENCOURT FILHO. *Matriz religiosa brasileira: religiosidade e mudança social*, p. 125.

¹²² Martin N. DREHER. *A igreja latino-americana no contexto mundial*, p. 233.

uma série de Conferências Regionais nas mais importantes cidades latino-americanas, entre elas, a *Conferência do Rio*, em 1916. Realizada na Igreja Presbiteriana do pastor Álvaro Reis, no Rio de Janeiro, esta conferência tem o mérito de ter sido palco de diversas propostas de cooperação entre as diferentes igrejas protestantes, ainda que tais propostas não tenham encontrado lugar no seio do protestantismo brasileiro naquele momento. Foi com o surgimento da Comissão Brasileira de Cooperação, em 1918, que se deu um passo mais concreto em direção à aproximação entre as diversas igrejas protestantes no país. Segundo Duncan Alexander Reily, a Comissão, sob a liderança de Erasmo Braga, conseguiu reunir dezenove entidades entre igrejas, missões e organizações evangélicas cooperativas¹²³. Embora desde o início das atividades da Comissão se pretendesse transformá-la em um conselho nacional de igrejas, tal intento só veio a se concretizar em 1934, com a constituição da Confederação Evangélica do Brasil.

O que estava em jogo com a tentativa de aproximação entre os diversos corpos institucionais protestantes latino-americanos era o desafio de manifestar no protestantismo aqui instalado “uma consciência protestante latino-americana desejosa de responder às questões mais prementes do continente”¹²⁴. Como uma resposta às conclusões negativas acerca da legitimidade das práticas missionárias em território latino-americano por parte dos organizadores da Conferência de Edimburgo, o Congresso do Panamá, sob a liderança de John Mott, bem como do CCLA, deu um impulso inicial para se pensar um protestantismo latino-americano, ainda que tal conferência tenha sido marcada, conforme visto, por muitas e sérias ambigüidades. Conseqüentemente, foram criados diversos comitês regionais para a promoção da unidade entre os protestantes latino-americanos, sendo os ideais do congresso divulgados por meio da revista *La Nueva Democracia*, publicada pelo CCLA, sob a direção de Samuel Guy Inman (1877-1965). A questão da identidade latino-americana do protestantismo ia, assim, encontrando espaço na reflexão de teóricos e líderes regionais. Foi como uma tentativa de responder a esses questionamentos acerca da identidade protestante latino-americana, no contexto de uma América Latina em crise, que foram organizados os congressos em Montevideú (1925) e em Havana (1929).

Em Montevideú, em contraste com o Congresso do Panamá, houve uma maior presença e participação de líderes latino-americanos e o idioma oficial do congresso foi o espanhol. Organizado por Robert Speer e Samuel Guy Inman, também por meio do CCLA, o

¹²³ Duncan Alexander REILY. *História documental do protestantismo no Brasil*. 3. ed. São Paulo: ASTE, 2003, p. 254.

¹²⁴ Jean-Pierre BASTIAN. *Protestantismos y modernidad latinoamericana: historia de unas minorías religiosas activas en América Latina*, p. 153.

congresso teve como presidente e moderador o presbiteriano brasileiro Erasmo Braga. Ainda assim, conforme ressalta Jean-Pierre Bastian, o congresso teve não somente um forte contorno das lideranças estadunidenses, como também “os missionários norte-americanos ocuparam a maior parte das presidências das comissões”¹²⁵. Não obstante, pode-se dizer que o congresso teve uma característica “mais sul-americana” quando comparado ao do Panamá e a ênfase dada na necessidade de cooperação entre as diversas igrejas protestantes no país, acentuando “a necessidade de garantir a presença evangélica no continente, sem sectarismo, criando uma opinião pública cristã e uma consciência pública acerca dos grandes princípios morais”¹²⁶, contribuiu de forma significativa para o desenvolvimento de uma autoconsciência protestante contextualizada.

O Congresso de Havana realizado em 1929, por sua vez, distinguiu-se de todos os precedentes por sua caracterização genuinamente latino-americana. Presidido pelo mexicano Gonzalo Báez Camargo (1899-1983), ativista da Revolução Mexicana, o Congresso de Havana foi, de fato, “o primeiro congresso organizado e dirigido em sua totalidade por protestantes latino-americanos”. A presença do CCLA, em contraste com o congresso de Montevideú, assumiu um papel mais secundário na realização do evento, deixando a reunião de Havana sob a responsabilidade, principalmente, dos líderes nacionais. Como precisamente descreve Jean-Pierre Bastian:

Aun cuando sólo concurrieron delegados de sociedades protestantes del norte de América Latina, tuvo gran efecto en todo el protestantismo latinoamericano, en lo cual contribuyeron diversos factores, ante todo, la existencia de una nueva generación de dirigentes protestantes muy bien preparados en las escuelas tanto misioneras como públicas; pero también el triunfo de la Revolución Mexicana, en la cual participaron activamente los protestantes; su presencia en el seno de procesos políticos democráticos (lo cual les dio oportunidad de ejercer su responsabilidad); y, por último, el hecho de que algunos de los organizadores del congreso hubieran participado en el Concilio Misionero Mundial (Jerusalén, 1926) donde adquirieron una experiencia protestante internacional aún más amplia. La posición europea en lo referente a la “evangelización” de Latinoamérica predominó en el congreso, e incluso se puso en duda el concepto mismo de misión, pues se había debilitado mucho el optimismo de principios de siglo, según el cual bastaría una sola generación para que el cristianismo se difundiese en todos los confines de la Tierra¹²⁷.

A temática da *latino-americanização* do protestantismo na região constituiu o principal viés de discussão do congresso em Havana. Isso incluía, obviamente, a problemática

¹²⁵ Jean-Pierre BASTIAN. *Protestantismos y modernidad latinoamericana: historia de unas minorías religiosas activas en América Latina*, p. 161.

¹²⁶ Dafne Sabanes PLOU. *Caminhos de Unidade: itinerário do diálogo ecumênico na América Latina*, p. 33.

¹²⁷ Jean-Pierre BASTIAN. *Protestantismos y modernidad latinoamericana: historia de unas minorías religiosas activas en América Latina*, p. 163.

da nacionalização e autofinanciamento das igrejas em busca de uma independência não só econômica, mas também teológica, problemática esta também articulada em Montevideu, embora sem tanta centralidade. Em função das raízes liberais do protestantismo de missão em território latino-americano, o congresso apontou para o caráter *exógeno* deste protestantismo, indicando a sua incompatibilidade com a cultura local e enfatizando a necessidade de uma *latino-americanização* do protestantismo aqui instalado. Segundo Dafne Plou, a decisão mais importante do congresso “foi propor a criação de uma confederação de conselhos ou federação de igrejas nacionais”, como tentativa de desempenhar um importante papel na vida religiosa do mundo latino, tornando, desta forma, o protestantismo mais compatível com a realidade sócio-cultural latino-americana.

Uma das conseqüências deste tema da *latino-americanização* do protestantismo foi a publicação do livro *The Other Spanish Christ*, em 1933, de autoria de John Mackay, que “discutiu pela primeira vez de forma sistemática a possibilidade de um protestantismo latino-americano”. Roland Spliesgart ressalta que dois tipos de interpretações marcaram os debates em torno do protestantismo latino-americano desde então. Um primeiro se esforça, nas palavras do autor, “em fundamentar teologicamente o processo de latino-americanização, baseando-se no conceito da inculturação e contextualização das idéias protestantes”. O segundo tipo de interpretação, bastante comum, “observa o protestantismo como um sistema, que está profundamente consolidado na cultura do norte europeu – e na cultura da América do Norte, depois da emigração de muitos europeus para os EUA – e que conseqüentemente é incompatível com a cultura latino-americana”¹²⁸. Para Spliesgart, não é possível pensar o protestantismo latino-americano, quer de missão ou de imigração, em termos não relacionais com a cultura na qual esteve inserido, ainda que muitas vezes esta relação tenha sido negativa, isto é, de rejeição da cultura latino-americana. Basta uma análise de teor até mesmo demasiado superficial para que se perceba que a história do protestantismo latino-americano, em geral, e brasileiro, em particular, sempre esteve imbricada numa gama de relações mais amplas do que as propriamente religiosas. Neste sentido, como ressalta Spliesgart, o processo de contato e relacionamento com uma cultura diferente implica, necessariamente, uma aculturação e, desta forma, uma correspondência entre o protestantismo e a realidade latino-americana. Embora tenha sido enfatizada a necessidade de *latino-americanização* do

¹²⁸ Roland SPLIESGART. *Luteranos na América Latina: a perspectiva da história do cristianismo*, p. 102. Com o conceito *latino-americanização*, Roland Spliesgart quer designar uma conceitualização que aponta para a “teoria da aculturação, como ela é usada na antropologia e desenvolvida por Alphonse Dupront e Georges Devereux. *Aculturação* significa primeiramente todo processo de troca e mudança” (Roland SPLIESGART. *Luteranos na América Latina: a perspectiva da história do cristianismo*, p. 106). Com isso, Spliesgart é capaz de aproximar o protestantismo da cultura latino-americana, evitando certos reducionismos.

protestantismo pelo Congresso de Havana, não se pode dizer com isso que o protestantismo aqui instalado não tivesse sofrido anteriormente nenhuma influência da cultura à qual esteve ligado. A relação dialética entre religião e sociedade permanece válida também para este caso. O que o Congresso de Havana enfatizou, e nisso reside sua importância particular para a história do protestantismo latino-americano, foi a necessidade de um protestantismo autônomo e comprometido com os interesses regionais, rejeitando e criticando, desta forma, a política *panamericana* para a América Latina. Essa *desconfiança* para com a cultura norte-americana impulsionou o protestantismo a repensar o seu papel frente à cultura latina, implicando uma *ruptura* com a forma pela qual o protestantismo havia se estabelecido na região. Como sugere Bastian, “o Congresso de Havana refletiu a maturidade política adquirida, ao longo das lutas democráticas em cada país pelos dirigentes protestantes latino-americanos, e marcou as balizas do desenvolvimento futuro de um protestantismo autônomo”¹²⁹.

Cabe enfatizar, entretanto, que a busca por uma *latino-americanização*, entendida como um processo de *aculturação* do protestantismo latino-americano à realidade sócio-cultural do contexto no qual está inserido, permaneceu uma busca de uma parcela minoritária do protestantismo. Se a proposta de desenvolvimento de uma maior inter-relação entre as diversas igrejas protestantes latino-americanas foi uma das ênfases comuns aos diversos congressos e eventos ocorridos na região, muito embora particularmente central no Congresso de Havana, sabe-se que uma inserção mais profícua na realidade latino-americana permaneceu um desafio de uma minoria progressista, libertária e nacionalista do protestantismo. Não obstante, a realização dos congressos no Panamá, em Montevideu e Havana fez com que as questões pertinentes ao ecumenismo se contextualizassem na América Latina e no Brasil. Isso porque no Brasil, de fato, o ecumenismo “começa com a *cooperação interdenominacional de igrejas protestantes*”¹³⁰. A luta pela aproximação entre os diversos corpos eclesiais no Brasil como forma de responder de maneira mais ativa ao contexto no qual estavam inseridos ensejou a criação da Confederação Evangélica do Brasil (CEB), em 1934, que se filiou ao Conselho Missionário Internacional um ano mais tarde, tornando-se, então, “o principal organismo ecumênico do país”¹³¹. Tal organismo nasceu como resultado da união de três organismos já existentes no país, isto é, o Conselho Evangélico para

¹²⁹ Jean-Pierre BASTIAN. *Protestantismos y modernidad latinoamericana: historia de unas minorías religiosas activas en América Latina*, p. 166.

¹³⁰ Gerhard TIEL. *Ecumenismo na perspectiva do reino de Deus: uma análise do movimento ecumênico de base*, p. 21.

¹³¹ Elias WOLFF. *Caminhos do ecumenismo no Brasil: história, teologia, pastoral*. São Paulo: Paulus, 2002, p. 84. Wolff ressalta que existia “certa sensibilidade sócio-política dos idealizadores da Federação”.

Educação Religiosa, a já citada Comissão Brasileira de Cooperação e a Federação de Igrejas Evangélicas no Brasil¹³². A CEB constituiu-se como um organismo de representação dos interesses dos evangélicos no país frente aos assuntos públicos e às autoridades. Também a questão missionária se constituiu num tema central desde os primeiros anos de funcionamento da CEB. Apesar de interessada em representar os interesses dos evangélicos num país predominantemente católico, a CEB não fomentava as atitudes anti-católicas tão características do protestantismo de missão. Mesmo ciente de seus interesses ligados à “família evangélica brasileira”, a CEB procurou não entrar em choque com a Igreja Católica, o que não a impedia de “protestar contra os favorecimentos institucionais que beneficiavam o lado católico”¹³³. Com a elaboração do plano de um *modus vivendi*, a CEB demonstrou uma preocupação com a efetiva ocupação no Brasil pelas igrejas evangélicas de forma a eliminar qualquer duplicação de esforços, isto é, uma forma de evitar a concorrência entre as diversas sociedades missionárias atuantes no país¹³⁴. As igrejas que fizeram parte da CEB foram a Presbiteriana do Brasil, Presbiteriana Independente do Brasil, Metodista, Episcopal e Evangélica de Confissão Luterana no Brasil, esta última tendo ingressado somente no ano de 1959. Além destas, duas igrejas pentecostais também passaram a integrar o corpo eclesiástico da CEB, como a Igreja do Evangelho Quadrangular, em 1963, e a Igreja Evangélica Pentecostal “O Brasil para Cristo”, em 1968.

A CEB, além de outras atividades restritas às diversas igrejas, à educação e ao desenvolvimento de projetos sociais, também tinha por finalidade a participação ativa na série de encontros continentais, desenvolvida pelos setores mais politizados das diversas igrejas latino-americanas, e conhecida sob o título de Conferências Evangélicas Latino-Americanas

¹³² Duncan Alexander REILY. *História documental do protestantismo no Brasil*, p. 258. Reily, citando um texto de 1932, de autoria de Erasmo Braga e Kenneth G. Grubb (*The Republic of Brazil: a Survey of the Religious Situation*), fundamenta da seguinte maneira a necessidade de uma federação de igrejas evangélicas: “O movimento reacionário, que agora procura introduzir na nova Constituição do país algumas restrições sobre a liberdade religiosa, tem apressado o movimento pró-federação. É óbvio que tal federação poderia falar à nação em nome das igrejas nacionais, expressando a mente comum de milhares de evangélicos sobre assuntos públicos e, particularmente, em defesa da liberdade religiosa. As suspeitas que existem quanto a missões estrangeiras e a crescente maré de nacionalismo tornam oportuna a organização de uma federação nacional” (Duncan Alexander REILY. *História documental do protestantismo no Brasil*, p. 258). Segundo Gerhard Tiel, “a necessidade de uma federação de igrejas evangélicas foi, portanto, fundamentada em termos político-religiosos” (Gerhard TIEL. *Ecumenismo na perspectiva do reino de Deus: uma análise do movimento ecumênico de base*, p. 45).

¹³³ Gerhard TIEL. *Ecumenismo na perspectiva do reino de Deus: uma análise do movimento ecumênico de base*, p. 46.

¹³⁴ Duncan Alexander REILY. *História documental do protestantismo no Brasil*, p. 260. Reily afirma que metodistas e presbiterianos firmaram um acordo semelhante ao da “cortesia missionária”, já em operação no México. Tal concepção está muito próxima da teoria de *mercado* na abordagem sociológica de Peter Berger, já apresentada nas páginas precedentes e expressa na fórmula: “A situação pluralista, na medida em que tende à cartelização, tende ao ‘ecumenismo’” (Peter L. BERGER. *O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião*, p. 155).

(CELAS), conferências estas realizadas em Buenos Aires (CELA I), em 1949, em Lima (CELA II), em 1961, e novamente em Buenos Aires (CELA III), em 1969. Impulsionadas pela Conferência sobre Igreja e Sociedade realizada na cidade de São Paulo, em 1953, organizada através da comissão de Igreja e Sociedade do Conselho Mundial de Igrejas, e dirigida por Paul Abrecht, as CELAS influíram de forma significativa no desenvolvimento de uma consciência social entre as diferentes igrejas e as diferentes expressões nacionais da sociedade. A mais significativa destas conferências foi, sem dúvida, a que tomou lugar em Lima, em 1961. A Segunda Conferência Evangélica Latino-Americana (CELA II), convocada sob o tema “Cristo, a esperança para a América Latina”, caracterizada como a mais representativa do protestantismo latino-americano, foi promovida, conforme escreve detalhadamente Dafne Plou, “por onze conselhos e associações nacionais de diversos países, reunindo delegados de 42 denominações evangélicas de 28 nacionalidades diferentes, incluindo representantes das Antilhas Britânicas e Holandesas”, totalizando 220 pessoas, entre delegados, visitantes e observadores oficiais. Dafne Plou afirma que antes desse evento, porém, duas consultas haviam sido realizadas na localidade de Huampaní, nas proximidades de Lima, que, com base em resoluções no âmbito da própria conferência, deram origem a duas importantes organizações ecumênicas: da consulta sobre Educação Cristã nasceu a Comissão Evangélica Latino-Americana de Educação Cristã (CELADEC), constituída por 17 conselhos, igrejas e instituições eclesiásticas, e da consulta sobre Igreja e Sociedade surgiu a Comissão Latino-Americana de Igreja e Sociedade (ISAL), talvez o mais importante organismo ecumênico já existente na América Latina¹³⁵.

Também pode ser apontada como uma das conseqüências das articulações oriundas da CELA II a fundação, em 1964, de uma nova organização para a cooperação ecumênica, que recebeu o nome de Comitê Provisório para a Unidade Evangélica Latino-Americana (UNELAM). Esse comitê esteve em constante contato e colaboração com a CEB, planejando a organização da CELA III, que se pretendia realizar, o mais tardar, em 1965. Entretanto, o golpe militar ocorrido no Brasil no ano de 1964, não somente dificultou a organização da conferência, como também derrocou a estrutura da CEB. Segundo Gerhard Tiel, dois fatores devem ser mencionados na tentativa de elucidação da crise experimentada pela CEB e sua não resistência ao golpe militar: em primeiro lugar, “uma crise na autocompreensão ecumênica dos conselhos de igrejas nacionais” e, em segundo lugar, “um relacionamento obscuro com as

¹³⁵ Dafne Sabanes PLOU. *Caminhos de Unidade: itinerário do diálogo ecumênico na América Latina*, p. 99-100. Sobre as CELAS, a abordagem de Dafne Plou continua sendo a mais completa. Para uma maior consideração destes eventos, cf.: Dafne Sabanes PLOU. *Caminhos de Unidade: itinerário do diálogo ecumênico na América Latina*, p. 93-111.

ditaduras militares”. Há que se ressaltar também, como o faz Tiel, que “a situação ecumênica no país começou a mudar com a abertura da Igreja Católica após o Concílio Vaticano II. Também a prioridade do trabalho ecumênico tinha mudado: um ecumenismo entendido essencialmente em termos eclesiológicos, que dava mais valor a discussões dogmáticas do que a ações sócio-políticas, tinha se tornado *passé*”¹³⁶. Fato é que o golpe militar no Brasil acarretou profundas dificuldades na articulação e desenvolvimento dos ideais sócio-políticos da CEB¹³⁷. Contando com o apoio de importantes estruturas eclesiais protestantes, o golpe militar fez com que os principais agentes progressistas da CEB fossem perseguidos dentro e fora de suas igrejas. Segundo Zwinglio Dias, “este acontecimento faria com que esse grupo de pessoas, para dar conseqüência a sua opção política e seu compromisso de fé, desse origem, em 1965, sob os auspícios do CMI – via apoio direto de ISAL –, ao Centro Evangélico de Informação (CEI)”¹³⁸. Como corretamente aponta Bittencourt Filho, “os conflitos que advieram entre as correntes conservantista, libertária e carismática não se deram propriamente no terreno das idéias, mas no da disputa pelos espaços de poder institucional, gerando um círculo vicioso inescapável”¹³⁹.

A constituição do CEI, que de uma forma muito particular dava continuidade à dimensão política da CEB, não resume a relevância do movimento Igreja e Sociedade na América Latina para o desenvolvimento do ecumenismo latino-americano. Isso porque, embora tenha nascido, num primeiro momento, como um departamento para assuntos sociais, a serviço das igrejas evangélicas, ISAL logo se caracterizou como a organização ecumênica

¹³⁶ Gerhard TIEL. *Ecumenismo na perspectiva do reino de Deus: uma análise do movimento ecumênico de base*, p. 47-48.

¹³⁷ Tiel destaca o fato de a CEB ter sido “revivificada” no ano de 1987, abandonando, porém, a sua inspiração ecumênica originária: “Em junho de 1987, os (na época) 32 deputados da Assembléia Nacional Constituinte que pertenciam a igrejas conservadoras e fundamentalistas revivificaram a velha CEB; pouco depois foram abertas representações nas mais importantes cidades brasileiras. A ‘ressurreição’ da CEB foi favorecida por uma generosa ajuda pública do governo do então presidente José Sarney, que, ao que tudo indica, esperava que a CEB o apoiasse politicamente numa época caótica” (Gerhard TIEL. *Ecumenismo na perspectiva do reino de Deus: uma análise do movimento ecumênico de base*, p. 48-49). Obviamente, as igrejas se manifestaram condenando o ressurgimento da CEB, que não representaria mais os “interesses legítimos do povo evangélico brasileiro”. Como ressaltou a Comissão Central do Conselho Nacional de Igrejas Cristãs: “Foi unânime, por parte dos órgãos representativos das igrejas episcopal, metodista, presbiteriana unida e de confissão luterana, a manifestação de estranheza diante da reativação da Confederação e da forma como ela vem sendo articulada. Eles consideram que a CEB não representa mais os interesses legítimos do povo evangélico brasileiro. Constatam, ademais, que a CEB, que foi omissa durante os 21 anos da recente ditadura militar, jamais levantando sua voz contra as crueldades praticadas, agora volta favorecida e carregada por uma onda de interesses políticos. Sua reabertura e seus objetivos atuais não foram discutidos com as igrejas que a compunham e sobre a antiga CEB pairam ainda dúvidas nos âmbitos administrativo e jurídico. Questiona-se, por conseguinte, que o organismo agora reativado possa ser um instrumento adequado de testemunho comum no exercício do amor e do serviço ao povo, para justiça e para a paz, conforme a orientação das igrejas ligadas ao CONIC” (CONSELHO NACIONAL DE IGREJAS CRISTÃS. Igrejas do CONIC se distanciam da Confederação Evangélica do Brasil. *Notícias do CONIC*, v. 4, n. 6, p. 8).

¹³⁸ Zwinglio Mota DIAS. O movimento ecumênico: história e significado, p. 150.

¹³⁹ José BITTENCOURT FILHO. *Matriz religiosa brasileira: religiosidade e mudança social*, p. 127.

protestante mais consistentemente radical na América Latina, desenvolvendo uma reflexão teológica de denúncia da *ideologização* da mensagem protestante em função do *status quo* político-econômico dominante. Como ressalta Bittencourt Filho, “a preocupação de ISAL consistia na ‘contaminação’ das igrejas evangélicas com o ‘vírus’ da Responsabilidade Social”¹⁴⁰. Esse protesto culminou, praticamente, na retirada de todas as instituições eclesiásticas de seu apoio ao movimento.

De acordo com Gerhard Tiel, embora o movimento ISAL só tenha sido fundado oficialmente em 1961, “é preciso fazer referência a uma história preliminar, que já começou em 1940-1950 com uma inquietação e insatisfação entre muitos jovens, especialmente na Igreja Metodista, em relação à evangelização e educação na América Latina”¹⁴¹. Esse fato é ainda mais significativo quando se afirma, como o fez Rubem Alves, que é possível “identificar no movimento jovem dos anos 1950, as origens da fermentação que iria produzir o lado protestante da teologia da libertação”¹⁴². Pela primeira vez na América Latina se deu início à elaboração de uma teologia original e *contextualizada*, não dependente, portanto, da dominação teológica euro-americana, embora muitas vezes baseada e em diálogo constante com tais desenvolvimentos teológicos¹⁴³. Contando com o apoio tanto moral quanto eclesiástico-político e financeiro de programas do Conselho Mundial de Igrejas, ISAL configurou-se de maneira autônoma às instituições eclesiásticas, não obstante a participação ativa de setores intelectualizados das igrejas, o que permitiu o desenvolvimento de uma reflexão comprometida não com uma proposta confessional, mas com a elaboração de uma teologia contextualizada que de alguma forma correspondesse às necessidades e exigências continentais. De acordo com Bittencourt Filho, “pela primeira vez, evangélicos de todo o Continente discutiram em conjunto o papel dos cristãos e das igrejas frente ao processo social”. A criação do movimento Igreja e Sociedade na América Latina fez com que, de fato, as igrejas considerassem, de um modo, até então, bastante original na história do protestantismo latino-americano, “a possibilidade de que o contexto sócio-político-econômico

¹⁴⁰ José BITTENCOURT FILHO. *Matriz religiosa brasileira: religiosidade e mudança social*, p. 166.

¹⁴¹ Gerhard TIEL. *Ecumenismo na perspectiva do reino de Deus: uma análise do movimento ecumênico de base*, p. 52.

¹⁴² Rubem ALVES. *Dogmatismo e tolerância*, p. 170.

¹⁴³ Como indicou Zwinglio Mota DIAS. O movimento ecumênico: história e significado, p. 148: “os intelectuais de origem protestante, forçados a migrar de suas igrejas por imposição dos setores mais conservadores, que assumiam o poder de qualquer maneira para impor seus interesses às vezes extremamente reacionários, não lançaram apenas as bases para uma reflexão teológica genuinamente latino-americana. Eles influíram, em muitos países e em situações bem específicas, na construção de um pensamento que levou as marcas da originalidade latino-americana”. Como descreve José BITTENCOURT FILHO. *Matriz religiosa brasileira: religiosidade e mudança social*, p. 164: “pensadores protestantes e alguns católicos (mercê da índole ecumênica de ISAL), despossuídos de apoio das suas respectivas igrejas, militavam em ISAL com a intenção de implementar o que consideravam uma proposta teológico-política para a América Latina”.

puddesse vir a ser definidor de suas estratégias de ação”¹⁴⁴. Como ressalta Jean-Pierre Bastian, “com a criação de ISAL, apoiada em princípio por sete federações protestantes nacionais latino-americanas, começou um movimento que, em parte, constituiu a origem da teologia da libertação”¹⁴⁵.

No Brasil, os grupos de ISAL foram compostos pelos setores das igrejas que, aglutinados na CEB, desenvolveram processos de reflexão e ação solidária através do Setor de Responsabilidade Social e do Departamento de Ação Social, procurando mobilizar as igrejas-membro para uma maior participação na vida política do país. Embora tenha durado um pouco mais de uma década, o movimento Igreja e Sociedade na América Latina possibilitou, ao mesmo tempo, a contextualização das propostas e ideais ecumênicos do CMI na América Latina e a renovação dos ideais ecumênicos mundiais a partir da vertente e dos questionamentos especificamente latino-americanos¹⁴⁶. Foi através da militância ecumênica de ISAL que nasceu o legado mais importante e original da teologia latino-americana, colocando-a em um polêmico e honroso cenário de discussão mundial. A importância do pensamento do missionário estadunidense Millard Richard Shaull, um dos mais importantes intelectuais de ISAL, não somente proporcionou uma reinterpretação da tarefa das igrejas protestantes no continente, como também lançou as balizas de um novo modo de se fazer teologia, até então desprezado pelas igrejas e teólogos continentais. Tal teologia, marcada por sua *radicalidade*, ficou conhecida sob o epíteto *teologia da revolução*, não tardando a se tornar alvo de fortes críticas e repulsa por parte de alguns, e admiração e filiação por parte de outros.

Pode-se afirmar que o pensamento teológico de Shaull representa um momento fundamental na autocompreensão teológica protestante latino-americana. De fato, sua teologia diz respeito ao *terminus a quo* do desenvolvimento de uma reflexão teológica continental autônoma, isto é, uma tentativa de superar os reducionismos desta teologia, de cunho marcadamente individualista e fetichista das relações políticas e sociais. Na realidade, sua

¹⁴⁴ José BITTENCOURT FILHO. *Por uma eclesiologia militante: ISAL como o nascedouro de uma nova eclesiologia para a América Latina*. 1988. Dissertação (Mestrado em Ciência da Religião)-Instituto Metodista de Ensino Superior, São Bernardo do Campo, 1988, p. 36.

¹⁴⁵ Jean-Pierre BASTIAN. *Protestantismos y modernidad latinoamericana: historia de unas minorías religiosas activas en América Latina*, p. 238.

¹⁴⁶ José BITTENCOURT FILHO. *Matriz religiosa brasileira: religiosidade e mudança social*, p. 167, explicando sobre a razão da extinção de ISAL, afirma que “pode-se inferir que o movimento foi desagregado tanto pela carência de bases eclesiásticas, quanto pela radicalização (teórica e prática), tornando-se alvo preferencial da repressão estatal”. Júlio de Santa Ana, por sua vez, afirma que «pour la grande majorité des Églises protestantes d’Amérique latine, les positions d’ISAL étaient inacceptables» (Júlio de SANTA ANA. Du libéralisme à la praxis de la libération. Genèse de la contribution protestante à la théologie latino-américaine de la libération. *Archives de Sciences Sociales des Religions*, Paris, v. 71, n. 1, juillet-septembre 1990, p. 80).

teologia pode ser considerada como um momento de superação de uma teologia *fundamentalista* e uma tentativa de construção de uma teologia interessada em responder aos desafios levantados pelo contexto no qual está inserida. Isso não equivale dizer que sua teologia seja plenamente determinada pelo espírito do tempo, na qual o conteúdo da tradição cristã e protestante é desprezado de forma arbitrária. É mais sensato pensar a guinada teológica protestante latino-americana como uma *ressignificação* de aspectos específicos da *tradição* teológica protestante, numa volta ao conteúdo teológico da Reforma como instrumental de crítica à prática teológica até então vigente. A teologia de Shaull está situada, neste sentido, na vanguarda do movimento de renovação teológica experimentado tanto por católicos como por protestantes a partir da irrupção das assim chamadas *teologias da libertação*, ainda que muitas vezes o valor e o lugar de seu pensamento no despontar e na configuração de tais teologias não tenha sido devidamente reconhecido.

A partir da compreensão do contexto em que Shaull desenvolveu sua reflexão teológica, bem como de sua influência sobre muitos dos teólogos que no período ulterior tornar-se-iam as figuras mais centrais na articulação e no desenvolvimento da teologia protestante latino-americana, pode-se avaliar o valor e o alcance de suas idéias. Fato é que foi a partir da iniciativa de Shaull que se configurou, no Rio de Janeiro, uma “Comissão de Igreja e Sociedade”, ainda no início do ano de 1955, que se integrou nesse mesmo ano na Confederação Evangélica do Brasil, passando a ser designada como “Setor de Responsabilidade Social da Igreja”. A iniciativa de Shaull era uma conseqüência dos preparativos para a segunda assembléia do Conselho Mundial de Igrejas, em Evanston (EUA), realizada em 1954. Shaull havia sido convidado por Paul Abrecht para refletir sobre ação social no contexto do terceiro mundo, o que ensejou a realização dos estudos sobre a “responsabilidade cristã em áreas de rápidas transformações sociais” na América Latina. Na Comissão de Igreja e Sociedade havia “um acordo geral de que as igrejas deveriam estabelecer critérios, bem como formas de ação frente à realidade brasileira, embora não houvesse unanimidade no que diz respeito ao âmbito e à natureza do trabalho a ser desenvolvido”¹⁴⁷. O setor rapidamente passou a congregar os grupos mais progressistas das igrejas protestantes, promovendo importantes consultas nacionais entre os anos de 1955 e

¹⁴⁷ Waldo CÉSAR. Church and Society – or Society and Church? In: Nantawan Boonprasat LEWIS. (Ed.). *Revolution of Spirit: Ecumenical Theology in Global Context. Essays in Honor of Richard Shaull*. Grand Rapids; Cambridge: William B. Eerdmans Publishing Company, 1998, p. 135: “The ecumenical composition of this group was quite representative of the theological and ideological differences that characterized the diverse branches of Brazilian Protestantism. In the Commission that was organized, there was, however, a general agreement that the churches should establish criteria for, as well as forms of, action in face of Brazilian reality, although there was no unanimity as regards the scope and the nature of the work to be developed”.

1962. De acordo com Rubem Alves, esse setor faria ecoar diretamente as preocupações do CMI no país, polarizando radicalmente os grupos dentro das igrejas, nos seminários e na própria CEB¹⁴⁸. As consultas promovidas pelo Setor de Responsabilidade Social da Igreja foram marcadas pela presença não somente de intelectuais e líderes cristãos, mas também pela participação de sociólogos e educadores não-cristãos, como é digna de nota a que tomou lugar na cidade do Recife, em 1962, sob o tema “Cristo e o processo revolucionário brasileiro”, que marcou o fim do programa “Igreja e Sociedade” da CEB.

Embora Shaull não tenha participado da Conferência do Nordeste, esta conferência refletia plenamente o seu empenho e orientação teológica, o que evidencia a influência e abrangência de sua reflexão teológica sobre os setores mais progressistas do protestantismo latino-americano. Não obstante, Shaull era acusado de *subverter* a teologia e a ordem sócio-política e econômica estabelecida, além de ser publicamente acusado de impulsionar toda a crise da igreja. Como ressalta Waldo César, “suas iniciativas e atividades na educação teológica, na prédica, no movimento estudantil, nos contatos com os dominicanos, no movimento ecumênico, nos livros e artigos por ele publicados – tudo isto era visto como ‘subversão’ da teologia e da ordem estabelecida”¹⁴⁹. Shaull, na “luta por uma igreja mais próxima dos pobres e deserdados da sociedade”, contribuiu de maneira decisiva não somente para uma autocompreensão teológica latino-americana, como também para a criação de novas estruturas de dinamização do momento histórico continental. De acordo com Waldo César, por ocasião da Conferência do Nordeste, “o lema popular era *reforma*, para os mais moderados, e *revolução* para aqueles que acreditavam na idéia radical de um movimento singular da ‘evolução da nacionalidade brasileira’”¹⁵⁰. Pode-se afirmar que o ideário da *revolução* constituía o cerne da reflexão teológica de Shaull, como bem demonstra o epíteto “teólogo da revolução”.

Se, por um lado, a reflexão teológica de Shaull contribuiu para a contextualização dos ideais ecumênicos internacionais na América Latina, por outro lado, ela foi responsável pela recepção da peculiaridade da práxis ecumênica latino-americana nas discussões do próprio CMI. Um exemplo claro dessa contribuição de Shaull foi a realização da Conferência de Genebra sobre Igreja e Sociedade, em 1966, na qual Shaull escreveu um de seus textos mais importantes e conhecidos: “Revolutionary Change in Theological Perspective”. Com esse

¹⁴⁸ Rubem ALVES. *Dogmatismo e tolerância*, p. 170.

¹⁴⁹ Waldo CÉSAR. *Church and Society – or Society and Church?*, p. 139. Como ressalta César, não somente Shaull sofrera as conseqüências da articulação de uma teologia alternativa: “And many of his students, and others who worked with him, would have to pay for their complicity in and support of the idea of a church closer to the poor and disinherited in the society in which we were living”.

¹⁵⁰ Waldo CÉSAR. *Church and Society – or Society and Church?*, p. 136.

texto Shaull não somente evidenciou a maturidade de sua reflexão teológica militante, como também “escandalizou a uma boa parte dos participantes por seu concreto conteúdo revolucionário”¹⁵¹. Isso porque Shaull representava uma percepção ecumênica muito particular, uma concepção de ecumenismo que transcendia em muito os interesses eclesiásticos e institucionais, transparecendo as necessidades do contexto latino-americano. É exatamente neste sentido que se pode falar que Shaull significou um “divisor de águas” na teologia e no protestantismo latino-americano, estabelecendo definitivamente um *antes* e um *depois dele*¹⁵².

¹⁵¹ Juan LUÍS SEGUNDO. *Libertação da teologia*. São Paulo: Loyola, 1978, p. 163.

¹⁵² Eduardo Galasso FARIA. *Fé e compromisso: Richard Shaull e a teologia no Brasil*. São Paulo: ASTE, 2002, p. 143.

CAPÍTULO 2: A REVOLUÇÃO DA TEOLOGIA E A TEOLOGIA DA REVOLUÇÃO – O LEGADO DE SHAULL

“Conseqüentemente, parece que a *revolução social* é o fato primário com que a nossa geração terá de se defrontar, na medida 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”

(Richard Shaull)

2.1 Teologia e ética social no protestantismo latino-americano

A partir da segunda metade do século XX, setores do protestantismo latino-americano, profundamente comprometidos com o *status* sócio-político do continente, começaram a refletir sobre a necessidade de construção de uma nova forma de *relacionamento* com a sociedade na qual se encontravam, lançando as balizas de uma reflexão teológica contextualizada. Conforme se ressaltou anteriormente, a *busca* por uma autoconsciência protestante latino-americana é resultado de um longo processo de *crise e ruptura* com a forma pela qual o protestantismo, intimamente vinculado ao espírito econômico liberal das missões, ainda que muitas vezes em conflito com este *espírito*, havia se estabelecido e se caracterizado na América Latina. Foi, sobretudo, em função de suas características sócio-históricas, que setores do protestantismo latino-americano apontaram para a necessidade da construção de uma autoconsciência protestante contextualizada, encontrando na militância ecumênica, ao mesmo tempo, uma forma de *ruptura* com o projeto liberal ao qual as igrejas estiveram direta ou indiretamente vinculadas e uma possibilidade de se repensar a tarefa das igrejas frente às necessidades da sociedade em que atuavam.

O capítulo que se segue é uma tentativa de compreensão dos *fatores* que possibilitaram o desenvolvimento da nova reflexão teológica que surge como resposta à situação sócio-política e econômica da América Latina, em função do esgotamento do modelo tradicional de ação cristã desenvolvido pelas igrejas protestantes latino-americanas. Não há

dúvida de que a teologia desenvolvida por Richard Shaull seja não somente o *elemento-chave* na compreensão de tal *ruptura epistemológica*, como também o ponto de incidência entre os desdobramentos das discussões em torno à temática da ética social, que permeia toda a história do Movimento Ecumênico moderno, e o nascente pensamento teológico *revolucionário* latino-americano. Se, por um lado, não se pode compreender a guinada teológica protestante latino-americana sem um correto entendimento da teologia de Richard Shaull, por outro, não se pode compreender sua teologia sem um correto entendimento da temática da “responsabilidade social do cristão” no interior do Movimento Ecumênico. Isso porque muitos dos temas que irrompem no cenário teológico latino-americano por meio da teologia de Richard Shaull são temas centrais nas discussões ecumênicas internacionais sobre o sentido e a finalidade da ética social e não podem ser compreendidos isoladamente. Desta forma, a análise da *ruptura epistemológica* realizada na teologia protestante latino-americana reivindica um procedimento tríplice: *a.* análise do desenvolvimento das discussões em torno à temática da responsabilidade social dos cristãos, constitutiva da ética social ecumênica; *b.* análise da superação do modelo de ética social proposto pelo CMI através das exigências oriundas do “terceiro mundo”; *c.* análise da apropriação da temática da *revolução* no pensamento teológico de Richard Shaull. Assim, por mais que a práxis ecumênica latino-americana apresente nuances e contornos próprios, sobretudo em função de seu desenvolvimento quase sempre à margem das igrejas, ela não deve ser entendida em *descontinuidade* total com a práxis ecumênica internacional, de modo que uma elucidação sobre os desdobramentos da ética social ecumênica se torna indispensável.

2.2 Desdobramentos da ética social ecumênica (1925-1937)

A necessidade de uma resposta aos problemas da sociedade sempre foi, de fato, uma das questões centrais na história do Movimento Ecumênico moderno¹⁵³. Os problemas que assolavam a *oikoumene*, principalmente no período ulterior à Primeira Guerra Mundial, ensejaram uma preocupação com a formulação de uma “resposta cristã às questões econômicas, sociais e morais no mundo após a guerra”¹⁵⁴. Já no ano de 1925 se evidenciava – por ocasião da conferência para o “cristianismo prático” realizada em Estocolmo, que tem por

¹⁵³ Augusto FERNÁNDEZ ARLT. Nuevas áreas para la responsabilidad social cristiana. In: IGLESIA Y SOCIEDAD EN AMÉRICA LATINA. *La responsabilidad social del cristiano*. Guía de estudios. Montevideo: ISAL, 1964, p. 67.

¹⁵⁴ Paul ABRECHT. Vida e Ação. In: Nicholas LOSSKY; José MÍGUEZ BONINO; John POBEE; Tom F. STRANSKY; Geoffrey WAINWRIGHT; Pauline WEBB. (Ed.). *Dicionário do movimento ecumênico*, p. 1125.

mérito a consolidação do Movimento Vida e Ação, fundado sob a liderança do historiador das religiões e arcebispo da Igreja Luterana da Suécia, Nathan Söderblom (1866-1931) – uma preocupação com o papel das igrejas e o “estilo de vida cristão” frente aos problemas ensejados pelo mundo beligerante¹⁵⁵. A conferência tinha por objetivo “formular programas e traçar meios para torná-los efetivos, pelos quais a *paternidade de Deus e a fraternidade de todos os povos* fossem plenamente realizadas através da Igreja de Cristo”¹⁵⁶. Isso gerou uma disputa em torno à interpretação da relação entre o ideário do reino de Deus e as realizações humanas na história. Se para F. T. Woods, bispo de Winchester, o reino de Deus deveria ser estabelecido através da ação humana, para Ihmels, da Saxônia, “nada poderia ser mais equivocado ou desastroso do que supor que os homens mortais têm que construir o reino de Deus no mundo”¹⁵⁷. Apesar de tais divergências, que marcariam toda a discussão em torno à temática da *ética social* nos anos subsequentes, pode-se afirmar que a reunião em Estocolmo tenha espalhado as primeiras sementes do “pensamento social ecumênico moderno”¹⁵⁸.

A ênfase na responsabilidade das igrejas para com a vida humana em todas as suas *dimensões*, embora não tenha produzido nenhum “credo social ecumênico” ou solucionado qualquer controvérsia em relação à práxis cristã¹⁵⁹, foi um tema central em Estocolmo. Tal questão proporcionou um apelo à consciência do mundo cristão ao ressaltar a necessidade do

¹⁵⁵ Ans van der BENT. *Commitment to God's World: a Concise Critical Survey of Ecumenical Social Thought*. Geneva: WCC Publications, 1995, p. 11-12: “The letter inviting the churches to Stockholm stated that ‘the world’s greatest need is the Christian way of life, not merely in personal and social behavior but in public opinion and its outcome in public action’, a goal which involved ‘putting our hearts and our hands into a united effort that God’s will may be done on earth as it is in heaven’”.

¹⁵⁶ Nils KARLSTRÖM. Movements for International Friendship and Life and Work, 1910-1925. In: Ruth ROUSE; Stephen Charles NEILL. (Ed.). *A History of the Ecumenical Movement. 1517-1948*, p. 541-542.

¹⁵⁷ Nils EHRENSTRÖM. Movements for International Friendship and Life and Work, 1925-1948. In: Ruth ROUSE; Stephen Charles NEILL. (Ed.). *A History of the Ecumenical Movement. 1517-1948*, p. 547: “The tension between these different conceptions of the Kingdom of God came to dominate much of the discussion and, because not squarely faced, led to continual misunderstanding. This misunderstanding was not eased when the theological issue was confused with national and confessional categories – such as American activism versus German other-worldliness, or Calvinism against Lutheranism. Here an antithesis was revealed – partly theological, partly geographical and cultural – which in changing manifestations was to preoccupy the movement for many years to come”.

¹⁵⁸ Augusto FERNÁNDEZ ARLT. Nuevas áreas para la responsabilidad social cristiana, p. 67. De acordo com Ans van der Bent, as profundas diferenças teológicas evidenciadas na reunião em Estocolmo, que tinha por título “*communio in adorando et serviendo oecumenica*”, podem ser explicadas da seguinte maneira: “Despite the tragedy of the first world war and a deep moral frustration because of its results, representatives from the Anglo-Saxon churches adhered to the social gospel and remained optimistic about realizing aspects of the kingdom of God in history as a result of human progress. A few, like William Temple, had a more sophisticated theological understanding of the church in relation to society, but they too were rather confident about possible Christian achievement. Voices from continental Europe, particularly from Germany, stated an opposite conviction; that there is no relation between the kingdom of God and human efforts to achieve justice and peace in this sinful world” (Ans van der BENT. *Commitment to God's World: a Concise Critical Survey of Ecumenical Social Thought*, p. 13).

¹⁵⁹ Nils EHRENSTRÖM. Movements for International Friendship and Life and Work, 1925-1948, p. 550. Paul ABRECHT. Vida e Ação, p. 1126, por sua vez, afirma que as declarações resultantes da conferência evidenciam a forma vaga como foram tratadas algumas polêmicas teológicas.

estabelecimento de possíveis linhas de avanço em prol da responsabilidade das igrejas. O comitê de continuação da conferência, que se transformou no Conselho Cristão Universal para Vida e Ação, em 1930, tinha por principal objetivo “perpetuar e fortalecer a comunhão entre as igrejas na aplicação da ética cristã aos problemas sociais da vida moderna”¹⁶⁰. Com um foco particular em assuntos de cunho prático, o Movimento Vida e Ação, alicerçado sobre o lema “a doutrina divide, mas o serviço une”, logo se viu diante da necessidade de levar em séria consideração as diferenças doutrinárias que mantinham os cristãos separados, levando à busca de “fundamentos teológico-éticos mais sólidos”¹⁶¹. Essa busca por uma maior inter-relação entre os fundamentos ético-teológicos e a práxis cristã contribuiria, de modo decisivo, para uma aproximação criativa entre *religião e sociedade*.

O Movimento Vida e Ação intentava elucidar, de fato, a “relação complexa entre padrões denominacionais e atitudes sociais”, como bem demonstra a conferência realizada em Genebra, em 1932, que buscava discutir a temática do relacionamento entre “igreja, credo e ética social”¹⁶². Isso apontava para uma problemática mais ampla que caracterizaria as discussões entre as diferentes igrejas comprometidas com as necessidades da sociedade em que estavam inseridas. A contribuição dos estudos de Richard Niebuhr nessa temática se mostrava de forma bastante evidente. Isso porque, como demonstrara sua análise sobre as origens do *denominacionalismo* nos Estados Unidos, publicada em 1929, e que teve grande influência no cenário teológico euro-americano nos anos subseqüentes, existe uma relação estreita entre as estruturas sociológicas denominacionais e as práticas religiosas. Niebuhr pretendia explicitar que a relação com o mundo sócio-cultural é inevitável e central no processo de formação das doutrinas sociais das diversas organizações religiosas. Isso significa que todo esforço de compreensão da “realidade” da igreja não pode ser elaborado a partir de pressuposições puramente ideológicas, abstraindo-se do contexto sócio-cultural em que tal igreja está inserida. Neste sentido, uma maior aproximação entre teologia e sociologia se torna inevitável. Baseando-se nas categorias tipológicas antitéticas *igreja e seitas* desenvolvidas por

¹⁶⁰ Nils EHRENSTRÖM. *Movements for International Friendship and Life and Work, 1925-1948*, p. 553.

¹⁶¹ Paul ABRECHT. *Vida e Ação*, p. 1126. Como descreve Nils EHRENSTRÖM. *Movements for International Friendship and Life and Work, 1925-1948*, p. 574: “But, because of its particular focus, Life and Work deals with the diversities of Christendom primarily in so far as they affect life in society; and here the issue of unity and disunity takes on a new complexion, different from that of Faith and Order, for the reason that social decisions are conditioned, not only by basic religious and moral attitudes, but by a multitude of sociological and technical factors. As a result, the lines of agreement and disagreement on social and political matters often cut across the lines of confessional allegiance. Thus, if Life and Work is to be realistic, it can follow neither the road of undenominational pragmatism nor that of doctrinaire confessionalism. It must indeed take serious account of doctrinal and other differences that keep Christendom divided; but its task is to concentrate attention on those complexes of beliefs by which social judgment and conduct are actually determined, and to stimulate the Churches to concerted advance”.

¹⁶² Nils EHRENSTRÖM. *Movements for International Friendship and Life and Work, 1925-1948*, p. 574.

Max Weber e, sobretudo, Ernst Troeltsch, Niebuhr evidencia que “diferenças de estrutura têm seus corolários em diferenças éticas e doutrinárias”¹⁶³. Assim, nas origens da diferenciação teológica entre determinados grupos religiosos, a distinção entre *igreja* e *seita* se torna o elemento mais fundamental, pois demonstra “quão importantes são as diferenças na estruturas sociológica dos grupos religiosos para a determinação de suas doutrinas”. De acordo com a concepção de Troeltsch, “a Igreja é um tipo de organização fundamentalmente conservadora, que até certo ponto aceita a ordem secular e domina as massas”, e, neste sentido, tende a ser *universal*, desejando “abarcar a totalidade da vida da humanidade”. As seitas, por outro lado, “são grupos relativamente pequenos, que aspiram à perfeição interior do indivíduo, tendo como objetivo um companheirismo pessoal e direto entre os membros de cada grupo”. Ao contrário da *igreja*, a atitude das *seitas* em relação ao “mundo, ao Estado e à Sociedade pode ser de indiferença, tolerância ou hostilidade, já que não têm interesse em controlar e incorporar estas formas de vida social”. Em outras palavras, enquanto a *igreja* tende a se tornar parte integrante da ordem social vigente, ao mesmo tempo, estabilizando e determinando a ordem social, as seitas, por sua vez, “estão ligadas às classes dominadas, ou ao menos àqueles elementos da Sociedade que se opõem ao Estado e à Sociedade”, atuando de “baixo para cima e não de cima para baixo”¹⁶⁴.

Niebuhr, de um modo bastante curioso, aplica a tipologia de Troeltsch ao cenário estadunidense, idealizando as igrejas estatais européias, porque elas seriam “instituições em que todos nasceram, ricos e pobres igualmente”¹⁶⁵. Evidentemente, Niebuhr pretendia denunciar o denominacionalismo das igrejas norte-americanas, entendido, radicalmente, como “a fraqueza moral do cristianismo”. Nas palavras do autor:

O denominacionalismo é, na Igreja cristã, essa hipocrisia inconfessada. Aceitam-se levemente conluios entre o cristianismo e o mundo. Tais concessões são consideradas conquistas cristãs e glorificamos os mártires aí surgidos como portadores da cruz. Representa a acomodação do cristianismo ao sistema de castas da sociedade humana. Introduce na institucionalização do princípio cristão da fraternidade, a soberba e os preconceitos, o privilégio e o prestígio, bem como a humilhação e a degradação, as injustiças e as desigualdades, própria da ordem enganosa de superiores e inferiores na qual as pessoas satisfazem seus anseios de

¹⁶³ Helmut Richard NIEBUHR. *As origens sociais das denominações cristãs*, p. 19. É necessário explicitar que, apesar de elaboradas por Max Weber num artigo publicado em 1906 no jornal protestante-liberal *Mundo Cristão*, as categorias tipológicas e antitéticas *igreja* e *seitas*, de acordo com as considerações de Sérgio da Mata, “recebem tratamento bem mais elaborado nas *Soziallehren* de Troeltsch” (Sérgio da MATA. *Religião e modernidade em Ernst Troeltsch*. *Tempo Social*, São Paulo, v. 20, n. 2, 2008, p. 246, nota 16).

¹⁶⁴ Ernst TROELTSCH. *Igreja e seitas*. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 14, n. 3, 1987, p. 134-136.

¹⁶⁵ Winthrop S. HUDSON. Denominationalism. In: Lindsay JONES. (Ed.). *Encyclopedia of Religion*. 2. ed. Michigan: Macmillan Reference, 2005, p. 2289. Cabe ressaltar ainda, como o faz Hudson, que a tipologia antitética *igreja* e *seita* era difícil de ser aplicada ao *denominacionalismo*, “porque ele não era nem uma ‘igreja’, nem uma ‘seita’ nos termos da análise de Troeltsch”.

vanglória. A divisão das igrejas segue de perto a divisão social de castas de grupos nacionais, raciais e econômicos. Traz a barreira racial para dentro da Igreja de Deus, promove o desentendimento, a autoglorificação e ódio próprio do nacionalista chauvinista, ao alimentar no corpo de Cristo diferenças espúrias oriundas de lealdades provincianas. Faz ricos e pobres sentarem-se separados à mesa do Senhor, onde os afortunados desfrutam da abundância que granjearam enquanto os outros se alimentam das migalhas da sua pobreza¹⁶⁶.

O problema do denominacionalismo é, de acordo com a concepção de Niebuhr, um problema essencialmente moral. Ele transforma a “ética da fraternidade” cristã em uma “ética de castas”, contribuindo para a ineficácia moral do cristianismo ocidental. Neste sentido, o denominacionalismo não é visto simplesmente como “um modelo de estruturação religiosa e de diversidade eclesial que apareceu no mundo ocidental moderno sob condições de pluralismo religioso, desestabilização, tolerância e liberdade religiosa”¹⁶⁷. Antes, ele é tratado como um sinônimo para o *sectarismo*, o que constitui “uma estranha inversão de significado”, posto que em sua origem e intenção o conceito de denominacionalismo tenha significado exatamente o oposto¹⁶⁸. Essa visão puramente negativa do denominacionalismo e das divisões eclesiásticas como a “fraqueza moral do cristianismo”, vale dizer, tem sido amplamente criticada por diversos autores.

Tal concepção explicitada por Richard Niebuhr, entretanto, representa precisamente o ideal de superação das divisões eclesiásticas concernente ao espírito do Movimento Ecumênico nascente, do qual o Movimento Vida e Ação é parte fundamental. Evidentemente, Niebuhr deixa claro que os males do denominacionalismo não estão simplesmente presentes “nas diferenças entre igrejas e seitas”. Para Niebuhr, “o surgimento de novas seitas empenhadas em advogar a ética sem concessões de Jesus, e em ‘pregar o Evangelho aos pobres’ tem servido para levar o cristianismo a se lembrar de sua missão”. Contudo, o perigo do denominacionalismo, expresso nas palavras de Niebuhr, “reside nas condições produtoras

¹⁶⁶ Helmut Richard NIEBUHR. *As origens sociais das denominações cristãs*, p. 13.

¹⁶⁷ Russel E. RICHEY. Denominacionalismo. In: Nicholas LOSSKY; José MÍGUEZ BONINO; John POBEE; Tom F. STRANSKY; Geoffrey WAINWRIGHT; Pauline WEBB. (Ed.). *Dicionário do movimento ecumênico*, p. 332.

¹⁶⁸ Winthrop S. HUDSON. Denominationalism, p. 2286. Como ressalta Hudson: “Denominationalism, in origin, was related to religious toleration and religious freedom. The latter were political and constitutional responses to religious diversity and were designed to enable a religiously diverse people to live together in peace. Denominationalism, on the other hand, was a response to problems created by the division of adherents of a single religious tradition into separate and competing ecclesiastical bodies. They shared a common faith but were divided by issues of church government and worship. Denominationalism took toleration and, later, religious freedom for granted, accepted arguments put forward in their defense, and then moved beyond the goal of peace among competing groups to a quest for unity in the midst of the acknowledged differences of those who shared a common faith. To this end, both an ideology and a system of relationships were devised that would permit members of the several Protestant denominations to acknowledge the unity that transcended their divisions and thus encourage them to maintain friendly coexistence and to engage in concerted action to promote shared concerns and forward common ends” (Winthrop S. HUDSON. Denominationalism, p.2286-2287).

de seitas, isto é, no fracasso das igrejas em superar as condições sociais que fazem delas organizações de casta, em sublimar a fidelidade a padrões e instituições pouco relevantes e até mesmo contrárias ao ideal cristão, e em resistir à tentação de dar prioridade à autopreservação e ao crescimento numérico de seus membros”. Niebuhr não reconhece, assim, que o denominacionalismo, em sua manifestação inicial, tenha sido o “produto de uma nova vitalidade religiosa com um dinâmico sentido de missão que colocava a ênfase primária na experiência cristã interna”. Apesar de haver esboçado um “corretivo parcial” a tal percepção negativa com a publicação do livro *The Kingdom of God in America*, em 1937, o estudo sobre as origens do denominacionalismo nos Estados Unidos continuou, por mais de meio século, sendo sua obra mais influente¹⁶⁹. Entretanto, vale afirmar, as afirmações de Niebuhr constituíam “um convite à renovação, à recuperação de um sentido de missão que deve preceder e acompanhar todo o movimento em direção à unidade”¹⁷⁰. É, pois, sob o prisma destas considerações que a relação entre “padrões denominacionais e atitudes sociais” deve ser considerada, o que, de fato, constitui um dos pilares do Movimento Vida e Ação.

O Conselho Cristão Universal para Vida e Ação convocou uma segunda reunião mundial, que se realizou em Oxford, em 1937, com a intenção de estudar as relações entre “igreja, sociedade e estado”, já sob a iminência de uma nova guerra mundial. Joseph Oldham se tornou o grande arquiteto do evento, organizando o programa de estudo preparatório para a conferência. De acordo com Oldham, a relação da igreja com a sociedade e com o Estado só podia ser proveitosamente considerada à luz de duas questões fundamentais, isto é, à luz da *natureza* da igreja e à luz de suas *funções* em relação à sociedade. Para Oldham, fazia-se necessária uma abertura por parte dos cristãos à situação “do mundo no qual a missão da Igreja deve ser cumprida”¹⁷¹. De fato, assuntos sociais foram amplamente considerados, o que contribuiu para o esboço de um panorama sugestivo da situação do mundo e da tarefa das igrejas cristãs diante dos problemas concretos da existência humana. A própria ausência dos delegados oficiais da Igreja Evangélica Alemã, impedidos pelo governo nazista de participar da conferência, tornou-se um “sinal inequívoco de ameaça e convulsão política”¹⁷². Frente a tais acontecimentos, uma das marcas distintivas da conferência foi a aproximação da reflexão teológica dos problemas e experiências do cotidiano, garantindo que as questões do âmbito político e social fossem consideradas questões basicamente religiosas, e, portanto,

¹⁶⁹ Winthrop S. HUDSON. *Denominationalism*, p. 2290.

¹⁷⁰ Helmut Richard NIEBUHR. *As origens sociais das denominações cristãs*, p. 21.

¹⁷¹ Joseph H. OLDHAM; Willem Adolf VISSER'T HOOFT. *Church, Community and State*. The Church and its Function in Society. London: George Allen & Unwin, 1937, p. 7-14.

¹⁷² Ans van der BENT. *Commitment to God's World: a Concise Critical Survey of Ecumenical Social Thought*, p. 16.

constituintes de uma província legítima e necessária da investigação teológica. A ênfase dada à responsabilidade dos leigos na formulação do pensamento e na objetivação da dimensão social da igreja talvez constitua, por seu turno, a maior contribuição da conferência em Oxford, o que evidencia sua distintiva precedência em muitos dos temas que se tornariam centrais no desenvolvimento do Movimento Ecumênico moderno¹⁷³. Pode-se afirmar que nenhuma reflexão organizada ecumenicamente sobre teologia e ética social desde Oxford tenha a superado em qualidade e rigor¹⁷⁴. Não menos importante, porém, foi a proposta de criação de um *conselho mundial de igrejas* no qual o Movimento Vida e Ação e o Movimento Fé e Constituição pudessem se tornar um único organismo. A freqüente necessidade de se encarar problemas doutrinários e teológicos na tentativa de superação de obstáculos entre as diversas igrejas cristãs levou a uma convergência cada vez mais dinâmica entre estes dois movimentos. De sorte que, em maio de 1938, em Utrecht, foi formado um comitê provisório para a formação de um conselho mundial de igrejas, de acordo com as decisões tomadas na conferência de Oxford, do Movimento Vida e Ação, e na conferência de Edimburgo, do Movimento Fé e Constituição, ambas realizadas em 1937¹⁷⁵.

2.3 Sociedade responsável e responsabilidade social: a constituição do CMI

O tempo para a formação de um conselho mundial de igrejas, entretanto, não havia chegado. Com a irrupção da Segunda Guerra Mundial, os planos para o estabelecimento de um organismo de representação mundial tiveram que ser adiados. O período da guerra, caracterizado como o “período de teste” do conselho mundial, ensejou a tarefa de definição da conduta específica do conselho frente aos desafios levantados pela guerra entre as nações cristãs. Neste sentido, o período da guerra não deve ser caracterizado como uma total interrupção ou desmoronamento de muitos dos ideais ecumênicos que vinham sendo alimentados entre diferentes tradições eclesiásticas e grupos cristãos. O comitê provisório continuava ativo, tentando fazer mediações entre grupos cristãos de diferentes países envolvidos na guerra. Segundo o historiador Wiliston Walker, é possível afirmar que as sementes para posterior cooperação ecumênica entre protestantes e católicos tenham sido acalentadas quando algumas pessoas no “movimento de resistência aos nazistas aprenderam a

¹⁷³ Nils EHRENSTRÖM. *Movements for International Friendship and Life and Work, 1925-1948*, p. 592.

¹⁷⁴ Ans J. van der BENT; Dietrich WERNER. Conferências ecumênicas. In: Nicholas LOSSKY; José MÍGUEZ BONINO; John POBEE; Tom F. STRANSKY; Geoffrey WAINWRIGHT; Pauline WEBB. (Ed.). *Dicionário do movimento ecumênico*, p. 234.

¹⁷⁵ Willem Adolf VISSER'T HOOFT. The Genesis of the World Council of Churches. In: Ruth ROUSE; Stephen Charles NEILL. (Ed.). *A History of the Ecumenical Movement. 1517-1948*, p. 704.

confiar umas nas outras e a trabalhar conjuntamente”, tornando as inimizades históricas secundárias “diante de esmagadoras ameaças em comum”¹⁷⁶.

No ano de 1948, em Amsterdã, foi realizada a primeira assembléia do Conselho Mundial de Igrejas, estabelecendo um fim ao período de *formação* e inaugurando uma nova fase no relacionamento entre as diversas igrejas cristãs. Um dos temas da reunião abordava a relação entre “a igreja e a desordem da sociedade”, refletindo os desastres da Segunda Guerra Mundial e entendendo que “os recentes horrores davam testemunho de certo modo do fracasso das igrejas”¹⁷⁷. Apesar de contar com a presença de 147 igrejas, de 44 países, representadas por 351 delegados oficiais, a reunião não contou com a presença de delegados da Igreja Ortodoxa russa nem das igrejas sob sua liderança. Segundo Tom Stransky, para tais igrejas o objetivo real do CMI “era a formação de uma ‘igreja ecumênica’ com poder político ao invés da ‘reunião das igrejas por meios e modos espirituais’”¹⁷⁸. Também não estiveram presentes representantes da Igreja Católica Romana, “uma vez que os poucos observadores não oficiais que foram convidados não receberam a permissão necessária para aceitar o convite”¹⁷⁹.

Embora o CMI tenha se caracterizado desde o início como “uma comunhão de igrejas”, procurando estabelecer diretrizes para as igrejas-membro, não se pode dizer com isso que o conselho tenha se tornado, ele mesmo, uma igreja. Já na reunião em Amsterdã, “as igrejas-membro entenderam que o CMI não era uma igreja por cima delas, certamente não a igreja universal ou uma incipiente ‘igreja mundial’”, embora não estivesse claro “como a natureza espiritual da comunhão devia se relacionar com a compreensão das igrejas-membro sobre a natureza e os limites do CMI e sua compreensão da relação eclesial com outros membros”¹⁸⁰. Disso decorre que o CMI tampouco tenha se associado a qualquer tipo particular de eclesiologia, nem obrigado a suas igrejas-membro a renunciar ou limitar suas

¹⁷⁶ Wiliston WALKER. *História da igreja cristã*, p. 808.

¹⁷⁷ Carter LINDBERG. *Uma breve história do cristianismo*. São Paulo: Loyola, 2008, p. 228. Sobre a reunião em Amsterdã escreve Willem A. Visser’t Hooft: “The true significance of the event found expression at a later moment when the Message of the Assembly was adopted. For in that Message there were some simple sentences which found a strong echo in the Assembly and indeed far beyond it. These words are: ‘Christ has made us His own, and He is not divided. In seeking Him we find one another. Here at Amsterdam we have committed ourselves afresh to Him, and have covenanted with one another in constituting this World Council of Churches. We intend to stay together’” (Willem Adolf VISSER’T HOOFT. *The Genesis of the World Council of Churches*, p. 720).

¹⁷⁸ Tom STRANSKY. Crítica ao movimento ecumênico e ao CMI. In: Nicholas LOSSKY; José MÍGUEZ BONINO; John POBEE; Tom F. STRANSKY; Geoffrey WAINWRIGHT; Pauline WEBB. (Ed.). *Dicionário do movimento ecumênico*, p. 310. De acordo com Stransky, as acusações ao CMI apontam para a subordinação da busca “pela unidade da igreja às questões sociais, políticas e econômicas imediatas”.

¹⁷⁹ Willem Adolf VISSER’T HOOFT. *The Genesis of the World Council of Churches*, p. 719.

¹⁸⁰ Tom STRANSKY. Conselho Mundial de Igrejas. In: Nicholas LOSSKY; José MÍGUEZ BONINO; John POBEE; Tom F. STRANSKY; Geoffrey WAINWRIGHT; Pauline WEBB. (Ed.). *Dicionário do movimento ecumênico*, p. 264.

concepções eclesiológicas específicas, na maioria das vezes conflitantes e mutuamente exclusivas¹⁸¹. Na realidade, a grande contribuição do CMI talvez possa ser apontada em sua tentativa de reunir igrejas de diferentes tradições em um mesmo organismo, tornando evidente todos os tipos de *tensões* e *divergências* existentes entre elas, sobretudo, embora não somente, as de cunho político. Desde a realização da primeira assembléia, em Amsterdã, essas divergências já se mostravam de forma particularmente evidente, fazendo com que o CMI fosse alvo de críticas, ao mesmo tempo, de setores capitalistas e marxistas. Como ressalta Tom Stransky:

A avaliação pouco entusiasta que a assembléia fez do capitalismo induziram [sic] o *Wall Street Journal* a chamar a crítica de ‘inspiração marxista’, embora a crítica da assembléia igualmente severa ao comunismo inspirou interpretações marxistas do ecumenismo como ‘uma luta ideológica para integrar teologia moderna e ideologia burguesa dentro do contexto ecumênico, que dá testemunho da crise profunda no pensamento social contemporâneo e na vida interna da sociedade burguesa’¹⁸².

O polêmico debate entre John Foster Dulles, que posteriormente tornar-se-ia secretário de Estado dos Estados Unidos, e o professor tcheco Joseph L. Hromádka, pioneiro no diálogo cristão-marxista, pode ser considerado uma evidência da profunda divisão política no mundo que se manifestava, inevitavelmente, nos diferentes discursos e propostas no interior da reunião. De acordo com Carter Lindberg, Dulles teria descrito o comunismo “como o maior obstáculo para a paz mundial”, ao passo que Hromádka teria apelado “no sentido de simpatia e compreensão em relação ao comunismo, uma força que incorporava muito do ímpeto social que a civilização ocidental e a Igreja deveriam ter representado”¹⁸³. Em resposta, a assembléia reconheceu que as evidentes divergências não deveriam se tornar um obstáculo para o relacionamento ecumênico, rejeitando a apologia de qualquer sistema de modo particular e afirmando, ao mesmo tempo, a necessidade de uma independência por parte das igrejas como possibilidade de denúncia de toda injustiça comum a ambos os sistemas¹⁸⁴.

De fato, a idéia de sociedade que surge da primeira assembléia do CMI, em Amsterdã, é a de “sociedade responsável”. Com esta tese central a assembléia pretendia apontar para aquela sociedade onde a “liberdade é a liberdade dos homens que reconhecem responsabilidade à justiça e à ordem pública e onde aqueles que detêm a autoridade política

¹⁸¹ Cf. WCC CENTRAL COMMITTEE. The Church, the Churches and the World Council of Churches. In: Michael KINNAMON; Brian E. COPE. (Ed.). *The Ecumenical Movement: an Anthology of Key Texts and Voices*, p. 463-468, especialmente, p. 464: “It is not a superchurch. It is not the world church. It is not the Una Sancta of which the Creeds speak”. Cf. Rudolf von SINNER. A igreja em perspectiva ecumênica. In: IDEM. *Confiança e convivência: reflexões éticas e ecumênicas*. São Leopoldo: Sinodal, 2007, p. 133-147.

¹⁸² Tom STRANSKY. Crítica ao movimento ecumênico e ao CMI, p. 310.

¹⁸³ Carter LINDBERG. *Uma breve história do cristianismo*, p. 228-229.

¹⁸⁴ Willem Adolf VISSER-T HOOFT. The Genesis of the World Council of Churches, p. 721.

ou o poder econômico são responsáveis por seu exercício a Deus e ao povo, cujo bem-estar é afetado por este exercício”¹⁸⁵. O termo, cunhado por Oldham, queria ser uma forma de oposição tanto ao capitalismo, que assenta sua “ênfase na liberdade e promete que a justiça virá como subproduto da livre empresa”, quanto ao comunismo totalitário, que enfatiza “a justiça econômica, e promete que a liberdade virá automaticamente depois de completada a revolução”¹⁸⁶. A assembléia entendia a situação mundial contemporânea como uma “conseqüência da ‘revolução industrial com suas vastas concentrações de poder’, visível numa escala ampla ‘não somente na cobiça, orgulho e crueldade de pessoas e grupos, mas também no *momentum* ou inércia de grandes organizações de homens, que reduz suas habilidades de agir como seres morais e responsáveis”. Como afirmava a assembléia em Amsterdã, para que uma sociedade seja responsável, sob as condições modernas, torna-se indispensável “que o povo tenha liberdade para controlar, criticar e mudar seus governos, que o poder seja feito responsável pela lei e tradição, e seja distribuído o máximo possível por toda a comunidade”. Requer-se, também, “que a justiça econômica e a provisão da igualdade de oportunidade sejam estabelecidas para todos os membros da sociedade”¹⁸⁷. Pode-se afirmar que o termo “sociedade responsável” seja capaz de evidenciar o ponto nevrálgico da polêmica que atravessou as principais discussões realizadas em Amsterdã, indicando a postura do CMI em sua tentativa de não comprometimento com nenhum sistema particular de sociedade, ao afirmar que “nenhuma civilização, por mais ‘cristã’ que seja, consegue escapar do juízo radical da Palavra de Deus”¹⁸⁸. Assim, a idéia de uma “sociedade responsável”, embora não explicitada de modo objetivo na assembléia em Amsterdã, não diz respeito a determinado sistema político definido, mas a uma tentativa de distanciamento dos equívocos de ambos sistemas políticos vigentes.

Com esse tipo de percepção corroborava o discurso do renomado teólogo norte-americano Reinhold Niebuhr, que, por ocasião da reunião em Amsterdã, refletia sobre a relação entre o “desígnio de Deus e a presente desordem da civilização”. Para Niebuhr, as

¹⁸⁵ SECOND ASSEMBLY OF THE WCC. Report of Section III: Social Questions – The Responsible Society in a World Perspective. In: Michael KINNAMON; Brian E. COPE. (Ed.). *The Ecumenical Movement: an Anthology of Key Texts and Voices*, p. 283.

¹⁸⁶ Ans J. van der BENT; Diane KESSLER. Assembléias do CMI. In: Nicholas LOSSKY; José MÍGUEZ BONINO; John POBEE; Tom F. STRANSKY; Geoffrey WAINWRIGHT; Pauline WEBB. (Ed.). *Dicionário do movimento ecumênico*, p. 102; cf., também, Carl-Henric GRENHOLM. Sociedade responsável. In: Nicholas LOSSKY; José MÍGUEZ BONINO; John POBEE; Tom F. STRANSKY; Geoffrey WAINWRIGHT; Pauline WEBB. (Ed.). *Dicionário do movimento ecumênico*, p. 1026-1027. Segundo Grenholm, “sociedade responsável” era um critério ético-social designado como “meta para a ação política”, que possibilitava uma avaliação crítica tanto do comunismo quanto do capitalismo.

¹⁸⁷ Ans van der BENT. *Commitment to God’s World: a Concise Critical Survey of Ecumenical Social Thought*, p. 59.

¹⁸⁸ Ans J. van der BENT; Diane KESSLER. Assembléias do CMI, p. 102.

duas formas de religião política responsáveis pelo aprofundamento das confusões sociais em seu tempo eram acentuadamente diferentes em princípio, isto é, ao passo que uma era “moralmente cínica”, adorando a força, a outra era “moralmente sentimental e utópica”, esperando estabelecer “um milênio anárquico ao fazer uso do poder revolucionário para eliminar a necessidade do poder numa sociedade pura e sem classe”. A articulação discursiva de Niebuhr está situada, portanto, entre a crítica ao capitalismo, que desenvolve formas de crueldade e desumanização, e ao marxismo, que termina ensejando regimes totalitários, não tanto como uma forma de corrupção do marxismo original, mas como “conseqüência inevitável de princípios marxistas consistentes”. Não obstante, para Niebuhr, o marxismo, “quando despido de suas ilusões religiosas e de suas falsas promessas de redenção, pode bem conter soluções aproximadas para os imediatos problemas de justiça social”. Isso porque o conflito entre ordem e liberdade só pode ser perfeitamente solucionado no “Reino do perfeito amor, que não pode ser realizado completamente na história”. Neste sentido, o ideário do reino de Deus permanece um elemento crítico normativo que sempre colide com a história, apontando para as “possibilidades indeterminadas de uma fraternidade mais perfeita em cada comunidade histórica”. Por outro lado, estava claro para Niebuhr que, apesar da exigência de se lutar pela reforma e reconstrução das comunidades históricas como modo de busca por paz e justiça, os cristãos sabem que “corrupções pecaminosas serão encontradas mesmo nas mais supremas realizações humanas”¹⁸⁹. Assim, a tese central em Amsterdã – e, neste sentido, também o discurso de Niebuhr – deixa transparecer a rejeição, por parte das igrejas reunidas, da ideologia da Guerra fria, que apresentava a polarização entre os dois sistemas sociais vigentes como as únicas alternativas possíveis.

Pode-se afirmar que duas contribuições específicas da assembléia em Amsterdã marcaram o significado da reunião e o desenvolvimento ulterior do Movimento Ecumênico moderno. Em primeiro lugar, “a rejeição da guerra em princípio”, ao afirmar que a “guerra é contra a vontade Deus”; em segundo lugar, “a afirmação política clara de que o cristianismo não pode ser equiparado a qualquer sistema político”. Isso significava dizer que “todo tipo de tirania e imperialismo era uma chamada para a luta, e pelos esforços de defender os direitos humanos e as liberdades básicas, especialmente a liberdade religiosa”¹⁹⁰. É nesse sentido que o conceito de “sociedade responsável” deve ser entendido, embora esta concepção de sociedade fosse, no processo de amadurecimento das questões referentes às discussões sobre a

¹⁸⁹ Reinhold NIEBUHR. God’s Design and the Present Disorder of Civilization. In: Michael KINNAMON; Brian E. COPE. (Ed.). *The Ecumenical Movement: an Anthology of Key Texts and Voices*, p. 278-281.

¹⁹⁰ Hanfried KRÜGER. The Life and Activities of the World Council of Churches. In: Harold C. FEY. (Ed.). *A History of the Ecumenical Movement. 1948-1968*. Geneva: WCC Publications, 2004, p. 39.

ética social ecumênica, alvo de importantes críticas, oriundas, principalmente, embora não de modo exclusivo, das igrejas do terceiro mundo. Evidentemente, há uma relação estreita entre a concepção de uma “sociedade responsável”, como uma tentativa de garantia dos “direitos humanos e das liberdades básicas”, e a promulgação, por parte das Nações Unidas, da Declaração Universal dos Direitos Humanos, também em 1948. Como ressalta Erick Weingärtner, o próprio Movimento Ecumênico “acompanhou e às vezes liderou o movimento pelos direitos humanos a nível local, nacional e internacional”. O primeiro diretor da Comissão das Igrejas para Assuntos Internacionais (CIAI), Frederick Nolde, trabalhou como consultor sobre liberdade religiosa e liberdade de consciência para os redatores da Declaração Universal dos Direitos Humanos, em Paris, no período entre 1946 e 1948. A assembléia inaugural do CMI, em Amsterdã, que partilhava de muitas preocupações com as Nações Unidas, “lançou uma declaração sobre liberdade religiosa e sublinhou a importância do trabalho das igrejas em favor dos direitos humanos”¹⁹¹, que, por sua vez, foi aceita e transformada no artigo 18 na versão final da Declaração. De fato, toda a história do Movimento Ecumênico moderno sempre esteve atrelada às questões em torno à temática dos direitos humanos. A concepção de uma “sociedade responsável” pressupõe, desta forma, a defesa dos elementos fundamentais à existência dos indivíduos, fazendo com que o ideal de unidade entre as diversas igrejas dependa, necessariamente, da luta pela construção de estruturas capazes de promover a vida humana em todas as suas dimensões.

A temática da “sociedade responsável” continuou sendo assunto de importantes discussões e polêmicas nas conferências realizadas entre a primeira e a segunda assembléia do CMI. Se em Amsterdã o conceito apontava para a necessidade de um não comprometimento com qualquer sistema político específico por parte das igrejas, em Bangkok (1949), na Ásia oriental, com um tom bastante diferente, o comitê reunido “traçou uma distinção entre ‘a revolução social que procura a justiça’ e a ‘ideologia totalitária’ que a perverte”¹⁹². Certamente, o reconhecimento de que a irrupção do comunismo significava um juízo à ausência de uma participação plena na vida da sociedade por parte das igrejas contribuiu para uma maior aproximação entre o Movimento Ecumênico e o ideário marxista, apesar da clara rejeição de toda sua militância ateuista. Assim, em Bangkok foi evidenciado também que “uma democracia verdadeiramente social pode ser a resposta ao Comunismo naqueles países ‘nos

¹⁹¹ Erick WEINGÄRTNER. Direitos Humanos. In: Nicholas LOSSKY; José MÍGUEZ BONINO; John POBEE; Tom F. STRANSKY; Geoffrey WAINWRIGHT; Pauline WEBB. (Ed.). *Dicionário do movimento ecumênico*, p. 424; cf., ainda sobre esta temática, Zwinglio Mota DIAS. *Ecumenismo e Direitos Humanos. Rhema*, Juiz de Fora, v. 5, n. 20, 1999, p. 63-73.

¹⁹² Ans van der BENT. *Commitment to God's World: a Concise Critical Survey of Ecumenical Social Thought*, p. 24-25.

quais exista a possibilidade de transformar a ordem social democraticamente, de modo que os meios empregados não destruam as finalidades da justiça”¹⁹³. Conforme ressaltado pelo comitê em Bangkok:

A igreja cristã deve acolher a demanda do povo para uma mais plena participação na vida da sociedade no nível em que se exerce o poder, pois esta é uma expressão da dignidade humana; e a ascensão do comunismo é um juízo sobre as igrejas por seu fracasso em fazê-lo. Não obstante, a luta pela justiça frustra a si mesma se as forças do mal inerentes a qualquer situação humana não forem colocadas em cheque. Porque o comunismo carece de uma concepção da independência da realidade moral frente ao poder, ele nega a supremacia da lei moral sobre a força política e, conseqüentemente, em longo prazo, destrói o objetivo da revolução social. Este erro ideológico do comunismo, que transforma uma revolução social pela justiça numa nova opressão, surge a partir da auto-retidão [*self-righteousness*] de seu ateísmo militante; e, neste momento, o conflito entre o cristianismo e o comunismo é fundamental¹⁹⁴.

A conferência realizada em Lucknow (1952), por sua vez, proporcionou uma oportunidade para o começo de um estudo sistemático dos problemas da sociedade responsável na Ásia oriental e para a participação mais direta das igrejas que lá se encontravam por meio de estudos ecumênicos sobre questões sociais. A ênfase empregada na necessidade de uma “reforma radical dos sistemas de posse de terra” foi uma marca distintiva da conferência, que, de forma igualmente singular, centralizou a responsabilidade social dos países industriais em relação aos países subdesenvolvidos como uma exigência da justiça social¹⁹⁵. Em ambas as conferências, entretanto, o ideário de uma “sociedade responsável”, sob o mesmo espírito da reunião em Amsterdã, permaneceu uma alternativa tanto ao comunismo totalitário, com seu predicado essencialmente desumanizador, quanto ao capitalismo de tipo *laissez-faire*, que, ao enfatizar a liberdade, afirmava, ao mesmo tempo, que a justiça viria como uma conseqüência inevitável da livre iniciativa.

A conferência em Lucknow, entretanto, representa um momento distintivo na história do desenvolvimento do pensamento social ecumênico. Isso porque, como resalta Paul Abrecht, a reunião teve uma grande influência nas considerações ulteriores sobre o sentido da ação cristã na Ásia e na importante decisão subsequente do Conselho Mundial de desenvolver um programa de ajuda às igrejas que “encaravam assuntos de rápida mudança social na Ásia, África e América Latina”. De acordo com Abrecht, a decisão de lançar tal programa foi tomada em julho de 1955 no primeiro encontro do novo comitê de trabalho para o

¹⁹³ Augusto FERNÁNDEZ ARLT. Nuevas áreas para la responsabilidad social cristiana, p. 69.

¹⁹⁴ Ans van der BENT. *Commitment to God's World: a Concise Critical Survey of Ecumenical Social Thought*, p. 25.

¹⁹⁵ Augusto FERNÁNDEZ ARLT. Nuevas áreas para la responsabilidad social cristiana, p. 70; Ans van der BENT. *Commitment to God's World: a Concise Critical Survey of Ecumenical Social Thought*, p. 25.

Departamento de Igreja e Sociedade, em Davos, Suíça, e foi aprovada pelo Comitê Central imediatamente depois. Certo é afirmar, como o faz Abrecht, que a preocupação com os problemas urgentes que assolavam as nações “periféricas” tenha encontrado lugar nas agendas de discussões eclesiais somente após o início do processo de “descolonização radical”, marcado pela busca de autonomia econômica e política dos países periféricos. Obviamente, isso encontra uma explicação concreta na forma de configuração institucional do CMI, que até então contava com escassa presença e participação de igrejas oriundas de regiões menos desenvolvidas economicamente. Como ressalta Abrecht, grande parte das preocupações cristãs com o bem-estar político e social nestes países se expressava através das “sociedades missionárias ocidentais identificadas com o Conselho Missionário Internacional”, que se une ao CMI em 1961. Neste sentido, a reunião em Lucknow já mostrava sua singularidade ao refletir sobre o papel de uma “sociedade responsável na Ásia oriental à luz da situação mundial”, como indicava o tema da seção II. Não menos importante, porém, foram os assuntos tratados na seção III, que buscavam discutir a temática das “tensões raciais, de classe e de casta”. Ainda de acordo com Paul Abrecht, um dos textos mais importantes apresentados na reunião em Lucknow foi preparado pelo professor Egbert de Vries, especialista em “economia do desenvolvimento”, que influenciou grandemente o desenvolvimento do pensamento social do CMI¹⁹⁶.

Um maior aprofundamento no ideário de uma “sociedade responsável” foi resultado da segunda assembléia do CMI realizada em 1954, em Evanston (EUA). Convocada sob o tema principal “Jesus Cristo – a Esperança do Mundo”, a reunião já evidenciava, através de um relatório previamente publicado sobre o tema, no qual trabalharam eminentes teólogos durante três anos, as profundas diferenças de perspectivas teológicas que seriam tratadas nas diversas discussões. Isso porque, evidentemente, a temática da *esperança* cristã ensejava uma

¹⁹⁶ Paul ABRECHT. The Development of Ecumenical Social Thought and Action. In: Harold C. FEY. (Ed.). *A History of the Ecumenical Movement. 1948-1968*, p. 248. Como descreve: “A strong team of officers and staff was assembled to provide leadership for this inquiry which had as its theme ‘The Common Christian Responsibility Toward Areas of Rapid Social Change’. Professor E. de Vries, as chairman of the working committee, gave constant help, and the staff, now enlarged, included Paul Abrecht and Daisuke Kitagawa with M. M. Thomas as staff consultant for Asia and Dr John Karefa Smart as staff consultant for Africa (1956-7). Over the next five years this group was constantly on the move in Africa, Asia, Latin America, and the Middle East, contacting church and mission leaders, searching for new talent among theologians and laymen, organizing consultation and projects, and pressing the Churches to take up the themes of the rapid social change study. Churches and missions that had previously scarcely heard of the World Council suddenly found themselves plunged into a strenuous ecumenical debate. Sometimes the intrusion of these questions was vigorously opposed in both Church and mission; but the growing interest in the discovery of new lines of action for the Church in fast-changing societies gradually overcame the hesitations and fears. For many of these Churches the study provided the first opportunity to analyze the role of the Church in their society, and for the World Council it was to lead to a remarkable broadening of social perspective and concern, and a significantly new stage in the development of a truly universal Christian social ethic” (Paul ABRECHT. The Development of Ecumenical Social Thought and Action, p. 248-249).

altercação acirrada em torno à compreensão do significado e relevância da escatologia entre as igrejas e teólogos ali reunidos. Se para as igrejas européias o conceito de *esperança* se aproximava, sobretudo, de um indicativo acentuadamente escatológico, as igrejas norte-americanas, por sua vez, eram mais otimistas e preocupadas com a *esperança* cristã neste mundo presente. Além disso, a problemática referente à “esperança de Israel” ensejou uma nota dissonante, que foi finalmente omitida do documento final após um acirrado debate, pois muitos se recusavam a admitir uma posição especial do povo judeu na história da salvação. Não obstante, a presença das chamadas “igrejas mais jovens” na conferência tornou-a distinta daquela realizada em Amsterdã, visto que essa presença se expressava em um “anseio impaciente pela ação concreta”¹⁹⁷. Foi uma característica distintiva da conferência, além da explicitação mais objetiva do ideário de “sociedade responsável”, a ênfase dada aos problemas sociais e econômicos nas regiões subdesenvolvidas economicamente. Para a assembléia em Evanston, a tarefa da igreja estava, assim, intimamente vinculada com os assuntos econômicos, em função, sobretudo, “da preocupação de Deus com os seres humanos que produzem bens e serviços, que os utiliza, e para quem as atividades comerciais existem”. De acordo com esta concepção, a igreja não pode apoiar, acriticamente, “qualquer forma específica de organização como ela existe em qualquer país particular, mas deve estar preocupada especialmente com as implicações morais conseqüentes da vida econômica”. Desta forma, o comitê declarou que “as disputas sobre ‘capitalismo’ e ‘socialismo’ dissimulam os assuntos mais importantes no campo da política econômica e social”¹⁹⁸.

A organização de um departamento para relações étnicas e raciais no interior do CMI pode ser apontada como uma conseqüência imediata das discussões do comitê sobre as “igrejas em meio às tensões étnicas e raciais”, que foi seguida pela elaboração de um secretariado sobre questões referentes à liberdade religiosa, em 1958. À medida que novos assuntos eram incorporados às discussões ecumênicas, o que evidenciava o amadurecimento alcançado pelo CMI e sua preocupação com as necessidades emergentes da *oikoumene*, a idéia de uma “sociedade responsável”, entretanto, permanecia indicativa de uma “sociedade democrática com propriedade privada e iniciativa econômica pública”¹⁹⁹. De acordo com a assembléia em Evanston, a “sociedade responsável” não diz respeito a uma alternativa social ou sistema político, mas, fundamentalmente, a um critério através do qual é possível julgar todas as ordens sociais existentes, sendo, ao mesmo tempo, um padrão para guiar o cristão nas

¹⁹⁷ Hanfried KRÜGER. *The Life and Activities of the World Council of Churches*, p. 39.

¹⁹⁸ SECOND ASSEMBLY OF THE WCC. Report of Section III: Social Questions – The Responsible Society in a World Perspective, p. 285-286.

¹⁹⁹ Carl-Henric GRENHOLM. *Sociedade responsável*, p. 1027.

escolhas específicas que têm que ser tomadas²⁰⁰. Novamente, apesar da maior clareza e objetividade na definição do conceito de “sociedade responsável” em relação à assembléia em Amsterdã, essa era uma tentativa clara de se evitar conflitos ideológicos e políticos entre as diversas igrejas e teólogos presentes no cenário ecumênico, o que limitava decisões políticas mais concretas por parte do CMI. Na realidade, a formulação teórico-ética para esse tipo de postura advinha do conceito de “axiomas médios” (*middle axioms*), formulado por Joseph H. Oldham no material preparatório para a conferência de Oxford, em 1937. Essa formulação, *grosso modo*, era uma tentativa objetiva de superação das “afirmações puramente genéricas das exigências éticas do Evangelho e das decisões que têm que ser tomadas em situações concretas”. De acordo com Oldham, trata-se, pois, de “uma tentativa de definir as direções nas quais, num estado particular da sociedade, a fé cristã deve se expressar”. Em outras palavras, não se trata, portanto, de princípios obrigatórios a todo tempo, mas de “definições provisórias do tipo de conduta requerida de cristãos num dado período e em dadas circunstâncias”²⁰¹. Segundo Míguez Bonino, é possível afirmar, teologicamente, que a elaboração dos “axiomas médios” tenha se originado, por um lado, “na crise tanto da lei natural quanto dos fundamentos das ‘ordens da criação’ para a ética social e, por outro lado, na crise do idealismo do evangelho social e do reino de Deus”. Baseando-se nessa compreensão, Oldham foi capaz de situar sua percepção ética a partir da “distinção entre uma ética de ‘fins’ e uma ética de ‘inspiração’, que se esforça para discernir as ordens de Deus para o seu povo agir em momentos particulares da história”. Ainda de acordo com Míguez Bonino, Oldham tentou combinar uma “forte orientação cristológica no senhorio de Cristo – intimamente vinculada à revelação bíblica – e uma compreensão das atuais condições da sociedade. Neste duplo contexto, fala que a igreja deve ‘discernir os sinais dos tempos e em cada crise da história cumprir a sua tarefa assinalada’”²⁰².

Evidentemente, a idéia de uma “sociedade responsável”, intimamente vinculada ao conceito de “axiomas médios”, foi alvo de fortes críticas de *eurocentrismo*. Ainda que seja correto afirmar, como o faz Míguez Bonino, que os “axiomas médios” tenham sido vistos por uma tradição teológica mais liberal “como um encontro entre a revelação cristã e a sabedoria e experiência humanas”, e por uma tradição teológica mais orientada escatologicamente como

²⁰⁰ SECOND ASSEMBLY OF THE WCC. Report of Section III: Social Questions – The Responsible Society in a World Perspective, p. 283.

²⁰¹ Joseph H. OLDHAM. The Function of the Church in Society. In: Joseph H. OLDHAM; Willem Adolf VISSER’T HOOFT. *Church, Community and State*. The Church and its Function in Society, p. 209-210.

²⁰² José MÍGUEZ BONINO. Axiomas médios. In: Nicholas LOSSKY; José MÍGUEZ BONINO; John POBEE; Tom F. STRANSKY; Geoffrey WAINWRIGHT; Pauline WEBB. (Ed.). *Dicionário do movimento ecumênico*, p. 125. Para Míguez Bonino, os “axiomas” eram uma tentativa de fornecer uma orientação concreta ao cristão para sua ação social “sem se tornar uma lei rígida ou uma casuística eclesiástica”.

“uma ‘utopia concreta’, sinais ou analogias do reino de Cristo”, em ambas estas concepções, entretanto, “a preferência por uma forma de organização política democrática, direitos humanos e liberdades e um sistema de economia mista ficou claramente visível”²⁰³. Essa postura irênica por parte do CMI talvez possa ser explicada mediante o fato, já apontado, de que as assembléias e conferências iniciais realizadas pelo Conselho Mundial foram dirigidas, majoritariamente, por igrejas provenientes do norte-atlântico, dando pouco lugar às igrejas e às questões provenientes do terceiro mundo. Certamente, a presença das “igrejas mais jovens” na assembléia em Evanston garantiu uma perspectiva mais global quando comparada àquela realizada em Amsterdã, podendo ser considerada uma contribuição inequívoca para uma posterior transformação na concepção de ética social nas discussões ecumênicas. Entretanto, as críticas não tardariam a aparecer, evidenciando a necessidade de uma reformulação das propostas ético-sociais no interior do CMI.

2.3.1 Por uma nova ética social ecumênica: a Conferência de Genebra (1966)

Apesar do modelo de ética social proposto pelo CMI ter se baseado na idéia de “sociedade responsável”, isso não quer dizer que não houvesse polêmicas em torno à forma da ação prática das igrejas reunidas no interior do Conselho. Sem desprezar as divergências claramente existentes, é possível identificar, na configuração do pensamento social ecumênico, uma sutil confluência, ou melhor, “algumas características básicas comuns” entre uma tendência teológica norte-americana, com seu alicerce em uma antropologia que combinava o *ethos* do *social gospel* com o “realismo cristão” defendido por Niebuhr, e uma tendência teológica européia, que entendia o “significado da escatologia tanto como um chamado à ação ética na sociedade quanto uma advertência contra o utopismo”²⁰⁴. De acordo com Míguez Bonino, essas características comuns se mostram, por um lado, na ênfase

²⁰³ José MÍGUEZ BONINO. Ética. In: Nicholas LOSSKY; José MÍGUEZ BONINO; John POBEE; Tom F. STRANSKY; Geoffrey WAINWRIGHT; Pauline WEBB. (Ed.). *Dicionário do movimento ecumênico*, p. 496.

²⁰⁴ José MÍGUEZ BONINO. *Toward a Christian Political Ethics*. Philadelphia: Fortress Press, 1983, p. 28-29. Evidentemente, não se pretende afirmar aqui uma *homogeneização* do pensamento teológico norte-americano, ou, menos ainda, da teologia européia. Míguez Bonino fala em “algumas características básicas comuns”, que de modo algum reduzem as disparidades teológicas. Aqui talvez fosse pertinente apontar, como o fez de maneira singular Kenneth Barnes, a profunda divergência existente entre os teólogos ingleses e os teólogos alemães, que se manifestava de forma inevitável no interior do nascente Movimento Vida e Ação. Enquanto os ingleses apropriavam-se do símbolo do reino de Deus como indicativo de uma integração entre o mundo transcendente e o temporal, os alemães, por sua vez, “não esperavam nenhum reino de Deus na terra”. Como descreve Barnes: “In contrast to British views, German pessimism about human nature and lack of hope for the future disallowed any call for church-social activism” (Kenneth C. BARNES. *Nazism, Liberalism, and Christianity: Protestant Social Thought in Germany and Great Britain, 1925-1937*. Lexington: University Press of Kentucky, 1991, p. 59).

empregada pelo pensamento social ecumênico na “mutabilidade das estruturas humanas” contra o conservantismo e a inércia, que resulta num “chamado à responsabilidade pela participação ativa na mudança social”, e, por outro lado, na advertência contra “qualquer tentativa de erigir uma ‘Torre de Babel’ – um aviso que pode ser soado tanto externamente contra o utopismo marxista, quanto internamente contra as ilusões sobre a construção do reino de Deus na terra”.

O desenvolvimento do conceito de “axiomas médios” proposto por Oldham pode ser considerado, de fato, uma tentativa de “descobrir ‘mediações históricas’ entre os ‘ideais’ cristãos e os problemas sociais concretos”. Seguindo de perto as articulações de José Míguez Bonino, os “axiomas médios” devem ser entendidos como algo que se move “em três círculos concêntricos de concretização crescente”, através da combinação de várias formulações. O primeiro círculo faz referência a “princípios éticos básicos, um tipo de lei natural – ou, talvez melhor, um senso moral comum num sentido kantiano – sobre o qual há um consenso praticamente universal”. Neste círculo há concordância quanto à justa distribuição de bens e benefícios, à igualdade de oportunidades para todos, à necessidade da liberdade, honestidade e veracidade para o desenvolvimento humano e para a vida comum. Os cristãos não somente partilham de tais princípios com outros indivíduos, como também “oferecem uma motivação específica para pô-los em prática – o amor cristão – e uma base sólida para o estabelecimento de sua validade – a vontade de Deus”. Esses princípios éticos básicos podem ser especificados, num segundo círculo, “em termos de certos critérios para a ação política”: em primeiro lugar, o bem-estar dos indivíduos em todas as dimensões fundamentais; em segundo lugar, a liberdade, que inclui o direito à divergência por parte das minorias, a existência de associações voluntárias e a liberdade de expressão; em terceiro lugar, “a cooperação entre diferentes grupos e setores da sociedade que previne conflitos destrutivos entre classes e interesses”; por último, a “justiça, no sentido do *suum cuique*, entendido como igualdade de oportunidades”. O último círculo diz respeito à aplicação destes quatro critérios para a ação política às “circunstâncias históricas particulares”. Para tanto, requer-se o reconhecimento da inter-relação existente entre tais critérios, a análise das circunstâncias concretas, e o uso correto dos meios disponíveis²⁰⁵.

Os “axiomas médios” e a “sociedade responsável”, de fato, foram molas propulsoras, “âncoras e bússolas”²⁰⁶ para o desenvolvimento do pensamento social ecumênico e para o recrudescimento da temática da responsabilidade social das igrejas. Talvez seja possível

²⁰⁵ José MÍGUEZ BONINO. *Toward a Christian Political Ethics*, p. 29.

²⁰⁶ José MÍGUEZ BONINO. *Axiomas médios*, p. 126.

afirmar que tais conceitos tenham favorecido uma forma de participação social mais efetiva por parte dos diversos corpos eclesiais e dos indivíduos isolados, superando a abstração de *normas universais dedutivamente aplicáveis*, que tendem a não levar suficientemente em consideração a dinamicidade de cada situação particular em que as decisões concretas têm que ser tomadas. Não obstante, tais conceitos eram aplicados, por vezes, a certas tendências “reformistas” e “mudanças sociais graduais”, que já não suportavam as exigências das nações não desenvolvidas economicamente, as quais apontavam para a “decomposição rápida de antigos sistemas sociais e tradições e para a necessidade de sistemas políticos e econômicos de apoio ao rápido desenvolvimento”. Como ressalta Paul Abrecht:

Em contraste com o pensamento cristão ocidental, que, apesar de toda a sua preocupação com a secularização, estava baseado em hipóteses ainda muito influenciadas pelos valores e pelas instituições cristãs, o pensamento social cristão nas novas nações tende a enfatizar a contribuição cristã para uma ética social pluralista, que promoveria os valores humanos numa perspectiva nacional. Em contraste com a atitude extremamente crítica demonstrada ao nacionalismo em muitas das Igrejas ocidentais, as “Igrejas mais jovens” sublinharam o papel criativo dos novos Estados-nação no trabalho de desenvolvimento e na criação de um novo senso de dignidade e auto-respeito. Em oposição às Igrejas do ocidente, que ainda colocavam uma grande confiança nas estruturas tradicionais das relações políticas e econômicas mundiais, os cristãos das novas nações apontaram para os seus próprios vieses [*biases*], e desafiaram a hipótese de uma “lei internacional”, desenvolvida pelas potências ocidentais e impostas ao resto do mundo²⁰⁷.

A partir da segunda assembléia do CMI, em Evanston, a presença das “igrejas mais jovens” começa se tornar mais visível e a alcançar alguma participação nas discussões e decisões no interior do Conselho Mundial. Na realidade, a presença de tais igrejas “foi sentida de muitas maneiras, especialmente em sua impaciência com a desunião das igrejas”²⁰⁸. Com o início dos estudos sobre “a responsabilidade conjunta dos cristãos diante das áreas de rápida mudança social”, realizados entre os anos de 1955 e 1961 e organizados por Paul Abrecht, que procuravam compreender a dinâmica das mudanças sociais do terceiro mundo, deu-se início a uma aproximação mais efetiva e promissora entre o CMI e as igrejas oriundas de regiões menos desenvolvidas economicamente. Como consequência das propostas da conferência ecumênica realizada em Lucknow, em 1952, e da criação do departamento de Igreja e Sociedade do CMI, em 1954, que teve Abrecht como secretário, os estudos sobre as “rápidas mudanças sociais” marcaram o início de uma nova fase no desenvolvimento do pensamento social ecumênico. De acordo com as articulações de Martin Conway, o departamento de Igreja e Sociedade do CMI “logo percebeu que as questões mais urgentes do

²⁰⁷ Paul ABRECHT. *The Development of Ecumenical Social Thought and Action*, p. 249.

²⁰⁸ Ans J. van der BENT; Diane KESSLER. *Assembléias do CMI*, p. 103.

mundo diziam respeito às pressões e mudanças sociais revolucionárias então em curso nas novas nações do sul”²⁰⁹. O objetivo e o alcance destes estudos foram expostos em duas declarações publicadas em 1955 e 1956, as quais afirmavam que as “rápidas mudanças sociais” estavam desafiando as igrejas em quatro áreas principais: na independência política e no nacionalismo; no desenvolvimento industrial e urbano; na vida rural e de aldeia e, por fim, no impacto do ocidente²¹⁰.

O fato a ser observado é que para muitas das chamadas “igrejas mais jovens”, provenientes da África, Ásia e América Latina, os estudos sobre as “rápidas mudanças sociais” representaram um primeiro contato organizacional com o CMI. A conferência ecumênica de estudo sobre “mudança social” realizada em Tessalônica, em julho de 1959, que refletia sobre o tema da “ação cristã na rápida mudança social”, ilustra com precisão tal questionamento levantado pelas “igrejas mais jovens” ao pensamento social ecumênico tradicional. Se para tal pensamento o modelo da ação cristã era compreendido em termos de “mudanças sociais graduais”, a conferência em Tessalônica, por sua vez, afirmava a necessidade da libertação da hegemonia política estrangeira e da discriminação racial através de uma reavaliação e apropriação positiva do *nacionalismo*. Nas palavras expressas pela conferência:

O nacionalismo dos povos e raças até então sujeitos concretiza seu despertar para o sentido da dignidade humana e sua luta para descobrir e expressar sua individualidade coletiva. Esse nacionalismo encontra o foco da sua unidade no sentido de destino comum e de luta comum, isto é, a determinação comum dos povos a se libertarem da dominação política estrangeira e da discriminação racial²¹¹.

Por nacionalismo pode-se entender a ideologia que afirma ser a nação a “base natural da vida social e que as melhores e mais naturais unidades políticas são estados baseados em nações, isto é, estados-nação”. Como afirma Krishan Kumar, o nacionalismo dá origem a movimentos em que os grupos, que entendem a si mesmos como nação, procuram ter seu próprio estado nacional independente. Ainda de acordo com Kumar, talvez seja possível afirmar que o nacionalismo tenha sido a “inspiração central” por trás dos movimentos de libertação dos países não-ocidentais em desenvolvimento, que procuravam livrar-se da dominação colonialista. Ainda que tenha estado sob uma nuvem de suspeita no mundo

²⁰⁹ Martin CONWAY. Life and Work Movement. In: Erwin FAHLBUSCH; Jan Milič LOCHMAN; John MBITI; Jaroslav PELIKAN; Lukas VISCHER. (Ed.). *The Encyclopedia of Christianity*. Grand Rapids: Eerdmans; Leiden: Koninklijke Brill, 2003, p. 256.

²¹⁰ Ans van der BENT. *Commitment to God's World: a Concise Critical Survey of Ecumenical Social Thought*, p. 27.

²¹¹ Paul ABRECHT. *The Development of Ecumenical Social Thought and Action*, p. 250.

ocidental, principalmente no período subsequente à Segunda Guerra Mundial, o nacionalismo impulsionou um despertar pelas lutas de libertação que tomaram lugar entre as diferentes nações dominadas política e economicamente. Não obstante, vale dizer, o nacionalismo não pode ser considerado um fenômeno que diz respeito de modo exclusivo à história do mundo em desenvolvimento. Ele também encontrou um florescimento significativo no mundo ocidental, após um período relativamente curto de tranquilidade nos anos subsequentes à Segunda Guerra Mundial, a partir de fortes movimentos que tomaram lugar na Grã-Bretanha, Bélgica, Espanha e no Canadá²¹².

Com a realização da conferência em Tessalônica, o CMI apontou para a necessidade de “avaliar positivamente o nacionalismo terceiro-mundista, especialmente no estágio em que exprimia o despertar do povo para a dignidade de sua identidade”²¹³. Como afirmava a conferência:

Tal emancipação deve ser bem acolhida e animada por parte da igreja cristã. O conceito de ‘sociedade responsável’ supõe que as pessoas são chamadas a aceitar a responsabilidade para com Deus e o próximo pelas escolhas e decisões em que se assenta a vida de suas sociedades; e a participação responsável na vida social e política só pode ser conseguida onde cada grupo ou unidade nacional possa exprimir-se em liberdade. Portanto, tais nacionalismos não devem ser iguados ao nacionalismo agressivo que busca dominar outros povos ou ao nacionalismo isolacionista, que nega responsabilidade por outros povos. No entanto, é necessário acentuar o fato de que até mesmo um legítimo movimento nacionalista expressando a urgência da liberdade política ou da formação da nação tem dentro de si as sementes de perversão²¹⁴.

Evidentemente, os países europeus presentes na conferência em Tessalônica não acolhiam a temática de um modo tão positivo e enfatizavam os perigos do nacionalismo dentro e fora da Europa. Embora houvesse posicionamentos individuais isolados divergentes, a tendência geral era, na terminologia de Paul Abrecht, a de um “antinacionalismo cristão”, em que os cristãos ocidentais se “inclinavam a ver o desenvolvimento do nacionalismo agressivo da África, Ásia e América Latina, como uma grande ameaça para o mundo e para o bem-estar das novas nações em si mesmas”. Tal posicionamento geral das igrejas ocidentais era confrontado pela idéia do “nacionalismo construtivo”, que atraía a muitos cristãos, sobretudo asiáticos. De acordo com esta perspectiva, os cristãos se viam desafiados a encontrar no nacionalismo, que sucedeu ao domínio colonial ocidental, “a prova da contínua

²¹² Krishan KUMAR. Nationalism. In: Bryan S. TURNER. (Ed.). *The Cambridge Dictionary of Sociology*. New York: Cambridge University Press, 2006, p. 412-413.

²¹³ Madathilparampil Mammen THOMAS; Paul DEKAR. Nação. In: Nicholas LOSSKY; José MÍGUEZ BONINO; John POBEE; Tom F. STRANSKY; Geoffrey WAINWRIGHT; Pauline WEBB. (Ed.). *Dicionário do movimento ecumênico*, p. 816.

²¹⁴ Madathilparampil Mammen THOMAS; Paul DEKAR. Nação, p. 816.

preocupação de Deus no estabelecimento da justiça e da liberdade para todos os homens”. Por isso mesmo, tornava-se justificável a participação dos cristãos no movimento nacionalista, entendido como a “única via” e “fundamento moral” do processo de emancipação dos povos dominados. O embasamento teológico desta perspectiva advinha das articulações de Madathilparampil Mammen Thomas (1915-1996), pensador e teólogo laico indiano e um dos dirigentes do pensamento político cristão em seu país. Partindo de uma interpretação *secular e liberal* oferecida pelos nacionalistas indianos da “providência divina”, que permitia uma avaliação positiva da relação entre as potências colonialistas e os povos colonizados como uma forma de dinamização social e fundamentação do progresso das colônias, Thomas intentava entender a chegada das nações cristãs ocidentais como necessárias para o desenvolvimento social dos povos asiáticos. Não obstante, o pensador indiano sublinhava dois perigos subjacentes a tais tipos de interpretação da *providência* numa base puramente secular e liberal. Em primeiro lugar, o perigo da compreensão idolátrica do movimento nacional como um movimento de redenção divina. Para Thomas, fazia-se necessário o reconhecimento da “ambivalência de todas as transformações humanas”. Em segundo lugar, o reconhecimento de que o progresso social está chamado a “promover positivamente o último bem de Cristo para o homem, principalmente o amor”. Neste sentido, o desenvolvimento nacional deve ser mantido sob constante juízo, tendo como critério último o “desenvolvimento ordenado em termos de liberdade e justiça”. Como sugere Abrecht, a aceitação de tal opinião nacionalista moderada subentendia que o modelo político da democracia ocidental era imprescindível para uma mudança social responsável nas novas nações. Isso fazia com que o êxito do nacionalismo democrático dependesse fundamentalmente da “inteligente compreensão e da cooperação do Ocidente em relação à orientação e dedicação das novas nações”. De modo bastante óbvio, este posicionamento era confrontado por uma terceira opinião a respeito do nacionalismo, denominada por Abrecht de “nacionalismo radical cristão”, que sustentava a necessidade de uma “atitude completamente revolucionária contra todas as formas de influência política ou econômica do Ocidente”. Para os representantes desta posição, majoritariamente composta por jovens, fazia-se necessária uma ruptura total com as nações ocidentais e com os “vínculos políticos e econômicos tradicionais”²¹⁵.

Tais considerações são importantes para demonstrar que, de fato, uma percepção mais precisa das relações internacionais no cenário ecumênico é resultado direto da participação efetiva das igrejas oriundas de regiões não desenvolvidas economicamente nas discussões do

²¹⁵ Paul ABRECHT. *Las Iglesias y los rápidos cambios sociales*. México: Casa Unida de Publicaciones; Buenos Aires: Editorial La Aurora, 1963, p. 110-116.

CMI. A ênfase em Tessalônica apontava não somente para a responsabilidade dos países desenvolvidos em relação aos países não desenvolvidos, mas também para uma nova compreensão da tarefa das igrejas na sociedade em função das conseqüências advindas da política global e da mudança social. Assim, uma nova concepção de ética social e uma nova formulação do pensamento social ecumênico se mostravam necessárias. Não obstante tais exigências, a terceira assembléia do CMI realizada em Nova Delhi (1961) não se mostrou suficientemente preparada para lidar com a nova situação. Cabe dizer que foi nessa assembléia que o Conselho Missionário Internacional se integrou ao CMI, passando a constituir a Divisão de Missão Mundial e Evangelismo. Independentemente da grande presença de nações do terceiro mundo, bem como da participação de vários países do leste europeu e dos primeiros observadores do Vaticano, a reunião realizada em Nova Delhi pôde apenas “reconhecer os novos problemas mundiais e sugerir que análise e consulta ecumênicas posteriores eram necessárias, utilizando os conhecimentos de igrejas e cristãos de *cada* continente”. Frente aos desafios ensejados pelas “convergentes revoluções sociais, políticas e econômicas”, a assembléia falou da “*aceitação positiva* que acolhe a mudança como uma oportunidade para prover uma mais plena e mais satisfatória vida para humanidade”. Como sugere Ans van der Bent, foi a partir, sobretudo, do “reconhecimento do alcance e da urgência desta tarefa que a proposta de uma conferência mundial sobre Igreja e Sociedade foi levantada”²¹⁶. Mais do que um acréscimo às discussões sobre as mudanças sociais que ocupavam as agendas do CMI, a conferência mundial sobre Igreja e Sociedade, que tomou lugar em Genebra, em 1966, significaria uma verdadeira reviravolta na concepção de ética social ecumênica, principalmente por representar uma *guinada metodológica*.

A conferência de Genebra, considerada por diversos intérpretes um marco na história do Movimento Ecumênico, assinala um ponto decisivo no desenvolvimento do pensamento social ecumênico e inicia uma mudança de perspectiva das preocupações que têm estado no centro do debate ecumênico sobre justiça social e econômica nas décadas subseqüentes²¹⁷. De fato, a reunião em Genebra, presidida por M. M. Thomas, foi responsável pelo primeiro

²¹⁶ Ans van der BENT. *Commitment to God's World: a Concise Critical Survey of Ecumenical Social Thought*, p. 28. Como ressaltam os autores Ans van der Bent e Diane Kessler: “Dentre as 23 igrejas acolhidas calorosamente como membros do CMI em Nova Delhi, 11 eram africanas, 5 asiáticas e 2 sul-americanas. Apenas 5 eram da Europa e da América do Norte. Duas igrejas pentecostais do Chile formaram uma ponte para as igrejas evangélicas. A presença de grandes igrejas ortodoxas procedentes da Europa do Leste foi considerada como uma oportunidade para garantir um ‘verdadeiro diálogo espiritual’ entre as igrejas do Leste e do Oeste. ‘Se aceitamos esta oportunidade, nossa tarefa ecumênica não vai tornar-se mais fácil, mas com certeza seremos grandemente enriquecidos’” (Ans J. van der BENT; Diane KESSLER. *Assembléias do CMI*, p. 103).

²¹⁷ Konrad RAISER. Holding Different Perspectives Together: Forty Years of Ecumenical Engagement for Social and Economic Justice. *The Ecumenical Review*, v. 59, n. 1, 2007, p. 5.

exame cristão verdadeiramente mundial das questões e responsabilidades sociais, causando uma grande controvérsia, sobretudo, nas igrejas ocidentais. Se, por um lado, é possível afirmar que a conferência em Genebra tenha sido distintiva pelo equilíbrio entre o número de participantes oriundos dos países das mais diferentes partes do globo, por outro lado, ela foi também a primeira reunião para a qual as igrejas da então União Soviética e de outros países da Europa Oriental trouxeram contribuições substanciais. A presença significativa de teólogos e leigos católicos, muitos dos quais haviam atuado na constituição do Concílio Ecumênico Vaticano II (1962-1965) sobre a igreja no mundo moderno, conhecida como *Gaudium et Spes*²¹⁸, também foi uma característica singular da conferência.

De acordo com os autores Ans van der Bent e Dietrich Werner, as controvérsias em Genebra se concentraram em três pontos eclesiológicos específicos: em primeiro lugar, a *forma* adequada do relacionamento entre as tradições bíblicas e teológicas e as condições de rápidas mudanças nas sociedades modernas; em segundo lugar, as ambigüidades da palavra “revolução” e a necessidade de uma especificação objetiva das idéias teológicas que interpretam as mudanças revolucionárias; por fim, as diferentes eclesiologias que emergem através da participação cristã na ação política e social²¹⁹. Sendo uma *conferência* sobre Igreja e Sociedade, a reunião em Genebra desfrutava de uma maior flexibilidade para propor novas idéias sobre ética social quando comparada à natureza *oficial* de uma assembléia. Como sugere Paul Abrecht, as assembléias inibiam a elaboração de um pensamento social mais empreendedor, levando à aprovação, por parte do CMI, de idéias já aceitas pelas diversas igrejas. Foi a partir desta dificuldade que o comitê central, reunido em Paris em 1962, aprovou a proposta de uma “Conferência Mundial sobre Igreja e Sociedade”, na tentativa de superação de modelos de ética social que já não atendiam às exigências da situação contemporânea²²⁰.

Certo é que, ao refletir sobre o papel dos “cristãos nas revoluções técnicas e sociais de nosso tempo”, a conferência realizada em Genebra representou a tentativa mais séria de entender as realidades *revolucionárias* que tomavam forma no mundo moderno. Tal reflexão harmonizava com a discussão ecumênica sobre a “revolução numa nova escala”, que constituía um dos temas mais fundamentais e predominantes na década de 60. Ainda que,

²¹⁸ Cf. DOCUMENTOS DO CONCÍLIO ECUMÊNICO VATICANO II. *Constituição pastoral Gaudium et Spes sobre a Igreja no mundo de Hoje*. São Paulo: Paulus, 2001, p. 539-661. Sobre o Concílio, cf.: Hermann SCHÄUFELE. *Dez anos após o Vaticano II*. Rio de Janeiro: Presença Edições, 1970, p. 3-11.

²¹⁹ Ans J. van der BENT; Dietrich WERNER. Conferências ecumênicas, p. 238. As sessões consideradas em Genebra foram: “o desenvolvimento econômico numa perspectiva mundial”; “a natureza e função do Estado numa época revolucionária”; “as estruturas de cooperação internacional – convivendo em paz numa sociedade mundial pluralista”; “o homem e a comunidade nas sociedades em mudança”.

²²⁰ Paul ABRECHT. *The Development of Ecumenical Social Thought and Action*, p. 251.

conforme sugere Ans van der Bent, a conferência em Genebra não tenha promovido uma ação revolucionária geral, ela reconheceu, entretanto, a “imensa injustiça presente no mundo e a necessidade de uma espécie de revolução social”²²¹. Além disso, como sugere Martin Conway, a conferência apelou para a necessidade da justiça dentro e entre as nações não somente nas esferas econômica e política, mas também nos relacionamentos culturais e comerciais internacionais, provocando fortes alterações especialmente em grupos norte-americanos, e “pressagiando uma era de controvérsia”²²². A partir desta perspectiva, a temática da “responsabilidade”, prevalecente nas discussões anteriores sobre ética social, começa a se mostrar inadequada para a formulação de respostas éticas aos novos problemas sócio-estruturais, sendo substituída pela temática ainda mais polêmica da “justiça”²²³. Com isso, não somente um outro tópico era incluído nas discussões ecumênicas a partir da participação de países subdesenvolvidos das diferentes partes do globo, como também uma nova forma de *abordagem* discursiva se mostrava necessária, fazendo com que o CMI, como sugere com precisão Ulrich Duchrow, mudasse sua perspectiva metodológica que partia de cima, procurando “influir os detentores do poder”, para a formulação de uma metodologia a partir de baixo, através da “participação nas lutas reais dos oprimidos em sua imitação do Messias sofredor”²²⁴.

O problema do desenvolvimento econômico mundial constituiu uma das temáticas centrais em Genebra. A mensagem da conferência sublinhava a necessidade de mudanças na economia mundial e nas *estruturas* políticas para o desenvolvimento econômico das nações periféricas, recomendando um número objetivo de ações práticas que envolveriam novos compromissos por parte das igrejas para a economia mundial e para a justiça social. A encíclica papal *Populorum progressio*, publicada ainda no início de 1967, que indicava metas similares para o desenvolvimento econômico mundial, contribuiu de forma decisiva para a promoção da ação cristã conjunta através da criação, em 1968, de um comitê sobre Sociedade, Desenvolvimento e Paz (SODEPAX), composto pelo CMI e pela Igreja Católica Romana. De

²²¹ Roger L. SHINN. Revolução. In: Nicholas LOSSKY; José MÍGUEZ BONINO; John POBEE; Tom F. STRANSKY; Geoffrey WAINWRIGHT; Pauline WEBB. (Ed.). *Dicionário do movimento ecumênico*, p. 982.

²²² Martin CONWAY. *Life and Work Movement*, p. 277.

²²³ Konrad RAISER. *Ecumenism in Transition: a Paradigm Shift in the Ecumenical Movement?* Geneva: WCC Publications, 1991, p. 17. De acordo com Raiser, a substituição do modelo de ética social centrado na temática da “responsabilidade” por um modelo centrado na categoria de “justiça” é consequência do alargamento do horizonte de ação ecumênica para toda a humanidade, que entra em curso no final da década de 1960, conduzindo a uma “consciência cada vez mais aguda das distorções estruturais nas relações entre Norte e Sul, ricos e pobres, nações industrializadas e em desenvolvimento”.

²²⁴ Ulrich DUCHROW. Justiça. In: Nicholas LOSSKY; José MÍGUEZ BONINO; John POBEE; Tom F. STRANSKY; Geoffrey WAINWRIGHT; Pauline WEBB. (Ed.). *Dicionário do movimento ecumênico*, p. 678.

acordo com Tom Stransky, este comitê foi de 1968 a 1980 a “única agência co-responsável entre o Vaticano (através de sua Pontifícia Comissão de Justiça e Paz erigida por Paulo VI em 1967) e o CMI (primeiro através da Comissão para a Participação das Igrejas no Desenvolvimento, depois, em 1970, através da unidade mais abrangente para Justiça e Serviço)”. A conferência sobre desenvolvimento, patrocinada pelo CMI e pela Igreja Católica Romana, em Beirute, em abril de 1968, foi um impulso fundamental para a criação de tal comitê, ao propor uma ação ecumênica mais ampla em favor da cooperação econômica mundial, que foi corroborada através da realização da quarta assembléia do CMI, em Uppsala, no ano de 1968. Com um quadro diretivo de extrema competência, e com fundos generosos procedentes de fundações e colaboradores, o comitê foi responsável pela organização de várias conferências internacionais, discutindo principalmente a temática da teologia do desenvolvimento, os meios de comunicação de massa a serviço do desenvolvimento e da paz, a paz e a comunidade internacional, o papel das igrejas no desenvolvimento da Ásia e a paz na Irlanda do Norte²²⁵. (Seria relevante destacar, talvez, que foi através de um encontro ecumênico realizado pela SODEPAX em Cartigny, na Suíça, no ano de 1969, que Rubem Alves foi apresentado a Gustavo Gutiérrez. Como ressalta Michael Löwy, por ocasião deste encontro, “ambos concordaram a respeito da necessidade de substituir a ‘teologia do desenvolvimento’ por uma nova teologia, baseada no conceito de libertação”²²⁶).

Nesta mesma perspectiva, a temática do *desenvolvimento* começava a ser amplamente criticada por teólogos advindos, principalmente, do terceiro mundo, levando ao estabelecimento de uma “linha divisória no debate social ecumênico”. Muitos cristãos se tornaram suspeitos ou mesmo hostis em relação ao pensamento social ecumênico em função da necessidade de uma mudança *revolucionária* no processo de desenvolvimento econômico das nações periféricas²²⁷. Intentando ir além da indicação de caminhos para um desenvolvimento econômico gradual, a conferência defendeu “dramaticamente o caso ecumênico por transformação política e cultural sistemática, uma transformação para a qual as igrejas eram chamadas a desempenhar um papel mais do que o de paliativo”. Por outro lado, como afirma Richard Dickinson, por ocasião da conferência realizada em Genebra alguns acentuaram a “caridade e a ajuda ao invés do desenvolvimento sistêmico, seja porque as igrejas eram percebidas como mal equipadas para iniciar uma transformação do sistema, seja

²²⁵ Tom STRANSKY. SODEPAX. In: Nicholas LOSSKY; José MÍGUEZ BONINO; John POBEE; Tom F. STRANSKY; Geoffrey WAINWRIGHT; Pauline WEBB. (Ed.). *Dicionário do movimento ecumênico*, p. 1033-1034.

²²⁶ Michael LÖWY. *A guerra dos deuses: religião e política na América Latina*. Petrópolis: Vozes, 2000, p. 179, nota 27.

²²⁷ Paul ABRECHT. *The Development of Ecumenical Social Thought and Action*, p. 254.

porque o desenvolvimento sistêmico requer uma espécie de compromisso político, econômico e ideológico no qual as igrejas não podem empenhar-se”²²⁸. Apesar das discrepâncias existentes entre os diversos grupos reunidos em Genebra, a conferência refletiu um *ponto de acordo fundamental* no reconhecimento da necessidade de mudança revolucionária nas estruturas sociais e políticas, acordo este registrado através da mensagem e através do relatório. Nas palavras da conferência:

Como cristãos, estamos comprometidos com o trabalho de transformação da sociedade. No passado, geralmente fizemos isso através de esforços serenos na renovação social, trabalhando em e através de instituições estabelecidas, de acordo com suas regras. Hoje, um número significativo daqueles que estão dedicados ao serviço de Cristo e de seu próximo assume uma posição revolucionária mais radical. Eles não negam o valor da tradição nem da ordem social, mas procuram por uma nova estratégia através da qual seja possível trazer mudanças básicas na sociedade sem muito atraso. É possível que a tensão entre estas duas posições alcance um lugar importante na vida da comunidade cristã em algum tempo vindouro. No presente, é importante que se reconheça que esta posição radical tem um fundamento sólido na tradição cristã e deve ter seu lugar de direito na vida da igreja e na discussão contínua sobre a responsabilidade social²²⁹.

Certamente, nenhum debate gerou tanta polêmica no interior da conferência como o debate sobre a relação entre igreja e revolução, o que fez com que alguns críticos descrevessem a reunião em Genebra como caótica²³⁰. Nesta temática os nomes de Heinz-Dietrich Wendland, John C. Bennett e Richard Shaull foram decisivamente centrais. Na realidade, como sugere com precisão José Míguez Bonino, a ênfase na necessidade da *revolução* ensejou uma interpretação radical da teologia do reino de Deus, que contribuiu para a fundamentação de uma teologia intensamente engajada política e socialmente²³¹. De acordo com esta concepção, uma crítica à idéia de “sociedade responsável”, tal qual fundamentada pelas diferentes assembléias do CMI até então, aparecia inevitavelmente nos diferentes discursos. Como descreve Carl-Henric Grenholm, a alternativa ao modelo de “sociedade responsável”, proposto pelas assembléias anteriores promovidas pelo CMI, “era considerada

²²⁸ Richard D. N. DICKINSON. Desenvolvimento. In: Nicholas LOSSKY; José MÍGUEZ BONINO; John POBEE; Tom F. STRANSKY; Geoffrey WAINWRIGHT; Pauline WEBB. (Ed.). *Dicionário do movimento ecumênico*, p. 342.

²²⁹ Paul ABRECHT; Madathilparampil Mammen THOMAS. (Ed.). *World Conference on Church and Society, Geneva, July 12-26, 1966: Christian in the Technical and Social Revolutions of Our Time*. Geneva: WCC Publications, 1967, p. 49.

²³⁰ Lukas VISCHER. Committed to the Transformation of the World? Where are We 40 Years after the World Conference on Church and Society in Geneva (1966)? *The Ecumenical Review*, v. 59, n. 1, 2007, p. 28.

²³¹ José MÍGUEZ BONINO. *Toward a Christian Political Ethics*, p. 31. De acordo com Míguez Bonino, a questão do poder e da tarefa do Estado, que de certa forma permanecia como background das discussões ecumênicas desde Oxford (1937), foi novamente “trazida à tona – desta vez, por aqueles que sentiam que a questão não era um ‘equilíbrio’ de poder, mas uma transferência revolucionária de poder para as classes e nações privadas e dominadas. A obsessão com a democracia formal, eles sentiam, nem sempre podia acomodar a urgência da necessidade por mudança social rápida”.

como sendo uma sociedade socialista com uma democracia política e econômica”. Assim, a temática da responsabilidade social dos cristãos encontrava uma expressão mais objetiva através de um modelo de sociedade claramente definido. Evidentemente, uma nova interpretação *teológica* da responsabilidade social tornava-se indispensável, levando à superação de conceitos e fórmulas tradicionais.

De fato, na conferência de Genebra dois tipos divergentes de tradições teológicas e éticas se mostraram de forma bastante evidente. Tais modelos tipológicos têm o mérito de condensar de forma mais perceptível as diferentes tendências que guiaram o desenvolvimento do pensamento social ecumênico em suas diversas formulações ao longo da história do Conselho Mundial. Como descreve com exatidão Grenholm:

Como idéia social, a sociedade responsável tem se baseado em duas tradições teológicas diferentes. A tradição barthiana é representada por J. H. Oldham, W. A. Visser't Hooft e Roger Mehl. Eles sustentam uma ética social “teológica pura”, segundo a qual os critérios para uma ação política justa só podem ser conhecidos através da renovação em Cristo. Sua ética é *deontológica*, quer dizer, o critério para uma ação justa não são as boas conseqüências, mas a vontade de Deus. A tradição da lei natural é representada por William Temple, John C. Bennett e Heinz-Dietrich Wendland. Eles defendem uma ética social “humanamente fundamentada”, segundo a qual podemos entender o que é reto independentemente da revelação em Cristo. Sua ética é *teleológica*, isto é, uma ação é correta se produzir conseqüências melhores ou menos ruins do que as ações alternativas²³².

O fato a ser observado aqui é a realização de uma transição fundamental, ou melhor, de uma *transição metodológica*, estabelecida por alguns pensadores cristãos, de uma ética *deontológica* para uma ética *teleológica*. Por ética *deontológica* pode-se entender uma ética que é “primariamente um assunto de regras e princípios, e decisões que dizem respeito a estas regras e princípios”. Este tipo de concepção está mais interessado na relação entre “regra e aplicação” do que na conseqüência provocada pela aplicação da regra. A ética *teleológica*, por sua vez, é a que leva em consideração não tanto as regras e os princípios, mas os *fins* que se quer atingir²³³. Sem dúvida, a partir dessa transição metodológica no campo da reflexão ética, também um novo tipo de reflexão teológica emerge quase que *naturalmente*. Isso porque o relacionamento entre teologia e ética nas discussões ecumênicas não diz respeito somente a certas coincidências pontuais, mas a uma *interdependência constitutiva*. Isso quer dizer que, na reflexão ecumênica, teologia e ética não existem de forma separada, mas são pensadas sempre conjuntamente. Como corolário desta interdependência constitutiva, também a teologia começava a ser pensada não tanto em termos de proposições universalmente válidas,

²³² Carl-Henric GRENHOLM. Sociedade responsável, p. 1027.

²³³ Heidi HADSELL. Ecumenical Social Ethics Now, p. 20.

mas em termos de sua historicidade radical e de seus condicionamentos contextuais. De acordo com Konrad Raiser, a conferência de Genebra marcou “a redescoberta da tradição profética da teologia mediante o discernimento dos sinais de ação ‘revolucionária’ de Deus na história”, tornando a chave da *contextualização*, guiada pelo ideário do reino de Deus, o “foco desta nova orientação teológica no movimento ecumênico”²³⁴. Em conseqüência, *sistemas metafísicos e abordagens dedutivas clássicas da teologia começaram a ser desafiados*²³⁵ pela irrupção de uma forma indutiva e dialógica de se fazer teologia²³⁶. Mesmo o conceito de “axiomas médios”, que, evidentemente, foi o método responsável pelo desenvolvimento do agir ético e do pensamento social do Conselho Mundial durante vários anos, se depara com

²³⁴ Konrad RAISER. Teologia no movimento ecumênico. In: Nicholas LOSSKY; José MÍGUEZ BONINO; John POBEE; Tom F. STRANSKY; Geoffrey WAINWRIGHT; Pauline WEBB. (Ed.). *Dicionário do movimento ecumênico*, p. 1068. Como afirma Raiser: “A contextualização aceita a afirmação, mas vai além dela, de que teologia pertinente deve estar arraigada num dado contexto histórico e cultural. ‘A autêntica contextualização é sempre profética’ (Shoki Coe). Brotando de um genuíno encontro entre o evangelho e a cultura, ela visa desafiar e transformar a situação histórica dada, guiada pela visão do reinado de Deus. Em torno dessas convicções, a Associação Ecumênica de Teólogos do Terceiro Mundo, formada em 1976, começou a influenciar o movimento ecumênico”.

²³⁵ Aqui cabe uma observação. De acordo com o teólogo Paul TILLICH. *Teologia sistemática*, p. 80, “a estrutura do sistema teológico vem determinada pelo método de correlação. Este método requer que cada parte do sistema inclua uma seção em que se desenvolve a pergunta mediante uma análise da existência humana e da existência em geral e uma seção em que se dá a resposta teológica com bases nas fontes, no meio e na norma da teologia sistemática. Esta divisão deve ser mantida. Ela é a espinha dorsal da estrutura do presente sistema”. Discorrendo sobre o uso do “método de correlação”, Tillich observa que a teologia sistemática cristã procede da seguinte maneira: “faz uma análise da situação humana a partir da qual surgem as perguntas existenciais e demonstra que os símbolos usados na mensagem cristã são as respostas a estas perguntas. A análise da situação humana é feita em termos que hoje chamamos de ‘existenciais’. Essas análises são bem mais antigas do que o existencialismo. Na verdade, são tão antigas quanto a reflexão do ser humano sobre si mesmo e foram expressas em várias formas de conceitualização desde o começo da filosofia” (Paul TILLICH. *Teologia sistemática*, p. 76). Ora, mesmo alicerçado sobre a tradição metafísica e *sistemática*, o método de Tillich dificilmente poderia ser criticado a partir da pressuposição de uma incompatibilidade com as exigências de determinado contexto. Raiser sugere que a partir da década de 60 “as ‘teologias sistemáticas’ de Barth, Tillich, Niebuhr e outros, que formaram as mentes de uma geração inteira de líderes ecumênicos, foram aos poucos perdendo sua influência dominante” (Konrad RAISER. Teologia no movimento ecumênico, p. 1067). Na verdade, como explicitado mais detalhadamente no capítulo primeiro, a teologia de Tillich, através do método de correlação, se entende ao mesmo tempo como uma teologia *apologética* e *querigmática*. Assim, tendo uma influência inegável sobre o desenvolvimento da teologia ecumênica, e uma influência ainda mais singular e determinante sobre a teologia de Richard Shaull, como ficará evidente posteriormente, caberia indagar se realmente a ênfase na *contextualidade* da teologia afetaria de modo determinante o desenvolvimento de sistemas teológicos baseados na idéia de *correlação*.

²³⁶ Paul TILLICH. *Teologia sistemática*, p. 26 oferece uma problematização entre tais tendências teológicas de forma bastante sintética e consistente: “Tentativas de elaborar uma teologia como uma ‘ciência’ empírico-indutiva ou metafísico-dedutiva, ou como uma combinação de ambas, evidenciaram amplamente que não conseguem ter êxito. Em toda teologia pretensamente científica, há um ponto em que a experiência individual, a valoração tradicional e o compromisso pessoal exercem um papel decisivo. Tal ponto, muitas vezes ignorado pelos autores de tais teologias, é óbvio para os que olham para elas com outras experiências e outros compromissos. Se empregarmos uma abordagem indutiva, devemos perguntar pela direção em que o escritor busca seu material. E se a resposta for que ele olha em qualquer direção e para qualquer experiência, devemos perguntar: que característica da realidade ou da experiência é a base empírica de sua teologia? Qualquer que seja a resposta, está implícito um *a priori* de experiência e valoração. O mesmo ocorre quando o método empregado é o dedutivo, como no idealismo clássico. Os princípios últimos da teologia idealista são expressões racionais de uma preocupação última; como todas as ultimidades metafísicas, tais princípios são, ao mesmo tempo, ultimidades religiosas. Uma teologia daí derivada se encontra determinada pela teologia implícita neles”.

fortes críticas a partir da transição metodológica que toma lugar entre diversos teóricos e líderes do Movimento Ecumênico internacional. Heidi Hadsell afirma que, mesmo constantemente não aparentando, os “axiomas médios” são modos *dedutivos* ou *deontológicos* de procedimento, pois partem de princípios universais gerais que são, assim, aplicados às diversas situações particulares. Para Hadsell, os “axiomas médios” funcionam como regras, ou melhor, “deduz-se uma obrigação ética em situações e contextos específicos através do arazoamento dos princípios mais gerais já enunciados”. Hadsell certamente tem razão ao afirmar que os “axiomas médios” assinalam uma “tentativa de criar acordo sobre princípios gerais”²³⁷. Afinal, como já explicitado acima, os “axiomas médios” podem ser entendidos, de acordo com a terminologia de Míguez Bonino, a partir de “três círculos concêntricos de concretização crescente”, sendo o primeiro um senso moral comum num sentido kantiano. Entretanto, sendo uma categoria teológica de *mediação* entre um princípio *universal* geral e sua aplicação a uma determinada situação *particular*, caberia indagar se estes princípios universais não são, de fato, *ressignificados* através do contato com as exigências de uma determinada situação. Isto é, se verdadeiramente a realidade contextual é levada em consideração na reflexão teológica, a aplicação de princípios gerais a uma dada situação exige uma reinterpretação dos axiomas historicamente transmitidos. Isso quer dizer que, a partir deste procedimento, princípios universais gerais são *modificados* pelas exigências concretas de uma dada realidade particular. Desta forma, talvez fosse mais apropriado entender o conceito de “axiomas médios” ou como um critério de *correlação*, ou como uma *deontologia contextual*, e não tanto como uma forma puramente deontológica de procedimento.

A tendência teológica alicerçada sobre uma ética de cunho mais teleológico tornava-se perceptível através da interpretação do sentido da *revolução* no quadro teórico geral da teologia cristã. Assim, não é de se estranhar que esta nova fase teológica se inicie, como sugere Heinz Eduard Tödt, “sob o lema de *teologia da revolução*”²³⁸. Não obstante, a temática da revolução ensejava, inevitavelmente, a discussão sobre a relação existente entre “revolução e violência”. A conferência em Genebra reconheceu que não se pode admitir que a única posição possível para o cristão é a de não-violência absoluta. Através de uma distinção entre violência *aberta* (*overt violence*) e *encoberta* (*covert violence*), a conferência polemizava ao

²³⁷ Heidi HADSELL. *Ecumenical Social Ethics Now*, p. 20. Tal consideração contribui para explicar, de fato, a analogia estabelecida pelo teólogo José MÍGUEZ BONINO. *Axiomas médios*, p. 126 entre os “axiomas médios” e a teologia da libertação, tal qual desenvolvida pelos teólogos do terceiro mundo, sobretudo, latino-americanos. De acordo com Míguez Bonino, “a distinção e relação que a teologia da libertação estabelece entre os termos ‘utopia’, ‘projeto histórico’ e ‘programa político’ apontam, num contexto teológico diferente, para uma questão análoga”.

²³⁸ Heinz Eduard TÖDT. *La revolución como nueva concepción socio-ética: análisis de contenido*. In: Trutz RENDTORFF; Heinz Eduard TÖDT. *Teología de la revolución*. Caracas: Monte Avila Editores, 1975, p. 15.

afirmar que, talvez, a forma de violência que derrama sangue poderia não ser pior do que a violência invisível (*violencia blanca*), que, apesar de não derramar sangue, “condena populações inteiras ao desespero perene”. Para a conferência, existem situações em que os cristãos podem ser envolvidos no uso da violência, ainda que tais situações sejam entendidas como um “último recurso”, justificável apenas em “situações extremas”. Aqui, claramente, há a primazia de um procedimento ético teleológico, em que a atividade revolucionária pode ser legitimada frente às conseqüências intrínsecas ao distanciamento inerte. O reconhecimento de que “muitas circunstâncias no mundo moderno forçam os homens à revolução contra uma ordem estabelecida injusta” representou uma guinada nas possibilidades de participação nos processos sociais por parte das igrejas²³⁹. De acordo com Paul Abrecht, as considerações sobre o significado da mudança revolucionária foram levadas adiante através da realização de uma consulta ecumênica convocada pelo departamento de Igreja e Sociedade e pela comissão de Fé e Ordem do CMI, em março de 1968, na União Soviética. A consulta, que tinha por título “reflexões sobre teologia e revolução”, chegou a afirmar que os cristãos, em uma dada situação revolucionária, têm o dever de fazer tudo em seu poder para exercer um ministério de reconciliação em favor de uma mudança revolucionária não violenta, ou, caso não seja possível, com o mínimo de violência²⁴⁰.

É importante destacar que na conferência em Genebra uma atenção especial fora dada ao entendimento da temática da *secularização*. Tal assunto se impunha de maneira inevitável, uma vez que, ao discutir sobre o impacto potencial do progresso tecnológico sobre as formas tradicionais de comunidade, a conferência chegava à conclusão de que novas formas de vida comunitária precisavam ser encontradas. Não obstante, a rápida secularização da ordem social, considerada uma conseqüência da nova tecnologia que demandava novos padrões de vida comunitária, era acolhida pela conferência com grande entusiasmo. De acordo com a reunião em Genebra, a “secularização provê a possibilidade de escolhas entre alternativas, um mundo no qual há mais do que uma resposta a qualquer problema dado, porque a difusão da vocação e da responsabilidade cria abertura e possibilidade de mudança”. Além disso, uma vez que a sociedade secular não está alicerçada sobre uma base religiosa, antes o contrário, “instituições e idéias religiosas são uma entre muitos componentes da estrutura social”, a secularização é entendida essencialmente como *liberdade*, ainda que a incerteza e o risco

²³⁹ Paul ABRECHT; Madathilparampil Mammen THOMAS. (Ed.). *World Conference on Church and Society, Geneva, July 12-26, 1966: Christian in the Technical and Social Revolutions of Our Time*, p. 115-122.

²⁴⁰ Paul ABRECHT. *The Development of Ecumenical Social Thought and Action*, p. 255: “Christians in a revolutionary situation have a moral duty to do all in their power to exercise a ministry of reconciliation to enable the revolutionary change to take place non-violently or, if this is not possible, with a minimum of violence”.

sejam considerados pela conferência como “resultados necessários da liberdade”²⁴¹. Ora, a temática da *secularização* é, como se verá adiante, um dos fatores fundamentais que possibilitaram a articulação epistemológica da “teologia da revolução”, perpassando toda a extensão de seu desenvolvimento.

2.3.2 A temática da *revolução* na América Latina

Embora a novidade da “teologia da revolução” tenha sido posta em discussão pela primeira vez na conferência mundial sobre Igreja e Sociedade de 1966, ela não é, todavia, um *produto* desta conferência. Na realidade, a conferência em Genebra foi um ponto de encontro entre diversas tendências teológicas advindas do terceiro mundo, que procuravam interpretar teologicamente a situação de subdesenvolvimento econômico que se lhes impunha, partindo de um novo *viés*. Em contraposição aos prognósticos *desenvolvimentistas*, o *viés* da nascente “teoria da dependência” afirmava que “o elo de dominação e dependência ocorre dentro do processo de desenvolvimento capitalista, com sua estruturação social associada”²⁴². O subdesenvolvimento passa a ser encarado como o “subproduto histórico do desenvolvimento de outros países”. Afirma-se, assim, que a dinâmica da economia capitalista, como descreve precisamente Gustavo Gutiérrez, “leva ao estabelecimento de um centro e de uma periferia, e gera simultaneamente progresso e riqueza crescente para a minoria, tensões políticas e pobreza para a maioria”²⁴³. Neste sentido, a crítica à idéia de desenvolvimento, que possibilita a irrupção da “teoria da dependência”, dá lugar ao conceito de *libertação*, que começa a ocupar o centro das discussões sobre as razões do subdesenvolvimento latino-americano.

Na América Latina, o já citado movimento ISAL pode ser considerado o principal organismo ecumênico a pensar teologicamente a situação de dependência na qual os países

²⁴¹ Paul ABRECHT; Madathilparampil Mammen THOMAS. (Ed.). *World Conference on Church and Society, Geneva, July 12-26, 1966: Christian in the Technical and Social Revolutions of Our Time*, p. 158.

²⁴² Júlio de SANTA ANA. Dependência. In: Nicholas LOSSKY; José MÍGUEZ BONINO; John POBEE; Tom F. STRANSKY; Geoffrey WAINWRIGHT; Pauline WEBB. (Ed.). *Dicionário do movimento ecumênico*, p. 334. Conforme descreve com precisão Júlio de Santa Ana, a “dependência acarreta uma expansão e intensificação das tensões entre o capital e o trabalho: (1) por alienar os produtores imediatos de seus produtos, especialmente no caso dos que trabalham em zonas rurais; (2) por concentrar o excedente de produção no capital privado; (3) por concentrar e centralizar a posse dos meios de produção no capital privado; (4) por aumentar o número de pessoas desempregadas; (5) por dar um novo impulso ao desenvolvimento de recursos produtivos”.

²⁴³ Gustavo GUTIÉRREZ. *Teologia da libertação: perspectivas*. 5. ed. Petrópolis: Vozes, 1985, p. 78. Ou, o que dá no mesmo: “a riqueza dos países ricos tem como um de seus momentos definidos a transferência de valor dos países pobres. A riqueza dos ricos se origina da pobreza dos pobres” (Enrique DUSSEL. *Teologia da libertação: um panorama de seu desenvolvimento*. Petrópolis: Vozes, 1999, p. 59). Para uma análise mais entretida das origens da teoria da dependência, além da excelente análise de Gustavo GUTIÉRREZ *Teologia da libertação: perspectivas*, p. 78-83, cf.: Jung MO SUNG. *Teologia e economia: repensando a teologia da libertação e utopias*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1995, p. 39-52.

latino-americanos se encontravam. Como ressalta Dafne Plou, ISAL tem sua origem a partir de duas vertentes: uma jovem, proveniente das fileiras da União Latino-Americana de Juventudes Evangélicas (ULAJE), e outra resultante dos estudos promovidos pelo CMI sobre “a responsabilidade conjunta dos cristãos diante das áreas de rápida mudança social”²⁴⁴. De acordo com Luis E. Odell, secretário executivo de ISAL, o movimento Igreja e Sociedade na América Latina foi convocado com a intenção de desenvolver uma consulta, conjuntamente com os diversos representantes das igrejas latino-americanas, para refletir sobre a situação instável pela qual atravessava a América Latina e sobre o papel das igrejas e dos cristãos diante de tais desafios²⁴⁵. Pode-se dizer, portanto, que ISAL seja o resultado do encontro entre os questionamentos particulares a respeito da situação latino-americana e os desdobramentos ocorridos em torno às discussões sobre a responsabilidade social dos cristãos promovidos pelo Departamento de Igreja e Sociedade do CMI. Evidentemente, algumas organizações ecumênicas, sobretudo aquelas de inspiração leiga, merecem destaque como elementos constituintes da busca por um protestantismo com consciência latino-americana, fundamental para a configuração de ISAL, como, por exemplo, os Movimentos Estudantis Cristãos (MECs), que, atualmente, como Federação Universal de Movimentos Estudantis Cristãos (FUMEC), fazem parte da Federação Mundial de Estudantes Cristãos²⁴⁶.

De acordo com Bittencourt Filho, pode-se dizer que na ocasião da organização da Junta Latino-Americana de Igreja e Sociedade, que ficou conhecida sob a sigla ISAL, duas tendências interpretativas da participação social cristã ficaram delimitadas de um modo significativamente claro. A primeira destas tendências interpretativas “considerava a participação social como um ministério particular, ao lado dos demais”. A segunda,

²⁴⁴ Dafne Sabanes PLOU. *Caminhos de Unidade: itinerário do diálogo ecumênico na América Latina*, p. 125. De acordo com Gerhard TIEL. *Ecumenismo na perspectiva do reino de Deus: uma análise do movimento ecumênico de base*, p. 51, a ULAJE “desenvolveu uma impressionante atividade ecumênica, o que já se pode depreender de suas numerosas conferências (Havana, 1946: ‘A Juventude Cristã e a Liberdade’; Buenos Aires, 1951: ‘Para que o Mundo Creia’; Barranquilla, 1956: ‘Boa Nova para os Pobres e Liberdade para os Cativos’; México, 1961: ‘Vida e Missão da Igreja’; San Germán, 1966: ‘Vivendo entre os Tempos’).”

²⁴⁵ José BITTENCOURT FILHO. *Por uma eclesiologia militante: ISAL como o nascedouro de uma nova eclesiologia para a América Latina*, p. 37. Luis E. Odell registra, através do documento de 1961, intitulado “Junta Latinoamericana de Iglesia y Sociedad: Origen, Definiciones, Objetivos”, os termos de convocação do evento: “Las comisiones de Iglesia y Sociedad de Brasil, Argentina y Uruguay, apoyadas por el Departamento respectivo de la División de Estudios Del Consejo Mundial de Iglesias, consideraron oportuno aprovechar la convocatoria de la II Conferencia Evangélica Latinoamericana en Lima – julio de 1961 – para reunir un grupo de representantes de los concilios e iglesias del continente a fin de llevar a cabo una consulta amplia que permitiera extender estas preocupaciones, y que significara simultáneamente un esfuerzo para reflexionar en conjunto sobre la cambiante situación latinoamericana y la responsabilidad de la iglesia y los cristianos en cuanto a la misma”.

²⁴⁶ Gerhard TIEL. *Ecumenismo na perspectiva do reino de Deus: uma análise do movimento ecumênico de base*, p. 51. Segundo Tiel, no Brasil os “estudantes estão congregados no Centro Nacional de Apoio aos Estudantes Cristãos (CENEC), que faz parte da FUMEC”. Sobre os movimentos de vertente leiga, cf.: Dafne Sabanes PLOU. *Caminhos de Unidade: itinerário do diálogo ecumênico na América Latina*, p. 112-142.

“considerava o tratamento da questão social imprescindível para a tarefa evangelizadora”. Não obstante, cabe dizer que para ambas, a reunião de Lima “representou um impacto, visto que a tomada de consciência quanto à realidade social latino-americana, utilizando-se referenciais bíblico-teológicos próprios, representava uma absoluta novidade”²⁴⁷. Através da publicação da revista “Cristianismo y Sociedad”, ISAL passou a representar uma “nova voz do movimento evangélico latino-americano”, transparecendo a “inquietude daqueles que chegaram a reconhecer como parte de sua obrigação a Cristo o cumprimento de uma tarefa concreta na transformação das ordens sociais”²⁴⁸. Segundo Júlio de Santa Ana, com a publicação do periódico “Cristianismo y Sociedad” nasce uma “revista desejada pelos evangélicos latino-americanos que se preocupam com os problemas levantados, pela sociedade que integram, à fé cristã e ao seu testemunho no mundo”. A intenção era a divulgação de estudos que permitissem conhecer melhor a situação social, econômica e política do continente, tratando de estimular os cristãos no estudo dos problemas que a sociedade enfrentava. Santa Ana afirma que o relatório da primeira Consulta Evangélica Latino-Americana sobre Igreja e Sociedade, realizada em Huampaní, entre os dias 23 e 27 de julho de 1961, estabelecia que:

Los pueblos (latinoamericanos) quieren participar en los beneficios de una tierra rica en recursos y en las ventajas de la tecnología moderna y el desarrollo económico. Están despertando a la realidad de que una vida abundante no tiene por qué ser privilegio de unos pocos, y que el estado y la sociedad tienen los medios para lograr ese ideal para todos. Están cautivados por una visión del hombre y la sociedad que ha sido llamada ‘la revolución de las esperanzas crecientes’²⁴⁹.

Segundo Hiber Conteris, o periódico “Cristianismo y Sociedad” não representava nenhuma visão política determinada, sendo por ele definido como “um órgão de um movimento evangélico”. Para Conteris, a revista era uma resposta à iniciativa de um grupo de pessoas que encontrava nos postulados essenciais da fé cristã a resposta para os dilemas da América Latina, que atravessava mudanças fundamentais em sua estrutura social. Tais

²⁴⁷ José BITTENCOURT FILHO. *Por uma eclesiologia militante: ISAL como o nascedouro de uma nova eclesiologia para a América Latina*, p. 36. De acordo com Bittencourt Filho, são apresentadas na publicação “Junta Latinoamericana de Iglesia y Sociedad: Origen, Definiciones, Objetivos”, as entidades fundadoras do movimento Igreja e Sociedade na América Latina, pela seguinte ordem: “Confederação Evangélica do Brasil, Federación Argentina de Iglesias Evangélicas, Federación de Iglesias Evangélicas del Uruguay, Concilio Evangélico de Chile, Concilio Evangélico de México, Concilio Evangélico de Cuba, e Igreja Presbiteriana de Venezuela”.

²⁴⁸ Marcelo PÉREZ RIVAS. *El ecumenismo en América Latina*. In: Norman GOODALL. *El movimiento ecuménico: qué es y cómo trabaja*. Buenos Aires: Editorial La Aurora, 1970, p. 223.

²⁴⁹ Júlio de SANTA ANA. Palabras preliminares. *Cristianismo y Sociedad*, Montevideo, año I, n. 1, 1963, p. 4. A junta editorial da revista era composta pelos seguintes nomes: como presidente, Augusto Fernández Arlt; Júlio de Santa Ana ocupava o cargo de editor responsável; como secretário de redação, Hiber Conteris; na administração estava Luis E. Odell, e, como vogal, Waldo A. César.

mudanças fundamentais da sociedade latino-americana ocorriam em meio a acontecimentos turbulentos, “originados pela tensão mantida entre os círculos mais resistentes à mudança, e as forças irreprimíveis que escapam ao controle institucional da sociedade tradicional”. Neste processo de transformação social, instituições e valores, identificados com a vida política tradicional, se tornavam obsoletos, exigindo não somente a revisão dos conceitos que até então davam forma à vida econômica, política e social latino-americana, como também a “flexibilidade de espírito que supõe aceitar que grande parte destes conceitos caducou, que não são aptos para forjar a nova sociedade que as multidões despossuídas reivindicam, e que todos indiscriminadamente devem participar nessa tarefa transformadora”. Conteris denomina esta situação de “processo revolucionário latino-americano”, evidenciando que a aparição da revista “Cristianismo y Sociedad” é impulsionada a partir deste movimento em prol de uma nova sociedade. Com uma crítica direcionada particularmente às instituições eclesásticas, comumente identificadas com a estrutura social e o *status quo* político-econômico dominante, Conteris evidenciava que especialmente os cristãos deviam recusar seu afastamento da “hora revolucionária” que atravessava o continente. Como descreve o autor:

El cambio se nos impone; no como una mera transformación institucional originada en el conflicto ideológico, sino como impostergable necesidad de identificarnos con la demanda de justicia social y el afán de obtenerla. Tal vez sea necesario insistir en que esta actitud está desposeída de todo contenido político o ideológico aparte del que implica nuestra definición esencial. La polarización aparentemente inevitable en fuerzas de derecha o de izquierda, capitalismo o comunismo, no siempre es fructífera. En nuestro caso no lo es. Hay una ubicación cristiana que supera todos los extremos, que implica la conciliación armónica de las posiciones extremas y rescata los valores inmanentes en cada uno de esos puntos de vista. Ese es nuestro punto de vista, CRISTO es nuestro punto de vista²⁵⁰.

O “ponto de vista” esboçado por Conteris, que aparece expresso no primeiro volume da revista “Cristianismo y Sociedad”, se mostra bastante próximo das discussões ecumênicas internacionais em torno à temática da “responsabilidade social”, as quais buscavam a rejeição de ideologias extremistas através da afirmação de um *critério* cristão. O que distinguia a percepção de ISAL, tal qual expressa por Conteris, daquela do CMI, que se alicerçava sobre a fórmula da “responsabilidade social”, era, de fato, sua opção clara por uma participação ativa no processo revolucionário. Na realidade, pode-se afirmar que foi a partir da teologia esboçada por ISAL, fundamentalmente influenciada pela teologia de Richard Shaull, que uma crítica à “teologia da responsabilidade social” começou a ganhar forma. Segundo Míguez Bonino, ISAL, que logo adotou o instrumental da “sociologia da dependência” e uma

²⁵⁰ Hiber CONTERIS. Nuestro punto de vista. *Cristianismo y Sociedad*, Montevideo, año I, n. 1, 1963, p. 5.

“estratégia revolucionária vinculada a uma opção socialista”, passou, entre os anos de 1966 e 1968, por uma transformação “de uma teologia predominantemente barthiana a uma ‘teologia da ação transformadora de Deus na história’, fortemente influenciada por Paul Lehmann e Richard Shaull”²⁵¹. A alternativa ao modelo da “responsabilidade social” passava a ser, conforme já explicitado acima, a “teologia da revolução”, através da qual Shaull criticava não “somente o objeto e o conteúdo da responsabilidade social, mas também toda a teologia sobre a qual este critério ético-social estava baseado”²⁵².

Se, por um lado, como se tentou demonstrar no decorrer deste capítulo, é possível afirmar que a compreensão da práxis ecumênica latino-americana depende fundamentalmente de uma análise da práxis ecumênica internacional, por outro lado, uma correta compreensão dos desdobramentos teológicos ocorridos na militância ecumênica latino-americana requer uma análise mais entretida da “teologia da revolução” proposta e desenvolvida por Richard Shaull. Neste sentido, ainda que de forma breve e, obviamente, não exaustiva, a análise que se segue tentará evidenciar os pressupostos teológicos constitutivos da “teologia da revolução”, ponto de inflexão epistemológica da teologia protestante latino-americana.

2.3.3 A teologia da revolução como revolução da teologia

A teologia desenvolvida por Richard Shaull pode ser considerada uma resposta ao *indiferentismo* característico da práxis teológica protestante latino-americana, a partir de um processo de *ressignificação* de aspectos específicos da *tradição* teológica reformatória, como forma de crítica ao caráter da teologia protestante vigente. Isso quer dizer que a novidade apresentada pelo programa epistemológico da teologia da revolução deve ser compreendida *a partir* do conteúdo próprio da tradição protestante, e não em *descontinuidade* fundamental com este, como uma leitura apressada tende a sugerir.

A temática da *tradição* é, de fato, recorrente na formação e no desenvolvimento da teologia protestante. Friedrich Schleiermacher, em uma passagem clássica de seu *magnum opus*, afirma que a Reforma provocou a irrupção de um tipo distintivo de comunhão cristã, ressaltando que o protestantismo torna a “relação do indivíduo com a igreja dependente de sua relação com Cristo”, ao passo que o catolicismo, “inversamente, torna a relação do indivíduo

²⁵¹ José MÍGUEZ BONINO. *A fé em busca de eficácia: uma interpretação da reflexão teológica latino-americana sobre libertação*. São Leopoldo: Sinodal, 1987, p. 54.

²⁵² Carl-Henric GRENHOLM. *Christian Social Ethics in a Revolutionary Age: an Analysis of the Social Ethics of John C. Bennett, Heinz-Dietrich Wendland and Richard Shaull*. Uppsala: Tofters tryckeri ab Östervalå, 1973, p. 14. Cabe ressaltar, como o faz Grenholm, que Shaull compartilhava essa perspectiva teológica com inúmeros outros participantes na conferência em Genebra e nas discussões teológicas ulteriores.

com Cristo dependente de sua relação com a igreja”²⁵³. Isso não quer dizer que o protestantismo não tenha construído, ao longo de seu desenvolvimento histórico, uma tradição *reformatória*, em contraposição ao seu princípio *sola scriptura*. Segundo Gadamer, Lutero, ao afirmar que a sagrada escritura é *sui ipsius interpres*, isto é, que ela pode ser compreendida independentemente da tradição, pressupôs que a literalidade escriturística “possui um sentido unívoco, um *sensus literalis*, que deve ser mediado por ela mesma”. Para Gadamer, Lutero e seus seguidores desenvolveram um “princípio geral de interpretação de texto segundo o qual todos os aspectos individuais de um texto devem ser compreendidos a partir do *contextus*, do conjunto, e a partir do sentido unitário para o qual o todo está orientado, o *scopus*”. Ao afirmar uma literalidade unívoca nas Escrituras, onde cada *parte* individual deve ser compreendida em sua relação com o *todo*, a teologia protestante continuava presa a uma “pressuposição de base dogmática”. A reflexão protestante, ao empregar sua fórmula de fé “como fio condutor para a compreensão da unidade da Bíblia”, suspendendo, assim, o “princípio da Escritura em favor de uma tradição reformatória”, tornou-se, de fato, incoseqüente²⁵⁴. Se, a partir de tais considerações, não seria apropriado compreender o protestantismo como desprovido de tradição, seria igualmente equivocado supor que ele tenha significado uma ruptura total com a tradição contra a qual protestava, na medida em que o protestantismo permaneceu cultivando “forças tradicionais ativas”, como a influência do *misticismo* em Lutero revela²⁵⁵. Portanto, nem a teologia protestante *inicial* nem a *latino-americana* devem ser compreendidas como desprovidas de tradição.

Uma análise da teologia da revolução requer o entendimento do modo como Shaul interpreta e ressignifica a tradição protestante na qual está inserido e para a qual se dirige fundamentalmente. Retornar ao conteúdo teológico do protestantismo num processo de *ressignificação* quer dizer, em termos mais precisos, uma releitura da tradição protestante

²⁵³ Friedrich SCHLEIERMACHER. *The Christian Faith*. Edinburgh: T. & T. Clark, 1989, p. 103. Vítor Westhelle, comentando o mesmo parágrafo da *Glaubenslehre* (§ 24), afirma que “definições como esta têm ajudado a criar o lugar-comum de que a diferença entre o catolicismo e o protestantismo é que o primeiro possui duas fontes e normas, as Escrituras e a tradição da igreja, enquanto que o segundo manteria como única fonte e norma as Escrituras. Esta proposição sugere que no protestantismo a tradição não tem uma influência normativa. Isto tem trazido a tradição protestante a uma aporia: se a tradição não é normativa, como então explicar a formação do cânone bíblico que sucede dentro da tradição teológica e eclesial. Logicamente, a posição protestante só poderia acabar em uma teoria de inspiração verbal e literal das Escrituras ou em uma suspensão existencial de sua realidade histórica, cuja mais elaborada articulação encontramos em Kierkegaard ao postular ser o cristão um contemporâneo imediato de Jesus, o que faz de todos cristãos uma testemunha de primeira mão. Aparte destas alternativas, que recusam toda mediação, o protestantismo deveria reconhecer certa normatividade exercida pela tradição” (Vítor WESTHELLE. Igreja e tradição: opções e obstruções ecumênicas. *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, v. 45, n. 2, 2005, p. 82).

²⁵⁴ Hans-Georg GADAMER. *Verdade e método: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*, p. 242-244.

²⁵⁵ Wilhelm WINDEL BAND. *History of Philosophy: with Special Reference to Formation and Development of its Problems and Conceptions*. New York: Macmillan and Co., 1914, p. 365.

desde um ponto histórico *determinado*. Tal releitura diz respeito à irrupção de uma *consciência histórica* no seio da articulação teológica, que faz com que a tradição seja lida “em cada situação concreta de uma maneira nova e distinta”. Esta releitura é sempre crítica, uma vez que ela aponta para o aprisionamento da tradição como forma de distorção e obscurecimento de seu conteúdo. A distorção é compreendida, por sua vez, como conseqüência do fundamentalismo metodológico inerente à práxis da teologia protestante latino-americana, que não se dispunha a repensar de maneira significativa o conteúdo de sua fé e tradição frente às exigências de uma situação particular. Se não há *aplicação* do conteúdo da tradição a uma situação concreta e particular, então, igualmente, não há compreensão do conteúdo desta tradição. O compreender passa a ser, assim, “um caso especial da aplicação de algo geral a uma situação concreta e particular”, o que constitui, nas palavras de Gadamer, o “núcleo do problema hermenêutico”²⁵⁶. A compreensão é justamente, enquanto um processo hermenêutico de intermediação (*Vermittlung*) de passado e presente num “acontecimento da tradição” (*Überlieferungsgeschehen*), a afirmação concomitante da inevitabilidade da tradição e da necessidade da consciência histórica na articulação dos enunciados.

A possibilidade de intermediação entre a tradição e a consciência da situação histórica é uma conseqüência proporcionada pelo advento da modernidade. A teologia da revolução é uma teologia que assume os desafios que a modernidade impõe a todo enunciado, uma vez que avoca a necessidade sempre presente de repensar a tradição à luz de seu contexto. Ela é, portanto, uma teologia essencialmente moderna. Segundo Gadamer, a consciência histórica representa “o privilégio do homem moderno de ter plena consciência da historicidade de todo presente e da relatividade de toda opinião”²⁵⁷. O homem moderno, como ressalta o filósofo Heinz Heimsoeth, “sabe que se encontra colocado perante um presente, enfim, que embora defluído do passado, ele tem por missão ultrapassar e vencer, e que, sendo por definição transitório, se acha carregado de futuro”²⁵⁸. Desta forma, o que o historiador Reinhart Koselleck escreve sobre a ciência histórica – a saber, que esta se encontra “sob duas

²⁵⁶ Hans-Georg GADAMER. *Verdade e método: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*, p. 408. De acordo com a concepção de Gadamer, “um saber geral que não saiba aplicar-se à situação concreta permanece sem sentido, e até ameaça obscurecer as exigências concretas que emanam de uma determinada situação” (Hans-Georg GADAMER. *Verdade e método: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*, 412-413).

²⁵⁷ Hans-Georg GADAMER. Problemas epistemológicos das ciências humanas. In: Pierre FRUCHON. (Org.). *O problema da consciência histórica*. 3. ed. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2006, p. 17.

²⁵⁸ Heinz HEIMSOETH. *A filosofia do século XX*. 5. ed. Coimbra: Arménio Amado, 1982, p. 127. De acordo com Heimsoeth, as transformações históricas ensejam um sentimento de responsabilidade nunca antes experimentado. Em suas palavras: “A isto acresce ainda a insofismável consciência que em nossos dias está invadindo todas as *formas-da-vida*, de que esta, a vida, se encontra hoje numa fase culminante de transformações históricas, cujo exato alcance não podemos ainda medir, mas de que deriva um sentimento de esmagadora responsabilidade para a actual geração como talvez nunca outra o tivesse tido”.

exigências mutuamente excludentes: fazer afirmações verdadeiras e, apesar disso, admitir e considerar a relatividade delas”²⁵⁹ –, é igualmente aplicável ao discurso teológico, enquanto uma forma de enunciado igualmente *histórica*. Essa é precisamente a tarefa que a teologia da revolução se propõe, e é justamente sob esta perspectiva que ela deve ser compreendida. Tais considerações podem parecer óbvias sob o ponto de vista da teologia protestante moderna e contemporânea. Entretanto, tendo em vista o contexto teológico latino-americano e seu modo de articulação dos discursos teológicos, elas só podiam significar uma inovação completa, ou melhor, uma *revolução paradigmática* no programa epistemológico da teologia protestante continental.

A teologia da revolução pode ser descrita, de fato, como uma “teologia política”, entendendo-se por “teologia política” a fundamentação de uma posição crítica a partir do “mandamento divino que proíbe a idolatria” e da “esperança de justiça transmitida pela promessa escatológica do reino de Deus”. Neste sentido, a ênfase no mandamento divino “fornece o ‘impulso secularizante’ da teologia política, seu exame crítico das lealdades política e ideológica para verificar se elas estão reivindicando para si mesmas uma devoção que só a Deus pertence”. A ênfase na visão do reino, por sua vez, “faz da dialética entre teoria e práxis uma parte integral da posição”, em que “toda realização histórica é questionada à luz daquilo que ainda falta ser atualizado”²⁶⁰. Obviamente, a dimensão *política* da teologia da revolução é uma das partes mais determinantes de seu programa epistemológico, o que não significa que ela seja uma teologia que constrói sua agenda baseada puramente no espírito do tempo (*Zeitgeist*). Desta forma, não é acertada a análise de Alphonso Garcia Rubio que julga ser a teologia da revolução um “messianismo político-religioso”, no qual “se estabelece uma relação direta e imediata entre a fé cristã e a práxis revolucionária”. Para Rubio, numa análise que procura demonstrar a superioridade epistemológica das teologias da libertação frente à teologia desenvolvida por Shaul, a teologia da revolução “carece das necessárias mediações sócio-políticas, apresentando, assim, o perigo de converter-se em uma ideologia cristã da revolução, legitimadora da ação revolucionária”²⁶¹. Tais considerações só podem ser procedentes de um completo desconhecimento da teologia de Shaul, ou, na melhor das hipóteses, de uma leitura apressada e não criteriosa. É elucidativo que Rubio baseie suas argumentações mais nas análises feitas por Hugo Assmann sobre as teologias da revolução

²⁵⁹ Reinhart KOSELLECK. *Futuro passado: contribuição à semântica dos tempos históricos*, p. 161.

²⁶⁰ Theodore RUNYON. Teologia política. In: Nicholas LOSSKY; José MÍGUEZ BONINO; John POBEE; Tom F. STRANSKY; Geoffrey WAINWRIGHT; Pauline WEBB. (Ed.). *Dicionário do movimento ecumênico*, p. 1074.

²⁶¹ Alphonso Garcia RUBIO. *Teologia da libertação: política ou profetismo. Visão panorâmica e crítica da teologia política latino-americana*. São Paulo: Edições Loyola, 1977, p. 102.

européias que sobre os textos do próprio Shaul. Por outro lado, não está suficientemente claro o que Rubio critica como sendo uma ausência das “necessárias mediações sócio-políticas” proporcionada pela teologia da revolução. Tal crítica só pode ser caudatária de um desconhecimento do legado fundamentalmente decisivo de ISAL no desenvolvimento teológico latino-americano. Isso porque ISAL sempre se entendeu como um organismo ecumênico profundamente preocupado com a dimensão sócio-política da fé cristã, no qual “teólogos, cientistas sociais, filósofos, protestantes e católicos, se puseram ombro a ombro”, num esforço “de articulação teórica dos fenômenos políticos, econômicos e sociais da América Latina, e movidos por um afã de mudança da sociedade”²⁶². Além do mais, sendo a teologia da revolução uma teologia desenvolvida fundamentalmente em âmbito protestante e a partir de pressupostos específicos da tradição reformatória, seria necessário um estudo mais minucioso desta teologia em sua relação com os desenvolvimentos das teologias protestantes do século passado, que encontraram algum espaço no cenário teológico latino-americano. Tais desenvolvimentos teológicos passam despercebidos pela análise de Rubio, prejudicando e distorcendo seu entendimento da particularidade do pensamento teológico de Shaul.

Uma análise mais entretida da teologia de Shaul demonstra que seu pensamento está na trilha de alguns desenvolvimentos teológicos originários da América do Norte e, sobretudo, da Europa²⁶³. Além disso, Shaul é um teólogo protestante calvinista, profundamente interessado em entender a relevância da teologia reformada para seu tempo e contexto de atuação. Assim, não se pode compreender a teologia da revolução sem um prévio entendimento da centralidade da tradição reformada no cerne de seu desenvolvimento. O pensamento de Calvino não é somente decisivo para o desenvolvimento da teologia de Shaul, mas atravessa toda a extensão de sua articulação teórica. Aliás, o ponto de encontro entre muitos dos influxos da *teologia dialética* e o pensamento de Shaul deve-se, sobremaneira, à

²⁶² José BITTENCOURT FILHO. *Matriz religiosa brasileira: religiosidade e mudança social*, p. 164. É interessante demonstrar como Paulo Botas chega a conclusões diametralmente opostas às apresentadas por Rubio sobre a teologia da revolução. De um modo distinto de Rubio, Paulo Botas baseia sua análise a partir dos textos do próprio Shaul, procurando demonstrar, inversamente, a superioridade do programa epistemológico da teologia da revolução, que afirma ter sido substituído por “uma prática mais popular do que intelectual”. Segundo o autor, “o projeto revolucionário da primeira geração foi substituído pelo projeto de uma Igreja Popular que, ao lado dos partidos políticos mais populares, deveria lutar pela imediata tomada do poder e pela instauração de um projeto socialista”. Tal projeto de uma Igreja Popular “não conseguiu ter a mesma mobilidade do Cristianismo revolucionário, cujas formas institucionalizadas não passam necessariamente por nenhuma construção eclesial alternativa” (Paulo C. L. BOTAS. A busca do elo perdido: teologia e revolução. In: Cláudio Oliveira RIBEIRO; José BITTENCOURT FILHO. (Org.). *Por uma nova teologia latino-americana: a teologia da proscrição*. São Paulo: Paulinas, 1996, p. 87-89).

²⁶³ Alguns apontamentos neste sentido foram elaborados por Arnaldo Érico HUFF JÚNIOR. *Responsabilidade social e revolução no movimento ecumênico brasileiro dos anos 50 e 60*. São Paulo: Universidade Presbiteriana Mackenzie, IV Congresso Internacional de Ética e Cidadania, 2008, p. 5-10. Há também o importante trabalho de Eduardo Galasso FARIA. *Fé e compromisso: Richard Shaul e a teologia no Brasil*, p. 57-66.

herança da teologia de Calvino. As idéias da *providência* e da *preservação*, recorrentes na teologia de Calvino, são determinantes em Shaull. Como ele mesmo afirma, há uma profunda ênfase escatológica em toda a bíblia que “acentua a natureza dinâmica de Deus e o fato de que sua ação na história se encaminha para uma meta”²⁶⁴. Neste sentido, a história é concebida como portadora de um *telos*, governada pela “realidade dinâmica da *providência* divina”. O ideário de Deus como o *soberano* que governa não somente a “máquina do mundo”, mas que de igual forma “tem cuidado, mantém e conserva com uma providência particular tudo quanto criou”²⁶⁵, é o que permitirá um olhar mais positivo da teologia em relação à história e ao agir de Deus dentro da história. A tarefa da teologia é, desta forma, uma tarefa que nasce da *fé*. A teologia deve identificar a ação de Deus na história, isto é, fazer a *mediação* entre o absoluto e não determinado e sua atuação numa história sempre particular e provisória.

É exatamente este aspecto teológico da compreensão de Deus como o *soberano* que governa a história, que constitui o ponto mais fundamental da teologia desenvolvida por Karl Barth. Essa compreensão da *soberania* de Deus proporcionada pela teologia de Barth exercerá grande influência no pensamento de Shaull. O teólogo Paul Tillich, num dos estudos mais lúcidos já desenvolvidos sobre a teologia dialética, ressalta que a teologia desenvolvida por Barth “preserva a soberana prerrogativa de Deus tal qual expressa no primeiro mandamento”. De acordo com esta concepção, a soberania de Deus não pode ser identificada com “qualquer forma de existência e ação humanas”. Para Tillich, este é um aspecto correto da teologia de Barth que deve permanecer como critério de validade de toda teologia enquanto tal²⁶⁶. Esta concepção está igualmente presente no pensamento de Calvino, uma vez que para Calvino identificar Deus com qualquer criação humana é sempre um ato idolátrico, pois a representação de Deus é a corrupção de sua glória²⁶⁷.

Não obstante, para Tillich a teologia de Barth não é uma teologia *dialética* propriamente dita, pois nela o “sim” e o “não” se acham irreconciliavelmente separados. A dialética, por sua vez, mantém o “sim” e o “não” juntos, pois estes se pertencem inseparavelmente. Antes, a teologia de Barth é *paradoxal*, e esta é a razão pela qual Tillich se

²⁶⁴ Richard SHAULL. El cambio revolucionario en una perspectiva teológica. *Cristianismo y Sociedad*, Montevideo, ano IV, n. 12, 1966, p. 53.

²⁶⁵ Juan CALVINO. *Institución de la religión cristiana*. 6. ed. Barcelona: FELIRE, 2006, p. 124-125. Com essa idéia está de acordo o teólogo Philip J. Hefner ao afirmar que a teologia da libertação, que possui muito em comum com a teologia da revolução, “é inerentemente uma teologia da providência, mesmo que o termo possa não aparecer explicitamente ao longo de suas obras” (Philip J. HEFNER. A criação. In: Carl E. BRAATEN; Robert W. JENSON. (Ed.). *Dogmática cristã*, p. 350).

²⁶⁶ Paul TILLICH. What is Wrong with the “Dialectic” Theology? *The Journal of Religion*, Chicago, v. 15, n. 2, 1935, p. 135: “A criticism of this position would be not only a criticism of Barth but of the Bible, the church, and theology in general”.

²⁶⁷ Juan CALVINO. *Institución de la religión cristiana*, p. 49.

afasta da escola dialética liderada por Barth. Por ser paradoxal, torna-se *supranatural*. Se, por um lado, a soberania de Deus permanece o ponto forte da teologia de Barth, por outro o supranaturalismo desta teologia torna-se uma característica criticável. O modo supranatural de se fazer teologia, tal como o faz Barth, pode ser caracterizado como uma tentativa de “proteger a divindade do evento de ser diluída nas possibilidades humanas”. A centralidade da concepção de *revelação*, enquanto uma “possibilidade divina”, faz com que na compreensão de Barth revelação nada tenha a ver com história. Barth, em seu confronto com o liberalismo teológico e com toda forma de teologia natural, acaba negando aquilo que é designado como “possibilidade divina” de ser também uma “possibilidade humana”, e, assim, priva sua teologia de uma dimensão *dialética*, tornando a revelação algo totalmente exógeno à história humana. Se o liberalismo teológico transformou a revelação em algo que parte puramente da história e nela se desvanece, o supranaturalismo da neo-ortodoxia ensejou uma compreensão de revelação de forma completamente separada da história, como uma “substância estranha” (*foreign substance*).

Este relacionamento entre revelação e história, característico das discussões teológicas modernas, é um tema fundamental na articulação e desenvolvimento da teologia da revolução latino-americana. Na realidade, a teologia da revolução desenvolvida por Shaul é, fundamentalmente, uma teologia da história, “uma tentativa de dar uma interpretação cristã ao desenvolvimento da história”²⁶⁸. Pode-se dizer que Shaul concorda com Barth e, assim, com Calvino, no que diz respeito à soberania de Deus, enquanto um elemento que permite apontar para a ação de Deus dentro da história, tornando a *providência* um tema central de sua teologia. Entretanto, afasta-se de Barth ao conceber a ação divina como um evento que pode e deve ser compreendido *dentro* da história, não de forma estranha a ela, mas que irrompe por meio das próprias possibilidades históricas, ainda que estas duas não sejam plenamente identificáveis. Isso porque, conforme ressalta Tillich, “nenhuma pergunta poderia ser feita sobre a possibilidade divina a menos que uma resposta divina, ainda que preliminar e vagamente inteligível, não estivesse já disponível”²⁶⁹. Assim, a revelação deve ser compreendida como algo que irrompe dentro da história e que, portanto, é capaz de ser recebida na história. Como aponta Shaul, “em termos teológicos mais tradicionais, a história

²⁶⁸ Carl-Henric GRENHOLM. *Christian Social Ethics in a Revolutionary Age: an Analysis of the Social Ethics of John C. Bennett, Heinz-Dietrich Wendland and Richard Shaul*, p. 228: “The starting point for his theology is the assumption that God is the God of history who we meet in the events of history”.

²⁶⁹ Paul TILLICH. *What is Wrong with the “Dialectic” Theology?*, p. 137. Tillich afirma que se a revelação fosse uma “substância estrangeira na história ela não poderia nem ser absorvida pela história nem poderia continuar operativa na história”. Antes, “quando se fala em revelação, deve-se dizer que a história está sempre equipada com revelação, porque ela sempre contém respostas divinas e questões humanas” (Paul TILLICH. *What is Wrong with the “Dialectic” Theology?*, p. 138).

é a esfera da Providência, o campo de ação de uma soberania que, estando presente na história, ao mesmo tempo a transcende”²⁷⁰.

Outra dimensão igualmente importante para o desenvolvimento da teologia da revolução é, sem dúvida, seu elemento *utópico*. Um olhar voltado para o *futuro* como elemento dinamizador do presente é, de fato, uma característica fundamental da teologia de Shaull. Como ressalta, “a fé cristã olha o presente à luz do futuro; e o futuro, projetado no presente, proporciona uma perspectiva única de interpretação, convertendo-se em uma força explosiva”²⁷¹. Isso diz respeito à capacidade do cristão de *transcendência*, rumo a um futuro sempre aberto, numa tentativa de construção de um olhar *normativo* do presente. Aqui Shaull evidencia sua dependência dos desenvolvimentos da escola de Frankfurt, sobretudo de Herbert Marcuse, mas também do legado teológico de Moltmann, principal expoente da teologia da esperança, que afirmava que a esperança no reino futuro do Cristo ressuscitado deveria modelar a vida histórica da sociedade²⁷². Trata-se de uma visão escatológica que possui como critério último o reino de Deus como fim e alvo da história, reino este que permanece o fundamento da crítica ao presente. O elemento utópico da teologia de Shaull não diz respeito ao desprezo “daquilo que é” nem do “que foi”. Desta forma, a crítica feita por Heinz Eduard Tödt de que Shaull desprezaria a história e aquilo que foi em função de sua utopia escatológica não é acertada. Isso porque Shaull de forma alguma e em nenhum lugar despreza, conforme afirma Tödt, a legitimidade e a importância da tradição cristã em sua articulação teológica²⁷³. Antes, Shaull afirma que “o passado só pode ser conservado na medida em que o presente esteja em constante transformação. Os esforços para salvar nossa herança encerrando-a em rígidas formas institucionais de uma era passada só podem levar a seu repúdio”²⁷⁴. Neste sentido, Shaull não promove o desprezo da tradição, mas a sua releitura frente às necessidades do presente sob a crítica do futuro.

A releitura e, portanto, a centralidade da tradição no desenvolvimento teológico de Shaull pode ser evidenciada a partir da sua compreensão particular de protestantismo. Isso porque Shaull irá buscar na Reforma protestante a possibilidade de fundamentação de uma participação ativa no processo revolucionário. Tal releitura da tradição, além de fundamentar sua percepção teológica enquanto caracteristicamente protestante, será também uma forma

²⁷⁰ Richard SHAULL. *As transformações profundas à luz de uma teologia evangélica*. Petrópolis: Vozes, 1966, p. 52.

²⁷¹ Richard SHAULL. El cambio revolucionario en una perspectiva teológica, p. 62.

²⁷² Jürgen MOLTSMANN. *Teologia da esperança: estudos sobre os fundamentos e as conseqüências de uma escatologia cristã*, p. 388.

²⁷³ Heinz Eduard TÖDT. La revolución como nueva concepción socio-ética: análisis de contenido, p. 39.

²⁷⁴ Richard SHAULL. El cambio revolucionario en una perspectiva teológica, p. 60. (Aqui, conforme visto, em grande sintonia com a *hermenêutica filosófica* de Gadamer!).

crítica de fundamentação de uma ética *normativa*, sempre aliada a sua percepção utópico-escatológica. Nas palavras de Shaull:

A essência do protestantismo não é uma doutrina mas uma maneira de ser do mundo, um novo conceito do que significa ser a igreja, que tem implicações revolucionárias para todas as instituições da sociedade. Algumas igrejas da tradição calvinista expressaram isso através de uma frase latina, *ecclesia reformata semper reformanda*. Com isso, elas querem dizer que qualquer igreja que é produto da Reforma merece esse nome somente se é capaz de vencer o impulso inerente a todas as instituições humanas, para a auto-preservação, e somente se ousar reformar-se de tempos em tempos, a fim de responder criativamente aos desafios apresentados por novas situações históricas. Fidelidade a um Deus vivo, ativo no mundo a fim de transformá-lo, exige novas respostas por parte de uma comunidade de fé sempre renovada – nas palavras de John Milton: “a reforma da própria reforma”. Em sua aplicação à sociedade, este conceito é referido como o “princípio protestante”, e se caracteriza pela exigência da dessacralização de todas as estruturas, instituições e realizações humanas²⁷⁵.

Aqui Shaull demonstra, com bastante clareza, sua dependência fundamental do legado teológico de Paul Tillich. Esta leitura da Reforma como *potencialidade revolucionária* só é exequível porque Shaull, na dependência de Tillich, aponta não tanto para o *desenvolvimento histórico* do protestantismo, mas para suas *potencialidades* fundamentais. Isso porque o desenvolvimento histórico do protestantismo é a negação do “princípio protestante”, na medida em que o protestantismo, de modo geral, permaneceu exercendo uma forma de controle sobre o indivíduo, “tornando-se uma simples modificação do Catolicismo, na qual a formulação católica dos problemas foi mantida, enquanto uma resposta diferente lhes era dada”²⁷⁶. Assim, olhar para as *potencialidades* do protestantismo significa analisá-lo menos sob um enfoque *descritivo* e mais sob um enfoque *normativo*. A análise normativa significa a crítica “do que é” em função “do que deveria ser”. Isso quer dizer que a abordagem ético-

²⁷⁵ Richard SHAULL. *A reforma protestante e a teologia da libertação: perspectivas para o desafio da atualidade*. São Paulo: Pendão Real, 1993, p. 87. Conforme ressalta Shaull: “Quando os protestantes vivem sua herança de fé, eles inevitavelmente se convertem em agentes de transformação social e, em certas situações, são obrigados a assumir uma postura revolucionária” (Richard SHAULL. *A reforma protestante e a teologia da libertação: perspectivas para o desafio da atualidade*, p. 94).

²⁷⁶ Ernst TROELTSCH. *Protestantism and Progress: A Historical Study of the Relation of Protestantism to the Modern World*. New York: Williams and Norgate, 1912, p. 59. Também está de acordo com este ponto Max Weber, embora uma leitura apressada tenda a concluir o contrário: “a Reforma significou não tanto a eliminação da dominação eclesiástica sobre a vida de modo geral, quanto a substituição de sua forma vigente por uma outra” (Max WEBER. *A ética protestante e o “espírito” do capitalismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004, p. 30). Conforme descreve Martin E. Marty: “Historical Protestantism in almost all its mainstream and dominant forms first simply carried over authority patterns from medieval Catholicism. In the Church of England, the Presbyterian church in Scotland, the Lutheran churches of Scandinavia, the Lutheran and Reformed churches of Germany, Switzerland, and the Netherlands, and wherever else leaders had the power to do so, they naturally clung to establishment. They simply broke from Roman Catholic establishment to form Protestant versions. Martin Luther supported a ‘territorial church’ with princes as bishops. Elsewhere, monarchy and legislative bodies gave establishment power or privilege to the favored church and forced disabilities on others” (Martin E. MARTY. Protestantism. In: Lindsay JONES. (Ed.). *Encyclopedia of Religion*, p. 7453).

normativa somente será possível enquanto possuir um elemento *utópico* e certa medida de “imaginação”²⁷⁷. É neste sentido que o princípio protestante atuará, na medida em que seja uma forma de crítica à estagnação histórica vivenciada pelas igrejas protestantes. O princípio protestante é, nas palavras de Tillich, “o protesto divino e humano contra qualquer reivindicação absoluta feita por realidades relativas, incluindo mesmo qualquer Igreja protestante”. Desta forma, ele é o “juiz de qualquer realidade religiosa e cultural, incluindo a religião e a cultura que se chamem protestantes”²⁷⁸.

Nesta mesma perspectiva, Tillich irá afirmar que, “dependendo do ponto de vista que se tenha, o protestantismo poderá nada ter a ver com a situação do proletariado”²⁷⁹. Em outras palavras, de um modo sempre *generalizante*, é possível afirmar que, quando analisado sob o ponto de vista de seu desenvolvimento histórico, o protestantismo se mostra como uma religião *conservadora e reacionária*; entretanto, quando analisado do ponto de vista ético-normativo, o protestantismo fornece elementos críticos e possibilidades revolucionárias. Mesmo assim, não é de forma imediata e acrítica que Shaull aproxima a concepção ético-normativa do protestantismo ao processo revolucionário ao qual quer responder. Para Shaull, é evidente a ambigüidade ensejada pelo processo revolucionário. Conforme afirma, a revolução “representa uma paixão pela justiça e pela libertação dos oprimidos, mas também representa grandes forças de destruição e conduz a novas formas de injustiça”²⁸⁰. É nessa percepção da ambigüidade inerente à revolução que Shaull apontará para a importância fundamental da *koinonia* cristã na humanização do processo revolucionário. Humanizar a revolução significa denunciar os exageros proporcionados pelos dois lados envolvidos na revolução, ou seja, os setores reacionários identificados com o *status quo* e os que lutam pela construção de uma nova ordem.

A fundamentação do juízo aos exageros é o ideário do reino de Deus, enquanto confrontador de toda ordem político-social e critério da denúncia de todos os elementos de desumanização. O reino de Deus torna-se, assim, um *elemento crítico permanente* de toda ordem social, pois não é produto da ação humana, mas um *dom* exclusivamente divino. Como ressalta Shaull, na perspectiva cristã a revolução pode ser encarada como “um pequeno

²⁷⁷ Heidi HADSELL. *Ecumenical Social Ethics Now*, p. 17. Hadsell descreve essa relação entre *ética normativa* e certa perspectiva *utópica* da seguinte forma: “If human life, human hopes, human social organization are reduced to simply what is, what exists, and we no longer dream about what ought to be, normative ethics no longer makes sense. In order for normative ethics to exist with any real meaning there must be some measure of human intellectual freedom and imagination”.

²⁷⁸ Paul TILLICH. O princípio protestante e a situação do proletariado. In: IDEM. *A era protestante*. São Bernardo do Campo: Ciências da Religião, 1992, p. 183.

²⁷⁹ Paul TILLICH. O princípio protestante e a situação do proletariado, p. 181.

²⁸⁰ Richard SHAULL. El cambio revolucionario en una perspectiva teológica, p. 51-52.

apocalipse da história; um sinal de que a história está sendo julgada por Deus, e de que esta deve passar através da morte, rumo à nova vida”²⁸¹. De sorte que, através da participação do cristão na *koinonia*, é possível perceber, em certas situações, uma “relativa coincidência da direção da luta revolucionária com a ação humanizadora de Deus no mundo”²⁸². A revolução pode não dar lugar a uma ordem social mais justa, e, portanto, cabe, principalmente ao cristão, a denúncia de sistemas totalitários, enquanto opressivos e desumanizadores, através do referencial do reino de Deus. Neste sentido, novamente, é inexato afirmar que Shaull torna o reino de Deus um “produto da atividade humana” como o faz Heinz Eduard Tödt²⁸³. Nas palavras de Shaull, o reino de Deus “está sempre em confronto com qualquer ordem política e social, evidenciando e julgando seus elementos desumanizantes”. Entretanto, a ação de Deus em direção à construção de seu reino na história *pode* coincidir com processos revolucionários que lutam por estruturas sociais mais humanizantes. Isso não equivale dizer, contudo, que processos revolucionários sejam capazes de estabelecer ou mesmo apressar a inserção do reino de Deus, e, conseqüentemente, o fim da história. Como afirma Shaull, “cada nova experiência da Comunidade indica o Reino para o qual estamos marchando, mas no qual, participamos de forma parcial”²⁸⁴. Participar de forma parcial no reino de Deus significa participar do processo por meio do qual Deus faz com que seu Reino seja estabelecido. Essa participação é reconhecida através da *koinonia* cristã, que, através da fé, torna-se capaz de contemplar a ação de Deus no mundo.

Disso tudo se depreende que a teologia de Shaull possui uma dimensão essencialmente *secularizada* de pensar a ação de Deus na história. Embora esta caracterização esteja aqui sendo abordada por último, ela pode ser considerada o *terminus a quo* da possibilidade do desenvolvimento da teologia da revolução. Em outras palavras, é somente porque Shaull parte do pressuposto da *dessacralização* de todas as instituições humanas que ele propõe uma

²⁸¹ Richard SHAULL. *As transformações profundas à luz de uma teologia evangélica*, p. 81: “Em tais momentos, o cristão deve reconhecer que os eventos apocalípticos estão ocorrendo, e que os critérios costumeiros de pensamento e ação não podem ser estritamente aplicados”.

²⁸² Richard SHAULL. *El cambio revolucionario en una perspectiva teológica*, p. 61.

²⁸³ Heinz Eduard TÖDT. *La revolución como nueva concepción socio-ética: análisis de contenido*, p. 38.

²⁸⁴ Richard SHAULL. *El cambio revolucionario en una perspectiva teológica*, p. 61-62. Nessa perspectiva, Shaull está em harmonia com interpretações bastante clássicas sobre o teologúmeno do reino de Deus. De acordo com o teólogo Wolfhart Pannenberg, por exemplo, a partir de um diálogo bastante próximo com Leonardo Boff, que afirma a possibilidade de “aceleração” do reino de Deus na história do mundo, “o reino de Deus vem exclusivamente a partir do próprio Deus. Seu futuro se torna já agora presença libertadora somente na fé e para quem crê, e por isso também sempre apenas para os indivíduos que se deixam cativar pela fé” (Wolfhart PANNENBERG. *Teologia sistemática*. Volume III. Santo André: Editora Academia Cristã; São Paulo: Paulus, 2009, p. 85). Assim também para Shaull, posto que o reconhecimento da ação de Deus na história, da qual o indivíduo participa sempre de forma unicamente parcial, só é possível por intermédio da fé a partir da comunidade (*koinonia*) cristã. É somente por causa desta concepção que o reino, na perspectiva de Shaull, sempre se mostra como o critério último de juízo a qualquer ordem estabelecida, nunca podendo ser identificado com nenhuma ordem particular.

teologia que tem por objetivo transformá-las. Para Shaull, a dessacralização das estruturas *ontocráticas* (Arend Theodoor van Leeuwen) é uma consequência fundamental da atitude bíblica em relação ao mundo. Por ontocrático se compreende uma “ordem total de harmonia entre o eterno e o temporal, o divino e o humano”. Como aponta Shaull, “a ordem divina se identifica com a natureza e a sociedade, especialmente com o estado concebido como ‘corporização da totalidade cósmica’. Todas as estruturas da sociedade recebem um caráter sagrado que não deve ser mudado ou transformado”²⁸⁵. Uma vez que, para Shaull, Deus não se identifica com nenhuma estrutura humana, todas elas perdem o seu caráter sagrado e por isso podem ser criticadas e transformadas através do processo revolucionário.

Tal concepção, obviamente, está diretamente relacionada à idéia da secularização como um elemento essencialmente *positivo*, uma vez que ela seja o resultado imediato da própria dessacralização do mundo proporcionada pelo advento do cristianismo, e, de uma forma ainda mais radical, do protestantismo²⁸⁶. Como ressalta Hermann Lübbe, por secularização pode-se entender, como sugerem Ernst Troeltsch e Max Weber, o processo histórico de emancipação da cultura moderna de sua origem e vínculo cristãos. De acordo com Karl Löwith, “os modernos elaboraram uma filosofia da história secularizando os princípios teológicos e aplicando-os a um cada vez maior número de fatos empíricos”²⁸⁷. A irrupção da *filosofia da história*, ensejada pelo *Esclarecimento* (*Aufklärung*), inaugura os tempos modernos, que passam a se entender como um tempo qualitativamente *novo*, destacado de e superior ao seu passado. Conforme ressalta Koselleck, “foi só com o advento da filosofia da história que uma incipiente modernidade desligou-se de seu próprio passado, inaugurando, por meio de um futuro inédito, também a nossa modernidade”²⁸⁸. Assim, o *Esclarecimento*, que com sua filosofia da história opôs-se aos conteúdos religiosos outrora dominantes, proporcionou uma contradição inescapável ao utilizar-se de uma concepção de

²⁸⁵ Richard SHAULL. El cambio revolucionario en una perspectiva teológica, p. 49 (nota 1).

²⁸⁶ Sobre a importância particular do protestantismo no “processo de secularização” o melhor estudo, a partir das ciências sociais é, sem dúvida, de autoria de P. Berger: Peter L. BERGER. *O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião*, p. 117-138.

²⁸⁷ Karl LÖWITH. *O sentido da história*. Lisboa: Edições 70, 1991, p. 31. A esta tese de Löwith, opôs-se, radicalmente, o filósofo Hans Blumenberg. Para Blumenberg, numa tentativa de legitimação da modernidade de um modo independente do cristianismo, a idéia de progresso sugere – ao contrário da escatologia, que indica uma quebra da história, um evento que a transcende e que é heterogêneo a ela – algo que irrompe a partir de “uma estrutura presente a todo o momento para um futuro que é imanente na história”. Por outro lado, se a escatologia pôde ser considerada por um curto ou longo momento da história um “agregado de esperanças”, no tempo da “emergência da idéia do progresso ela estava mais próxima do agregado do terror e do medo” (Hans BLUMENBERG. *The Legitimacy of the Modern Age*. Massachusetts: MIT Press, 1985, p. 30-31). Sobre este ponto, cf., ainda, Wolfhart PANNENBERG. *Filosofia e teologia: tensões e convergências de uma busca comum*. São Paulo: Paulinas, 2008, p. 121-131, onde afirma que a argumentação utilizada por Blumenberg estava baseada numa pressuposição que se tornou obsoleta, isto é, a “suposição de que há uma oposição fundamental entre história e escatologia”.

²⁸⁸ Reinhart KOSELLECK. *Futuro passado: contribuição à semântica dos tempos históricos*, p. 35.

história ancorada basicamente na tradição judaico-cristã. Nesta concepção, a esperança do Reino de Deus além da história é substituída pela fé no progresso dentro da história, e, assim, “a escatologia transforma-se em utopia”²⁸⁹.

Essa idéia, de fato, tornou-se recorrente na teologia protestante a partir do advento da *teologia dialética*, que não encarava a secularização como um *problema*, mas como uma consequência inevitável da fé cristã²⁹⁰. Para Rudolf Bultmann, por exemplo, a secularização podia ser explicada de forma bem simples, qual seja, “o mundo é concebido pelo ser humano como objeto e torna-se, assim, objeto da técnica”. Para ele, a secularização diz respeito ao abandono da “referência do ser humano a um poder transcendente”. E esse abandono, assegura Bultmann, tem suas raízes no próprio cristianismo que se constituiu “num fator decisivo para a formação da secularização do mundo, a saber, desdivinizando o mundo”²⁹¹. Se já em Dietrich Bonhoeffer a secularização era saudada como a chegada da “maioridade do mundo”²⁹², em Friedrich Gogarten, de forma mais sistematizada e completa, ela era considerada como “o chamado para a liberdade do homem vis-à-vis ao mundo e para seu senhorio sobre ele”. Como ressalta Gogarten, esta liberdade resulta da liberdade prioritária, fincada na fé, “através da qual o mundo mítico é transformado num mundo histórico. Por meio deste chamado o mundo é secularizado. Para o homem que ouve o chamado ‘todas as coisas são lícitas’, o mundo não é mais permeado e dominado pelos muitos deuses e senhores”. O mundo perde, assim, seu caráter *ontocrático*. Transforma-se em algo essencialmente natural, “meramente mundo, mundo secular”²⁹³.

Ora, diante desta perspectiva a tarefa da igreja e da teologia cristã não deve ser uma de *ressacralizar* o mundo, numa tentativa de preservação da ordem político-social. Tampouco seria a tarefa da igreja uma recusa da “maioridade do mundo”, bem como de seus problemas e desafios. O que Shaull propõe, na esteira da teologia da secularização, é justamente uma participação ativa da igreja frente às questões que um relacionamento próximo ao mundo

²⁸⁹ Reinhart KOSELLECK. *Crítica e crise: uma contribuição à patogênese do mundo burguês*, p. 16.

²⁹⁰ Hermann LÜBBE. *Säkularisierung: Geschichte eines ideenpolitischen Begriffs*. Freiburg; München: Verlag Karl Alber, 1965, p. 90-92. Cf., ainda sobre a relação da teologia dialética com a temática da secularização, os seguintes estudos: Giacomo MARRAMAIO. *Poder e secularização: as categorias do tempo*. São Paulo: UNESP, 1995, p. 33-36; Giacomo MARRAMAIO. *Céu e terra: genealogia da secularização*. São Paulo: UNESP, 1997, p. 68-74.

²⁹¹ Rudolf BULTMANN. A idéia de Deus e o ser humano moderno. In: IDEM. *Crer e compreender: ensaios selecionados*. São Leopoldo: Sinodal; IEPG, 2001, p. 408-409.

²⁹² Dietrich BONHOEFFER. *Resistência e submissão: cartas e anotações escritas na prisão*. São Leopoldo: Sinodal, 2003, p. 436: “Considero o ataque da apologia cristã à maioridade do mundo primeiro como sem sentido, segundo como deselegante, terceiro como não cristão”.

²⁹³ Friedrich GOGARTEN. *Despair and Hope for our Time*. Philadelphia: Pilgrim Press, 1970, p. 80. Para uma maior compreensão da temática da secularização na obra de Gogarten, cf., Luís H. DREHER. A sedição do secular na religião: uma análise da obra de Friedrich Gogarten. *Numen*, Juiz de Fora, v. 2, n. 1, 1999, p. 51-72.

impõe à vivência cristã em todas as suas dimensões fundamentais. Esta postura é claramente uma atitude de resposta, ou melhor, uma atitude *apologética*. Para Shaull, trata-se da predisposição de fazer teologia em meio à *práxis* revolucionária. Dito de outra forma, trata-se da “coragem para se enterrar sistemas teológicos antigos, ficar de pé diante do mundo com as mãos vazias e confiar numa ressurreição da teologia”²⁹⁴. Isso porque teologia, na concepção de Shaull, é a “reflexão sobre a nossa história à luz de uma experiência histórica especial (na qual acreditamos que Deus se revela) e a reflexão sobre a natureza e finalidade da vida humana (individual e coletiva) à luz da vida de um homem, Jesus de Nazaré, e da comunidade que toma forma em redor dele, através da história”²⁹⁵. De acordo com esta concepção, teologia não é somente uma “reflexão sobre a *práxis* histórica” ou “um ato segundo”, mas, na medida em que é teologia, é também *práxis* histórica, resposta a uma situação concreta e particular. Se, por um lado, não é a situação que vai ditar o conteúdo da teologia e sua agenda, por outro, a teologia também não é independente da história, e, portanto, não pode ser encerrada e fixada nos limites de uma dogmática confessional. Por isso mesmo é que a teologia deve ser sempre pensada como uma “teologia no caminho”, uma reflexão “no meio de uma luta para libertar-se da servidão e aproximar-se da Terra Prometida. Neste contexto, a Palavra se faz acontecimento, toma corpo e se faz história”²⁹⁶.

É evidente que tal concepção de teologia está muito próxima da definição de teologia oferecida por Paul Tillich. Este, na introdução de seus conhecidos textos sobre o protestantismo, afirmava:

Mas a *tarefa da teologia* é mediação, mediação entre o critério eterno da verdade manifesto na figura de Jesus, o Cristo, e as experiências mutáveis dos indivíduos e dos grupos, suas variadas questões e suas categorias de percepção da realidade. Quando se rejeita a tarefa mediadora da teologia, rejeita-se a própria teologia; pois o termo “teo-logia” pressupõe, em si, uma mediação, a saber, entre o mistério que é *theos*, e a compreensão, que é *logos*²⁹⁷.

Nesse processo de *mediação* entre a verdade do evangelho e a situação histórica é que se dá a tarefa da teologia. Nesse sentido, a teologia de Shaull não representa nenhuma novidade *absoluta* em relação ao panorama teológico mundial. Na realidade, Shaull se insere em certo tipo de “teologia da mediação” (*Vermittlungstheologie*), que tem suas raízes já desde

²⁹⁴ Richard SHAULL. Igreja e teologia na voragem da revolução. In: Rubem A. ALVES. (Org.). *De dentro do furacão: Richard Shaull e os primórdios da teologia da libertação*, p. 122. Shaull ressalta a necessidade, na vida e obra do teólogo, de “um profundo conhecimento de nossa herança teológica combinada com uma aguda percepção da bancarrota de seus termos e sistemas tradicionais, assim como a necessidade de criar novos modelos”.

²⁹⁵ Richard SHAULL. *As transformações profundas à luz de uma teologia evangélica*, p. 47.

²⁹⁶ Richard SHAULL. Igreja e teologia na voragem da revolução, p. 124.

²⁹⁷ Paul TILLICH. Introdução. In: IDEM. *A era protestante*, p. 15.

Schleiermacher²⁹⁸. Isso aproxima sua teologia daquele conceito de “axiomas médios”, desenvolvido por Oldham nas discussões em torno à temática da ética social ecumênica. Tal aproximação é corroborada pela caracterização, realizada por Grenholm, da ética de Shaull como uma “ética contextual deontológica”. Em outras palavras, Shaull baseia seu procedimento ético partindo de um axioma fundamental que é *correlacionado* às exigências de um determinado contexto. Para Grenholm, a norma fundamental da ética social desenvolvida por Shaull é o “dever de realizar ações que estão em conformidade com a ação de Deus no mundo”. Isto é, ainda que Shaull, na base de uma visão *teleológica* da história, formule certos critérios para a ação política, o critério último para a ação correta não parece ser, como bem ressaltou Grenholm, “o fim em si mesmo, mas a vontade de Deus”²⁹⁹. Por isso mesmo a crítica de Heinz Eduard Tödt³⁰⁰ quanto à possibilidade, admitida por Shaull, da legitimidade, em certas situações extremas, do uso da violência no transcurso do processo revolucionário, não parte de uma compreensão acertada de seu pensamento, uma vez que Tödt parece ignorar que, à luz de um contexto de opressão, a recusa absoluta da violência poderia significar uma negação da “vida para um vasto número de seres humanos”³⁰¹.

Se, por um lado, tal caracterização da ética de Shaull o aproxima do *scopus* da teologia protestante moderna e do conceito de “axiomas médios” desenvolvido no cerne do Movimento Ecumênico, por outro lado, o distancia com sutileza das teologias latino-americanas da libertação. Ainda que seja possível classificar o pensamento de Shaull no âmbito da teologia da libertação, como o faz, por exemplo, Enrique Dussel³⁰², tal caracterização só pode ser realizada com muitas reservas. O próprio Gustavo Gutiérrez, por

²⁹⁸ Para uma análise mais ampla da *Vermittlungstheologie* no desenvolvimento da teologia protestante, cf.: Hendrikus BERKHOF. *Two Hundred Years of Theology: Report of a Personal Journey*. Grand Rapids: Eerdmans, 1989, p. 63-66.

²⁹⁹ Carl-Henric GRENHOLM. *Christian Social Ethics in a Revolutionary Age: an Analysis of the Social Ethics of John C. Bennett, Heinz-Dietrich Wendland and Richard Shaull*, p. 239. Grenholm resume a ética de Shaull em três pontos: 1. “An action is right if, and only if, it concurs with the action of God in history”; 2. “Knowledge of how God acts in history is given only in every new specific situation”; 3. “Knowledge of how God acts in history is only given to members of Christian congregation, the *koinonia*” (Carl-Henric GRENHOLM. *Christian Social Ethics in a Revolutionary Age: an Analysis of the Social Ethics of John C. Bennett, Heinz-Dietrich Wendland and Richard Shaull*, p. 240).

³⁰⁰ Heinz Eduard TÖDT. La revolución como nueva concepción socio-ética: análisis de contenido, p. 34: “A mi juicio, Shaull no parece haber meditado lo suficiente sobre el tema evangélico de la no violencia – precisamente en el trato con el *enemigo* –, el cual intenta trascender el amenazante círculo de la violencia y la respuesta, igualmente violenta, que ésta suscita”.

³⁰¹ Richard SHAULL. *Surpreendido pela graça: memórias de um teólogo: Estados Unidos, América Latina, Brasil*. Rio de Janeiro: Record, 2003, p. 199: “Estando bem consciente do custo humano da violência, tampouco podia ignorar o custo humano da recusa da violência no confronto e superação de estruturas de injustiça sustentadas através de séculos, negando a vida para um vasto número de seres humanos. Assim testemunhava o exemplo de Dietrich Bonhoeffer em face da Alemanha nazista”. Ainda assim, Shaull mostra-se relutante em conferir legitimidade ao uso da violência mesmo no contexto latino-americano. Como afirma: “Mas não me parecia que deveríamos enfrentar essa escolha na América Latina daquele tempo”.

³⁰² Enrique DUSSEL. *História da igreja latino-americana (1930-1985)*. 2. ed. São Paulo: Paulus, 1995, p. 74.

ocasião do bicentenário da independência dos Estados Unidos, em 1976, num diálogo com Richard Shaull, demonstrou algumas das dificuldades com o pensamento do teólogo estadunidense. De acordo com Gutiérrez, o ideário da revolução no pensamento de Shaull seria demasiado amplo, possível razão da predileção de Shaull pela palavra *transformação* frente à palavra *libertação*³⁰³. Também Juan Luís Segundo realiza uma breve apreciação crítica da obra de Shaull, demonstrando que a influência da tradição em que Shaull se encontrava, isto é, a reformada calvinista, continuou exercendo forte atuação em seu pensamento, “se não no conteúdo e nas opções, em todo o caso na linguagem”. Nesse sentido, afirma Luís Segundo, enquanto a linguagem histórica de Shaull é “sumamente comprometida e revolucionária”, a tradução desta linguagem em termos teológicos “começa a inibir a Shaull”. Isso se evidenciaria, sobretudo, na não identificação estabelecida por Shaull entre o ideário escatológico do reino de Deus e a atividade histórica vinculada a qualquer projeto político particular. Tal concepção para Luís Segundo, diametralmente oposta à conclusão de Heinz Eduard Tödt acerca da teologia do reino produzida por Shaull, seria “fatal para a credibilidade da teologia cristã e significaria a morte da teologia da libertação”³⁰⁴. De fato, mesmo concebendo a ação divina como um evento que pode e deve ser compreendido dentro da história³⁰⁵, para Shaull o reino de Deus é uma realidade *dinâmica*, que irrompe na história por meio da ação *exclusiva* de Deus. Neste sentido, Shaull mantém a *tensão* comum à teologia protestante entre o elemento *escatológico* e o elemento *histórico*, ou melhor, mantém o

³⁰³ Gustavo GUTIÉRREZ; Richard SHAULL. *Liberation and Change*. Atlanta: John Knox Press, 1977, p. 183: “It is comforting at this point to know that my impressions correspond to my own experience and, therefore, I basically agree with Professor Shaull. But, I also have to disagree with the Professor, perhaps because I do not completely understand his thoughts. I think his idea of a revolution is too broad. Is this the reason why he prefers to talk of transformation instead of liberation?”.

³⁰⁴ Juan LUÍS SEGUNDO. *Libertação da teologia*, p. 163; sobre este ponto, cf.: Eduardo Galasso FARIA. *Fé e compromisso: Richard Shaull e a teologia no Brasil*, p. 149-152.

³⁰⁵ Partindo desta percepção, dificilmente se poderia admitir que Shaull não tenha reinterpretado a fórmula *finitum non capax infiniti* da teologia reformada à luz da fórmula luterana *finitum capax infiniti*. Isso em função, talvez, de sua aproximação da teologia de Tillich. Moltmann oferece uma solução interessante para esse dilema ao propor a fórmula *infinitum capax finiti*. A fórmula reformada *finitum non capax infiniti* torna difícil “pensar em Deus como ‘no’ mundo em qualquer sentido significativo”, sugerindo que o “finito não pode conter o infinito”. Mas, afirma Moltmann, seguindo o ensino judaico sobre a Shekinah, a “habitação” de Deus, e a doutrina cristã sobre a encarnação do filho de Deus e a habitação do Espírito Santo, “então o Deus infinito pode certamente ‘habitar’ sua criação finita, sua história da salvação e sua consumação, como ele habitou o templo de Salomão, e pode interpenetrar todo o humano como no Deus-ser-humano Jesus Cristo. O milagre divino é então que o finito se torna capaz de conter o infinito: *finitum capax infiniti*”. No contexto da teologia trinitária, afirma Moltmann: “So the perichoresis is not just something existing between like and like in the divine Trinity; it exists too between the unlike natures of God and human beings. If this acceptance of the fellowship of discipleship into the trinitarian fellowship of God is expanded to take in all created being, then the result is indeed the picture of a ‘world in God’. The all-comprehending divine Trinity then becomes the living space and eternal environment of every creature. But then heaven, as the aeonic environment of the angels, and earth, as the temporal environment of human beings, are eliminated. All created beings are ultimately in God: *infinitum capax finite* – the infinite contains the finite” (Jürgen MOLTSMANN. *The World in God or God in the World?* In: Richard BAUCKHAM. (Ed.). *God Will Be All in All: The Eschatology of Jürgen Moltmann*. Edinburgh: T. & T. Clark, 1999, p. 39).

dualismo graça-natureza, a partir de uma dependência fundamental e indispensável do *princípio protestante crítico*³⁰⁶. Como ressalta Shaull:

Esta ênfase na importância da revolução neste momento histórico particular não implica em [*sic*] que toda a ação revolucionária seja boa e tudo o mais seja mau. A nova ordem para a qual o revolucionário está se encaminhando não pode ser identificada com nenhuma estrutura política ou social, específica. Cada luta revolucionária traz tanto a possibilidade de uma ordem mais humana como de novas ameaças de desumanização. Mas, na perspectiva baseada na história ocidental, que aqui apresentamos, a batalha pelo futuro do homem se focaliza às vezes nas fronteiras da revolução. Quando isso acontece, não devemos perder nosso tempo tentando decidir se apoiaremos ou não a revolução. A questão verdadeira é se, pelo contrário, temos, afinal, algo a contribuir para o seu êxito³⁰⁷.

Fundamentado na tradição protestante e atento ao ímpeto revolucionário que moldava a autoconsciência dos povos dominados, Shaull intentava construir uma nova linguagem que contribuísse para a *emancipação* e a libertação do homem. Quer como um dos pioneiros no desenvolvimento da teologia da libertação, quer como responsável pela *ruptura epistemológica* que impôs um novo início à teologia do “terceiro mundo”, Shaull representa um ponto de *inflexão* fundamental na história da construção de uma autoconsciência teológica latino-americana. Atento às exigências do contexto latino-americano, Shaull ensinou que é no processo de *mediação* entre a verdade do evangelho e a situação histórica que se dá a tarefa da teologia. Neste sentido, a teologia desenvolvida por Richard Shaull não pode ser definida ou encerrada nos limites de uma “teologia revolucionária”, como uma análise apressada tende a sugerir. Antes, sua reflexão teológica constitui uma tentativa de *resposta*, a partir dos elementos específicos de sua herança e tradição protestante, aos influxos e exigências de uma determinada *situação* revolucionária. Não se trata, neste caso, de uma teologia *da* revolução, mas, antes, de uma teologia *para* a revolução, isto é, de uma teologia que entende possuir uma

³⁰⁶ Eduardo Galasso FARIA. *Fé e compromisso: Richard Shaull e a teologia no Brasil*, p. 152. A obra de Galasso Faria, louvável em muitos sentidos, e que “visou o que Shaull realizou em nosso país na década de 50 e 60 e como isso afetou os evangélicos” (Eduardo Galasso FARIA. *Fé e compromisso: Richard Shaull e a teologia no Brasil*, p. 18), tem o mérito de apontar tais críticas à teologia de Shaull, embora não as desenvolva teologicamente, justamente por se tratar de uma análise de cunho mais histórico e biográfico do que propriamente teológico. Uma análise que trate especificamente da teologia de Shaull e dos elementos que a constituem ainda está por ser feita. Também Carl-Henric GRENHOLM. *Christian Social Ethics in a Revolutionary Age: an Analysis of the Social Ethics of John C. Bennett, Heinz-Dietrich Wendland and Richard Shaull*, p. 210-255 possui o mérito de pontuar com exatidão muitos dos elementos constitutivos da reflexão teológica de Richard Shaull, embora concentre sua pesquisa mais na temática da ética social ecumênica. Esta análise, entretanto, parece não ter levado suficientemente em conta o caráter particular do protestantismo latino-americano com o qual Shaull esteve em constante diálogo e a partir do qual muitas de suas intuições teológicas foram constituídas. Assim, se tomada de um modo isolado do contexto em que esteve inserida, a reflexão de Shaull pode ser distorcida de forma caricaturesca.

³⁰⁷ Richard SHAULL. *Revolução: herança e opção contemporânea*. In: Carl OGLESBY; Richard SHAULL. *Reação e mudança*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1968, p. 249-250. Essa parte, cabe reconhecer, em conformidade com a articulação de Eduardo Galasso FARIA. *Fé e compromisso: Richard Shaull e a teologia no Brasil*, p. 152.

contribuição específica também para uma situação revolucionária. Este compromisso concomitante com a tradição da Reforma e com o *status quaestionis* de seu contexto de inserção constitui não somente a essência de seu pensamento e reflexão – o afastamento de um posicionamento barthiano e o desenvolvimento de uma teologia centrada na tarefa da *correlação*³⁰⁸ –, como também a tarefa mais fundamental da própria reflexão teológica, entendida em termos de *mediação* entre a verdade do Evangelho e a situação histórica. Assim, pode-se afirmar que a contribuição específica de Richard Shaull foi ensinar aos latino-americanos a pensar a sua própria realidade à luz do encontro entre a *revelação* e a *história*. Esta lição, que constitui o objeto desta pesquisa, embora não tenha necessariamente sido acolhida pelas igrejas, inspirou profundamente uma geração inteira de teólogos e leigos que militavam na tarefa de construção de uma sociedade mais justa e fraterna. Shaull, como mestre, foi também *profeta*, “patriarca, pai de uma nação”. Como ressalta Rubem Alves, se tais títulos forem demasiado grandes para a sua humildade, “pelo menos que aceite o nome de testemunha, que viu uma igreja nova nascendo. E a anunciou”³⁰⁹.

³⁰⁸ Richard SHAULL. *Surpreendido pela graça*: memórias de um teólogo: Estados Unidos, América Latina, Brasil, p. 211: “A despeito de minha formação barthiana, com sua declaração de que toda teologia deve estar baseada apenas na Revelação e dela ser deduzida, eu tendia mais e mais a começar com a *situação* na qual nos encontrávamos. E enquanto freqüentemente repetia o dito de Barth, de que toda teologia deveria ser feita com o jornal numa das mãos e a Bíblia na outra, estava convencido de que ele nunca tivera realmente feito isto. Aos poucos cheguei à conclusão de que éramos mais fiéis do que o modelo seguido por ele e por outros teólogos europeus”.

³⁰⁹ Rubem ALVES. O Deus do furacão. In: Rubem A. ALVES. (Org.). *De dentro do furacão*: Richard Shaull e os primórdios da teologia da libertação, p. 24.

CAPÍTULO 3: DO ECUMENISMO LIBERTADOR À LIBERTAÇÃO ECUMÊNICA – O ECUMENISMO NAS *BASES*

“Somente a esperança é ‘realista’, porque somente ela toma a sério as possibilidades que impregnam tudo o que é real. Ela não toma as coisas como na sua estática ou inércia, mas como caminham, se movem e são mutáveis em suas possibilidades. Somente quando o mundo e os homens são vistos num estado inacabado de fragmentação e experimentação, as esperanças terrenas têm algum sentido”
(Jürgen Moltmann)

“Restam-nos esperanças. Nosso futuro é uma espécie de resto santo. É o que ainda nos alimenta. As esperanças como que viraram alimento”.
(Milton Schwantes)

3.1 Articulação da *práxis ecumênica* no Brasil: a contribuição do legado de ISAL

A tentativa de construção de uma *nova* linguagem teológica protestante na América Latina, “que pudesse exprimir a visão e a paixão pela libertação humana”³¹⁰, foi resultado de um processo contínuo de reflexão sobre o papel das igrejas e dos cristãos frente às necessidades e exigências da sociedade em que estavam inseridos. Sob os influxos do movimento de renovação teológica preconizado por Richard Shaull, setores do protestantismo latino-americano apontaram para a necessidade de se repensar a temática da responsabilidade social das igrejas, buscando uma maior aproximação entre o protestantismo e a situação política latino-americana e pleiteando a possibilidade de uma “recriação autóctone”³¹¹.

De acordo com Michel Löwy, pode-se afirmar que o movimento Igreja e Sociedade na América Latina (ISAL) tenha sido a iniciativa mais importante para a criação e promoção dessa nova linguagem teológica no seio do protestantismo, sobretudo em função da

³¹⁰ Rubem ALVES. *Da esperança*, p. 215.

³¹¹ José BITTENCOURT FILHO. *Matriz religiosa brasileira: religiosidade e mudança social*, p. 125-126: “Vale registrar que naquele momento apenas uma minoria discerniu o estado da questão e imbuíu-se desse propósito de recriação autóctone. Curiosamente, tal minoria intuiu que para alcançar essa meta, o caminho mais apropriado seria uma ultrapassagem das fronteiras denominacionais, isto é, uma opção em favor da unidade cristã, do ecumenismo e da luta em prol das transformações sociais então em curso. Essa minoria veio a constituir a corrente progressista, libertária e nacionalista do protestantismo brasileiro”.

mobilização de “fiéis progressistas de várias denominações protestantes, em um diálogo permanente com esquerdistas católicos e marxistas”³¹². Não obstante, a tentativa de ISAL de manter um contato crítico com as instituições eclesiásticas, especialmente em função de sua liderança leiga, não logrou sucesso, fazendo com que o movimento se tornasse rapidamente um instrumento de mobilização popular³¹³. Apesar de sua curta duração, ISAL ofereceu a contribuição mais importante do protestantismo latino-americano para o desenvolvimento das teologias da libertação, levando o protestantismo à ruptura com seu vínculo *liberal* e à afirmação de um projeto *libertador*.

Seguindo de perto a articulação de Júlio de Santa Ana, pode-se caracterizar o movimento ISAL em três fases. Uma *primeira fase* se desenvolve entre 1961 e 1967, entre a consulta realizada em Huampaní e a radicalização do movimento que se produz após a Conferência sobre Igreja e Sociedade realizada em Genebra, em 1966. No final deste período, ISAL se reorganizou em direção a uma militância mais efetiva ao lado dos movimentos populares, incorporando-se à luta revolucionária. Com um engajamento político claro em prol da *libertação* dos povos latino-americanos, e baseando-se em categorias marxistas de análise social, embora, conforme ressalta com precisão José Míguez Bonino, sem “uniformidade nem rigidez dogmática” no uso de tais categorias analíticas, ISAL se tornou um movimento cada vez mais crítico das posturas eclesiásticas protestantes latino-americanas, o que, de um modo bastante óbvio, fez com que o movimento começasse a perder o seu apoio institucional eclesiástico e financeiro³¹⁴.

Como conseqüência de tal configuração, deu-se início à *segunda fase* do movimento, compreendida entre os anos de 1967 e 1971, que foi caracterizada pelo predomínio da radicalização e da *ruptura* com as instituições eclesiásticas, e pela irrupção dos diferentes regimes militares. Nesta conjuntura, o engajamento político libertário dos membros de ISAL começou a se confirmar no nível da *produção simbólica*, passando da “igreja ao movimento”. Tal nível de *produção simbólica* deve ser entendido como a tentativa de criação de uma nova linguagem que fosse expressão da situação histórica do indivíduo latino-americano, um reflexo de sua liberdade, de sua ação e de sua resposta ao mundo. Essa linguagem foi criada, conforme visto no capítulo anterior, a partir da *ressignificação* de aspectos específicos da

³¹² Michael LÖWY. *A guerra dos deuses: religião e política na América Latina*, p. 180.

³¹³ Júlio de SANTA ANA. *Du libéralisme à la praxis de la libération. Genèse de la contribution protestante à la théologie latino-américaine de la libération*, p. 80.

³¹⁴ José MÍGUEZ BONINO. *A fé em busca de eficácia: uma interpretação da reflexão teológica latino-americana sobre libertação*, p. 54. De acordo com Míguez Bonino, ISAL, aprofundando sua crítica às igrejas protestantes, “via as mesmas como ‘enclaves culturais’ mais vinculados às metrópoles de ultramar do que a seu ambiente imediato”. Desta forma, as igrejas protestantes não puderam “seguir as formulações teológicas e ideológicas de ISAL”, afastando-se do movimento.

tradição teológica protestante. Como ressalta Rubem Alves, essa nova linguagem libertadora “não emerge simplesmente do metabolismo que se dá entre o ser humano e o seu mundo, mas é proferida como uma resposta às situações concretas nas quais o homem se encontra”³¹⁵. Desta forma, as reflexões bíblico-teológicas características dos documentos e publicações de ISAL, marcadas pela tentativa de promoção dessa nova linguagem *libertadora*, lançaram as bases de um novo método de interpretação das Escrituras, compreendendo-as a partir das novas questões que surgem dentro do contexto da prática de libertação.

Evidentemente, ao tornar-se um movimento *independente* das instituições eclesiásticas, o grupo de ISAL se conscientizava, ao mesmo tempo, do perigo de tornar-se um organismo *sectário*, isto é, de constituir-se numa nova comunidade religiosa ao lado das demais, o que seria incoerente e incompatível com sua postura e militância ecumênica. De acordo com Júlio de Santa Ana, o caminho para a solução deste impasse surgiu por ocasião de uma reunião realizada no fim de dezembro de 1967, em Piriápolis, uma estação balneária próxima a Montevideú. Nesta reunião, ISAL se autodefiniu como um “grupo intermediário”, que intentava a construção de *pontes*, isto é, um “canal de comunicação” entre as igrejas e a nova sociedade que surgiria do processo de luta revolucionária na América Latina. De acordo com Jean-Pierre Bastian, quando as igrejas protestantes repeliram o “critério radical dos jovens intelectuais protestantes, estes, concebendo sua estratégia como uma ponte entre a igreja e a sociedade, se incorporaram à luta política revolucionária”³¹⁶. Um exemplo claro desta atuação revolucionária e de intermediação, como ressalta Júlio de Santa Ana, foi a participação de ISAL na Bolívia, que se tornou uma “verdadeira fonte de resistência à ditadura militar do general Barrientos”, convertendo-se num fórum de convergência entre diferentes representantes das forças populares. Também no governo progressista do general Torres, o grupo de ISAL se tornou uma força mobilizadora através da Assembléia Popular (de novembro de 1970 a julho de 1971), que às vezes funcionava como um parlamento³¹⁷.

Não obstante, o caminho para a construção de *pontes* entre a igreja e a sociedade foi entendido como o esforço para o lançamento de programas de *conscientização* e educação popular, especialmente entre as comunidades cristãs, tendo como inspiração a experiência do Movimento de Educação de Base no Brasil (MEB), iniciado em março de 1961, e a pedagogia

³¹⁵ Rubem ALVES. *Da esperança*, p. 46: “Quando a linguagem é histórica, no entanto, ela conta a história humana, o que não implica uma simples descrição. Ela contém a *interpretação humana* da mensagem e do desafio que este lança ao mundo, afirmando o que ele acredita seja a sua vocação, o seu lugar, as suas possibilidades, a sua direção e a sua função no mundo”.

³¹⁶ Jean-Pierre BASTIAN. *Protestantismos y modernidad latinoamericana: historia de unas minorías religiosas activas en América Latina*, p. 239.

³¹⁷ Júlio de SANTA ANA. *Du libéralisme à la praxis de la libération. Genèse de la contribution protestante à la théologie latino-américaine de la libération*, p. 81.

desenvolvida por Paulo Freire. De fato, a inovação da proposta pedagógica elaborada por Paulo Freire, com sua ênfase no conceito de *conscientização*, ofereceu novos subsídios à tarefa da educação popular exercida por ISAL. Aqui vale sublinhar que, se por um lado, o termo *consciência* faz referência ao “conhecimento de si mesmo como pessoa responsável que age e julga”³¹⁸, o termo *conscientização*, por outro, diz respeito a “mais que uma simples tomada de consciência. Supõe, por sua vez, o superar a falsa consciência, quer dizer, o estado da consciência semi-intransitivo ou transitivo-ingênuo, e uma melhor inserção crítica da pessoa conscientizada numa realidade desmitificada”³¹⁹. Segundo Paulo Freire, a “consciência surge nas relações entre o homem e o mundo, e a realidade”. Isto é, apenas quando se compreende a *dialeticidade* entre consciência e mundo, quando a objetividade e a subjetividade se encarnam dialeticamente, é “possível compreender o que é a *conscientização* – e compreender o papel da consciência na libertação do homem”³²⁰. Pode-se dizer, portanto, que o objetivo de ISAL consistia na *conscientização* de cristãos quanto a sua situação sócio-política e sua tarefa específica em meio aos acontecimentos que os desafiavam.

A *terceira fase* do movimento, compreendida entre os anos de 1971 e 1975, se inicia com o golpe de estado realizado pelo general Hugo Banzer, na Bolívia, e termina com a dissolução de ISAL em 1975. A perseguição aos membros de ISAL no decorrer desse período se intensificou de maneira extrema, levando vários de seus quadros à prisão e ao exílio, e, alguns, até mesmo à morte. Com a intensificação dos regimes militares nos países da América Latina e no Caribe, a luta revolucionária pela libertação se tornou uma forma de resistência e oposição e um ponto de encontro entre diferentes grupos militantes envolvidos nesse processo de resistência. Não obstante, como afirma Santa Ana, os membros de comunidades cristãs revolucionárias, bem como os membros de ISAL, foram forçados ao silêncio como forma de sobrevivência³²¹. Os regimes militares trouxeram dificuldades inúmeras para a articulação e o funcionamento de ISAL, levando ao seu esmaecimento gradual. De acordo com Bittencourt

³¹⁸ Wolfgang LIENEMANN. Consciência. In: Nicholas LOSSKY; José MÍGUEZ BONINO; John POBEE; Tom F. STRANSKY; Geoffrey WAINWRIGHT; Pauline WEBB. (Ed.). *Dicionário do movimento ecumênico*, p. 254: “Portanto, a consciência envolve a experiência que a pessoa tem da responsabilidade, uma relação entre as ações (ou inação) de uma pessoa e sua identidade, uma relação ao conhecimento empírico dos problemas envolvidos, uma relação com as outras pessoas e suas expectativas e uma relação com Deus”.

³¹⁹ Paulo FREIRE. *Conscientização: teoria e prática da libertação*. Uma introdução ao pensamento de Paulo Freire. 3. ed. São Paulo: Moraes, 1980, p. 90.

³²⁰ Paulo FREIRE. *Uma educação para a liberdade*. Porto: Textos Marginais, 1974, p. 54. Cabe ressaltar que, embora Freire tenha sido o responsável pela introdução deste conceito na teoria pedagógica, ele afirma não ter sido o seu autor. Na realidade, como afirma Freire, o conceito foi criado por uma equipe de professores do Instituto Superior de Estudos Brasileiros, por volta de 1964. Sobre este ponto, cf.: Paulo FREIRE. *Conscientização: teoria e prática da libertação*. Uma introdução ao pensamento de Paulo Freire, p. 25.

³²¹ Júlio de SANTA ANA. Du libéralisme à la praxis de la libération. Genèse de la contribution protestante à la théologie latino-américaine de la libération, p. 82.

Filho, pode-se afirmar que a repressão crescente inviabilizou o funcionamento de ISAL em “localidades e com pessoas estratégicas”. A repressão também contribuiu para “subtrair as melhores condições de ISAL articular devidamente seus núcleos nacionais, alguns destes, altamente radicalizados”. Neste sentido, é possível afirmar que o movimento ISAL tenha sido desagregado devido a sua “carência de bases eclesíásticas, radicalização teórica e, em alguns casos, radicalização política propriamente dita”³²².

Apesar de sua existência ter sido abreviada pela repressão, o movimento Igreja e Sociedade na América Latina contribuiu de forma singular para o nascimento de uma nova forma de reflexão teológica entre os latino-americanos³²³. Na realidade, pode-se afirmar, como o faz Bittencourt Filho, que a “contribuição imorredoura de ISAL situa-se mais no campo do pensamento teológico e eclesiológico do que nos demais”³²⁴. Além disso, cabe sublinhar que o movimento ISAL tenha contribuído de forma singular para o desenvolvimento de uma práxis ecumênica específica na América Latina, principalmente por acentuar a necessidade de uma mobilização popular por meio de um processo pedagógico de *conscientização*. A quarta e última assembléia de ISAL, realizada em Ñaña, Peru, no ano de 1971, por exemplo, discutiu e aprofundou o compromisso da conscientização e da mobilização popular estabelecido pela já citada reunião em Piriápolis, em 1967. Com a convocação da quarta assembléia, ISAL lançou as diretrizes que caracterizariam o perfil da práxis ecumênica latino-americana, sobretudo em função da ênfase nas tarefas de *conscientização*, de missão urbana no nível da base, de treinamento e formação, bem como da prática teórica³²⁵.

De fato, é possível afirmar que a quarta assembléia de ISAL, ao reconhecer o perigo de seu afastamento da realidade das igrejas, tenha reiterado a necessidade da inserção e participação do cristão no processo de *libertação* latino-americano, entendido como uma

³²² José BITTENCOURT FILHO. *Por uma eclesiologia militante: ISAL como o nascedouro de uma nova eclesiologia para a América Latina*, p. 132.

³²³ De acordo com Gerhard Tiel, “a organização que sucedeu o ISAL foi fundada em 1975 com o nome de Ação Social Ecumênica Latino-Americana (ASEL), e se distingue do ISAL principalmente por sua maior ênfase na reflexão teológica, embora esteja na tradição do ISAL por acentuar a responsabilidade sócio-política dos cristãos. Hoje ASEL é membro associado do CLAI” (Gerhard TIEL. *Ecumenismo na perspectiva do reino de Deus: uma análise do movimento ecumênico de base*, p. 52). Sobre ASEL, cf.: Dafne Sabanes PLOU. *Caminhos de Unidade: itinerário do diálogo ecumênico na América Latina*, p. 133-134.

³²⁴ José BITTENCOURT FILHO. *Por uma eclesiologia militante: ISAL como o nascedouro de uma nova eclesiologia para a América Latina*, p. 133: “ISAL rejeitou uma proposta política estritamente cristã, ou uma participação isolada dos cristãos no processo revolucionário, em consonância com suas raízes protestantes. A “Primavera de Praga”, por sua vez, defrontou ISAL com as grandes contradições do ‘socialismo real’, arraigando-o ainda mais em solo latino-americano, ou seja, na busca de uma alternativa independente e autóctone”.

³²⁵ CUARTA ASAMBLEA CONTINENTAL, JULIO 1971, ÑAÑA, PERÚ. Bases para una estrategia y programa de ISAL. In: IGLESIA Y SOCIEDAD EN AMÉRICA LATINA. *América Latina: movilización popular y fe cristiana*. Montevideo: ISAL, 1971, p. 139.

“ruptura com o sistema de dependência econômica e de exploração”, gerado pela “ação do imperialismo aliado às classes dominantes nacionais”. Não obstante, para a assembléia a problemática não residia tanto em caracterizar a *dependência* e em definir quais eram os grupos que a mantinham, mas em superá-la através de um impulso específico em direção à “organização dos setores do povo que são explorados pelas classes dominantes nacionais e pelo imperialismo”. Tal impulso, entretanto, exigia que a assembléia atentasse para algumas das dificuldades intrínsecas à participação do cristão no processo revolucionário, levando ao reconhecimento de que o cristão, comprometido com o processo de libertação latino-americano, experimenta uma “relação dupla”, que, por sua vez, pode ser origem de conflito individual e político. Em outras palavras, se por um lado o cristão se via comprometido com a participação política por meio da atuação em movimentos populares, por outro seu vínculo direto ou indireto com as instituições eclesiais cristãs poderia indicar uma relação com centros de dominação imperialista e com os interesses das classes dominantes, atrapalhando uma participação política mais efetiva. De um modo semelhante, a assembléia afirmava que a motivação política específica do cristão, ensejada pela exigência axiomática do “amor ao próximo”, “entendido como o dever de sacrificar-se por seu irmão”, poderia conduzir a uma forma de ação política ingênua, alicerçada mais sobre um impulso ético do que sobre uma análise rigorosa do seu contexto de atuação. Isso quer dizer que o cristão deve estar ciente de que o *político* é o fator prioritário que o deve conduzir à luta por libertação, uma vez que se intenta a substituição de uma “ordem social que perece, por uma outra nova, mais justa, mais humana, mais solidária”. A assembléia apontava, de igual forma, para a necessidade de inclusão das igrejas e instituições cristãs na tarefa de libertação, já que elas eram consideradas instrumentos de apoio e recrutamento político e um lugar de luta ideológica por meio da qual se intenta o desbloqueio da consciência cristã para o acesso à opção e à militância em favor das classes populares. Assim, enfatizava-se também a importância da criação de canais para a promoção da *unidade* das forças populares, como uma forma de se evitar o *sectarismo*. Não menos importante, porém, foi o reconhecimento da necessidade de organização das forças populares como uma exigência do processo libertador, que, embora tenha sido historicamente exercida por líderes marxistas, poderia receber uma participação mais efetiva dos cristãos em função de sua crescente participação política.

Assim como a ênfase dada à mobilização popular fez com que a assembléia atentasse para algumas das dificuldades intrínsecas à participação do cristão no processo de luta pela libertação da sociedade na qual se encontrava, também as exigências levantadas pelo processo revolucionário às igrejas militantes constituíram uma das preocupações centrais da assembléia

em Ñaña. De acordo com o documento da reunião, havia necessidade de aplicação de uma “metodologia especial” na interpretação do papel das igrejas no processo revolucionário, entendendo que esta metodologia deveria, necessariamente, levar em consideração o instrumental analítico provido pelo materialismo histórico, não em sua “acepção dogmática, mas em suas formas mais atualizadas”. A interpretação do papel das igrejas no processo revolucionário, por sua vez, não seria exequível sem uma prévia “transformação das velhas estruturas eclesásticas”, fazendo com que os recursos humanos e ideológicos das instituições fossem colocados à disposição do povo em sua luta por libertação e autonomia. Neste sentido, a “nacionalização” das igrejas se impunha de forma radical, entendendo por nacionalização não somente “o passo que permite a adoção de formas culturais autônomas ou regionais, mas também uma “identificação da igreja com os interesses e o destino histórico do povo”. A assembléia entendia que as igrejas, que como parte do sistema estavam igualmente sujeitas ao fenômeno da luta de classes, constituíam importantes frentes de trabalho para aqueles que lutavam pela transformação social e pelos interesses dos menos favorecidos.

Apesar da ênfase contínua na tarefa da *mobilização popular*, não era objetivo de ISAL estabelecer vínculos políticos e alianças programáticas por meio de impulsos desprovidos de critérios específicos previamente estabelecidos. Partindo de tal percepção, afirmou-se a necessidade de determinar uma *classificação* daqueles grupos com os quais fosse possível empreender uma ação comum na luta pela libertação. Entre tais grupos, foram destacados os grupos de *contestação*, que se caracterizam pelo conflito com suas instituições eclesásticas de origem em função de uma incompatibilidade ideológica. Por outro lado, os grupos que representavam os interesses das classes hegemônicas da sociedade deveriam ser “denunciados de forma clara e determinante”. Aqueles grupos majoritários, por sua vez, que viviam “múltiplas alienações”, entre elas a religiosa, deveriam ser submetidos a uma pedagogia de *conscientização* sobre sua situação e tarefa na luta pela transformação social e política. Como uma última exigência para as igrejas militantes, a assembléia em Ñaña afirmou a necessidade de uma renovação teológica autêntica, entendida não como uma “repetição de teologias formuladas em sociedades opulentas”, mas como uma tentativa de compreensão dos “símbolos e categorias da fé dentro do processo de libertação”³²⁶.

Como corolário da configuração ecumênica de ISAL e das considerações esboçadas pela assembléia realizada em Ñaña, pode-se afirmar que a práxis ecumênica latino-americana, sobretudo em função da postura política representada pelas igrejas do protestantismo

³²⁶ CUARTA ASAMBLEA CONTINENTAL, JULIO 1971, ÑAÑA, PERÚ. Bases para una estrategia y programa de ISAL, p. 143-150.

histórico, buscou espaços de atuação que ultrapassavam os limites estabelecidos pelas igrejas, ainda que considerassem as igrejas como importantes frentes de trabalho e espaços para a conscientização dos indivíduos envolvidos no processo revolucionário. Não obstante, este “movimento duplo de abandono da Igreja-instituição e de aproximação e participação nos grupos políticos” representou, como bem apontou Zwinglio Dias, a “força e a debilidade” da práxis ecumênica latino-americana³²⁷.

3.2 Da militância ecumênica nas bases ao projeto de uma *Igreja Popular*

Disso tudo se pode depreender que, apesar das dificuldades e mesmo impossibilidades levantadas pelos diferentes regimes militares ao trabalho de ISAL, sua contribuição à tarefa de mobilização popular encontraria certa *correspondência* com a irrupção das Comunidades Eclesiais de Base (CEBs). Estas, apesar de serem comunidades ligadas à Igreja Católica Romana, eram profundamente ecumênicas e davam novo impulso à prática das comunidades cristãs pela libertação, constituindo-se em verdadeiros pólos de resistência ao autoritarismo militar e à violação dos direitos humanos³²⁸. Como ressalta Jean-Pierre Bastian:

En 1975 se disolvió ISAL, y sus miembros descubrieron el largo camino que habría de recorrerse en busca de la liberación. Ante la represión de que era víctima la mayor parte de las organizaciones de izquierda, los sobrevivientes del movimiento de nuevo pusieron los ojos en las iglesias como espacio de resistencia y reorganización, y como lugar privilegiado para la acción. Ahora bien, más que las iglesias protestantes, las comunidades eclesiales católicas de base proporcionaban una meta a las renovadas esperanzas de reforma religiosa y social³²⁹.

De fato, o caminho para a libertação, que inspirou e modelou a militância ecumênica de ISAL, teve que encontrar outros espaços para uma articulação mais efetiva. Como ressalta Bittencourt Filho, a Igreja Católica, em função de ser “administradora de um colossal volume de recursos, articulada por uma intocável ‘ideologia de unidade’”, mas também por sua longa experiência nas “relações com o Estado” e por ser “detentora de legitimidade moral perante a

³²⁷ Zwinglio Mota DIAS. Evaluación crítica de la práctica ecuménica latino-americana. Reflexiones sobre el desarrollo y las perspectivas de las relaciones ecuménicas en el ámbito latino-americano. *Cristianismo y Sociedad*, Buenos Aires, año XVII, n. 60, 1979, p. 7.

³²⁸ Júlio de SANTA ANA. Du libéralisme à la praxis de la libération. Genèse de la contribution protestante à la théologie latino-américaine de la libération, p. 82: «c’était le moment de résister à l’autoritarisme militaire, de lutter contre la violation des droits de l’homme, de chercher à animer des projets qui visaient aussi à la promotion de ces droits... en résumé, c’était le temps de la création des comités oecuméniques pour la défense des droits des peuples. Depuis lors, la lutte pour la libération passe par la construction et la consolidation de la société civile en Amérique Latine. C’est un temps de martyre, de souffrance et d’espérance».

³²⁹ Jean-Pierre BASTIAN. *Protestantismos y modernidad latinoamericana: historia de unas minorías religiosas activas en América Latina*, p. 239.

coletividade”, se transformaria numa importante instituição para a promoção dos ideais de transformação social. Fato é que a postura ecumênica da instituição romana havia mudado sensivelmente após a realização do Concílio Ecumênico Vaticano II e da II Conferência Episcopal Latino-Americana, realizada em Medellín (CELAM II, 1968), que “marcou o ponto mais alto da consciência hierárquica da Igreja Católica na América Latina”³³⁰. Ainda assim, como aponta Bittencourt Filho, o papel exercido pela Igreja Católica apresentava fortes contradições, entre elas a tendência eclesiológica inclinada para o estabelecimento de modelos de cristandade, “capazes de comprometer os empreendimentos pastorais que se queiram libertários”³³¹.

A conjuntura apresentada pela ideação das Comunidades Eclesiais de Base, que em seu nascedouro, foram potencializadoras de uma “nova maneira de ser cristão”, corresponde ao que Paulo Botas designou como a *transição* de uma teologia orientada pela tarefa da *revolução* para uma teologia alicerçada sobre uma orientação eclesiológica de cunho essencialmente *popular*. O autor classifica a mentalidade teológica revolucionária latino-americana em dois momentos específicos, representados, respectivamente, por duas gerações de teólogos. O primeiro momento diz respeito ao período compreendido entre 1960 e 1973, quando a temática da revolução constituía, fundamentalmente, o campo das reflexões e discussões político-teológicas, “ampliando os horizontes cristãos e acompanhando o movimento de contestação de negros, mulheres, minorias, abalando as estruturas, e buscando o homem novo da nova sociedade que surgiria da mudança radical das estruturas econômicas, sociais, políticas, culturais e ideológicas”. O segundo momento, compreendido entre 1973 e 1988, e que corresponde a um período de *diáspora*, inicia-se com o fim do movimento “Cristãos para o Socialismo”. Nesse período, o imaginário da *revolução* é diluído em função da repressão, sendo substituído pelo nascimento da Igreja Popular, que, “preparando seus quadros, na maioria católicos, treinados em cursos de racionalidade marxista, apoiados pela Teologia da Libertação, procura assumir sua hegemonia na tomada do poder pelas vias da representatividade parlamentar”, relegando, assim, a luta contra os preconceitos “ao segundo plano”³³². Saía-se, assim, das CEBs, enquanto um espaço não fechado às dimensões *eclesiásticas*, sobretudo em função de sua caracterização ecumênica, para o espaço

³³⁰ José MÍGUEZ BONINO. *A fé em busca de eficácia: uma interpretação da reflexão teológica latino-americana sobre libertação*, p. 55. Sobre o desenvolvimento da práxis ecumênica na Igreja Católica, cf.: Carlos Gilberto BOCK. *O ecumenismo eclesiástico em debate: uma análise a partir da proposta ecumênica do CONIC*. São Leopoldo: Sinodal; IEPG, 1998, p. 13-40.

³³¹ José BITTENCOURT FILHO. *Por uma eclesiologia militante: ISAL como o nascedouro de uma nova eclesiologia para a América Latina*, p. 133.

³³² Paulo C. L. BOTAS. Crônica dos anos de fogo. In: Cláudio Oliveira RIBEIRO; José BITTENCOURT FILHO. (Org.). *Por uma nova teologia latino-americana: a teologia da proscrição*, p. 167.

eclesiástico representado pela irrupção da Igreja Popular Católica. Como ressalta o autor, “a pluralidade e a diversidade das CEBs, oriundas da sua inserção local e cultural, foram substituídas por uma orientação única, ideológica e prática, e fetichizou-se na Igreja Popular responsável pela força libertadora dos pobres, ‘solidária com o projeto autônomo dos explorados’”³³³.

Tal prática teológica de cunho popular seria mais *restrita* quando comparada à teologia revolucionária desenvolvida no âmbito da militância ecumênica, uma vez que seria *necessariamente* dependente de meios e aparatos eclesiásticos, ainda que alternativos, como aquele proposto pelas CEBs. Neste sentido, pode-se falar de uma alteração radical no *método* teológico desenvolvido pelas teologias articuladas no domínio da práxis ecumênica, ainda que tal alteração nem sempre seja claramente perceptível. Ou seja, com o desenvolvimento teórico-metodológico desta teologia da instituição eclesiástica popular, uma ênfase distinta daquela apresentada pela teologia revolucionária tornar-se-ia perceptível, fazendo com que a referência passasse da ação transformadora e revolucionária de Deus na história, impulsionada pelo ideário utópico do reino de Deus e modelada pela temática da *providência*, para a referência constante à militância político-religiosa a partir dos meandros da Igreja Católica. Assim, seria esquecida a vertente protestante da teologia revolucionária e se modificariam “algumas de suas proposições demasiadamente arrogantes para a dogmática romana”³³⁴. Como ressalta Paulo Botas:

Esse projeto político da Igreja Popular possui, portanto, duas vertentes vitais: a primeira, o seu “ser alternativo” à Igreja Poder “fetichizadora das relações sociais burguesas e defensora dos direitos civis e políticos da pessoa”; a segunda, ser instrumento de libertação da classe oprimida, no seu confronto com o Estado, e na condução hegemônica da luta de libertação popular, partidária ou não. De qualquer maneira, a referência fundamental é sempre a instituição Igreja – popular, progressista, moderna ou tradicional –, mas sempre condutora e tuteladora da “caminhada” de quem quiser³³⁵.

Essa transição significaria, *grossomodo*, uma *redução* do ideal utópico e da dimensão totalizadora do reino de Deus, enquanto força motriz do cristianismo revolucionário, à determinada práxis de libertação, vinculada a uma instituição eclesiástica. Isso porque a

³³³ Paulo C. L. BOTAS. Crônica dos anos de fogo, p. 186. De acordo com o autor, “o reducionismo marxista às ‘classes sociais’, o mascaramento da realidade e da existência de um humano concreto, em busca de sua individuação, em relação com o outro e com o mundo, uma hierarquização dos ‘modelos’ de Igreja, tudo isso contribuiu e tem contribuído para o escamoteamento, intencional ou não, do Cristianismo como *kerigma* – o anúncio do Cristo Morto e Ressuscitado –, da sua manifestação social como *koinonia* e sua vivência no *pathos* eclesial” (Paulo C. L. BOTAS. Crônica dos anos de fogo, p. 185-186).

³³⁴ Zwinglio Mota DIAS. O movimento ecumênico: história e significado, p. 151. Também Dias comenta essa *transição* redutora para a prática pastoral das CEBs “como uma produção confessional/institucional”.

³³⁵ Paulo C. L. BOTAS. Crônica dos anos de fogo, p. 187.

mística do compromisso até às últimas conseqüências, peculiar ao cristianismo revolucionário, era a da transformação radical do mundo e da realidade existencial humana, transcendendo a tomada imediata do “poder do Estado” e a “relação de competição, velada ou não, de hegemonia na condução do processo político”³³⁶. Esta mística, baseada na realidade do reino de Deus, *secularizante* da ordem social e das instituições, fora substituída pela prática libertadora e marxista de uma instituição alternativa, mas, ainda assim, *eclesiástica*. Neste sentido, por mais que a Igreja Católica tenha criado as pastorais do Negro, do Índio, do Camponês e do Operário, ela nunca conseguiu ser verdadeiramente ecumênica, respeitando e afirmando as diferenças culturais e religiosas. Nas palavras de Paulo Botas:

A gestação e manutenção de uma Igreja Popular revela seu caráter salvífico e católico. Ela nega, de fato, o ecumenismo e a pluralidade eclesial como seu pontífice máximo os nega na sua prática pastoral. Seus porta-vozes teóricos se sentem imbuídos de uma missão catequética de conversão dos países socialistas à Teologia da Libertação e de dialogicidade legítima desta Igreja Popular abrindo o caminho “oficioso” para a *Ost politik* vaticana. E são portadores do *nihil obstat* para o reconhecimento do “socialismo-quase-reino-de-deus”, que divulgam como diários de viagens para os fiéis orgulhosos da sua vocação eclesiástica e salvadora, porque iniciados nos mistérios da nova racionalidade científica transformada e aperfeiçoada pela Teologia da Libertação³³⁷.

De acordo com o autor, essa teologia, inspirada, sobretudo, por Clodovis e Leonardo Boff, representaria um momento ulterior ao projeto teológico revolucionário, desenvolvido pela primeira geração de teólogos da libertação, como Rubem Alves, na dependência do legado teológico de Richard Shaull, e Gustavo Gutiérrez. Fato é que esse momento ulterior ensejaria a aplicação de um marxismo *instrumental*, subordinado à teologia (*ancilla theologiae*), como formação científica dos quadros vinculados à instituição eclesiástica militante. Esta teologia institucional popular seria marcada, por sua vez, pela centralização do uso da “mediação sócio-analítica”, que, de acordo com Paulo Botas, seria responsável por conferir uma dimensão científica às interpretações sociais dos militantes dessa Igreja Popular. Não somente pela “mediação sócio-analítica”, vale dizer, mas também pela “mediação hermenêutica” e pela “mediação prática”³³⁸. Assim, despolitizando a categoria da *revolução*, nascia uma Igreja Popular, que, em contraposição à teologia revolucionária, “formava seus agentes pastorais como militantes alinhados a uma concepção de mundo e sociedade limitada

³³⁶ Paulo C. L. BOTAS. Crônica dos anos de fogo, p. 186.

³³⁷ Paulo C. L. BOTAS. Crônica dos anos de fogo, p. 185.

³³⁸ Clodovis BOFF. Como vejo a teologia latino-americana trinta anos depois. In: Luiz Carlos SUSIN. (Org.). *O mar se abriu: trinta anos de teologia na América Latina*. São Paulo: Loyola; SOTER, p. 83. Segundo Rudolf von SINNER. Teologia pública. In: IDEM. *Confiança e convivência: reflexões éticas e ecumênicas*, p. 47, as mediações sócio-analítica, hermenêutica e prática, “possivelmente a influência mais evidente da Teologia da Libertação”, são aprimoramentos do “tripé metodológico do cardeal belga Cardijn: ‘ver-julgar-agir’”.

às interpretações de um marxismo reduzido ao economicismo”. Segundo Paulo Botas, a concepção de *libertação* esboçada pela primeira geração de teólogos implicava, pois, uma “opção revolucionária e uma clara ruptura política e ideológica com o reformismo nacional desenvolvimentista e com os novos regimes militares”³³⁹. Essa opção revolucionária, entretanto, não dependente de formas eclesíásticas institucionais, e que não reduzia a questão revolucionária ao binômio de classes, foi sendo paulatinamente substituída por “uma forma institucionalizada eclesíastica, católica, que, apesar de avançada na sua concepção teológica, corria o risco de se tornar autofágica à medida que se colocava, frente a frente, com o movimento social organizado na disputa pela hegemonia do espaço e da condução política para a tomada do poder do Estado”³⁴⁰. Em outras palavras, a teologia vinculada ao projeto da Igreja Popular teria substituído o elemento *eclesial*, característico da teologia revolucionária ecumênica, pelo elemento *eclesiástico*, tornando-se dependente de formas institucionais. Se, por um lado, o elemento *eclesiástico* deve ser entendido como aquilo que designa o “oficial, o que parte da estrutura dirigente da instituição eclesíastica e configura seu discurso”, o elemento *eclesial* deve ser entendido, por sua vez, como as “manifestações que irrompem em meio aos cristãos, reivindicando um maior grau de fidelidade ao acontecimento-fonte e contradizendo o discurso ‘ortodoxo’ da instituição”³⁴¹. É exatamente esta *redução* do *eclesial* ao *eclesiástico*, conjugada com o uso seletivo de um *instrumental* marxista, que constitui uma das críticas mais fundamentais na argumentação de Paulo Botas. Como ressalta o autor, a aplicação de um marxismo como ferramenta e instrumento significa a redução de toda a “grandiosidade do pensamento marxista para a constituição de uma racionalidade a serviço da construção da Igreja Popular, referência última da construção da nova sociedade e das novas relações de poder”. Neste sentido, afirma o autor, legitima-se a “Igreja Popular como um dos instrumentos fundantes da nova estrutura social e socialista”³⁴².

As críticas esboçadas por Paulo Botas são compartilhadas por outros autores, como, por exemplo, Júlio de Santa Ana. De acordo com Botas, Santa Ana expôs suas perplexidades

³³⁹ Paulo C. L. BOTAS. Crônica dos anos de fogo, p. 181: “Nessa perspectiva dois teólogos elaboraram, no início de 70, seus trabalhos: Gutiérrez e Rubem Alves. O primeiro, sistematizando as experiências da Ação Católica da América Latina e apontando perspectivas para uma Teologia da Libertação. O segundo, elaborando propriamente esta teologia e sendo o precursor da corrente teológica latino-americana. Uma nova racionalidade se impunha. Mais científica. Os esboços de um humanismo revolucionário cristão foram desmantelados pela crítica das ciências humanas e do marxismo. Nessas condições, foram inevitáveis as migrações bruscas de legitimidade cristã para a legitimidade marxista. No horizonte, buscava-se um marxismo cristianizado que seria enfim o verdadeiro discurso da libertação humana total”.

³⁴⁰ Paulo C. L. BOTAS. Crônica dos anos de fogo, p. 182.

³⁴¹ Zwinglio Mota DIAS. Institución y acontecimiento. Notas sobre las tensiones entre lo *eclesiástico* y lo *eclesial* en el interior de la comunidad cristiana. *Cristianismo y Sociedad*, Buenos Aires, año XVI, n. 56/57, 1978, p. 4.

³⁴² Paulo C. L. BOTAS. Crônica dos anos de fogo, p. 184.

a partir dessa vivência da Igreja Popular e do “círculo hermenêutico” ao afirmar que a orientação das práticas populares estava dominada pela “resignação e pela busca de um reajustamento”, e que a mediação sócio-analítica, notadamente o marxismo, não era suficiente e não esgotava nela mesma “toda a compreensão da realidade sociopolítica”³⁴³. Não obstante a pertinência de tais críticas, caberia ressaltar que a *configuração* de uma teologia *extra ecclesiam* no seio da militância ecumênica foi, antes de tudo, uma conseqüência imediata da postura das igrejas protestantes latino-americanas, que, direta ou indiretamente, se alinhavam à política expansionista estadunidense, não dizendo respeito, portanto, a uma ruptura *intencional* previamente estabelecida. Por outro lado, caberia destacar também que a *possibilidade* de uma tal configuração teológica revolucionária *extra ecclesiam* no seio da militância ecumênica pode ter sido impulsionada por uma concepção teológica mais ampla, vinculada, em seus fundamentos, à peculiaridade da eclesiologia protestante, que tende a dar primazia à *comunidade* frente à *instituição*, e ao *eclesial* frente ao *eclesiástico*³⁴⁴. Discorrendo sobre esta mesma temática, e baseado nas categorias dialéticas *instituição* e *movimento*, Oscar Bolioli já afirmava que é equivocado enfatizar uma dessas duas categorias em detrimento da outra. Para Bolioli, enquanto a instituição tem um rico e vasto conteúdo a compartilhar, o movimento injeta “vida e desafio na solidez institucional”. Isto é, não seria o caso de abrir mão da dimensão eclesiástica inerente à práxis ecumênica, nem de simplesmente acomodá-la dentro dos limites da instituição. O desafio é manter a “unidade viva, constantemente desafiada e onde constantemente ambas as partes se enriquecem mutuamente”³⁴⁵.

Apesar das críticas precisas feitas por Paulo Botas, caberia ressaltar que, se a ruptura institucional, de fato, permitiu o desenvolvimento de um “tipo de reflexão profundamente arraigado na realidade latino-americana” e a descoberta do “papel de serva do sistema” representado pela “Igreja-instituição”, tornando-se a força deste ecumenismo, ela também

³⁴³ Paulo C. L. BOTAS. A busca do elo perdido: teologia e revolução, p. 88-89. O autor resalta o posicionamento de Santa Ana, expresso através de uma palestra mimeografada para o Programa de Assessoria à Pastoral do CEDI, em outubro de 1990: “Com todo carinho para com a pessoa, considero o livro de Clodovis Boff, que coloca o problema epistemológico da Teologia da Libertação, totalmente defasado e anacrônico. Althusser é totalmente intragável (...) Não tenho por que repetir hermenêuticas transnotadas se eu sinto que estas hermenêuticas não batem com a realidade” (Paulo C. L. BOTAS. A busca do elo perdido: teologia e revolução, p. 89).

³⁴⁴ Sobre este ponto, além do já citado texto de Zwinglio Mota DIAS. Institución y acontecimiento. Notas sobre las tensiones entre lo *eclesiástico* y lo *eclesial* en el interior de la comunidad cristiana, p. 3-12, cf.: Rubem ALVES. *Dogmatismo e tolerância*, p. 45-62.

³⁴⁵ Oscar BOLIOLI. Una historia de unidad. *Cristianismo y Sociedad*, Buenos Aires, año XV, n. 52-53, 1977, p. 39-40. Como afirma Bolioli a respeito da debilidade da práxis ecumênica latino-americana: “Que han habido errores, es cierto. Si el error ha cobrado dimensión, ha sido por la ausencia correctora del otro. Cuando como institución nos ponemos a juzgar los movimientos o cuando como tales crucificamos la institución, deberíamos preguntarnos, ¿hasta dónde hemos ejercido el ministerio de la corrección fraterna? Será un grave error seguir por líneas separadas como se intenta en algunas propuestas de unidad” (Oscar BOLIOLI. Una historia de unidad, p. 40).

constituiu a razão da “debilidade de legitimação eclesiológica” dos grupos ecumênicos, isto é, a ausência de um suporte estrutural-comunitário suficientemente forte, levando a uma “indefinição a respeito de sua própria identidade”. Como ressalta Zwinglio Dias:

Su negación de la institución-Iglesia y su ligazón a grupos políticos, que en última instancia repetían comportamientos y prácticas por ellos rechazados en la institución, agotaran sus fuerzas y los llevaron a la soledad nostálgica de la Iglesia. Pues si hubo abandono de la institución no hubo negación de la fe. El tiempo fue corto para una percepción más profunda de la necesidad de mantener la tensión dialéctica entre lo institucional y el acontecimiento que le dio origen, ya que, la negación radical de uno de estos polos por el otro condena a éste a la pérdida de eficacia histórica agotándolo y aislándolo³⁴⁶.

A primazia dada ao elemento *político* numa perspectiva revolucionária, que ensejava uma ruptura com formas eclesiais comprometidas com os interesses imperialistas estadunidenses, ainda que sem romper com o caminho da fé cristã³⁴⁷, terminou suplantando o elemento *teológico* da práxis ecumênica. Isso levaria a um distanciamento cada vez maior entre a militância ecumênica e as igrejas protestantes, tornando o compromisso ecumênico uma atividade sempre marginal e de expressão fragilmente solitária. Como afirma com precisão Julio Barreiro, ainda que seja correto afirmar que o ecumenismo político tenha “levantado a bandeira da ruptura com a instituição-Igreja” em função da “crítica aguda que se havia feito a um cristianismo colonial ou neocolonial”, também se deve ressaltar que “um excesso de arrogância política confundiu muitas de suas práticas, que mais de uma vez tiveram marcas muito claras de secularismo do que de secularização”³⁴⁸. Isto é, se a teologia ecumênica revolucionária partia da base da *secularização* de todas as instituições humanas,

³⁴⁶ Zwinglio Mota DIAS. Evaluación crítica de la práctica ecuménica latino-americana. Reflexiones sobre el desarrollo y las perspectivas de las relaciones ecuménicas en el ámbito latino-americano, p. 7-8.

³⁴⁷ Jorge E. MONTERROSO. Interpretación del ecumenismo latinoamericano. *Cristianismo y Sociedad*, Buenos Aires, año XV, n. 52-53, 1977, p. 46: “el hecho de ver la revolución como algo inmediato e inminente, determinó mucho las reacciones políticas de los líderes sudamericanos en el movimiento ecuménico, pero especialmente su actitud hacia la Iglesia. La más connotada dirigencia vio en la Iglesia-institución un elemento de dominación al servicio del sistema social opresor. Sintió que su permanencia en ella significaba una inconsecuencia con el proceso latinoamericano y por ello rompió lanzas contra la jerarquía eclesial. Aunque formalmente hizo la diferencia en sus análisis entre la Iglesia-cúpula y la Iglesia-pueblo, la verdad es que entró en conflicto con la Iglesia sin señalar en los hechos concretos tal diferencia, haciendo señalamientos muy radicales en cuanto a la posición de la iglesia en el desarrollo de los acontecimientos. Por ello, la brillante generación de la década 60-70 abandonó las filas de la Iglesia, aunque ahora nos es evidente que no dejó el camino de la fe. Atacó a la jerarquía, señaló la penetración y dominación que significaba para América Latina la ‘misión’, fuera esta europea o norteamericana”.

³⁴⁸ Julio BARREIRO. Nuevas dimensiones para la misión de la Iglesia en América Latina. *Cristianismo y Sociedad*, Buenos Aires, año XV, n. 52-53, 1977, p. 9. Como afirma o autor: “El ecumenismo político puede sentir la nostalgia de la Iglesia en la medida en que, sin haberse equivocado en sus críticas contra la institución, confió demasiado en los poderes del mundo, para decirlo en un lenguaje que nos es familiar. Su mérito fue su entrega por los dolores del pueblo; su carencia fue su olvido de que también tenía que cumplir una misión en el seno de la Iglesia y que el ataque contra la misma, en tanto que institución, poco variaba en cuanto a las críticas que le hacía a otras instituciones humanas, con las cuales a veces no vaciló en comprometerse”.

tornando-se independente das instituições protestantes, ela acabou legitimando o *secularismo*, que parece ser nada mais do que “uma degeneração da secularização”³⁴⁹. A primazia dada ao político enquanto elemento impulsionador da práxis ecumênica levaria a teologia ecumênica *extra ecclesiam* a uma confusão inconseqüente frente a um de seus fundamentos epistemológicos mais essenciais. Novamente nas palavras de Zwinglio Dias:

En tales circunstancias, lo político suplantó a lo teológico. Los análisis sociológicos ganaron en profundidad pero la reflexión teológica no logró estructurarse de tal modo como para despertar el interés de las bases, no produciendo tampoco el efecto que se esperaba sobre la Iglesia institución. En resumen; el ecumenismo provocado externamente, por el entorno socio-político, tampoco logró cambiar sustancialmente el panorama eclesiástico latinoamericano aunque haya aportado elementos de análisis valiosos para su comprensión y, su práctica, con sus errores y, con sus realizaciones positivas, haya ofrecido pistas importantes para el futuro, que necesitan ser rescatadas³⁵⁰.

Neste sentido, se a práxis libertadora da Igreja Popular tornou-se demasiado estreita em função de seu vínculo eclesiástico, como sugere Paulo Botas, a práxis ecumênica revolucionária, desprovida de um vínculo institucional eclesiástico consistente e do suporte estrutural necessário para uma militância social e política mais efetiva, não conseguiu envolver as instituições eclesiásticas num nível satisfatório de participação.

3.3 As Entidades Ecumênicas de Serviço como uma *alternativa* ecumênica

De todo jeito, a importância das CEBs no processo de *aglutinação* de grande parte dos indivíduos que militavam em prol da transformação das estruturas sociais não pode ser atenuada. Fato é que as Comunidades Eclesiais de Base se transformaram “no último reduto para abrigar dissidentes e opositoristas”. Como ressalta com precisão Bittencourt Filho, à medida que a prática pastoral popular foi se especializando, ou melhor, “contemplando segmentos sociais específicos – com vistas a tornar efetiva a ação evangelizadora – desde intelectuais das universidades até militantes de base encontraram no espaço eclesial uma das pouquíssimas alternativas de mobilização e organização populares”³⁵¹. Mesmo assim, uma grande parte das atividades ecumênicas não foi desenvolvida no interior das CEBs, nem por agentes religiosos especializados oriundos das pastorais católicas. A militância ecumênica de

³⁴⁹ Friedrich GOGARTEN. *Despair and Hope for our Time*, p. 108.

³⁵⁰ Zwinglio Mota DIAS. Evaluación crítica de la práctica ecuménica latino-americana. Reflexiones sobre el desarrollo y las perspectivas de las relaciones ecuménicas en el ámbito latino-americano, p. 8.

³⁵¹ José BITTENCOURT FILHO. Notas teológicas sobre práxis ecumênicas. In: Cláudio Oliveira RIBEIRO; José BITTENCOURT FILHO. (Org.). *Por uma nova teologia latino-americana: a teologia da proscricção*, p. 41.

setores protestantes, por exemplo, embora não encontrasse espaços nas suas respectivas instituições eclesiais, optou pela criação de estruturas *alternativas*, que pudessem servir como refúgio e como uma possibilidade de continuidade político-teológica. Foi nesse contexto que surgiram as Entidades Ecumênicas de Serviço, “com maior ou menor referência à eclesialidade”. De acordo com Bittencourt Filho, as Entidades Ecumênicas de Serviço não limitavam seus esforços e atividades ao âmbito das comunidades religiosas, mas abriam-se aos “movimentos sociais e populares, tidos na conta de instrumentos privilegiados na construção da nova sociedade e do novo homem – o mais desejado dos sinais do Reino na realidade terceiro-mundista, na perspectiva teológica libertária”³⁵².

De acordo com o teólogo Gerhard Tiel, que parte de uma definição oferecida por Jether Pereira Ramalho, pode-se afirmar que as Entidades Ecumênicas de Serviço, ou organismos ecumênicos, sejam “um instrumento de serviço e de inspiração a toda a dinâmica das igrejas e dos movimentos populares”. Neste sentido, as Entidades Ecumênicas de Serviço seriam uma *ponte* entre as igrejas e os movimentos populares, não dispensando “nem os grupos e movimentos nem as igrejas”³⁵³. Evidentemente, nem todas as Entidades Ecumênicas de Serviço eram, de fato, autônomas em relação às instituições eclesiais. Para Tiel, tais entidades classificar-se-iam de acordo com suas estruturas, isto é, como “organismos ecumênicos com apoio eclesial oficial” e “organismos ecumênicos autônomos”. No primeiro caso, são organismos fundados e mantidos por instituições eclesiais, que assumem uma co-responsabilidade maior ou menor pelo trabalho, frequentemente “através de um ‘conselho ecumênico’ ou um órgão diretivo de nome semelhante”. No segundo caso, os organismos autônomos são estruturados como uma associação, isto é, o “órgão decisório supremo é a assembléia dos sócios, que em regra tem a competência de aceitar novos sócios – e, assim, se amplia a si mesma – e de escolher os demais grêmios ou colaboradores subordinados para um período determinado (diretoria, coordenadores, funcionários, etc.)”³⁵⁴. Assim, como ressalta Elias Wolff, a diferença entre tais organismos se refere aos “membros efetivos”, ou melhor, “enquanto no primeiro grupo são as instituições eclesiais, no segundo, como organismos autônomos, são os fiéis cristãos”³⁵⁵.

Apesar das diferenças, é possível afirmar que “ambos os organismos priorizam a colaboração ecumênica no âmbito da promoção humana, da justiça social, do bem-estar geral

³⁵² José BITTENCOURT FILHO. Notas teológicas sobre práxis ecumênicas, p. 45.

³⁵³ Gerhard TIEL. *Ecumenismo na perspectiva do reino de Deus: uma análise do movimento ecumênico de base*, p. 172.

³⁵⁴ Gerhard TIEL. *Ecumenismo na perspectiva do reino de Deus: uma análise do movimento ecumênico de base*, p. 166-168.

³⁵⁵ Elias WOLFF. *Caminhos do ecumenismo no Brasil: história, teologia, pastoral*, p. 126-127.

e da moralidade pública privada”. Eles “surtem da consciência cristã de que os grandes problemas mundiais, particularmente no que tange à justiça, à paz e à integridade da criação, ameaçam a sobrevivência da humanidade e precisam ser enfrentados em conjunto”³⁵⁶. Como ressalta Zwinglio Dias:

Oriundas do espírito ecumênico impulsionado a partir da década de 1960 estas unidades de serviço (matrizes de muitas das hoje conhecidas ONGs) se desenvolveram nos anos de 1970 e 1980 oferecendo uma enorme paleta de serviços às igrejas na área da educação, da formação, da teologia, das análises do campo religioso e da realidade sociopolítica e econômica da sociedade, contribuindo com subsídios para planos pastorais regionais e mesmo nacionais das igrejas e ajudando no desenho das mais diferentes atividades no campo social, numa perspectiva ecumênica e, muitas vezes, supranacional. Muitas delas não conseguiram esconder suas origens denominacionais/confessionais, mas todas tiveram como marca indelével de sua existência a promoção do diálogo e do esforço ecumênico conjunto³⁵⁷.

Os organismos ecumênicos autônomos, por apresentarem uma maior liberdade em relação às instituições eclesiásticas, irão enfatizar um tipo específico de práxis ecumênica, que apresenta contornos muito particulares. Esta práxis, não *eclesiástica*, seria uma *alternativa* interconfessional paralela ao projeto popular católico, levando adiante a utopia de uma teologia ecumenicamente libertária, originada e desenvolvida na militância ecumênica, liderada a partir das correntes progressistas do protestantismo histórico latino-americano, e sem as *reduções* típicas da teologia da Igreja Popular. Como ressalta José Bittencourt Filho, o ecumenismo latino-americano é *tridimensional*, pois não diz respeito somente à unidade dos cristãos, mas também ao serviço ao próximo, entendido como “apoio e participação efetiva nos movimentos sociais e populares”, e ao compromisso de “uma conduta e postura fraternas para com as religiões não-cristãs, principalmente aquelas enraizadas na cultura popular”. Esta *tridimensionalidade* do ecumenismo latino-americano “está diretamente referida à teologia protestante e, em particular, à teologia protestante do século XX – sem excluir os primórdios da Teologia da Libertação, ainda que em certo momento tenha ela sido quase totalmente monopolizada pelo pensamento católico, e nós, protestantes e evangélicos, passamos simplesmente a segui-lo”³⁵⁸.

Este tipo de práxis ecumênica tem sido comumente caracterizado como “ecumenismo de base”. O teólogo Gerhard Tiel, que trabalhou extensamente a caracterização do Movimento

³⁵⁶ Elias WOLFF. *Caminhos do ecumenismo no Brasil: história, teologia, pastoral*, p. 127.

³⁵⁷ Zwinglio Mota DIAS. Uma aventura ecumênica obstinada. *Tempo e Presença*, Rio de Janeiro, ano 23, n. 316, 2001, p. 33.

³⁵⁸ José BITTENCOURT FILHO. Da marginalização à proscricção na América Latina. In: Cláudio Oliveira RIBEIRO; José BITTENCOURT FILHO. (Org.). *Por uma nova teologia latino-americana: a teologia da proscricção*, p. 55-57.

Ecumênico de base, afirma que a distinção entre o ecumenismo *oficial*, ou *eclesiástico*, e o ecumenismo de *base* não pode ser estabelecida essencialmente a partir de uma simples questão de *objetivos*. Isso seria equivalente a dizer que, se, por um lado, o ecumenismo oficial se preocuparia primeiramente com a unidade da Igreja e a “desejaria realizar sobretudo teoricamente, através de diálogos doutrinários”, o ecumenismo de base, por sua vez, “defenderia uma visão que iria além disso – a saber, a unidade da humanidade – e procuraria realizá-la por meio de uma prática comum”. Para Tiel, essa tentativa de explicação não é satisfatória, uma vez que tende a pressupor, equivocadamente, que a práxis ecumênica eclesiástica não leva “suficientemente a sério as aflitivas questões de sobrevivência das pessoas no Terceiro Mundo” e se concentra “primordialmente em questões dogmáticas”. Isso implicaria um desconhecimento completo da história do Movimento Ecumênico internacional, com todas as suas discussões em torno à temática da “responsabilidade social do cristão”, que, conforme visto, ajudou a modelar a teologia protestante latino-americana, sobretudo em função da reflexão teológica de Richard Shaull. De acordo com Tiel, seria mais apropriado compreender as diferenças entre tais práxis ecumênicas menos em termos de *objetivos* do que em termos de *ponto de partida*. Em outras palavras, o ecumenismo eclesiástico deve ser entendido como aquele que se ocupa com “as confissões cristãs, as diferenças e tensões eclesiológicas historicamente dadas ou ainda hoje existentes, e, assim, poder-se-ia dizer, ‘além disso’, quase que por obrigação – já que na América Latina realmente não é possível proceder de outra maneira –, com as circunstâncias sócio-políticas com as quais as pessoas sofrem”. O ecumenismo de base, por sua vez, deve ser entendido como aquele que *parte* de tais “problemas sócio-políticos, de certa maneira surge a partir deles, e eventualmente trabalha, mais à margem, na superação das discrepâncias confessionais existentes”. Assim, afirma Tiel, “as principais diferenças residem num ponto de partida diferente, numa definição de prioridades diferente e num procedimento metodológico daí resultante”³⁵⁹.

A categorização empreendida por Gerhard Tiel é, de fato, mais elucidativa e se aplica melhor à compreensão da práxis ecumênica latino-americana. Isso porque ela tem o mérito de não descaracterizar ou menosprezar a preocupação com assuntos de cunho social, econômico e político no cerne do desenvolvimento do Movimento Ecumênico internacional, uma vez que tais assuntos sempre estiveram presentes nas discussões do Conselho Mundial de Igrejas, ou mesmo antes de sua fundação, como bem demonstra a história do movimento Vida e Ação, caracterizado como “cristianismo prático”. Por outro lado, ela se distingue por não *contrapor*

³⁵⁹ Gerhard TIEL. *Ecumenismo na perspectiva do reino de Deus: uma análise do movimento ecumênico de base*, p. 16.

uma práxis ecumênica à outra, tornando-as incongruentes e não relacionáveis. Isso porque o Movimento Ecumênico internacional, tal qual representado pelo CMI, em diversos momentos e em diversas situações, irá não somente reconhecer a legitimidade de uma militância ecumênica de base, como também irá patrociná-la. Por outro lado, a distinção apresentada por Tiel aproxima a militância ecumênica da “chave hermenêutica” específica da práxis teológica libertária latino-americana, com toda sua ênfase na primazia da *ortopráxis* frente à *ortodoxia*. Não por último, tal categorização implica reconhecer que o esforço pela construção de uma teologia identificada com a realidade latino-americana, oriundo da práxis de libertação, é tão antigo quanto a história da militância ecumênica latino-americana, e não poderá ser corretamente compreendido despreendendo-se de tal história.

De um modo bastante semelhante ao de Gerhard Tiel, Zwinglio Dias evidencia que o ecumenismo de base se trata de “uma aproximação dos cristãos motivada por problemas específicos da realidade social. É aí que se encontram de fato, promovendo atividades e tarefas comuns, desenvolvendo uma colaboração concreta”³⁶⁰. Neste sentido, o ecumenismo de base pode ser entendido como uma prática ecumênica em diálogo constante com a realidade social, em que o elemento de *aproximação* são as exigências surgidas de um determinado contexto. Gerhard Tiel oferece uma definição que é elucidativa, ao afirmar que o ecumenismo de base diz respeito à “prática comunitária de pessoas que estão comprometidas com uma libertação estrutural e, que no decorrer dessa ação comum e com base nela, fazem a experiência de uma unidade que, também em questões de fé, transcende as igrejas e independe de dogmas”³⁶¹. Neste mesmo sentido, afirma Zwinglio Dias:

Foi a descoberta da sociedade como campo da ação da Igreja, e a descoberta dos grandes problemas que enfrenta o povo, para os quais a Igreja tem de dar uma atenção primordial em fidelidade à mensagem que quer proclamar, que se abriu a possibilidade do que nós, posteriormente, vamos chamar de “ecumenismo de serviço”, isto é, os cristãos se encontrando frente a uma tarefa comum em termos sociais e políticos e, a partir daí, relendo suas próprias histórias, revendo suas heranças teológico-doutrinárias e lendo juntos a Bíblia, agora a partir de uma mesma realidade existencial³⁶².

Percebe-se, então, que o ecumenismo de base pode ser compreendido também, conforme a terminologia de Zwinglio Dias, como “ecumenismo de serviço”. Essa terminologia também corresponde, por sua vez, ao que Júlio de Santa Ana classificou como o “projeto ecumênico popular”, que se forma gradualmente “a partir da prática de pessoas, de

³⁶⁰ Zwinglio Mota DIAS. O movimento ecumênico: história e significado, p. 157.

³⁶¹ Gerhard TIEL. *Ecumenismo na perspectiva do reino de Deus: uma análise do movimento ecumênico de base*, p. 213.

³⁶² Zwinglio Mota DIAS. O movimento ecumênico: história e significado, p. 158.

homens e mulheres em cada lugar do mundo em que os cristãos de diferentes igrejas se unem entre si, e com homens e mulheres de outras convicções religiosas e de outras ideologias, para construir uma realidade social nova, que de alguma maneira seja como um sinal do Reino que esperam”³⁶³. Apesar das diferenças terminológicas, todos estes elementos conceituais recobrem o mesmo campo semântico, pois querem designar uma práxis ecumênica não dependente de estruturas institucionais, e que tem por primazia o elemento *político*, a partir de sua leitura teológica, como impulsionador da busca pela unidade.

Não obstante, vale dizer, é elucidativo que Gerhard Tiel associe o ecumenismo de base à teologia latino-americana, tal qual evidenciada em sua expressão libertadora. Para Gerhard Tiel, a dimensão política deste tipo de práxis ecumênica se deve ao fato de possuir por fundamento teológico e epistemológico a teologia da libertação³⁶⁴. Tal assertiva, entretanto, requer uma análise mais cautelosa. Isso porque ela não seria totalmente adequada se sugerisse uma práxis político-religiosa dependente de uma fundamentação teológica *exógena*. Cabe ressaltar que, em um primeiro momento, não foi a práxis ecumênica que se adaptou aos novos desdobramentos de uma nascente teologia da libertação, mas a própria teologia da libertação foi gestada e desenvolvida a partir das exigências da militância ecumênica. Em outras palavras, somente é possível afirmar que o ecumenismo de base, enquanto característico da práxis ecumênica latino-americana, possui por fundamento teológico a teologia da libertação, se esta teologia for indicativa de um desenvolvimento teológico *endógeno* à militância ecumênica, e se apontar para uma fase da teologia da libertação anterior a sua adaptação na prática pastoral e institucional católica.

Como corolário dessa problemática tem-se que seria não somente equivocado e confuso relegar os setores protestantes progressistas a posições secundárias no processo de articulação do movimento de renovação da reflexão teológica que tomou corpo na América Latina, como também possivelmente pernicioso para a própria autocompreensão teológica latino-americana. Conferir uma legitimação *exógena* à práxis ecumênica latino-americana significaria desconhecer uma preocupação que sempre esteve no cerne da militância ecumênica, e que se expressava através da tentativa de criação de uma “nova linguagem teológica libertadora”. Ora, se Richard Shaull representa a irrupção de uma nova *fase* na teologia protestante latino-americana – e não somente nela –, e se Rubem Alves foi, de fato, o

³⁶³ Júlio de SANTA ANA. *Ecumenismo e libertação*: reflexões sobre a relação entre a unidade cristã e o Reino de Deus, p. 116: “Portanto, não é através de documentos que é preciso tentar compreender este projeto, mas a partir da ação, da militância e da celebração cotidiana da fé dos cristãos em situação de luta”.

³⁶⁴ Gerhard TIEL. *Ecumenismo na perspectiva do reino de Deus*: uma análise do movimento ecumênico de base, p. 215: “O ecumenismo de base tem uma dimensão política porque seu fundamento teológico é a teologia da libertação”.

primeiro a expressar e a desenvolver objetivamente a proposta de uma teologia da libertação, pode-se supor que a relação entre os primórdios da teologia da libertação e a práxis ecumênica latino-americana diga respeito a algo mais do que a uma simples coincidência de datas ou a uma afinidade de objetivos puramente externa. Como ressalta Hugo Assmann:

É inegável que Medellín (1968) – um evento ligado à Igreja católica – é uma referência forte para os primórdios da TL [teologia da libertação]. Mas esta teve origem e perspectiva inicial acentuadamente ecumênica. O primeiro explicitador da expressão “TL” foi Rubem Alves, protestante. ISAL (Igreja e Sociedade na América Latina), entidade ecumênica (da qual fui Secretário de Estudos entre 1970-74) serviu como vetor de articulação de muita coisa em relação à TL (teólogos, encontros, publicações). Teólogos protestantes, como José Míguez Bonino, Júlio de Santa Ana e outros, tiveram um papel protagônico na TL.³⁶⁵

De fato, todo o ideário simbólico-teológico que guia a práxis ecumênica das Entidades Ecumênicas de Serviço é caudatário dos desdobramentos da teologia produzida na militância ecumênica e liderada pelos setores protestantes. Na realidade, o grande elemento teológico modelador desta práxis ecumênica nas bases é o ideário utópico do reino de Deus, enquanto critério para ação política. Neste sentido, Gerhard Tiel acerta com precisão ao afirmar que “o ecumenismo de base pode ser descrito como ‘ecumenismo na perspectiva do reino de Deus’”³⁶⁶. Essa associação entre ecumenismo de base e o ideário utópico do reino de Deus possui uma implicação fundamental que merece ser sublinhada. Isto é, se este ideário utópico constitui, por um lado, o cerne teológico aglutinador da militância ecumênica nas bases, por outro lado, ele representa justamente o elemento *distintivo* entre a práxis ecumênica de base, praticada de uma forma caracteristicamente *extra* eclesiástica, e o projeto de uma Igreja Popular desenvolvido a partir da aplicação da teologia da libertação ao universo das Comunidades Eclesiais de Base. Isso porque o ideário utópico do reino de Deus, enquanto critério impulsionador da ação política e característica central da teologia desenvolvida no âmbito da militância ecumênica, transcende os limites estabelecidos pelos padrões eclesiásticos. Como ressalta com precisão Anivaldo Padilha, a tentativa de realizar, antecipatoriamente, os sinais do reino de Deus na realidade terceiro-mundista “passa pela

³⁶⁵ Hugo ASSMANN. Teologia da solidariedade e da cidadania. Ou seja: continuando a teologia da libertação. In: IDEM. *Crítica à lógica da exclusão: ensaios sobre economia e teologia*. São Paulo: Paulus, 1994, p. 27-28. Neste mesmo sentido, ressalta o sociólogo Bittencourt Filho: “Na realidade, é bom recordar dois aspectos importantes: primeiro, os protestantes latino-americanos estiveram na fase inicial de produção desse conhecimento teológico novo, com esse novo método de fazer teologia, que mais tarde chegaria a ser o que conhecemos como Teologia da Libertação. E o segundo é reconhecer que ecumenismo e Protestantismo têm andado sempre juntos. A iniciativa ecumênica e a manutenção do ecumenismo em todos os sentidos – humano, material, financeiro etc. – sempre foram obra dos protestantes” (José BITTENCOURT FILHO. Da marginalização à proscricção na América Latina, p. 57).

³⁶⁶ Gerhard TIEL. *Ecumenismo na perspectiva do reino de Deus: uma análise do movimento ecumênico de base*, p. 215.

‘transgressão’ das ortodoxias que se auto-intitulam portadoras da verdade”³⁶⁷. É neste sentido que se pode falar de uma *redução epistemológica* provocada pela teologia vinculada à Igreja Popular. Esta, como sugere Anivaldo Padilha, permitiu-se moldar a partir de um instrumental marxista de cunho positivista, bastante comum às esquerdas brasileiras, que não somente ensejou diversos reducionismos no âmbito antropológico e cultural, como também proporcionou um “reducionismo utópico, que consiste não apenas na consagração de determinados modelos políticos, como na identificação do Reino de Deus com projetos históricos contingentes e específicos”³⁶⁸. Dito de outra forma, a teologia da libertação aplicada à Igreja Popular, hegemonicamente católica, ao conferir ao marxismo o papel de única racionalidade capaz de iluminar a nova teologia pastoral, bem como o discurso e a prática das CEBs, transformou o socialismo em *meta* por excelência a ser atingida como resultado indiscutível do engajamento político dos cristãos de base. Assim, o ideário utópico do reino de Deus, enquanto *elemento crítico permanente* de toda ordem social, como diria Shaull, foi reduzido a uma alternativa política, absolutizando-a como meta da militância em prol da transformação social. Pode-se afirmar, assim, que a teologia da Igreja Popular, ao esquecer-se de sua origem ecumênica, reprimiu o “princípio protestante”, incorrendo em reduções epistemológicas decisivas. Como sugere Hugo Assmann, “o distanciamento progressivo da ampla visão ecumênica”, por parte do setor mais eclesiocêntrico da teologia da libertação, “foi um equívoco fatal”³⁶⁹.

As Entidades Ecumênicas de Serviço, sobretudo em função de serem caudatárias do espírito ecumênico da década de 1960, resistem “com firmeza à tentação de partir na direção de uma ‘Igreja popular’ nova e independente das igrejas realmente existentes, que fosse ecumênica por natureza”³⁷⁰. Na realidade, ao se posicionarem como “um instrumento de serviço e de inspiração a toda a dinâmica das igrejas e dos movimentos populares”, as Entidades Ecumênicas de Serviço vão pleitear a promoção de um ecumenismo *integral*, que

³⁶⁷ Anivaldo PADILHA. Relações internacionais de cooperação: notas ecumênicas. In: Cláudio Oliveira RIBEIRO; José BITTENCOURT FILHO. (Org.). *Por uma nova teologia latino-americana: a teologia da proscricção*, p. 125.

³⁶⁸ Anivaldo PADILHA. Relações internacionais de cooperação: notas ecumênicas, p. 97-98.

³⁶⁹ Hugo ASSMANN. Teologia da solidariedade e da cidadania. Ou seja: continuando a teologia da libertação, p. 28: “Posso imaginar o quanto muitos teólogos protestantes da América Latina percebiam as distorções devidas à ênfase nos problemas típicos da Igreja católica”. Como afirma Assmann: “O clima ecumênico era coisa normal nos encontros de teologia. Aos poucos, no entanto, foi sendo comprovada a escassa sensibilidade ecumênica de alguns dos mais destacados autores católicos da TL. A distorção ‘catolicon’ se tornou evidente à medida em que [*sic*] o Vaticano foi tomando atitudes condenatórias em relação à TL. A polêmica desatada especialmente a partir de um livro de L. Boff (*Igreja: carisma e poder*) concentrou-se sobretudo em círculos católicos. Até na coleção de livros ‘Teologia e Libertação’ há muitas obras de escassa abertura ecumênica”.

³⁷⁰ Gerhard TIEL. *Ecumenismo na perspectiva do reino de Deus: uma análise do movimento ecumênico de base*, p. 130.

tem por intenção a “unidade da humanidade”, fundamentada na “luta comum por transformações políticas e sociais de caráter estrutural”. Como ressalta Tiel, “o termo ‘humanidade’ não designa de modo genérico ‘todas as pessoas’, mas circunscreve a unidade qualificada de todas as pessoas de boa vontade comprometidas com essa meta”³⁷¹. Neste sentido, as Entidades Ecumênicas de Serviço oferecem um espaço mais amplo para a convergência de ações que militam pela mesma causa quando comparada ao espaço eclesial das CEBs, pois estão abertas às “pessoas de boa vontade”, não necessariamente cristãs ou mesmo religiosas. Isso não significa, entretanto, que a práxis das CEBs em favor da defesa e promoção dos direitos humanos não tenha, inúmeras vezes, transcendido os limites eclesiais. O engajamento político-religioso das CEBs, sobretudo no período do regime militar, não se restringia apenas aos cristãos católicos, mas estava aberto às pessoas de diferentes igrejas, religiões, partidos políticos, movimentos populares e sindicatos. Como ressalta Gerhard Tiel, a compreensão de ecumenismo das CEBs dizia respeito essencialmente à “solidariedade ecumênica”, estendida aos comprometidos com a luta pela libertação. Contudo, uma maior ou menor abertura ecumênica das CEBs, e aí está o ponto decisivo, relaciona-se diretamente com a postura ecumênica da respectiva hierarquia eclesial, e não tanto a uma configuração ecumênica intrínseca à própria natureza das CEBs. Assim, como ressalta Tiel, “não é por acaso que as CEBs com maior abertura ecumênica se encontrem nas dioceses dos conhecidos bispos progressistas”³⁷². É justamente essa configuração ecumênica dependente das hierarquias eclesiais que diferencia a abertura das Entidades Ecumênicas de Serviço, sobretudo as autônomas, do espaço eclesial das CEBs. O modelo de uma Igreja Popular, que nasce das bases, por mais que tenha provocado uma reviravolta no universo romano-católico, não tardou a evidenciar as contradições internas que limitavam ações mais amplas e concretas.

Não obstante, de uma forma ou de outra, as Entidades Ecumênicas de Serviço estiveram em contato com as pastorais especializadas desenvolvidas pela Igreja Católica, que, diga-se de passagem, era a única estrutura de âmbito nacional que não esteve sob o controle

³⁷¹ Gerhard TIEL. *Ecumenismo na perspectiva do reino de Deus: uma análise do movimento ecumênico de base*, p. 216.

³⁷² Gerhard TIEL. *Ecumenismo na perspectiva do reino de Deus: uma análise do movimento ecumênico de base*, p. 187. Como ressalta Tiel: “Em termos ecumênicos permanece, pois, uma inegável discrepância: a base da Igreja Católica no Brasil se entende conscientemente como ecumênica, como ecumênica no sentido abrangente de uma solidariedade que [...] transcende as barreiras das igrejas cristãs. Na hierarquia, contudo – como, de resto, em muitas outras direções de Igreja -, se constata a existência de um temor de proximidade demasiada, um óbvio retrocesso ecumênico, uma busca mais acentuada da própria identidade confessional” (Gerhard TIEL. *Ecumenismo na perspectiva do reino de Deus: uma análise do movimento ecumênico de base*, p. 193). Sobre a *ecumenicidade* das CEBs, cf. a ampla discussão Gerhard TIEL. *Ecumenismo na perspectiva do reino de Deus: uma análise do movimento ecumênico de base*, p. 185-194.

direto do regime militar. Assim, a luta das Entidades Ecumênicas de Serviço se deu no campo da *conscientização* e da promoção dos direitos humanos, fazendo do ecumenismo um instrumento não somente para a promoção da unidade entre os cristãos, mas, principalmente, um instrumento para a promoção da “unidade da humanidade”. Este tema, aliás, em que pesem seus devidos acentos, mais do que latino-americano, é ecumênico. Isto é, a luta pela unidade entre as igrejas cristãs não pode se desprender da luta pela unidade da humanidade, ou melhor, pela unidade da *oikoumene*. De fato, a temática da relação existente entre a unidade da igreja e a unidade da humanidade, levantado pelo Conselho Mundial de Igrejas desde 1967³⁷³, fez com que o significado crucial da unidade da igreja se relacionasse fundamentalmente com a unidade da humanidade³⁷⁴. Neste sentido, as Entidades Ecumênicas de Serviço, promovendo o ecumenismo a partir das bases, respondem justamente a um dos convites mais centrais no Movimento Ecumênico internacional.

3.3.1 A constituição do CEI: reafirmando o compromisso com a *responsabilidade social*

Se a tarefa de mobilização popular empreendida pelo grupo de ISAL encontrou certa *correspondência* com a irrupção das Comunidades Eclesiais de Base, as Entidades Ecumênicas de Serviço, por sua vez, representaram certa *continuidade* com a militância ecumênica que vinha sendo desenvolvida e propagada pelo movimento ISAL. No Brasil, de fato, pode-se destacar uma continuidade com este tipo de proposta ecumênica de uma forma muito evidente. De acordo com Waldo César, a Comissão de Igreja e Sociedade, integrada à Confederação Evangélica do Brasil, durante seus dez anos de funcionamento, expandiu não somente o círculo de relações e atividades entre as diferentes expressões do protestantismo brasileiro, como também fortaleceu a dimensão ecumênica internacional por meio do CMI,

³⁷³ Cf., sobre este ponto, Wolfhart PANNENBERG. *Unidad de la iglesia y unidad de la humanidad*. In: IDEM. *Ética y eclesiología*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1986, p. 247-261. Como ressalta Pannenberg: “La comisión de fe y constitución (*faith and order*) del Consejo ecuménico de las iglesias se planteó la pregunta en Bristol, en 1967, de cual sería la función de la iglesia «respecto del plan de Dios de unificación del mundo. ¿Qué relación existe entre la búsqueda de la unión de las iglesias entre sí y la esperanza de la unidad de la humanidad?» Un año más tarde, la asamblea plenaria del Consejo ecuménico en Uppsala dio el espaldarazo para un estudio más profundo de este tema. Como primer resultado, apareció en 1970 el documento de estudio «Unidad de la iglesia – Unidad de la humanidad». En 1971, el tema constituyó el centro de reunión «Fe y constitución» en Löwen” (Wolfhart PANNENBERG. *Unidad de la iglesia y unidad de la humanidad*, p. 247). Um tema, ademais, também do catolicismo pós-conciliar: “a Igreja é em Cristo como que sacramento isto é, sinal e instrumento, da união íntima com Deus e da unidade de todo o gênero humano” (DOCUMENTOS DO CONCÍLIO ECUMÊNICO VATICANO II. *Constituição dogmática Lumen Gentium sobre a Igreja*, p. 102).

³⁷⁴ Ninan KOSHY; Júlio de SANTA ANA. On the Meaning of “Ecumenical”, p. 49: “In the quest for the unity of the church, issues of the unity of humankind continue to assert themselves. If they are not attended to, work for church unity will be frustrated over and over again. *The Ecumenical Movement is about the unity of humankind; the crucial significance of the unity of the church is based on its relation to that perspective*”.

abrindo, por conseguinte, perspectivas de trabalhos não-oficiais com setores da Igreja Católica. Como consequência da expansão provocada pelo Setor de Responsabilidade Social da CEB, setores progressistas do protestantismo brasileiro passaram a desfrutar de maior liberdade para “entrar em contato com pessoas não-cristãs e instituições dedicadas ao que então se chamava a humanização da vida, através da participação do povo na definição de seu destino como nação”.

Como destacado nas páginas anteriores, o núcleo de ISAL no Brasil estava congregado no Setor de Responsabilidade Social e no Departamento de Ação Social da CEB, que teve suas atividades interrompidas em 1964, em função do golpe e da repressão militar, fazendo com que a Confederação, como bem afirma Rubem Alves, não mais se interessasse pelas “investigações ‘perigosas’”³⁷⁵. Uma resposta à ditadura militar, entretanto, começava a ser articulada. À medida que as restrições político-militares iam se intensificando e alcançando o seu auge, as organizações não-governamentais começavam a aparecer – as ONGs –, que, apesar de isoladas, estavam de uma maneira geral engajadas em projetos sociais de suporte às pessoas necessitadas. Nas precisas palavras de Waldo César:

Assim, a década de setenta, apesar de toda a perseguição, destaca-se como o tempo dos movimentos alternativos, tanto no Brasil quanto na América Latina, que também estava dominada por regimes totalitários. A resposta às missões político-militares e econômicas norte-americanas, com o apoio de empresas multinacionais e da nova classe industrial (às vezes favorecida pelo surgimento dos movimentos populistas), tomaram duas expressões diferentes: a organização de movimentos de guerrilhas, que esperavam vencer o imperialismo pela força das armas, e as ONGs – organizações não-governamentais como formas de mediação entre a ajuda externa e as classes populares. Com ajuda internacional, as ONGs foram capazes de sobreviver graças à sua estrutura, que é flexível, aberta à mudança, às vezes um tanto ambígua, e nem sempre juridicamente estabelecida³⁷⁶.

A dissolução do Setor de Responsabilidade Social da CEB fez com que os setores protestantes comprometidos com a perspectiva da responsabilidade social encontrassem significativas possibilidades de continuação de sua proposta político-religiosa através das Entidades Ecumênicas de Serviço e das nascentes ONGs. Já em 1964, uma coligação de pastores, sobretudo presbiterianos, começou a articular a criação de um grupo, com a intenção de oferecer um espaço de diálogo e avaliação do quadro sócio-político brasileiro. Eles começaram a se reunir de forma regular em locais variados, encontrando posteriormente um local fixo na Igreja Presbiteriana da Praia de Botafogo (Rio de Janeiro), que tinha Domício Pereira de Mattos como pastor. De acordo com Magali Cunha, o grupo, que se reunia para

³⁷⁵ Rubem ALVES. *O suspiro dos oprimidos*. São Paulo: Paulus, 1999, p. 136.

³⁷⁶ Waldo CÉSAR. *Church and Society – or Society and Church?*, p. 139-140.

debater a conjuntura política e eclesiástica, reflexão bíblica e discussões sobre o cenário sócio-político brasileiro, resolveu “escrever cartas pastorais mimeografadas para as igrejas, para comentar o tempo presente e, principalmente, para demonstrar que os que acreditavam em renovação ‘ainda estavam vivos’”³⁷⁷. Essas cartas proporcionaram a adesão de pessoas leigas de diferentes igrejas, reunindo os aliados da Confederação Evangélica do Brasil, o que fez com que o grupo passasse a contar com cerca de 20 pessoas, entre pastores e leigos, que se reuniam semanalmente. A partir de tais reuniões, uma proposta de divulgação dos interesses do grupo fora levantada, levando à organização de um boletim mensal de notícias, uma vez que a comunicação com outros setores eclesiais fora do Rio de Janeiro se fazia necessária para o desenvolvimento do projeto. Contando com recursos levantados pelos próprios integrantes, foi criado o Centro Evangélico de Informação (CEI), em 1965, com a intenção de “divulgar acontecimentos, reflexões e perplexidades daqueles comprometidos com os setores das Igrejas que estavam convictos de que a sua fé era imperativa para a luta por uma sociedade melhor, com todos os riscos que essa opção poderia levar”³⁷⁸. Como ressaltam os autores Zwinglio Dias e Jether Pereira Ramalho, o CEI significou “um grito de resistência, uma expressão de vida do grupo e a manifestação de que o sonho não havia terminado”³⁷⁹.

De fato, o primeiro boletim do CEI, datado de 26 de março de 1965, trazia o instigante questionamento: “Em várias partes do mundo, cristãos (católicos, protestantes e ortodoxos) protestam contra injustiças e proclamam a vontade de Deus para a ordem social. Que quer dizer o nosso silêncio, o silêncio do Protestantismo brasileiro?”³⁸⁰. Esse instigante questionamento, evidentemente, queria ser um exercício de *contra-poder*, ou *contra-hegemonia* frente ao conservadorismo predominante do protestantismo histórico brasileiro, “por meio da prática de contra-informação, aliada à estratégia de articulação daqueles ‘que não haviam perdido a esperança’”, como bem ressaltou Magali Cunha³⁸¹. Evidentemente, esse exercício crítico frente às estruturas do protestantismo brasileiro estava ancorado num processo de *ressignificação* da própria tradição reformatória, como forma de legitimação de

³⁷⁷ Magali do Nascimento CUNHA. *Crise, esquecimento e memória: o Centro Ecumênico de Informação e a construção da identidade do protestantismo brasileiro*. 1997. Dissertação (Mestrado em Memória Social)-Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 1997, p. 159.

³⁷⁸ CENTRO ECUMÊNICO DE DOCUMENTAÇÃO E INFORMAÇÃO. As publicações do CEDI. *Tempo e Presença*, Rio de Janeiro, n. 192, 1984, p. 31.

³⁷⁹ Jether Pereira RAMALHO; Zwinglio Mota DIAS. *CEDI – Uma ousada experiência ecumênica*. Rio de Janeiro: Arquivo de Koinonia – Presença Ecumênica e Serviço, mimeografado, 1995, p. 3.

³⁸⁰ CENTRO EVANGÉLICO DE INFORMAÇÃO. Qual a mensagem da era do espaço para o Cristianismo? *CEI*, n. 1, 1965, p. 8.

³⁸¹ Magali do Nascimento CUNHA. “O passado nunca está morto”. Um tributo a Waldo César e sua contribuição ao movimento ecumênico brasileiro. *Estudos de Religião*, São Paulo, ano XXI, n. 33, 2007, p. 149; cf., também, Magali do Nascimento CUNHA. *Crise, esquecimento e memória: o Centro Ecumênico de Informação e a construção da identidade do protestantismo brasileiro*, p. 154-157.

uma crítica teológica substancial, que passava, então, a veicular através das informações promovidas pelo CEI. De acordo com Rubem Alves, que descreve em linguagem poética, o CEI “só podia mesmo dar *informações*: a palavra, naqueles tempos, era maldita”. Para Alves, a despeito das oposições, o grupo “sabia que na informação se escondiam os sinais dos tempos. Indicadores dos lugares da presença de Deus: como crucificado, onde os indefesos são mortos pelos opressores, como promessa de ressurreição onde, a despeito disto, a luta continua”³⁸². O grupo, que contava com nomes como Waldo César, Jether Pereira Ramalho, Zwinglio Dias, Carlos Cunha, Breno Schumann, entre outros, publicou dez boletins até o mês de novembro de 1965. Durante este mês, bem como durante os cinco meses subseqüentes, o boletim CEI deixou de ser publicado, período pelo qual passaria por uma reestruturação.

Evidentemente, este interlúdio dizia respeito à situação política do país, que enfrentava o fechamento dos partidos políticos e o acirramento do governo militar por meio do Ato Institucional Número Dois (AI-2), de outubro de 1965. Durante este período, entretanto, o CEI contou com o apoio dos leitores do boletim, espalhados pelo país, e do movimento ISAL, por meio de Luis Odell³⁸³. Com esse apoio de ISAL, muitos dos integrantes do CEI passaram a constituir o quadro editorial da revista *Cristianismo y Sociedad*. Por outro lado, O CEI também contou com o suporte substancial de um comitê organizado nos Estados Unidos, que começou como um “Comitê *Ad Hoc*” temporário, liderado por Richard Shaull, e integrado por dois missionários e uma pessoa não-cristã dos Estados Unidos³⁸⁴. Tratava-se de um órgão latino-americano que visava apoiar, como ressalta Magali Cunha, as “pessoas perseguidas e expurgadas dos quadros institucionais eclesiásticos”³⁸⁵. Foi neste período que o Centro *Evangélico* de Informação, inicialmente protestante, aprofundou sua dimensão ecumênica, tornando-se Centro *Ecumênico* de Informação. O grupo retomou as atividades ainda no primeiro semestre de 1966, mantendo basicamente as mesmas características, embora a extensão proporcionada pelo imperativo ecumênico oferecesse não somente novos recursos, como também novas exigências. Com essa transição, o CEI passou a contar com a participação de católicos e também ampliou os seus contatos com as mais diferentes áreas seculares. Desde os primórdios, portanto, pode-se afirmar que o ecumenismo do CEI é um ecumenismo *integral*, direcionado aos desafios e às questões do *mundo*. Trata-se de uma práxis ecumênica decididamente não restrita aos âmbitos eclesiásticos, embora o

³⁸² Rubem ALVES. “... como o terebinto e o carvalho...”. *Tempo e Presença*, Rio de Janeiro, n. 192, 1984, p. 28.

³⁸³ Waldo CÉSAR. Igreja e Sociedade: uma experiência ecumênica. *Tempo e Presença*, Rio de Janeiro, ano 26, n. 334, 2004, p. 13.

³⁸⁴ Waldo CÉSAR. Church and Society – or Society and Church?, p. 142.

³⁸⁵ Magali do Nascimento CUNHA. “O passado nunca está morto”. Um tributo a Waldo César e sua contribuição ao movimento ecumênico brasileiro, p. 147.

compromisso com a propagação do ideário da responsabilidade social fosse dirigido, inevitavelmente, aos cristãos no interior das igrejas. Neste sentido, a experiência ecumênica do CEI deve ser entendida como parte de uma experiência de militância político-religiosa mais ampla, que acontecia, sobretudo, entre os protestantes, e que buscava a “criação de espaços alternativos, ecumênicos e de certa forma paraeclesiásticos, como instrumentos de seus ideais”³⁸⁶.

As mudanças provocadas pelo recrudescimento da dimensão ecumênica do CEI e pela repercussão do boletim ensejaram uma expansão no plano editorial, fazendo com que uma série de *suplementos*, relacionada à produção de documentos e de estudos para subsidiar as atividades do grupo, fosse lançada. Em setembro de 1966, por exemplo, apareceu o primeiro exemplar da série *CEI suplemento*, que continha um panorama geral sobre a já mencionada Conferência Mundial de Igreja e Sociedade, realizada pelo Conselho Mundial de Igrejas em Genebra, em julho do mesmo ano. Esse informativo sobre a Conferência de Genebra fora publicado novamente pelo grupo de ISAL, em dezembro de 1966³⁸⁷. Tal fato demonstrava uma aproximação cada vez maior e uma convergência cada vez mais dinâmica entre os objetivos do grupo de ISAL e a proposta ecumênico-libertária desenvolvida pelo grupo brasileiro. A constante preocupação desse grupo com o cenário ecumênico internacional evidenciava que a temática do ecumenismo constituía, de fato, um dos temas centrais em sua agenda, objetivamente alinhada à temática da responsabilidade social, e que a práxis ecumênica de base não era independente da práxis ecumênica internacional.

Não obstante, à medida que a rede de contatos do CEI se expandia, intensificavam-se as solicitações de assessorias, seminários e publicações – vis-à-vis, obviamente, ao recrudescimento da repressão, da censura e das perseguições³⁸⁸. O CEI, por outro lado, começava a deixar o estado de *semi-clandestinidade*, que caracterizou a sua origem, e passava a assumir uma forma semi-institucionalizada³⁸⁹. Duas importantes atividades, ainda no ano de 1965, merecem ser destacadas, pois caracterizaram a existência do grupo, ambas patrocinadas

³⁸⁶ Rubem ALVES. *Dogmatismo e tolerância*, p. 172.

³⁸⁷ Este texto foi redigido por Vaughan Hinton, do Conselho Australiano de Igrejas. Nele havia a afirmação do Dr. Eugene Carson Blake, que trabalhou como secretário geral do CMI de 1966 a 1972, sobre o sentido da Conferência em Genebra: “La Iglesia debe estar y luchar al lado de aquellos que no pueden vencer por sí mismos solamente en su lucha por justicia, libertad y igualdad. Es un riesgo para la Iglesia, que siempre resulta en controversia. Sin embargo, estoy convencido de ese es el lugar donde la Iglesia debe estar: El lugar justo en la hora justa. Es el único medio que disponen los cristianos para ayudar a su iglesia a participar en la transformación de la sociedad” (IGLESIA Y SOCIEDAD EN AMÉRICA LATINA. *El impaciente desafío del mundo a la Iglesia*. Panorama de la Conferencia Mundial de Iglesia y Sociedad, Ginebra 1966. Montevideo: ISAL, 1966, p. 6).

³⁸⁸ Jether Pereira RAMALHO; Zwinglio Mota DIAS. *CEDI – Uma ousada experiência ecumênica*, p. 4.

³⁸⁹ Magali do Nascimento CUNHA. *Crise, esquecimento e memória: o Centro Ecumênico de Informação e a construção da identidade do protestantismo brasileiro*, p. 166.

pelo movimento ISAL. A primeira atividade diz respeito à produção de um estudo sobre “as migrações internas na América Latina”. Este estudo, produzido por ISAL, que durou cerca de três anos, foi dirigido por Waldo César e secretariado por Jether Pereira Ramalho, sendo concluído em 1967. A segunda atividade diz respeito à realização de uma conferência sobre “o homem na transição rural-urbana”, que contou com a presença de 64 participantes, sendo 41 protestantes, 18 católicos e 5 assessores. Outras atividades, ainda em 1965, foram responsáveis pela repercussão do CEI, como o lançamento, em programa especial de rádio, do livro de Domício Pereira de Mattos, diretor do CEI na época, sobre a “posição social da igreja”³⁹⁰.

O estudo sobre “as migrações internas na América Latina”, que fora apoiado pelo Departamento de Ajuda Intereclesiástica, Refugiados e Serviço Mundial do CMI (World Council’s Divisions of Inter-Church Aid, Refugee, and World Service)³⁹¹, foi publicado no periódico *Cristianismo y Sociedad*, em 1968. Nesse periódico, o teólogo luterano Breno Schumann, membro fundador do CEI, afirmava que a Igreja, frente às questões levantadas pelos problemas em torno à temática das migrações internas, necessitava de uma “reiterada reflexão teológica a respeito de si mesma e acerca do mundo, onde se encontra”. Para Schumann, ISAL pretendia oferecer a contribuição de todos aqueles que refletiam sobre “um problema relevante a todos os que poderiam ou deveriam participar de tal reflexão”. Neste sentido, o empreendimento de ISAL significava apenas uma iniciativa de “dar primeiros passos numa jornada de reiterados diálogos e encontros”, dos quais poderiam e deveriam participar “cristãos e outros homens, Igrejas e quaisquer organismos interessados no problema”³⁹². De acordo com as conclusões do estudo desenvolvido pelo grupo de ISAL, com a participação do CEI, as migrações internas, caracterizadas como caóticas e massivas, eram entendidas como “massas humanas que se movem em todos os sentidos, quase sempre sem orientação clara e concreta”. As migrações internas na América Latina seriam responsáveis pelo “crescimento desarticulado das cidades, com o aparecimento de cinturões de miséria, o aumento das favelas e a desarticulação e sobrecarga dos serviços”. Seriam responsáveis, ademais, pelo “desequilíbrio na produção e na utilização dos recursos de mão-de-obra, que refletem no declínio da produção agropecuária, na deterioração dos níveis de vida, no desemprego e subemprego”. Tais constatações convertiam-se em recomendações às forças da

³⁹⁰ Domício Pereira de MATTOS. *Posição social da igreja*. 2. ed. Rio de Janeiro: Praia, 1965.

³⁹¹ Geoffrey MURRAY. Joint Service as an Instrumental of Renewal. In: Harold C. FEY. (Ed.). *A History of the Ecumenical Movement*. 1948-1968, p. 230. De acordo com Murray, ISAL também teria contado com financiamento do *World Mission and Evangelism*, embora não especifique a finalidade de tal financiamento.

³⁹² Breno SCHUMANN. Igreja e migrações internas. *Cristianismo y Sociedad*, Montevideo, año VI, n. 15, 1968, p. 79-80.

sociedade e às diversas igrejas, que não poderiam se ausentar da responsabilidade frente aos problemas provocados pelas migrações, mesmo sabendo que não tinham capacidade de resolvê-los. As igrejas deveriam reconhecer, portanto, que o problema das migrações internas não constituía um fenômeno isolado, mas ocorria “dentro de um contexto social injusto”³⁹³.

De acordo com Waldo César, a práxis ecumênica além das igrejas desenvolvida pelo grupo do CEI, que era ao mesmo tempo a manifestação de uma luta contra a repressão, teve sua expressão mais significativa com a criação da Editora Paz e Terra, em 1966, sob a iniciativa de leigos protestantes e católicos³⁹⁴. A Editora Paz e Terra foi uma consequência da proposta do CEI de criação de uma revista ecumênica com conteúdo teológico aprofundado, que recebeu o nome de Revista Paz e Terra, uma clara alusão à encíclica papal *Pacem in Terris*, de 1963. Após o interesse demonstrado por Ênio Silveira, intelectual marxista, editor e proprietário da Editora Civilização Brasileira, Waldo César e Luiz Eduardo Wanderley visitaram padres, pastores e leigos em São Paulo, Rio de Janeiro e Belo Horizonte, com a intenção de levar adiante a práxis ecumênica militante cerceada pelo golpe. Ambos pleiteavam a possibilidade de uma publicação regular e da edição de livros, no campo social e teológico, voltados para a temática ecumênica e da responsabilidade social. Foram publicados onze exemplares da revista entre os anos de 1966 e 1968, quando a perseguição policial acabou não permitindo sua continuidade. Como jornalista registrado, Waldo César ocupou o cargo de diretor-responsável, tendo como assistentes a Luis Eduardo Wanderley, sociólogo católico, e Moacyr Félix, poeta e intelectual marxista, ao lado de um expressivo corpo editorial de cerca de 30 pessoas, entre protestantes, católicos, não-cristãos, homens e mulheres³⁹⁵. A revista publicava dez mil exemplares bimestralmente, e a Editora publicava livros de diversos autores cristãos e não-cristãos. A experiência ecumênica do CEI encontrava, neste sentido, extensão e apoio por meio da experiência da revista e Editora Paz e Terra, divulgando ainda mais sua proposta com a aquisição de novos recursos³⁹⁶.

O ano de 1967, que presenciou a intensificação da repressão militar, foi significativo para o grupo do CEI em pelo menos dois aspectos. O primeiro deles diz respeito à prisão de

³⁹³ IGLESIA Y SOCIEDAD EN AMÉRICA LATINA. Cuadro general del fenómeno de las migraciones internas en América Latina – Resumen del estudio efectuado por la Junta Latinoamericana de Iglesia y Sociedad. *Cristianismo y Sociedad*, Montevideo, año VI, n. 15, 1968, p. 89-96.

³⁹⁴ Waldo CÉSAR. Church and Society – or Society and Church?, p. 140.

³⁹⁵ Waldo CÉSAR. Igreja e Sociedade: uma experiência ecumênica, p. 13.

³⁹⁶ Magali do Nascimento CUNHA. “O passado nunca está morto”. Um tributo a Waldo César e sua contribuição ao movimento ecumênico brasileiro, p. 155. O primeiro exemplar da revista afirmava: “*Paz e Terra* é o campo onde os humanismos, as igrejas e os diálogos dos homens de boa-vontade superam as diferenças de estrutura e instituição, raça e credo, cultura e partido, para se encontrarem no reconhecimento da necessidade de defender e promover os valores que se ligam à dignidade e à grandeza da vocação do homem” (PAZ E TERRA. Apresentação. *Paz e Terra*, Rio de Janeiro, v. 1, n. 1, 1966, p. 1).

Waldo César pelo Departamento de Ordem Política e Social (DOPS), que foi repercutida em todo o Movimento Ecumênico latino-americano. De acordo com Waldo César, a prisão foi justificada em função de seu vínculo com a Editora Paz e Terra e com o grupo de ISAL³⁹⁷. O segundo diz respeito ao reconhecimento do CEI como uma agência ecumênica de notícias, em função da realização de um convênio com a imprensa secular do Rio de Janeiro. Segundo Magali Cunha, o primeiro jornal conveniado foi o Última Hora, que criou uma seção intitulada “Mundo Ecumênico”. Outros dois jornais firmaram um convênio com o CEI: o Jornal do Brasil e o Correio da Manhã, que passaram a ter seções sobre ecumenismo³⁹⁸.

O ano de 1968 representou o início de uma nova fase nas possibilidades de publicação para o grupo do CEI. Apesar das inúmeras dificuldades provocadas pela repressão em função do decreto do Ato Institucional Número Cinco (AI-5), redigido pelo ministro da justiça Luís Antônio da Gama e Silva, em dezembro de 1968, que implicava censura total e perseguição a todas as manifestações consideradas subversivas, o CEI continuava expandindo os seus meios de publicação. Atendendo às necessidades de ampliação das atividades e de publicações, foi fundada, no Rio de Janeiro, pelos integrantes do CEI, a Editora Tempo e Presença. A criação da editora era estratégica, uma vez que acarretava a ampliação da publicidade do grupo, arrefecendo o tom de clandestinidade que dificultava a realização de trabalhos. A sede do grupo também se transferiu para um escritório comercial em Copacabana, que passou a contar com um alvará de editora. A Editora Tempo e Presença foi responsável, entre os anos de 1968 e 1975, pela publicação de quatro livros, todos voltados para a área teológica³⁹⁹. Com a expansão das publicações do CEI, que editava inclusive materiais voltados para a educação bíblico-eclesiástica, como o suplemento *Bíblia Hoje*, transformou-se, em 1972, o *CEI suplemento em CEI documento*, mantendo as mesmas características, e criou-se o *Suplemento CEI*, que buscava um maior aprofundamento no conteúdo teológico.

É importante ressaltar que a práxis ecumênica no país se intensificava à medida que outras organizações iam sendo criadas, como, por exemplo, o Instituto Superior de Estudos Teológicos (ISET), em 1970, que se transforma no Instituto Superior de Estudos da Religião

³⁹⁷ Waldo CÉSAR. *Church and Society – or Society and Church?*, p. 141.

³⁹⁸ Magali do Nascimento CUNHA. *Crise, esquecimento e memória: o Centro Ecumênico de Informação e a construção da identidade do protestantismo brasileiro*, p.167-169. Também o verbete “Religião” da edição brasileira da *Enciclopédia Larousse* contou com coordenação de protestantes e católicos vinculados ao CEI, entre eles Waldo César, Breno Schumann, Jorge César Mota e Luiz Eduardo Wanderley.

³⁹⁹ Os livros publicados foram: André DUMAS. *Ideologia e fé: o pensamento cristão em face das ideologias contemporâneas*. Rio de Janeiro: Tempo e Presença, 1968; Rubem ALVES; Jürgen MOLTSMANN; Júlio de SANTA ANA; Humberto LEPARGNEUR; Gilberto GORGULHO. *Liberdade e fé*. Rio de Janeiro: Tempo e Presença: 1972; Mortimer ÁRIAS. *Salvação hoje: entre o cativo e a libertação*. Rio de Janeiro: Tempo e Presença; Petrópolis: Vozes, 1974; Zwinglio Mota DIAS. *Discussão sobre a igreja*. Rio de Janeiro: Tempo e Presença; Petrópolis: Vozes, 1975.

(ISER), em 1973, e a Coordenadoria Ecumênica de Serviço (CESE), também em 1973. De acordo com Magali Cunha, a partir de 1972 o CEI sofreu uma mudança, uma vez que deixou de ser um organismo jurídico, dando lugar à Editora Tempo e Presença. Essa mudança correspondia a um “processo crescente de institucionalização e perda da característica de movimento que passou pela semi-clandestinidade”⁴⁰⁰. Não obstante, uma contribuição a esse processo crescente de institucionalização pode ser identificado já desde o ano de 1968, quando o CEI começou a receber um grupo de intelectuais preocupados com a educação, fazendo da educação popular seu segundo eixo de atividade, ao lado da informação. Como afirmam os autores Zwinglio Dias e Jether Ramalho:

As experiências de educação popular se inseriram de vez no quadro da pastoral popular. Multiplicaram-se. Diversificaram-se. Camponeses, operários, quadros de Igrejas, grupos voltados para a defesa solidária dos direitos dos povos indígenas à vida, etc. passaram a alimentar as práticas do CEI, dando-lhes definição e conformando-as num esforço multidisciplinário em favor da luta pela democratização do País e trazendo o povo, em processo de organização e mobilização, para o centro da cena política. As demandas de serviços: seminários de formação, produção de textos vários, análises de conjuntura, cursos de formação de agentes pastorais e populares, publicações, encontros com sindicalistas, cursos para bispos e pastores, etc. – começaram a se avolumar e o pessoal do CEI a se desdobrar⁴⁰¹.

A partir da inclusão da educação popular como um de seus eixos de atividade, o CEI assumiu a coordenação de um programa de formação de educadores populares, de âmbito latino-americano, patrocinado por ISAL. O programa tinha como fundamento básico o método de Paulo Freire, intitulado “Educação para a Justiça Social”, que, conforme visto, tinha um amplo acolhimento na práxis ecumênica de ISAL. Aliás, o movimento Igreja e Sociedade na América Latina foi a primeira entidade a publicar as obras de Paulo Freire em língua espanhola⁴⁰². A repercussão desse programa em diversos países da América Latina resultou em diversas publicações que se tornaram extremamente relevantes para muitos movimentos populares⁴⁰³. O resultado do programa ensejou a contratação de Paulo Freire pelo Conselho Mundial de Igrejas, em 1970, “para formar um gabinete de educação de adultos a partir das experiências e intuições resumidas em seu livro *A pedagogia do oprimido*”, na tentativa de expansão do programa para outros continentes. Como bem ressaltou John Pobee, sob a orientação de Paulo Freire e seus sucessores, “durante os 25 anos seguintes, este

⁴⁰⁰ Magali do Nascimento CUNHA. *Crise, esquecimento e memória: o Centro Ecumênico de Informação e a construção da identidade do protestantismo brasileiro*, p. 175.

⁴⁰¹ Jether Pereira RAMALHO; Zwinglio Mota DIAS. *CEDI – Uma ousada experiência ecumênica*, p. 4.

⁴⁰² José BITTENCOURT FILHO. *Por uma eclesiologia militante: ISAL como o nascedouro de uma nova eclesiologia para a América Latina*, p. 63.

⁴⁰³ Jether Pereira RAMALHO; Zwinglio Mota DIAS. *CEDI – Uma ousada experiência ecumênica*, p. 5.

programa do CMI realizou um trabalho pioneiro em educação, que estava profundamente enraizado na ‘opção pelos pobres’ das igrejas”. Muitas das idéias propostas por Freire, ademais, “foram assumidas por governos, universidades, grupos comunitários e organismos internacionais e não-governamentais envolvidos em educação, desenvolvimento e mudança social”⁴⁰⁴. Foi nesse mesmo ano de 1970 que, na tentativa de oferecer um suporte para as atividades e para contribuir para a memória das atividades do grupo e do cenário sócio-político brasileiro, o CEI constituiu um serviço de *documentação*, que passou a funcionar nas dependências do Colégio Sion, no Rio de Janeiro.

A práxis ecumênica do CEI ia se tornando, vis-à-vis à práxis ecumênica desenvolvida pelo grupo de ISAL, uma tentativa constante de *intersecção* entre os movimentos populares e os setores da Igreja Católica, “empenhados na defesa dos direitos humanos, no enfrentamento político do regime autoritário, na luta por liberdades democráticas e no favorecimento e organização dos setores populares”⁴⁰⁵. Neste sentido, o CEI entrou num processo de especialização da assessoria rural, urbana, indigenista e da pastoral popular, atendendo às solicitações que chegavam de vários pontos do país e por meio de diferentes grupos populares, e fazendo do ecumenismo um exercício amplo e independente das estruturas eclesiásticas⁴⁰⁶. A consolidação da proposta de *documentação* proporcionou, não sem resistência de alguns integrantes que queriam preservar as características iniciais do grupo⁴⁰⁷, a transição do Centro Ecumênico de Informação para o Centro Ecumênico de *Documentação* e Informação (CEDI), em 1974. O teólogo e educador Rubem Alves, com precisão e poesia, registra esse momento de transição:

E foi assim que a coisa transbordou dos nomes religiosos na procura dos lugares onde acontecem os sinais de luta pela vida. “Para que tenham vida...”: os índios, os camponeses/agricultores, os pobres que precisam aprender para viver melhor, os que sofrem nas fábricas – todos estes lugares do sofrimento de Deus. E se compreendeu que as memórias das lutas precisam ser guardadas. Para que não esqueçamos, para que saibamos re/conhecer as marcas de Deus e dos seus mártires... E o CEI acrescentou o D ao seu nome: Centro Ecumênico de Documentação e Informação. Agora, o Vento que havia sido expulso voltou. Pipas

⁴⁰⁴ John S. POBEE. Educação. In: Nicholas LOSSKY; José MÍGUEZ BONINO; John POBEE; Tom F. STRANSKY; Geoffrey WAINWRIGHT; Pauline WEBB. (Ed.). *Dicionário do movimento ecumênico*, p. 452.

⁴⁰⁵ Jether Pereira RAMALHO; Zwinglio Mota DIAS. *CEDI – Uma ousada experiência ecumênica*, p. 5.

⁴⁰⁶ CENTRO ECUMÊNICO DE DOCUMENTAÇÃO E INFORMAÇÃO. As publicações do CEDI, p. 31: “Para este grupo de cristãos vai se tornando mais definido o compromisso com as Igrejas que fazem sua opção pelo trabalho pastoral popular e com o fortalecimento dos movimentos populares. E essa tarefa se apresentava como uma tarefa ecumênica. Ecumênica no sentido amplo e não apenas numa perspectiva institucional”.

⁴⁰⁷ Magali do Nascimento CUNHA. *Crise, esquecimento e memória: o Centro Ecumênico de Informação e a construção da identidade do protestantismo brasileiro*, p. 176.

com as cores protestantes podem ser vistas novamente. E o CEDI tem uma memória que se pode ajudar: a arte de empinar pipas se transmite de geração em geração. É assim que eu vejo o CEDI: broto nascido de um tronco cortado.

“... Como o terebinto e o carvalho...”

Como o eucalipto,

como o Nordeste,

como o povo.

A vida é sem vergonha e teimosa como o capim⁴⁰⁸.

O processo paulatino de institucionalização do CEI culminou na organização do Centro Ecumênico de Documentação e Informação, em 1974. A configuração do CEDI foi caracterizada como um “salto qualitativo” na práxis ecumênica militante desenvolvida pelo CEI, uma vez que passava a incluir em seu núcleo cientistas sociais e educadores, o que ensejava o desenvolvimento de uma práxis voltada à *intersecção* entre os movimentos populares e os setores da Igreja Católica⁴⁰⁹.

3.3.2 A fundação do CEDI: por um ecumenismo *libertador* e uma libertação *ecumênica*

A organização do Centro Ecumênico de Documentação e Informação está relacionada às exigências oriundas de uma práxis ecumênica *ampla*, desenvolvida a partir das necessidades e interesses da realidade cotidiana do povo, por meio de atividades voltadas para a *intersecção* entre “duas práticas sociais consideradas estratégicas: a eclesial e a dos movimentos populares”⁴¹⁰. A extensão das atividades empreendidas pelo CEI e a conjuntura política vivenciada pelo país proporcionaram e exigiram uma forma mais estruturada de funcionamento, ensejando a fundação e institucionalização do Centro Ecumênico de Documentação e Informação, em junho de 1974.

Embora o CEDI tenha sido o resultado do processo paulatino de institucionalização pelo qual passara o CEI, é importante ressaltar que, por ocasião de sua constituição, o grupo atravessou um sensível “salto qualitativo” em sua identidade ecumênica e sua práxis político-libertadora. O CEDI passou a contar em seus quadros e em seu campo de diálogo não somente com a participação de experientes teólogos envolvidos na tarefa de construção de uma nova linguagem teológica latino-americana, como também de importantes intelectuais de áreas diferenciadas, como são dignas de nota as ciências sociais e a educação. Desta forma, torna-se

⁴⁰⁸ Rubem ALVES. “... como o terebinto e o carvalho...”, p. 28.

⁴⁰⁹ Magali do Nascimento CUNHA. *Crise, esquecimento e memória: o Centro Ecumênico de Informação e a construção da identidade do protestantismo brasileiro*, p. 175. De acordo com Zwinglio Dias e Jether Pereira Ramalho, essa relação de *intersecção* “incluía também setores de igrejas protestantes, mas a hegemonia, no caso, era dada pelo enorme desenvolvimento da Igreja popular no quadro da Igreja Católica” (Jether Pereira RAMALHO; Zwinglio Mota DIAS. *CEDI – Uma ousada experiência ecumênica*, p 5).

⁴¹⁰ Jether Pereira RAMALHO; Zwinglio Mota DIAS. *CEDI – Uma ousada experiência ecumênica*, p. 6.

possível afirmar que o processo de *ruptura epistemológica e programática*, que deu novo vigor à teologia latino-americana através da participação efetiva de setores protestantes e católicos comprometidos com a tarefa de interpretação constante da realidade sócio-econômica e político-religiosa do país, levou o grupo a uma *crítica* cada vez mais aguda de construtos teóricos puramente abstratos e deslocados das necessidades e exigências contextuais, bem como à tentativa de *promoção* de uma linguagem teológica centrada numa *hermenêutica da realidade*, a partir da perspectiva dos excluídos. Neste sentido, a leitura teológica que legitimava a dimensão ecumênica do CEDI tornava-se necessariamente *multidisciplinar*, o que nem sempre constituía uma tarefa simples ou isenta de problemas.

Ainda na década de 1970, com a criação do “primeiro curso universitário, não confessional, numa universidade pública, dedicado ao estudo do fenômeno religioso, na Universidade Federal de Juiz de Fora (MG)”⁴¹¹, o CEDI transformou-se num importante veículo de colaboração com os intelectuais ligados a essa universidade. A proposta ecumênica do CEDI passava, assim, a transitar entre dois *eixos* preferenciais e dois temas básicos, isto é, a “intersecção entre igrejas e movimentos populares”, que evidenciava as intenções políticas e teológicas do grupo, e a “produção de conhecimento”, também na forma de serviços prestados, que acentuava constantemente as preocupações metodológicas necessárias, tais como a “pesquisa participante” e a “pedagogia do conflito”⁴¹².

Pode-se afirmar que o elemento central que unia os diversos membros do CEDI aos grupos com os quais trabalhava, ao nível das intenções políticas e teológicas, era seu interesse fundamental na tarefa de fortalecimento e capacitação dos movimentos populares autônomos e permanentes, que eram considerados a base para uma nova arquitetura da democracia no Brasil. Tendo por objetivo principal a construção democrática do país por meio dos movimentos populares, o CEDI tornou-se capaz de escapar da *armadilha institucional*,

⁴¹¹ Zwinglio Mota DIAS. Etapas no desenvolvimento histórico do movimento ecumênico. In: Faustino TEIXEIRA; Zwinglio Mota DIAS. *Ecumenismo e diálogo inter-religioso: a arte do possível*. Aparecida: Editora Santuário, 2008, p. 52.

⁴¹² CENTRO ECUMÊNICO DE DOCUMENTAÇÃO E INFORMAÇÃO. O CEDI hoje: os programas de trabalho e assessoria do CEDI. *Tempo e Presença*, Rio de Janeiro, n. 192, 1984, p. 9: “Um conjunto razoável de pessoas, com disponibilidade e competência, assumindo coordenadamente essas duas fases do CEDI – os *serviços* a interlocutores preferenciais (beneficiários diretos) e os *modos* de produzi-los –, constroem a *experiência do CEDI*”. De acordo com a abordagem da “pesquisa participativa”, conforme elucida Carlos Rodrigues Brandão, militante de ISAL e também do CEDI, sobretudo por meio da educação popular, “só se conhece em profundidade alguma coisa da vida da sociedade ou da cultura, quando através de um envolvimento – em alguns casos, um comprometimento – pessoal entre o pesquisador e aquilo, ou aquele, que ele investiga” (Carlos Rodrigues BRANDÃO. Participar-pesquisar. In: IDEM. (Org.). *Repensando a pesquisa participante*. São Paulo: Brasiliense, 1984, p. 8). Por “pedagogia do conflito” pode-se entender, de acordo com o pedagogo brasileiro Moacir Gadotti, discípulo de Paulo Freire, a “teoria de uma prática pedagógica que procura não esconder o conflito, mas ao contrário, o afronta, desocultando-o. Essa é a função dessa prática” (Moacir GADOTTI. *Educação e poder: introdução à pedagogia do conflito*. São Paulo: Cortez, 1980, p. 7).

entendida não somente como redutora da ação ecumênica, como também de uma participação social e política mais efetiva.

De acordo com os estatutos aprovados em sua ata de fundação, o CEDI, que constituía uma associação civil sem fins lucrativos, tinha por objetivo “organizar um serviço ecumênico de documentação, especialmente dos pronunciamentos oficiais das diversas instituições ecumênicas nacionais e internacionais”, bem como “servir às igrejas e instituições ecumênicas com documentação e material necessários ao exercício de seu ministério cristão”. O CEDI também tinha por finalidade “oferecer às igrejas, organizações ecumênicas e pessoas interessadas, informação através de notícias, estudos e documentos”, e “patrocinar estudos e pesquisas com finalidade de aprofundar temas e oferecer subsídios aos trabalhos promovidos por igrejas e instituições afins”, além de “oferecer assessoramento ao planejamento e execução de projetos ecumênicos”⁴¹³. Alicerçado sobre tais objetivos estatutários, o CEDI intentava não somente situar-se na *intersecção* entre os movimentos populares e os setores da Igreja Católica, como também permanecer na dinâmica tensão dialética entre *instituição* e *movimento*. Esta tensão dialética, de um modo bastante peculiar, marcaria toda a história do grupo, permanecendo um sinal característico concomitante de sua *criatividade* e de suas dificuldades. O desafio se mostrava, neste sentido, na tentativa de manter o “espírito de comunidade” como elemento essencial para a vida do grupo, convivendo com a nova forma institucional que se estabelecia⁴¹⁴.

Desde os seus primórdios, portanto, o CEDI se entendeu como um instrumento de serviço, ao mesmo tempo, às igrejas e aos movimentos populares, o que implicava uma tentativa consciente e constante de não se cristalizar na *instituição* nem se dissolver no *movimento*⁴¹⁵. De acordo com Paulo Ayres Mattos, o CEDI, ao trabalhar junto às igrejas, no lugar onde elas se faziam presentes ao “lado dos pobres e oprimidos, solidarizando-se com suas lutas por uma vida mais digna e alegre e por uma ordem social mais justa”, se baseava teologicamente em algumas categorias que merecem uma explicitação maior. Entre tais categorias, está a tentativa constante de interpretação da importância da Bíblia na pastoral

⁴¹³ CENTRO ECUMÊNICO DE DOCUMENTAÇÃO E INFORMAÇÃO. *Ata de fundação do Centro Ecumênico de Documentação e Informação*. Rio de Janeiro: Livro de Atas do CEDI, 15 de Junho de 1974, p. 4. A reunião de fundação foi realizada no Convento Nossa Senhora do Cenáculo, no Rio de Janeiro, às 14:00 horas de 15 de junho de 1974. Estiveram presentes na reunião, entre outros, Áureo Bispo dos Santos, Carlos Alberto Correia da Cunha, Domicio Pereira de Mattos, Elter Dias Maciel, João Dias de Araújo, James Wright, Luiz Gonzaga Fernandes (bispo católico), Maria Luiza César, Diana Aronovich Cunha. A reunião foi presidida por Jether Pereira Ramalho, eleito por aclamação, e teve como secretário *ad hoc* a Josué da Silva Mello.

⁴¹⁴ Jether Pereira RAMALHO; Zwinglio Mota DIAS. *CEDI – Uma ousada experiência ecumênica*, p. 6.

⁴¹⁵ CENTRO ECUMÊNICO DE DOCUMENTAÇÃO E INFORMAÇÃO. *O CEDI hoje: os programas de trabalho e assessoria do CEDI*, p. 9.

popular, o ideário utópico do reino de Deus e o desenvolvimento da utopia da esperança messiânica, a recuperação da tradição profética e o estabelecimento da justiça, o aprofundamento da tensão entre fé e vida, o desenvolvimento de uma prática litúrgica mais voltada para as questões cotidianas e a renovação da fraternidade *eclesial*. Tais referenciais teológicos, evidentemente, apesar de serem caracteristicamente cristãos, eram submetidos a um trabalho constante de reinterpretação a partir de uma perspectiva acentuadamente *ecumênica*, “de respeito às diferentes tradições e expressões de fé do povo brasileiro”⁴¹⁶.

O desenvolvimento do ideário ecumênico proposto pelo grupo do CEDI contribuiu para o estabelecimento de alguns *programas* de atuação, que, apesar de caudatários da práxis ecumênica desenvolvida pelo CEI, se caracterizaram por suas ênfases específicas. Cabe ressaltar que as diversas publicações do CEI – como, por exemplo, o boletim e o *CEI Suplemento* – continuaram vigentes durante o período inicial do CEDI. De acordo com Magali Cunha, a permanência das publicações do CEI significava uma tentativa de manter uma *continuidade* institucional entre o CEDI e o CEI, descaracterizando a imagem do encerramento do Centro Ecumênico de Informação “com a divulgação da idéia de ampliação do trabalho”⁴¹⁷. Evidentemente, a *continuidade* entre a práxis ecumênica e teológica desenvolvida pelo CEI e a configuração do CEDI tornava-se perceptível por meio da reafirmação de seus referenciais originários, que se evidenciavam na “intenção teológica baseada nos compromissos pela justiça, pela dignidade de vida e pela paz” e a “construção de uma sociedade democrática, privilegiadora da participação popular em todos os níveis sociais”. Neste sentido, “uma perspectiva ecumênica abrangente e inclusiva era o carisma marcante do grupo”⁴¹⁸.

O conceito de trabalho desenvolvido pelo CEDI, centrado na categoria de “intersecção”, implicou, durante o período inicial de sua atuação, uma “relação preferencial e quase exclusiva com a Igreja Católica”, “via hierarquias diocesanas ou coordenações nacionais de pastorais especializadas”. Essa ênfase preferencial ou quase exclusiva na prática pastoral popular católica ensejava, freqüentemente, muitas dificuldades no desenvolvimento de uma atividade mais efetiva junto à “realidade concreta”, uma vez que tinha que passar por muitas mediações institucionais eclesiásticas, que, conforme explicitado nas páginas anteriores, apresentavam maior ou menor grau de abertura de acordo com a peculiaridade de seu quadro hierárquico constitutivo. Conseqüentemente, uma *sistematização* mais adequada

⁴¹⁶ Paulo Ayres MATTOS. Editorial. *Tempo e Presença*, Rio de Janeiro, n. 192, 1984, p. 4.

⁴¹⁷ Magali do Nascimento CUNHA. *Crise, esquecimento e memória: o Centro Ecumênico de Informação e a construção da identidade do protestantismo brasileiro*, p. 177.

⁴¹⁸ Jether Pereira RAMALHO; Zwinglio Mota DIAS. *CEDI – Uma ousada experiência ecumênica*, p. 6.

do trabalho de assessoria nem sempre era possível, uma vez que, por segurança, muita coisa não era escrita, levando ao desenvolvimento constante de práticas improvisadas ou pouco refletidas⁴¹⁹.

A partir de 1978, entretanto, com o começo de uma maior abertura política no cenário nacional, o trabalho de assessoria oferecido pelo CEDI começou a passar por uma *reestruturação*. Desde a transferência da sede do grupo para uma pequena casa nos fundos do Colégio Sion, no Rio de Janeiro, deu-se início a um processo de aquisição de documentação oriunda de intercâmbios com outros centros de documentação. Aos poucos, a rede de atividades desenvolvidas pelo CEDI ia se configurando em três setores específicos: o de *publicações*, o de *documentação* e o de *assessoria*⁴²⁰. A prática de assessoria se especializava em diversas áreas, como a urbana, a rural, a indigenista e a pastoral popular, permanecendo, de fato, em continuidade com o trabalho que vinha sendo desenvolvido pelo CEI. Os assessores, por sua vez, começaram a transferir parte de seus arquivos pessoais para o CEDI, escrevendo suas análises de conjuntura e registrando os esquemas de treinamento. O processo de documentação, neste sentido, foi capacitado, ainda que de forma mínima e inicial, para a “elaboração de dossiês reunindo recortes de imprensa e documentos sobre determinados temas, a pedido de bispos e organismos ecumênicos nacionais e internacionais”⁴²¹. De acordo com Cláudio Araújo Nascimento, o setor de *documentação* do CEDI, a partir de discussões

⁴¹⁹ CENTRO ECUMÊNICO DE DOCUMENTAÇÃO E INFORMAÇÃO. A formação do CEDI: relato, crônica, versões. *Tempo e Presença*, Rio de Janeiro, n. 192, 1984, p. 22-23: “O assessor vinha sempre ‘de fora’ com medo e em sigilo, com hora marcada para voltar a retomar o trabalho no seu emprego. Suas contribuições aos trabalhos pastorais populares tinham que passar por muitas mediações institucionais até encontrar (quando encontrava) a realidade concreta do trabalho”.

⁴²⁰ Cf. CENTRO ECUMÊNICO DE DOCUMENTAÇÃO E INFORMAÇÃO. *Ata número quatro da assembléia geral ordinária do Centro Ecumênico de Documentação e Informação*. Rio de Janeiro: Livro de Atas do CEDI, 28 de março de 1977, p. 17. Ao relatar as atividades do CEDI entre março de 1976 e março de 1977, o presidente da assembléia ordinária, Jether Pereira Ramalho, afirmava que os trabalhos do CEDI foram divididos em seis setores: pastoral; assessorias; cursos e treinamentos; estudos e pesquisas; documentação e administração.

⁴²¹ CENTRO ECUMÊNICO DE DOCUMENTAÇÃO E INFORMAÇÃO. A formação do CEDI: relato, crônica, versões, p. 23. A ata da assembléia geral ordinária de 1976 destacou as principais realizações do CEDI entre março de 1975 e março de 1976, como por exemplo, a execução de um projeto, em convênio com a FAO, sobre “relacionamento e intercâmbio” de centros de documentação na América Latina, a organização de um serviço de documentação com recortes de jornais diários, fichamento de revistas e arquivos de documentos importantes, pesquisa e levantamento documentais para auxiliar o plano pastoral de diversas dioceses e a contratação do Rev. Paulo Ayres Mattos como secretário geral. Também foram ressaltadas diversas atividades ecumênicas que contaram com a participação de representantes do CEDI, incluindo a quinta assembléia do CMI, realizada em Nairobi, em 1975. Sobre estes e outros detalhes, cf. CENTRO ECUMÊNICO DE DOCUMENTAÇÃO E INFORMAÇÃO. *Ata da assembléia geral ordinária do Centro Ecumênico de Documentação e Informação*. Rio de Janeiro: Livro de Atas do CEDI, 25 de março de 1976, p. 12-13. Cabe ressaltar que a comissão executiva do CEDI eleita para o triênio 1974-1977, de acordo com a ata de fundação, foi constituída pelos seguintes nomes: presidente Jether Pereira Ramalho; secretário José Sotero Caio; tesoureiro Délcio Hilton Campante. Foi registrado como membro fundador do CEDI o Padre José Sotero Caio. Para outros detalhes, cf. CENTRO ECUMÊNICO DE DOCUMENTAÇÃO E INFORMAÇÃO. *Ata de fundação do Centro Ecumênico de Documentação e Informação*, p. 8.

baseadas em materiais extraídos de diferentes meios de publicação sobre o cenário sócio-político latino-americano, funcionava, em primeiro lugar, como uma “escola de formação política”. No ano de 1977, por exemplo, quando o governo do General Ernesto Geisel oficializou a chamada “Missão Portela”, encarregada de negociar a adoção de reformas políticas e institucionais com setores representativos da sociedade, na intenção de liberalização do regime, o setor de *documentação* do CEDI preparou um dossiê intitulado “A Igreja e a Missão Portela”, que serviu de base para vários debates entre o grupo do CEDI, sendo distribuído entre alguns bispos católicos, já que, com a “Missão Portela”, o então presidente do Senado, Petrônio Portela, passou a estabelecer alguns entendimentos com a Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB). A *documentação* promovida pelo grupo do CEDI começou a ser, assim, direcionada para a sociedade, não se restringindo às discussões internas e ao uso do próprio grupo. Ainda em meados do ano de 1977, com a movimentação da área sindical em função do assunto da reposição salarial, o CEDI elaborou outro dossiê intitulado “A Revolução Salarial: os metalúrgicos têm razão”, que foi distribuído para um grupo de oposição metalúrgica em São Paulo.

Por ocasião do Governo Figueiredo, que se deparou desde o início com greves de diversas categorias em todo o país, o grupo do CEDI também preparou, no ano de 1979, um dossiê intitulado “O Povo se Mexe”, que intentava cobrir esse “rico momento dos movimentos sociais no país”. Com a realização da conferência episcopal em Puebla (CELAM, 1979), o CEDI, a partir de seu setor de *documentação*, preparou um documento intitulado “Repressão à Igreja no Brasil”, que se destacou como a publicação, desenvolvida pelo grupo, que teve a maior divulgação e impacto na opinião pública do país, colocando o CEDI numa importante posição frente à sociedade. Cabe destacar que foi também a partir do setor de *documentação* do CEDI que partiu a iniciativa de um “Encontro Nacional de Centros de Documentação”, realizado, pela primeira vez, em Vitória, no ano de 1977⁴²². Com essa aquisição de documentação, com cerca de vinte mil recortes por ano, que se externavam através de várias publicações, o setor foi transformado numa publicação denominada *Memória*, que visava uma maior amplitude na socialização da informação, divulgando partes significativas do acervo do CEDI. Essa publicação foi dividida em diversos setores ao longo dos anos: *Memória 1*, que tratava do acervo do CEDI no Rio de Janeiro; *Memória 2*, que circundava a questão da “Pesquisa Participativa”; *Memória 3*, que tratava do acervo do CEDI em São Paulo; *Memória 4*, sobre “Cultura Popular”; *Memória 5*, sobre as “Eleições de 1982”;

⁴²² Cláudio Araújo NASCIMENTO. Documentação: dos dossiês ao Memória. *Tempo e Presença*, Rio de Janeiro, n. 192, 1984, p. 30-31.

Memória 6, destinada ao levantamento bibliográfico das publicações do CEI e do CEDI entre os anos de 1965 e 1983; *Memória 7*, que tratava de centros de documentação alternativos, contendo algumas reflexões sobre a prática desenvolvida pelo CEDI; e, por fim, *Memória 8*, que possuía um levantamento bibliográfico sobre o Movimento de Educação de Base (MEB), entre os anos de 1961 e 1971. Torna-se perceptível, portanto, que o setor de *documentação* do CEDI se moveu, basicamente, em torno aos movimentos populares em todas as suas mais diferentes manifestações, documentando suas lutas e contribuindo para que os diferentes grupos sistematizassem suas próprias memórias. Tal intenção estava baseada, evidentemente, na importância da tarefa de difusão da idéia da necessidade de uma “auto-documentação”, realizada a partir das experiências populares conhecidas. Afinal, lutar pelas memórias dessas militâncias impunha-se como um “direito da população de conhecer seu passado e sua história, de recomeçar sem voltar à estaca zero”. Essa prática de documentação acabou por incluir nas atividades o trabalho de assessoria e treinamento em *documentação*, que visava à sistematização tanto da documentação específica dos programas de assessoria da própria instituição, como de outros grupos que experimentavam essa mesma necessidade. Isso só foi possível para o CEDI porque “houve um investimento na compreensão do que seria prioritário documentar (fontes, campos de assuntos, questões a serem destacadas, etc), bem como nos objetivos políticos e na técnica de se proceder à documentação”⁴²³.

Com esse acúmulo de documentação, a série de suplementos do CEI, ainda ativa no CEDI, passou a incorporar “artigos oriundos de experiências nos trabalhos de assessoria”. Assim, uma maior *sistematização* e, conseqüentemente, uma maior avaliação crítica dos trabalhos que eram desenvolvidos foram possibilitadas, ensejando novas perspectivas para a prática de assessoramento desenvolvida pelo grupo. À medida que o CEDI desenvolvia suas atividades, vis-à-vis ao processo de tímida abertura política que atravessava o país, outros *interlocutores* preferenciais tornavam-se evidentes, fazendo com que seu conceito de trabalho se expandisse. No plano das práticas eclesiais, por exemplo, pelo menos duas modificações básicas se tornaram perceptíveis: “um grande incremento de serviços para setores médios de igrejas evangélicas e um questionamento prático da exclusividade das mediações hierárquicas católicas, na medida em que a prestação de serviços acompanhava mais os desdobramentos *populares* do que pastorais dos trabalhos”⁴²⁴. A crítica às limitações ensejadas pelas estruturas hierárquicas presentes na Igreja popular tornava-se mais evidente, o

⁴²³ CENTRO ECUMÊNICO DE DOCUMENTAÇÃO E INFORMAÇÃO. Documentação: uma prática alternativa. *Tempo e Presença*, Rio de Janeiro, n. 192, 1984, p. 20-21.

⁴²⁴ CENTRO ECUMÊNICO DE DOCUMENTAÇÃO E INFORMAÇÃO. A formação do CEDI: relato, crônica, versões, p. 23.

que impulsionava a busca por novos *interlocutores*, não necessariamente limitados aos espaços eclesiais, mas objetivamente comprometidos com o processo de construção da democracia no país.

Algumas ampliações foram realizadas em relação aos modos de *atuação* do Centro Ecumênico de Documentação e Informação. À medida que a prática de assessoramento era desenvolvida através de constante reavaliação crítica, o CEDI começava a priorizar algumas experiências de *acompanhamento*, de caráter freqüente e sistemático, com o envolvimento direto do assessor por um longo período de tempo e junto aos setores envolvidos na ação pastoral popular, frente às práticas itinerantes costumeiras, que, embora eficazes em alguns casos, geralmente não logravam um resultado satisfatório. Como ressalta José Ricardo Ramalho:

Ao assumir assessorias que chamamos permanentes e de acompanhamento colocamo-nos, por opção, numa posição de co-participantes, co-responsáveis e agentes no processo de encaminhamento e tomada de decisão com relação às organizações populares ligadas às Igrejas. A função agora de assessor/agente coloca-nos no meio do jogo das tarefas do dia-a-dia, dos encargos de toda ordem, dos impasses e conflitos, das buscas de solução e reflexão participante que constituem a especificidade da “prática” dos “de dentro” e “da base”. Esta ruptura em termos do lugar do assessor não elimina a particularidade da sua posição, nem deve de modo algum levá-lo, como intelectual e especialista, envergonhado de sua personalidade social, a aniquilar-se enquanto tal. O poder vem da base, vem da Igreja, vem do conhecimento, vem da classe e vem, para cada um, de acordo com o que sua posição social lhe confere. Trocar uma coisa por outra é sempre uma perda para o conjunto. No movimento popular, no espaço dos agentes religiosos ou leigos é bom que cada um assuma a sua identidade, o seu papel, a sua formação e a sua prática específicos porque estes elementos diferenciados são os que compõem a matéria de uma interação política produtiva⁴²⁵.

Evidentemente, a relação do assessor, através de sua participação direta e do acompanhamento permanente do trabalho de base, tornava-se rodeada de dificuldades desde o princípio. A constante reavaliação crítica do trabalho de assessoria realizado pelo CEDI o levou ao reconhecimento de que a prática de assessoramento é realizada em meio a um conjunto de poderes entrelaçados, que implica, de acordo com José Ricardo Ramalho, “vários tipos de manipulação tanto do assessor com relação às pessoas assessoradas como também dos agentes e da base com respeito ao assessor”. De início deve-se ressaltar que o “trabalho de base” oferece legitimidade ao trabalho do assessor, que passa a utilizá-lo como certo trunfo frente aos seus pares. Por outro lado, no instante em que o assessor necessita do agente religioso para a realização do seu trabalho, o processo se inverte, isto é, o agente religioso

⁴²⁵ José Ricardo RAMALHO. O assessor na corda bamba. *Tempo e Presença*, Rio de Janeiro, n. 192, 1984, p. 25.

passa a utilizar-se do trabalho oferecido pelo assessor como legitimação e garantia de seu poder frente à comunidade. Para dar continuidade ao seu trabalho, o assessor deve, por um lado, subordinar-se ao agente religioso, sem, por outro lado, “deixar de ser crítico e atuante sob pena de perder sua credibilidade”. De acordo com José Ricardo Ramalho, em diversos momentos o assessor se vê diante do risco de perder seu contato com a Igreja popular em função de seu compromisso explícito com os movimentos populares, ou o contrário, isto é, de perder sua credibilidade junto aos grupos populares “por ser reconhecido como ‘amigo do padre’”. *Ipsa facto*, o relacionamento do assessor com os grupos populares dentro da Igreja torna-se constantemente complicado, uma vez que ele é facilmente associado com o agente religioso ou com a hierarquia institucional. Também ocorrem casos, de acordo com José Ricardo Ramalho, em que o assessor é manipulado pela própria base, como “quando é usado para contestar algumas posições políticas locais dos agentes religiosos ou mesmo para servir de confidente de determinados problemas ou críticas a estes mesmos agentes”. Em outras palavras, o trabalho de acompanhamento permanente da prática de assessoria à pastoral popular somente se torna exequível mediante o aprofundamento dos laços e da superação das suspeitas, o que, de fato, exige um “grau de confiabilidade e de penetração num outro universo social”⁴²⁶.

A partir de 1979, o boletim CEI, que havia publicado 150 números entre os anos de 1965 e 1979, foi substituído pela revista *Tempo e Presença*, que deu continuidade à numeração da publicação do último boletim⁴²⁷. A revista possuía uma abordagem mais ampla e contava também com um novo projeto gráfico, “que refletia a tentativa de expressar o crescimento do trabalho do CEDI, numa perspectiva política de atuação junto aos movimentos populares ligados ao trabalho das Igrejas”⁴²⁸ e aos “movimentos sociais organizados e consolidados no cenário sóciopolítico nacional”⁴²⁹. Também a série de suplementos do CEI foi substituída, passando a se chamar *Tempo*, que apresentava a mesma proposta sob uma nova roupagem. Essa série de publicações do CEDI, que tratava de muitos temas de maneira

⁴²⁶ José Ricardo RAMALHO. O assessor na corda bamba, p. 25.

⁴²⁷ Magali do Nascimento CUNHA. *Crise, esquecimento e memória: o Centro Ecumênico de Informação e a construção da identidade do protestantismo brasileiro*, p. 177.

⁴²⁸ CENTRO ECUMÊNICO DE DOCUMENTAÇÃO E INFORMAÇÃO. As publicações do CEDI, p. 31.

⁴²⁹ Jether Pereira RAMALHO; Zwinglio Mota DIAS. *CEDI – Uma ousada experiência ecumênica*, p. 7. O editorial do primeiro número da revista *Tempo e Presença* reafirmava alguns dos compromissos que inspiravam a atuação do CEDI: “Pretendemos ser uma *Presença* ativa e comprometida com esta nova Igreja que nasce dos pobres, os amados de Jesus Cristo. Prioritariamente, a boa nova é anunciada aos pobres e oprimidos. E estes vivem num tempo preciso e determinado: o nosso TEMPO. E ser *Presença* desta renovação constante exigida de nós pelo evangelho é o que determina nossa fé e a esperança que nos une e compromete com os verdadeiros construtores da nossa sociedade: a classe trabalhadora” (CENTRO ECUMÊNICO DE DOCUMENTAÇÃO E INFORMAÇÃO. Editorial. *Tempo e Presença*, Rio de Janeiro, n. 151, 1979, p. 2).

séria e inovadora, como educação popular e leitura popular da Bíblia, além de oferecer um espaço constante a textos produzidos por Pedro Casaldáliga e outros, destacava-se por apresentar uma ampla aceitação nacional, o que, não poucas vezes, exigia novas edições⁴³⁰.

A proposta de sistematização da leitura de notícias oriundas de jornais diários do Rio de Janeiro e de São Paulo ensejou a criação, em meados de 1977, de uma nova publicação, inicialmente denominada *Cronologia*. Notícias relacionadas, sobretudo, aos movimentos populares eram resumidas para uma circulação interna ao próprio CEDI, o que ensejou rapidamente uma pequena distribuição a outros centros ecumênicos. A partir dessa pequena distribuição, originou-se a publicação semanal denominada *Aconteceu*, que procurava atingir um público formado de trabalhadores rurais e urbanos, sindicatos, índios, movimentos populares e agentes de pastoral popular. Esse material também era utilizado nas discussões internas do CEDI, bem como em aulas e cursos desenvolvidos em diferentes localidades. Em decorrência da publicação semanal, foram criados também o *Aconteceu Especial* e, em 1982, o *Aconteceu no Mundo Evangélico*, que servia como veículo de informações para os grupos evangélicos com outras ênfases e perspectivas mais afinadas com os propósitos político-teológicos do CEDI. A transição do boletim CEI para a revista Tempo e Presença ensejou, ademais, a criação dos *Cadernos do CEDI*, destinados a publicar trabalhos e reflexões sobre as diversas áreas atingidas pela pastoral popular, tratando os mais diferentes temas, como, por exemplo, educação popular, escolarização e experiências de coletivização no campo. Os Cadernos apresentavam, assim, “experiências realizadas pelo trabalho de assessoria do CEDI ou por trabalhos com uma postura de valorização dos movimentos populares, sem, no entanto, deixar de apresentar as questões mais críticas e os problemas que as envolvem”⁴³¹.

A expansão provocada pelo desenvolvimento das atividades do CEDI em diversas áreas e por seu reconhecimento como um grupo ecumênico de singular inserção nacional levou o grupo a estabelecer um escritório também em São Paulo, em 1977, que ocupou um espaço cedido pelo Colégio Sion da capital paulista. Seu funcionamento foi alicerçado sobre

⁴³⁰ CENTRO ECUMÊNICO DE DOCUMENTAÇÃO E INFORMAÇÃO. As publicações do CEDI, p. 32: “Desta série de publicações, algumas se destacaram. O SUPLEMENTO DO CEI 17 sobre Educação Popular, esgotou-se rapidamente porque tratava, de forma séria e inovadora, as questões relativas ao trabalho junto aos grupos populares. Com ‘Os Estudos Bíblicos de um Lavrador’, TEMPO 25, foi necessária uma nova edição. Tratava-se da interessante leitura da Bíblia vista sob a perspectiva de um homem do campo brasileiro. Também foi importante o TEMPO 27, a reprodução da ‘Missa da Terra sem Males’, com um belíssimo texto de D. Pedro Casaldáliga e Pedro Tierra, acompanhado de fotos de Claudia Andujar, sobre a situação dos povos indígenas nas Américas”.

⁴³¹ CENTRO ECUMÊNICO DE DOCUMENTAÇÃO E INFORMAÇÃO. As publicações do CEDI, p. 32. O CEDI também foi responsável pela publicação de diversos livros relacionados às diferentes áreas com as quais estava em contato. Assim, publicava-se desde documentos do Conselho Mundial de Igrejas e as “meditações de Rubem Alves em ‘Creio na Ressurreição do Corpo’ (1982), até os ‘Poetas do Araguaia’ (1983)”.

os mesmos *setores* de atividades desenvolvidos no Rio de Janeiro, como o da assessoria, da pastoral, da documentação, de publicações, de treinamentos e de estudos e pesquisas⁴³². Assim, à medida que o CEDI expandia suas atividades, estruturava-se cada vez mais em *programas*. Tal estruturação foi oriunda da proposta de aprofundamento de sua experiência ecumênica de *intersecção*, que tentava “viabilizar a formação de equipes de trabalho mais consistentes, com calendários próprios”, e não suscetíveis às “demandas genéricas e eventuais”. Também foi uma tentativa de combinação entre o lado político-teológico e o lado de capacitação técnico-científica, que pleiteava a realização de um serviço de maneira profissional, sem perder, entretanto, o sentido militante, a capacidade e a qualidade do trabalho oferecido⁴³³. Os programas básicos desenvolvidos pelo CEDI foram os de “Assessoria à Pastoral”, “Educação e Escolarização Popular”, “Povos Indígenas no Brasil”, “Movimento Camponês e Igrejas” e “Memória e Acompanhamento do Movimento Operário do ABC”. Como ressaltam os autores Zwinglio Dias e Jether Pereira Ramalho:

Essa nova estrutura passou a ser implantada especialmente a partir de 1983, e produziu resultados efetivos em muitos aspectos. O CEDI cresceu; ganhou legitimidade perante significativos setores sociais e eclesiais; esteve participante nos momentos decisivos da vida política e eclesial do País; produziu excelentes publicações; manteve coerência política e teológica; e ampliou sua linha editorial com livros e com a revista *Tempo e Presença*. Constituiu-se numa organização singular, ecumênica e não-governamental nesses últimos anos⁴³⁴.

3.3.2.1 Programa de Assessoria à Pastoral Protestante

O programa de assessoria e apoio à ação pastoral das igrejas protestantes teve sua origem a partir do peso social que os evangélicos começaram a ganhar no Brasil e a partir do desenvolvimento das contradições intrínsecas ao campo religioso protestante, que provocava o “surgimento de igrejas e grupos preocupados com a necessidade de um engajamento sócio-político mais pronunciado através de uma prática pastoral pertinente à realidade brasileira”⁴³⁵. Essa prática pastoral, que constituiu-se em torno à articulação dos grupos protestantes,

⁴³² Cf. CENTRO ECUMÊNICO DE DOCUMENTAÇÃO E INFORMAÇÃO. *Ata número cinco da assembléia geral ordinária do Centro Ecumênico de Documentação e Informação*. Rio de Janeiro: Livro de Atas do CEDI, 29 de março de 1978, p. 19. Essa mesma ata mencionou a realização de um “plano de Execução de Projetos de Encontros de Agentes de Pastoral Popular” com o CEAS, sob o patrocínio da Coordenadoria Ecumênica de Serviço (CESE). A ata também mencionou uma solicitação da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB) para que o CEDI apresentasse comentários sobre o documento-consulta da III CELAM.

⁴³³ CENTRO ECUMÊNICO DE DOCUMENTAÇÃO E INFORMAÇÃO. *O CEDI hoje: os programas de trabalho e assessoria do CEDI*, p. 9.

⁴³⁴ Jether Pereira RAMALHO; Zwinglio Mota DIAS. *CEDI – Uma ousada experiência ecumênica*, p. 7.

⁴³⁵ CENTRO ECUMÊNICO DE DOCUMENTAÇÃO E INFORMAÇÃO. *Pastoral protestante. Programa de assessoria e apoio à ação pastoral das Igrejas. Tempo e Presença*, Rio de Janeiro, n. 192, 1984, p. 10.

sobretudo informais e com mútuas afinidades no campo teológico-pastoral e ideológico, tinha por objetivo a troca de experiências e a análise crítica da prática, pleiteando, ao mesmo tempo, a produção de conhecimento e o recrudescimento da perspectiva ecumênica. A proposta do programa destinava-se, prioritariamente, aos segmentos minoritários alocados nas igrejas do protestantismo de missão, o que não excluía, evidentemente, segmentos oriundos de outras denominações. Tais setores minoritários das instituições protestantes eram compostos pelos “agentes” das igrejas, isto é, pastores e pastoras, seminaristas e lideranças leigas, dispostos a sintonizar suas práticas evangélicas com aquilo que teologicamente se denominava os “sinais do reino”⁴³⁶.

Evidentemente, este programa era caudatário da história de engajamento político-social, que levou setores do protestantismo brasileiro à ruptura com suas igrejas, que, por sua vez, passaram a ser lideradas por setores ultraconservadores. Entretanto, à medida que as décadas plúmbeas passavam e os sinais políticos de abertura democrática apareciam, também as estruturas das igrejas protestantes, sensíveis ao poder constituído, começavam a demonstrar algumas alterações. Os protestantes que constituíam o quadro do CEDI sentiram-se desafiados a atuar de maneira mais próxima às igrejas, principalmente entre aquelas que possuíam maior abertura ecumênica através de sua filiação ao CMI. Inicialmente, o Programa de Assessoria à Pastoral Protestante tentou atuar apenas junto a grupos informais, que possuíam uma intenção ecumênica explícita. Diversos grupos eram reunidos em diferentes localidades do país para compartilhar experiências e informações, refletir sobre temas teológicos, discutir o cenário sócio-político do país e realizar celebrações. Por meio do periódico *Aconteceu no Mundo Evangélico*, foram publicadas diversas notícias que expressavam uma prática e um referencial *catalisadores* entre todos aqueles que pleiteavam a possibilidade de formação de um protestantismo ecumênico. O periódico, por meio do desenvolvimento da assessoria, aos poucos foi sendo reconhecido, servindo inclusive como veículo da secretaria regional do Conselho Latino-Americano de Igrejas (CLAI).

Também constituía um dos objetivos da Pastoral Protestante do CEDI investir na publicação de devocionários que subsidiassem o estudo da Bíblia, uma vez que o tema da espiritualidade sempre constituiu um dos eixos centrais da religiosidade protestante, sobretudo no Terceiro Mundo. Neste sentido, foram publicados alguns textos de autoria de Rubem Alves, que tiveram várias edições. Uma das ênfases do programa consistia em resgatar a história de militância ecumênica na América Latina e no Brasil, amplamente desconhecida

⁴³⁶ José BITTENCOURT FILHO. *Documento para a assembléia do CEDI – n. 1*. Relatório de atividades. Rio de Janeiro: Arquivo de Koinonia – Presença Ecumênica e Serviço, mimeografado, janeiro de 1987, p. 7.

entre as igrejas do protestantismo brasileiro, ressaltando a importância da Conferência do Nordeste, do movimento ISAL e do pensamento teológico inovador de Richard Shaull⁴³⁷. Além de colaborar com várias Entidades Ecumênicas de Serviço, o CEDI, por meio do programa de Assessoria à Pastoral Protestante, manteve contato freqüente (e, às vezes, colaboradores comuns) com organizações como o Instituto Superior de Estudos da Religião (ISER), o Centro Ecumênico de Serviço à Evangelização Popular (CESEP), o Centro Brasileiro de Estudos Pastorais (CEBEP), além de promover uma aproximação cada vez maior com os órgãos ecumênicos oficiais das igrejas, como o Conselho Nacional de Igrejas Cristãs (CONIC), o CLAI e a CESE. O serviço prestado às igrejas e instituições de educação teológica permitiu que este programa de assessoria, desenvolvido pelo CEDI, funcionasse como elemento de *integração* entre as diversas experiências pastorais desenvolvidas pelas igrejas. Tal integração, de fato, era significativa, uma vez que a configuração histórica do protestantismo no Brasil ensejou um *habitus*⁴³⁸ separatista entre as diferentes igrejas, o que tornou, não raras vezes, praticamente impossível uma ação social mais efetiva.

Cabe ressaltar, ademais, que o termo “pastoral” era entendido como uma ação coletiva da igreja, isto é, como o conjunto das ações das igrejas dirigidas a todos os campos em que atuam. Embora, por um lado, o termo “pastoral” fosse uma expressão incomum ao vocabulário do protestantismo brasileiro, sobretudo o de vertente missionária, ele era empregado em sua acepção *ecumênica*, indicando, além disso, que somente as igrejas possuíam Ação Pastoral, sendo a tarefa do CEDI apenas assessorá-la e apoiá-la⁴³⁹. Por outro lado, deve-se enfatizar que o programa do CEDI, alicerçado sobre o propósito de contribuir

⁴³⁷ CENTRO ECUMÊNICO DE DOCUMENTAÇÃO E INFORMAÇÃO. Pastoral protestante. Programa de assessoria e apoio à ação pastoral das Igrejas, p. 11: “O hiato criado após 64 fez com que as novas gerações das igrejas praticamente desconheçam a riqueza do pensamento protestante ecumênico produzido nas décadas de 50, 60 e início dos 70, sob muitos aspectos pioneiro e renovador. Os teólogos e pensadores evangélicos ligados ao movimento e entidades ecumênicas de serviço em toda a América Latina, indubitavelmente, foram os precursores da Teologia da Libertação”.

⁴³⁸ O termo *habitus* deve ser entendido de acordo com a teoria desenvolvida por Pierre Bourdieu, que o define como um “sistema das disposições socialmente constituídas que, enquanto estruturas estruturadas e estruturantes, constituem o princípio gerador e unificador do conjunto das práticas e das ideologias características de um grupo de agentes” (Pierre BOURDIEU. *A economia das trocas simbólicas*. 3. ed. São Paulo: Perspectiva, 1992, p. 191).

⁴³⁹ CENTRO ECUMÊNICO DE DOCUMENTAÇÃO E INFORMAÇÃO. Pastoral protestante. Programa de assessoria e apoio à ação pastoral das Igrejas, p. 12: “O Programa estrutura-se da seguinte forma: há uma Equipe Central, composta por pessoal ligado funcionalmente ao CEDI e alguns companheiros evangélicos cuja vinculação específica ao CEDI situa-se em outros Programas e Setores com funções executiva e coordenadora; há também uma Equipe Nacional, composta por pessoas convidadas que representem denominações, instituições e entidades evangélicas, que funciona como uma espécie de ‘Conselho Consultivo’, informando sobre as ênfases e estratégias dos seus respectivos contextos e fornecendo opiniões acerca do planejamento de trabalho anual. As reuniões dessa Equipe são também oportunidades de reflexão profunda sobre temas previamente escolhidos pelo coletivo. Por fim, há os Núcleos Regionais, equipes de agentes de diversas denominações, cujo propósito é disseminar a proposta, ampliar contatos, distribuir publicações e organizar eventos, segundo as demandas das áreas em que se encontram”.

para a consolidação de um protestantismo que privilegiasse a “construção de um novo homem e de uma nova sociedade igualitária e democrática”, indicadora do “domínio da vontade de Deus sobre todas as coisas”, foi intensificado com a criação de uma *linha programática* denominada “Formação de Quadros” que, além de pleitear a *formação* propriamente dita, sobretudo nas áreas pertinentes à práxis religiosa protestante, destinava-se também à conversão de cada encontro num “espaço de convivência fraterna, troca de experiências e cultivo de uma espiritualidade condizente com a nova proposta pastoral”⁴⁴⁰. Fato é que o programa de “Formação de Quadros” articulado pelo CEDI intentava a promoção de “atividades de desenvolvimento de determinadas habilidades técnicas e informações junto aos profissionais da instituição”, objetivando o seu “aprimoramento técnico e político enquanto trabalhador dentro dos objetivos do CEDI”. Para atingir tal objetivo, o grupo voltava sua atenção constantemente ao “aprimoramento e à agilização dos setores de serviços no sentido do estabelecimento de políticas para cada setor e qualificação do seu trabalho”, objetivando alcançar uma “situação de adiantamento sobre as necessidades previstas”⁴⁴¹. O grupo também intentava a “ampliação dos quadros de gestão e coordenação política do CEDI”, bem como o “desenvolvimento de uma política de estágios no sentido de absorção de novos quadros” e o “aprimoramento do fluxo de informações”, que pleiteava, por seu turno, uma maior compreensão e participação de todos na vida da instituição. Não obstante, as atividades de formação desenvolvidas pelo CEDI eram concebidas de maneira *ampla* e não apenas como atividades “escolares”, como cursos, leituras, seminários e palestras. Antes, as atividades de formação compreendiam também os estágios, visitas, oficinas de trabalho e outras formas de serviço⁴⁴².

Outra *linha programática* do programa de “Assessoria à Pastoral Protestante” do CEDI era a da “Comunicação”, que incluía o periódico *Aconteceu no Mundo Evangélico*, selecionando notícias de acordo com o perfil ecumênico que caracterizava a instituição e “servindo como instrumento de contra-informação no meio inflacionado de informações com origem tendenciosa”. Esse informativo do CEDI atendia aos agentes e lideranças em regiões interioranas do país, fornecendo novos subsídios no campo da informação a diferentes grupos, e buscando apoiar aqueles que, distantes dos grandes centros, lutavam por diferentes alternativas de informação. A publicação *Aconteceu no Mundo Evangélico*, além de oferecer atualizações aos leitores sobre temas conjunturais do cenário sócio-político e religioso

⁴⁴⁰ José BITTENCOURT FILHO. *Documento para a assembléia do CEDI – n. 1*. Relatório de atividades, p. 7.

⁴⁴¹ Sérgio HADDAD. *Programa de Formação de Quadros*. Rio de Janeiro: Arquivo de Koinonia – Presença Ecumênica e Serviço, mimeografado, 21 de julho de 1988, p. 1.

⁴⁴² Sérgio HADDAD. *Programa de Formação de Quadros*, p. 2.

nacional, transformou-se também num canal de uma proposta de renovação hinológica, considerada pelo grupo como uma estratégia eficiente para a “renovação do discurso e da mentalidade vigentes nas organizações societárias das Igrejas locais”. A postura peculiar de trabalho do CEDI, sobretudo no tocante à formação de quadros, ampliava seu horizonte à medida que privilegiava um “ecumenismo de base” e apostava também na “autonomia dos movimentos populares”, transformando-se, assim, “num feitor de renovação para Entidades coirmãs”, principalmente aquelas que atuavam em uma “faixa eclesiológica mais restrita”. A *linha programática* que recebeu o nome de “Documentação”, por sua vez, ocupava uma posição chave na articulação do programa de “Assessoria à Pastoral Protestante”, uma vez que organizava os resultados das atividades desenvolvidas pelo CEDI e municiaava as demais linhas programáticas. Neste sentido, pode-se afirmar que a distribuição de atividades segundo os objetivos das linhas programáticas, inclusive no caso de cruzamentos entre as diversas atividades, permitiu que o programa do CEDI acumulasse “conhecimento inédito sobre seu campo político, expandindo seus horizontes de realização a curto, médio e longo prazos”⁴⁴³.

Uma das conseqüências mais importantes advindas do desenvolvimento do programa de “Assessoria à Pastoral Protestante” foi o desenvolvimento de uma análise conjuntural da caracterização institucional protestante no Brasil⁴⁴⁴. Fato é que um dos desafios mais notórios que o programa enfrentava era a “direitização” das igrejas no país, que provocava um forte movimento de resistência no interior das comunidades. Isso porque a consolidação do movimento de renovação teológica protestante e terceiro-mundista, as conquistas da pastoral popular e o processo de democratização em vários países latino-americanos provocavam uma acentuada polarização no interior das igrejas, católicas e protestantes. De acordo com o relatório de atividades do CEDI, as cúpulas eclesíásticas, no âmbito protestante, permaneciam sob a liderança de grupos acentuadamente anti-ecumênicos, que usavam “todos os artifícios para conter quaisquer avanços” de uma renovação teológica e pastoral. Esse quadro ainda era intensificado em função da influência das chamadas entidades paraeclesíásticas conservadoras, que aumentavam consideravelmente no país. Isso acarretava conflitos também para as igrejas ecumênicas do protestantismo histórico, que eram invadidas por grupos e tendências conservadores, provocando crises em diversos âmbitos, como na catequese, na educação teológica, divisões nas comunidades, fanatismo religioso e proselitismo agressivo. Não obstante, o confronto ideológico entre os grupos conservadores e os setores ecumênicos

⁴⁴³ José BITTENCOURT FILHO. *Documento para a assembléia do CEDI – n. 1*. Relatório de atividades, p. 8.

⁴⁴⁴ CENTRO ECUMÊNICO DE DOCUMENTAÇÃO E INFORMAÇÃO. *Programa de assessoria à Pastoral Protestante*. Relatório. Rio de Janeiro: Arquivo de Koinonia – Presença Ecumênica e Serviço, mimeografado, janeiro de 1987, p. 1.

não se explicitava de maneira completa, uma vez que a própria dinâmica da sociedade contribuía para um movimento de resistência cada vez mais organizado. Por outro lado, a própria experiência adquirida pelos setores progressistas do protestantismo latino-americano brasileiro através de sua história de militância ecumênica fez com que esses grupos estabelecessem “táticas e estratégias eficazes contra o caudal reacionário”.

O programa desenvolvido pelo CEDI também atentava para a peculiaridade da práxis pastoral protestante, que, absolutamente, não poderia ser compreendida em conformidade com a pastoral em sua acepção e realização no contexto romano-católico, uma vez que as igrejas protestantes sempre foram minoritárias e marcadamente conversionistas, ao passo que a Igreja Romana permaneceu coextensiva à sociedade e cultura brasileiras. Neste sentido, o grupo do CEDI enfatizava que o cometimento de uma pastoral protestante alternativa, de cunho popular, demandava uma “reflexão profunda e prolongada”, além de “espaços de articulação ao lado de experiências-piloto avaliada segundo critérios rigorosos”. Assim, o papel ocupado pelas Entidades Ecumênicas de Serviço tornava-se indispensável, uma vez que a proposta de realização de uma pastoral alternativa não seria admissível no espaço próprio das igrejas do protestantismo histórico. As prioridades do programa de assessoria desenvolvido pelo CEDI deveriam ser estabelecidas em “consonância com os elementos conjunturais apresentados, na razão direta de suas possibilidades e apesar dos seus limites”. Não obstante, a análise crítica desenvolvida pelo CEDI sobre a práxis pastoral protestante, sobretudo em função de inúmeras informações, debates e reflexões entre o próprio grupo, intercâmbios, categorias e instrumentos de avaliação desenvolvidos, permitiu que a equipe se mobilizasse pela oportunidade de ampliar seu horizonte de trabalho através da inclusão da assessoria à prática pastoral popular católica, extrapolando, assim, os limites e as fronteiras do protestantismo ecumênico e desenvolvendo uma “‘leitura’ própria da pastoral como um todo”⁴⁴⁵.

3.3.2.2 Programa de Educação e Escolarização Popular

O programa de “Educação e Escolarização Popular” do CEDI voltava-se à educação de adultos das camadas populares, e estava inserido no campo mais amplo da educação popular, uma vez que incluía a alfabetização, as primeiras contas, a pós-alfabetização e o ensino supletivo. O objetivo era a construção de uma metodologia que satisfizesse a “ampliação das possibilidades de domínio pelos grupos populares de conhecimentos e

⁴⁴⁵ CENTRO ECUMÊNICO DE DOCUMENTAÇÃO E INFORMAÇÃO. *Programa de assessoria à Pastoral Protestante*. Relatório, p. 2-3.

habilidades até então sob o controle de apenas uma parcela da população”, inserindo-se num processo de democratização das oportunidades educacionais, através do *aprimoramento* metodológico na aquisição de novos conhecimentos. Isso significava, basicamente, a adequação das relações de ensino-aprendizagem às condições das pessoas envolvidas no processo de educação. Pretendia-se superar a baixa qualidade editorial através da oferta de melhores qualidades “aos que sempre tiveram menos”, criando uma perspectiva metodológica alternativa, onde as dificuldades fossem apresentadas e superadas gradativamente. A metodologia intentava, ademais, superar os mecanismos de *alienação* através da explicitação do significado *social* das palavras, das contas e do próprio ato de aprender, pleiteando a *autonomia* concomitante do educador e do educando. A tarefa da *conscientização* tornava-se, assim, uma categoria central no processo de desenvolvimento educacional e um instrumento fundamental na tarefa de humanização da vida e da busca pelo direito de cidadania⁴⁴⁶. Nesta tarefa de *conscientização*, o intercâmbio entre o grupo do CEDI e o movimento ISAL foi fundamental para a “descoberta, nos países de fala espanhola, de formas de trabalho popular reprimidas no Brasil”⁴⁴⁷.

A práxis de educação popular desenvolvida pelo CEDI, com sua ênfase específica no desenvolvimento metodológico, pleiteava a ocupação de um espaço não coberto pela maioria das entidades que assessoravam trabalhos voltados à educação popular e pelo próprio Estado. Isso porque a política educacional adotada pelo Estado, sobretudo no período ulterior ao ano de 1964, ensejou, por um lado, a *privatização* do ensino, de modo a tornar a questão educativa um problema empresarial e não função do Poder Federal, e, por outro lado, uma intensa *burocratização e centralização* do aparato administrativo, redundando no seu “distanciamento em relação às demandas da sociedade como um todo, no favorecimento de políticas clientelistas e na perda de autonomia dos organismos mais próximos da hierarquia, como a unidade escolar”. A degradação da oferta do ensino público também ensejou um processo permanente de desvalorização do trabalho profissional docente, não somente pela baixa qualidade dos cursos de formação, como também pelas “precárias condições de remuneração e trabalho”. A “política do livro didático”, por sua vez, através da ampla distribuição em todo o país, passou a servir como um suporte periférico do trabalho do professor, que pouco sabia

⁴⁴⁶ CENTRO ECUMÊNICO DE DOCUMENTAÇÃO E INFORMAÇÃO. Educação popular – Escolarização popular. *Tempo e Presença*, Rio de Janeiro, n. 192, 1984, p. 12-13.

⁴⁴⁷ Carlos Rodrigues BRANDÃO. Os primeiros tempos. *Tempo e Presença*, Rio de Janeiro, n. 192, 1984, p. 24: “Por uma dessas ironias da história tão freqüentes na América Latina, íamos dizer ‘lá fora’ como devem ser vividas as práticas de trabalho popular que ainda por muitos anos foram proibidas no Brasil. Lembro-me de encontros, seminários, cursos e treinamentos. Alguns deles reunindo pessoas de um só país, como os da Argentina e do Equador, por exemplo. Outros misturando duas ou três vezes no Peru pessoas de vários países do continente”.

do conteúdo que ensinava e muito menos sobre como realizar o processo de ensino”⁴⁴⁸. Essa degradação do ensino público fez com que fossem desenvolvidas práticas educacionais alternativas, que procurassem atender à demanda por escolarização, realizadas no meio popular como projetos políticos pedagógicos de educação popular e visando atender às necessidades de suplementação de algo não possível de ser atingido pela oferta pública e nem passível de ser comprado pelos grupos populares. Essa prática educacional alternativa deveria ser participativa, conscientizadora, contínua, integral e valorizadora dos interesses e da cultura popular, unindo *teoria e prática*. Tal movimento educacional alternativo contribuiu para a construção de um corpo de conhecimento que procurava pensar a educação como um instrumento político de apoio ao desenvolvimento da organização, da mobilização e da *conscientização* dos grupos populares, fossem eles públicos ou privados, mas coerentes, tanto em sua concepção quanto em sua forma, com os objetivos pretendidos.

O programa de “Educação e Escolarização Popular” desenvolvido pelo CEDI estava organizado em algumas *linhas de trabalho*, responsáveis pelo desenvolvimento de um ensino público *integrado* aos movimentos sociais e populares. A primeira linha denominava-se “Escolarização de Adultos”, sendo “responsável pela produção de conhecimentos e assessoria no campo da concepção de programa de educação de adultos, nos aspectos metodológicos e de formação de professores e monitores”. Essa linha de trabalho caracterizou-se pela preocupação constante com uma formação político-pedagógica que se fundamentasse no “compromisso político que coloca o educando como sujeito da aprendizagem”. Também havia uma preocupação constante com a “formação de quadros”, que preparava monitores leigos de alfabetização ligados a grupos populares. Baseado em tais objetivos, o programa do CEDI contribuiu para a formação de monitores do Movimento de Educação de Base no Brasil (MEB) do Alto Solimões, do Movimento de Educação da Zona Leste, e também para a formação de monitores em Diadema. O programa do CEDI também participou da formação de monitores e professores de redes públicas e em diversas delegacias da Secretaria de Educação do Estado, além de oferecer intervenções esporádicas em outros órgãos ou instituições públicas, como, por exemplo, em Canarana (MT) e Recife (PE)⁴⁴⁹. Na educação sindical, por sua vez, o CEDI atuou através de um curso de leitura e escrita para militantes sindicais metalúrgicos na cidade de São Paulo. Cabe ressaltar que a práxis educativa

⁴⁴⁸ CENTRO ECUMÊNICO DE DOCUMENTAÇÃO E INFORMAÇÃO. *Educação e Escolarização Popular*. Documento ao Plano Trienal (89-91). Rio de Janeiro: Arquivo de Koinonia – Presença Ecumênica e Serviço, mimeografado, 1989, p. 2.

⁴⁴⁹ CENTRO ECUMÊNICO DE DOCUMENTAÇÃO E INFORMAÇÃO. *Educação e Escolarização Popular*. Documento ao Plano Trienal (89-91), p. 9. O relatório também destaca a realização de diversos cursos abertos, como no Centro de Educação Popular do Instituto Sedes Sapientiae (CEPIS), sobre matemática.

desenvolvida pelo CEDI acentuava, constantemente, a importância da ligação do monitor com algum movimento social, “tomando seu *compromisso* como ator fundamental do desempenho de suas atividades”. Para o grupo do CEDI, essa ênfase na necessidade de ligação do monitor com os movimentos sociais apresentava algumas conseqüências imediatas para o programa desenvolvido. Uma delas era a definição do “educador popular” como categoria chave, ou melhor, como “grupo social real de transferência” para a realização do trabalho, escapando de uma ênfase redutora aplicada no próprio movimento ou em suas lideranças. Essa ênfase no educador popular transformou-se numa marca distintiva da práxis de educação do CEDI, uma vez que outras entidades congêneres praticavam uma metodologia voltada para a formação de dirigentes políticos, tematizando a política como categoria principal para o desenvolvimento de seus programas educacionais. Neste sentido, a característica distintiva da proposta do CEDI, ainda que não se desprendesse do elemento político, consistiu em voltar-se mais para propostas de educação das bases dos movimentos, em função de sua “capacidade de manejar com a cultura, o saber e o cotidiano”. Como enfatizavam os líderes do programa:

Não é outra a impressão que se tem lendo o relatório do “curso de leitura e escrita para militantes metalúrgicos”. Onde imperava a temática das classes sociais, da dialética como ciência do conhecimento e do real, e o marxismo como prática e teoria revolucionárias, nossa agente estava propondo a relação entre forma e conteúdo da escritura, a leitura como meio de representar a verdade política e como meio de desenvolver a vivência e a percepção do cotidiano da vida e das relações de trabalho⁴⁵⁰.

A segunda linha de trabalho do programa de “Educação e Escolarização Popular” do CEDI denominava-se “Políticas Públicas”, e era “responsável pelo trabalho de resgate do conhecimento e assessoria no campo do sistema público do ensino de adultos”, pleiteando a “construção de um perfil dos serviços ligados ao atendimento escolar dos adultos das camadas populares, e a possibilidade de intervenção neste campo”. A tentativa de legitimação da educação enquanto *direito* e, particularmente, para que a educação de adultos fosse contemplada nas políticas nacionais, estaduais e municipais de educação, constituía um dos principais eixos do programa. Uma realização importante do grupo foi o desenvolvimento de uma pesquisa sobre a produção de conhecimento no campo da educação de adultos, que propiciou a documentação e aquisição das produções para o acervo do CEDI, além de haver proporcionado a formação de um cadastro de pesquisadores e organismos de atendimento. O

⁴⁵⁰ CENTRO ECUMÊNICO DE DOCUMENTAÇÃO E INFORMAÇÃO. *Educação e Escolarização Popular*. Documento ao Plano Trienal (89-91), p. 11. O relatório afirmava também que os movimentos sociais acompanhados pelo programa educacional do CEDI ainda não haviam alcançado um nível de preocupação satisfatório com a educação de suas *bases*, concluindo que a tarefa parecia ser, neste sentido, a “*formação* de lideranças” voltadas para a educação de base.

nome do CEDI ia, assim, sendo reconhecido como uma entidade de assessoria no campo da política de educação de adultos, o que fez com que o programa fosse solicitado em diversas ocasiões, contribuindo com entidades públicas de mais de dez estados nacionais. Para o CEDI, parecia claro que as políticas públicas populares exigiam uma participação direta, o controle público sobre o Estado e a subordinação do Estado aos grupos organizados da sociedade. Isso porque estava evidente para o grupo que não seria possível uma política pública popular se não houvesse as “condições de organização dos movimentos populares de forma independente do Estado, em processo de interação, mas não de subordinação”⁴⁵¹. Caso o processo de *interação* fosse substituído pelo processo de *subordinação*, o trabalho desenvolvido poderia ser reduzido a zero, sobretudo se ocorressem alterações no quadro eleitoral ou partidário.

Outra linha de trabalho do programa intitulava-se “Educação e Movimentos Sociais”, e procurava acompanhar os movimentos sociais que lutavam pela “melhoria do ensino público e pela ampliação de vagas no sistema”, além de oferecer “análise e assessoria de processos de participação popular na escola” através de seus organismos próprios, como conselhos estudantis e grêmios livres. Essa linha de atuação foi responsável pela realização de pesquisas que apontaram para a “importância da pressão exercida pelos grupos populares na ampliação da rede de ensino público”, demonstrando, por um lado, que se a ampliação da rede de escolas públicas havia servido ao longo da história brasileira “como sustentáculo de grupos de elite no poder, como instrumento de suas políticas populistas e eleitoreiras”, era inegável, por outro lado, que ela representava também uma conquista que vinha ao encontro de “interesses fundamentais dos grupos populares”, que passavam a encarar a escola pública, bem como sua qualidade e orientação pedagógica, “como resultantes da força pública dos grupos populares e de sua capacidade de fazer valer seus reais interesses”⁴⁵². Foi a partir dessa linha de trabalho do programa de Educação e Escolarização Popular que o grupo estabeleceu contato com o Movimento de Educação da Zona Leste, que lutou durante a década de 1980 pela efetivação do princípio da gratuidade, burlado através da cobrança de taxas por parte de escolas públicas, pela construção de mais escolas e por ampliação de vagas nos diversos graus, bem como pelo ensino supletivo. Através do contato estabelecido, o grupo do CEDI foi capaz de realizar um levantamento da história do Movimento de Educação da Zona Leste, arquivando diversos artigos de imprensa, documentos, material fotográfico e realizando

⁴⁵¹ CENTRO ECUMÊNICO DE DOCUMENTAÇÃO E INFORMAÇÃO. *Educação e Escolarização Popular*. Documento ao Plano Trienal (89-91), p. 13.

⁴⁵² CENTRO ECUMÊNICO DE DOCUMENTAÇÃO E INFORMAÇÃO. *Educação e Escolarização Popular*. Documento ao Plano Trienal (89-91), p. 15.

entrevistas com participantes de diversas fases do movimento, tentando produzir uma publicação. A estratégia consistia em rememorar a história da caminhada do grupo da Zona Leste, buscando uma maior reflexão e tentando a orientação de novas perspectivas. O levantamento desenvolvido pelo CEDI ensejou a criação de um caderno intitulado “O Caminho da Escola”, que teve um importante significado para a consolidação da identidade do movimento da Zona Leste, sendo utilizado inclusive como apresentação a outros grupos, instituições e agências financiadoras⁴⁵³. O CEDI também chegou a produzir um documento intitulado “Dossiê: Universidade na Zona Leste”, quando o movimento da Zona Leste se envolveu na luta pela criação de uma universidade popular, tendo uma grande repercussão na imprensa.

A última linha do programa de Educação e Escolarização Popular denominava-se “Documentação”, e tinha por objetivo organizar, processar e publicar “documentos relativos ao campo da educação de adultos, educação popular e movimentos sociais”. Esse exercício teve início praticamente no ano de 1986, sobretudo a partir da informatização do acervo do CEDI, e sob os auspícios da pesquisa sobre o ensino supletivo, realizada em convênio com o Instituto Nacional de Estudos e Pesquisas Educacionais (INEP). A linha de Documentação foi considerada pelo grupo “como condição para a produção do conhecimento”, sendo constantemente ampliada nas áreas definidas pelas linhas de trabalho do programa⁴⁵⁴.

Cabe enfatizar que o espaço inicial para o desenvolvimento dessa práxis educacional de cunho popular foi encontrado no assessoramento de movimentos populares ligados à Igreja Católica, o que tornava as atividades desenvolvidas pelo CEDI interligadas e interdependentes. Por outro lado, embora o CEDI procurasse ocupar lacunas deixadas pelo Estado no processo de desenvolvimento da educação popular, ele não se posicionava de uma maneira *resistente* ou *antiestatal*, uma vez que a responsabilidade última no processo educacional era, reconhecidamente, de competência do Estado. Assim, a busca pela *democratização* do aparelho estatal ganhava sentido e amplitude por meio da educação e escolarização populares. Uma das marcas dessa empreitada na tarefa da educação popular foi que o grupo chegou a produzir, juntamente com o Centro de Documentação e Pesquisa da Amazônia (CEDOP-AM), dentro do seu “Projeto Seringueiro”, um material de alfabetização e primeiras contas para homens e mulheres que viviam e trabalhavam no seringal Nazaré, município de Xapuri, no Acre, articulados num “projeto de cooperativismo e de luta pela

⁴⁵³ CENTRO ECUMÊNICO DE DOCUMENTAÇÃO E INFORMAÇÃO. *Educação e Escolarização Popular*. Documento ao Plano Trienal (89-91), p. 16.

⁴⁵⁴ CENTRO ECUMÊNICO DE DOCUMENTAÇÃO E INFORMAÇÃO. *Educação e Escolarização Popular*. Documento ao Plano Trienal (89-91), p. 20.

posse da terra através do sindicato rural e de outras formas de organização”, bem como um material de alfabetização para o Movimento de Educação de Base no Brasil (MEB), embora a elaboração de materiais em ambas as regiões tenha sido impossibilitada em função da precariedade da infra-estrutura e de habilitação específica para o desenvolvimento metodológico⁴⁵⁵.

Não obstante, o trabalho desenvolvido junto aos seringueiros do Acre, sob a liderança de Francisco Alves Mendes Filho (Chico Mendes), por exemplo, teve uma grande repercussão no cenário nacional, inserindo-se no “bojo de um projeto de desenvolvimento econômico, social e de educação popular”. A equipe de “Educação e Escolarização Popular” do CEDI, sob a coordenação do educador Sérgio Haddad, realizou o trabalho com o Sindicato dos Seringueiros de Xapuri⁴⁵⁶. Em função desse trabalho, o CEDI deu apoio à produção de uma cartilha, que recebeu o nome de “Poronga” – uma alusão à luz que os seringueiros usam na cabeça para caminhar na selva, na madrugada, para fazer a extração do látex –, utilizada na primeira escola de alfabetização de seringueiros⁴⁵⁷. O conjunto foi composto por um caderno de português, que continha uma cartilha e exercícios complementares, um caderno de matemática e um texto com orientações para o monitor. O material de alfabetização produzido, em 1983, para o Movimento de Educação de Base no Brasil, de Caruari, região que tem por ocupação principal a extração da borracha, foi uma adaptação da cartilha “Poronga” para o município de Japuri, intitulado “Poronga – Edição Juruá”. Foi a partir dessa publicação que foi realizado um outro conjunto para o Solimões, intitulado “O ribeirinho”, também em colaboração com o MEB. Essa publicação possuía a mesma estrutura do “Poronga”, com um volume voltado para alfabetização e outro para matemática, complementados pelos respectivos Cadernos do Monitor.

A partir de 1991, o grupo do CEDI firmou um convênio com a Associação de Seringueiros e Agricultores da Reserva Extrativista do Alto Juruá, com o apoio do Conselho Nacional de Seringueiros desta região, o que ensejou a criação do “Projeto de educação básica para a Reserva Extrativista do Alto Juruá”. O projeto pretendia “construir as bases de um sistema de educação básica de crianças, jovens e adultos e formação profissional, a começar pela qualificação das lideranças”. O CEDI, por meio deste projeto, pretendia também contribuir para a gestão autônoma da Reserva pelas populações tradicionais, fortalecendo esta

⁴⁵⁵ CENTRO ECUMÊNICO DE DOCUMENTAÇÃO E INFORMAÇÃO. Educação popular – Escolarização popular, p. 13.

⁴⁵⁶ Osmar FÁVERO. Materiais didáticos para a educação de jovens e adultos. *Cad. Cedes*, Campinas, v. 27, n. 71, 2007, p. 41.

⁴⁵⁷ INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL. Dez anos de lutas. *ISA – 10 anos*, São Paulo, 6-7. (Disponível em: <<http://www.socioambiental.org>>; acesso em 28 de janeiro de 2010).

hipótese de solução para o desafio do desenvolvimento social, da questão agrária e da proteção ambiental na Amazônia brasileira. No ano de 1992, o CEDI também ofereceu apoio a um projeto de educação básica de crianças, jovens e adultos para a Reserva Extrativista do Alto Juruá, que foi incorporado ao Plano de Desenvolvimento, elaborado por meio da missão técnica do Banco Interamericano de Desenvolvimento. O convênio, firmado entre o CEDI e a Associação de Seringueiros e Agricultores da Reserva Extrativista do Alto Juruá, estabeleceu que o CEDI deveria assessorar o projeto de educação nos componentes referentes ao planejamento, formação dos professores, através de cursos de capacitação e supervisão pedagógica, e elaboração de materiais didáticos. Foi também no ano de 1992 que teve início um programa de educação ambiental para professores de zonas rurais atingidas por barragens de usinas hidrelétricas, desenvolvido, conjuntamente, pelos programas do CEDI sobre “Educação e Escolarização Popular” e “Movimento Camponês e Igrejas”, e a Comissão Regional de Atingidos por Barragens (CRAB), mediante convênio com prefeituras municipais da região do Alto Uruguai, no Rio Grande do Sul. Tal programa, que resultou na elaboração e edição do livro *Educação ambiental: uma abordagem pedagógica de temas da atualidade*, intentava uma “ação cultural pela via da formação de professores em educação ambiental, pautando as relações entre terra e ambiente”. Foram realizados cursos em três municípios, com a participação de 150 professores, que beneficiaram, indiretamente, cerca de quatro mil estudantes. No ano de 1993, o CEDI desenvolveu um programa de educação ambiental para líderes comunitários e agentes de saúde, bem como um treinamento de professores em alfabetização e primeiras contas, que resultou na elaboração de duas cartilhas sobre a história e o plano de uso da reserva extrativista, objetivando o trabalho de formação⁴⁵⁸.

3.3.2.3 Programa Povos Indígenas no Brasil

O programa desenvolvido junto aos povos indígenas no Brasil foi formulado em 1978, no cerne da campanha nacional contra a “falsa emancipação do índio”, que reuniu, na cidade de São Paulo, mais de duas mil pessoas num ato público. A fonte propulsora que desmontou o ardil oficial foi um *lobby* que se formou no interior da sociedade civil, integrado basicamente pelos “amigos dos índios”, entre missionários, indigenistas e antropólogos. O programa significou um avanço na luta pelo direito permanente dos povos indígenas, sobretudo em relação às terras, contra os objetivos *integracionistas* da política oficial, de cunho nacional-

⁴⁵⁸ AÇÃO EDUCATIVA. Plano de trabalho – 1994. In: *Documento apresentado à Assembléia de Fundação*. São Paulo: Arquivo de Ação Educativa, mimeografado, 07 de maio de 1994, p. 25-26.

desenvolvimentista, representada pelos militares, que intentava a destinação dos “territórios indígenas ao mercado de terras, aos projetos de colonização, às mineradoras, à construção de estradas e hidroelétricas”⁴⁵⁹. De fato, quando os índios Panará foram desalojados de suas terras, herdadas de seus antepassados, e levados contra a sua vontade para o Parque Indígena do Xingu, o CEDI estava apenas começando suas atividades, por meio do processo de institucionalização que deu forma ao movimento de militância ecumênica protagonizado pelo CEI. Através de seus programas de assessoria aos mais diferenciados movimentos sociais e populares, O CEDI tornou-se, indubitavelmente, uma das primeiras entidades “a demolir a categoria povo brasileiro”, ensejando um estudo aprofundado das *minorias* que eram inevitavelmente diluídas por meio de sua inserção imediata em tal conceito⁴⁶⁰. Ora, justamente o estudo desenvolvido através do programa realizado junto aos povos indígenas, desenvolvido pelo grupo do CEDI, veio a se transformar no elemento catalisador para uma compreensão mais segura das *minorias* particulares que configuravam a diversidade hegemônica do Brasil.

Alguns integrantes do CEDI, que participavam efetivamente como assessores do Conselho Indigenista Missionário (CIMI), juntamente com alguns militantes da Comissão Pró-Índio (CPI-SP) realizaram um diagnóstico da situação e formularam a proposta de um *levantamento*, em nível nacional, que buscasse sistematizar informações fidedignas, que servissem como subsídios aos movimentos de apoio ao movimento indígena. As relações do CEDI com o CIMI já haviam se tornado consideravelmente estreitas desde a segunda metade da década de 1970, principalmente após a eleição do bispo Dom Tomás Balduino para a presidência do CIMI, uma vez que Dom Balduino era oriundo da ala progressista do episcopado católico e tinha relações antigas com o grupo do CEDI. O antropólogo Carlos Alberto Ricardo desempenhou um papel protagônico nesse *levantamento*, levando para o CEDI o trabalho que ele próprio havia começado a organizar, em 1970, ainda como estudante, “após uma reunião da Sociedade Brasileira para o Progresso da Ciência (SBPC), que lançou um alerta contra a ameaça de devastação da Amazônia trazida pelo modelo nacional-desenvolvimentista dos militares”⁴⁶¹. A proposta de produção de uma versão alternativa à versão oficial sobre a situação dos povos indígenas no país, marcada desde o início por uma profunda preocupação político-metodológica que viabilizasse a cooperação de vários segmentos do campo político pró-índio, levou o CEDI à consolidação de uma extensa rede de

⁴⁵⁹ CENTRO ECUMÊNICO DE DOCUMENTAÇÃO E INFORMAÇÃO. Povos indígenas no Brasil. Levantamento da situação atual. *Tempo e Presença*, Rio de Janeiro, n. 192, 1984, p. 15.

⁴⁶⁰ INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL. Dez anos de lutas, p. 4-5.

⁴⁶¹ INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL. Dez anos de lutas, p. 5.

colaboradores voluntários, não só para fornecer um mapeamento fidedigno da situação indígena no país, como também para apoiá-los em seus projetos de futuro. Esta rede de colaboradores do programa chegou a possuir mais de mil participantes do país e do exterior, entre antropólogos, lingüistas, missionários, fotógrafos e profissionais de saúde, procedentes de diferentes vinculações institucionais. A série *Aconteceu – Povos Indígenas no Brasil* tornou-se a mais completa coleção existente sobre a situação dos índios, tratando de temas diferenciados, como política, saúde, educação e projetos econômicos, e servindo de base para a estruturação do CEDI em programas⁴⁶².

Se a situação real dos povos indígenas no contexto da ditadura era praticamente desconhecida não somente pela opinião pública, mas também pelo Estado, praticante de políticas públicas, e pela própria antropologia, o programa de *levantamento* desenvolvido pelo CEDI pode ser considerado uma das contribuições mais significativas e singulares para a descoberta da “resistência indígena”, que demonstrava não somente que os povos indígenas continuavam crescendo, contra os prognósticos hegemônicos da política *integracionista* estatal, como também que eles permaneciam resistentes aos processos compulsórios de integração⁴⁶³. De fato, o programa provocou o reconhecimento dos povos indígenas não como uma categoria genérica, mas como cerca de 220 povos, contribuindo decisivamente para a tecelagem dos “fios da diversidade brasileira para urdidura do tecido da democracia”. Este *levantamento* tornou-se o “maior banco de dados referenciais sobre índios na América Latina, o único dessa envergadura mantido por uma instituição privada e à base de um sistema de informações permanente, acumulativo e georreferenciado”. Tratava-se, sobretudo, de um “abecedário da população indígena”, enriquecido constante e amplamente por colaboradores das mais diversas áreas acadêmicas, que pleiteavam a inserção dos povos indígenas, em suas diversidades e singularidades, no mapa do país, “deitando luz sobre uma presença até então praticamente invisível”.

Com o fim do regime autoritário, que assolou a frágil estrutura da democracia brasileira, o objetivo da militância em torno à questão indígena passou para a inserção de seus direitos na Constituição. A ampla mobilização, que muitas vezes ocupou a Praça dos Três Poderes e, inclusive, o plenário da Constituinte, oriunda da *simbiose* entre setores organizados da sociedade e líderes indígenas carismáticos, teve uma participação expressiva e catalisadora do grupo do CEDI, bem como de outras importantes organizações civis. Por meio de Márcio

⁴⁶² CENTRO ECUMÊNICO DE DOCUMENTAÇÃO E INFORMAÇÃO. A formação do CEDI: relato, crônica, versões, p. 23.

⁴⁶³ Carlos Alberto RICARDO. Qual o futuro dos povos indígenas no Brasil? *Tempo e Presença*, Rio de Janeiro, n. 167, 1981, p. 3-4.

Santilli, integrante do conselho fiscal do CEDI, ex-deputado federal e fundador do Núcleo de Direitos Indígenas (NDI), um papel chave na integração entre esses grupos militantes e o Congresso Nacional se tornou exequível, o que acarretou a adesão de firmes defensores da causa indígena, como, por exemplo, os senadores Mário Covas e Severo Gomes. A Constituição de 1988 marcou, de fato, “a maior evolução já registrada em quase 500 anos nas relações entre o Estado, a sociedade brasileira e os povos indígenas, depois de um longo período em que se alternaram fases de desrespeito e de assistencialismo”⁴⁶⁴.

Não obstante, a origem do que veio a ser denominado “Coordenação Nacional da Campanha Povos Indígenas na Constituinte” remonta, de fato, a uma mobilização de organizações de apoio e assessores individuais convocados pela União das Nações Indígenas (UNI), em 1985. Essa mobilização intentava montar uma estratégia de argumentos, subsídios e formulações técnicas que servissem para inserir direitos indígenas básicos na nova Constituição⁴⁶⁵. O início dos trabalhos constitucionais, entretanto, foram marcados por uma divergência na Coordenação Nacional, uma vez que o CIMI, agindo de forma unilateral, intentou recolocar o conceito de “nação” como “imprescindível para as formulações jurídicas a serem encaminhadas aos trabalhos das sub-comissões, via parlamentares”, alegando que se tratava de manter “coerência com documentos já aprovados anteriormente pela hierarquia da Igreja Católica, ainda que se afastasse dos termos do Programa mínimo definido também anteriormente no âmbito da Coordenação da Campanha”. A divergência quanto ao conceito de “nação”, entretanto, não dizia respeito a uma simples confusão semântica, uma vez que seus correlatos implicados “acabavam afetando o formato e a extensão de outras formulações de direitos indígenas”, além de “afetar a estratégia de abordagem dos parlamentares que compunham um Congresso considerado basicamente conservador, com uma minoria genericamente simpática aos índios”. As ONGs indigenistas e a própria UNI defendiam o ideário da autodeterminação indígena, mas uma autodeterminação que se realizava em “termos culturais e não político-estatais”⁴⁶⁶. Uma vez que o conceito de “nações indígenas” implicava uma dissonância para os estadistas, parlamentares conservadores, empresários e jornalistas, que tendiam a associar o conceito de maneira imediata à idéia de “soberania nacional”, o CIMI, ao defendê-lo, acabava se afastando, na prática, da estratégia desenvolvida pelo “coletivo da Coordenação da Campanha”. Foi neste sentido que se articulou a reação do

⁴⁶⁴ INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL. Dez anos de lutas, p. 5.

⁴⁶⁵ CENTRO ECUMÊNICO DE DOCUMENTAÇÃO E INFORMAÇÃO. *Programa Povos Indígenas no Brasil*. Documento para a Assembléia Geral – Fazenda da Serra, 25 a 29 de julho de 1988. Rio de Janeiro: Arquivo de Koinonia – Presença Ecumênica e Serviço, mimeografado, 1988, p. 9.

⁴⁶⁶ Alcida Rita RAMOS. Nações dentro da nação: um desencontro de ideologias. *Série Antropologia*, Brasília, v. 147, 1993, p. 3.

establishment econômico e militar, que circulou uma campanha diária a partir de 09 de agosto de 1987, através do jornal *O Estado de São Paulo*. Essa série de matérias, que veiculava denúncias sobre uma suposta “conspiração” internacional contra o Brasil, organizada por pessoas e grupos que se declaravam defensores de interesses indígenas na Constituinte, “fazia parte das pressões das grandes mineradoras privadas para introduzir na Constituição um dispositivo que facilitaria suas pretensões de avançar sobre terras indígenas”, que foi alcançada no texto final⁴⁶⁷. Como ressaltou Alcida Ramos:

No decorrer de uma semana, o CIMI esteve sob ataque cerrado de um dos maiores jornais do país, *O Estado de S. Paulo*, também conhecido como *Estadão*. A série de artigos intitulada “Os índios na nova Constituição” foi publicada entre 9 e 14 de agosto de 1987 e incluía manchetes como: “A conspiração contra o Brasil”, “Nem só de índios vive o CIMI”, “O CIMI e seus ‘irmãos de estanho’”, “Índios, o caminho para os minérios” e “CIMI propõe a divisão do Brasil”. O primeiro dos seis artigos mencionava um documento assinado por 47 mil austríacos caracterizado como uma conspiração internacional envolvendo restrições à soberania nacional sobre a região amazônica, sob o pretexto de preservar as culturas das etnias silvícolas, a ecologia e as riquezas minerais do subsolo daquela região” (*Correio Braziliense*, 13 de agosto de 1987). O periódico paulista afirmava ter em mãos documentos autenticados que provavam a conexão do CIMI com um complô internacional através de um certo “Conselho Mundial de Igrejas Cristãs”, com o objetivo de dividir o Brasil, explorar seus recursos minerais e restringir a soberania brasileira na região amazônica. A magnitude inusitada dessa campanha mostrou claramente até onde os poderosos grupos de interesse, principalmente da indústria mineradora, estavam dispostos a ir para conseguir o direito de explorar riquezas em terras indígenas. Esse assalto da imprensa foi dirigido à Igreja Católica numa tentativa indireta de neutralizar a alta visibilidade e relativo sucesso que o *lobby* indígena estava tendo no Congresso Nacional. Como não teria sido politicamente correto (já em voga na época) advogar uma política assumidamente antiindígena, o *Estadão*, apoiado por um número considerável de parlamentares conservadores, estadistas, empresários e jornalistas, optou por jogar o Estado contra a Igreja⁴⁶⁸.

Essa campanha veiculada através do jornal *O Estado de São Paulo* foi amplamente documentada pelo CEDI. Para o grupo do CEDI, a estratégia adotada pelos grupos conservadores e antiindígenas era não somente fraudulenta, como também carecia de

⁴⁶⁷ Stephen Grant BAINES. Identidades indígenas e ativismo político no Brasil: depois da constituição de 1988. *Série Antropologia*, Brasília, v. 418, 2008, p. 10. De acordo com Stephen Grant Baines, “uma Comissão Parlamentar de Inquérito instaurada para esclarecer a campanha jornalística, julgou ‘imprestáveis’ os documentos apresentados pelo jornal”. A Comissão Parlamentar de Inquérito (CPI), em 1987, teria revelado, ademais, que “Octávio Lacombe, o então presidente do Grupo Paranapanema, cuja subsidiária, a Mineração Taboca, invadira o território dos Waimiri-Atroari, havia contratado um homem procurado pela Polícia Federal, para montar documentos falsos para publicar no jornal *O Estado de São Paulo*”.

⁴⁶⁸ Alcida Rita RAMOS. Convivência interétnica no Brasil. Os índios e a nação brasileira. *Série Antropologia*, Brasília, v. 221, 1997, p. 6-7. De acordo com Alcida Ramos, “quando a tormenta amainou e o CIMI se recuperou do bombardeio, começaram a aparecer notícias de que os ‘documentos autenticados’ do *Estadão* nada mais eram do que papéis fraudulentos referentes a organizações que não existiam, como o dito Conselho Mundial de Igrejas Cristãs, que não deve ser confundido com o respeitado Conselho Mundial de Igrejas” (Alcida Rita RAMOS. Convivência interétnica no Brasil. Os índios e a nação brasileira, p. 7).

originalidade, uma vez que ela seria “similar àquela desencadeada pelos órgãos de informação da Venezuela, através da imprensa em 1984”. O CEDI afirmava que havia “trechos das matérias do *Estadão* plagiados de jornais caraquenhos, devidamente ‘adaptados’ para o caso brasileiro”⁴⁶⁹. Não obstante as controvérsias sobre a legitimidade das denúncias veiculadas pelo jornal, a repercussão das matérias foram enormes e quase impossibilitaram a causa indígena na Assembléia Nacional Constituinte⁴⁷⁰. O deputado Bernardo Cabral, relator da Comissão de Sistematização da Constituinte, por exemplo, “alterou substancialmente o texto sobre os direitos dos índios que havia já ultrapassado as etapas da subcomissão de Minorias”. Com esse retrocesso em relação aos direitos indígenas, seguiram-se inúmeras reações dos representantes do CEDI no plenário, que intentavam evitar que os efeitos das acusações lançadas pelo *Estadão* abrissem espaço confirmatório aos retrocessos da Sistematização na fase final dos trabalhos da Constituinte. Entrementes, o líder indígena Ailton Krenak (UNI) pintou o rosto de preto, em sinal de luto, enquanto defendia a emenda popular no Plenário da Assembléia Nacional Constituinte. Embora os representantes do CIMI e da CNBB não tenham deposto na CPI, a presidência da CNBB, representada pelo bispo Dom Luciano Mendes de Almeida, chegou a veicular um juízo de que o episódio das acusações do *Estadão* tinha resultado do “encontro de grandes interesses econômicos afetados pelas formulações restritas à livre exploração dos recursos naturais existentes em terras indígenas, sobretudo das empresas de mineração”⁴⁷¹. Uma vez que o juízo emitido pela presidência da CNBB era também compartilhado pelos membros do CEDI, o grupo do programa Povos Indígenas no Brasil realizou um encarte para a revista Tempo e Presença, intitulando-o “Mineração em terras indígenas na nova Constituição: A Campanha do Jornal ‘O Estado de São Paulo’ e os interesses das mineradoras”⁴⁷².

Os resultados no primeiro turno das votações, mutilados pela revisão do relator Bernardo Cabral, acabaram sendo considerados como uma “vitória” pelas organizações favoráveis à causa indígena. Não obstante, há que se ressaltar que o processo da Assembléia Nacional Constituinte “esteve longe das aldeias” e os resultados apresentaram ressalvas que determinavam a propalada “vitória” como uma “possibilidade restrita”. Para o CEDI, permanecia evidente que, embora tenham sido alcançados avanços significativos, como o

⁴⁶⁹ CENTRO ECUMÊNICO DE DOCUMENTAÇÃO E INFORMAÇÃO. *Aconteceu Especial 18*. Povos Indígenas no Brasil 1987/88/89/90. São Paulo: CEDI, 1991, p. 20.

⁴⁷⁰ Alcida Rita RAMOS. Convivência interétnica no Brasil. Os índios e a nação brasileira, p. 7.

⁴⁷¹ CENTRO ECUMÊNICO DE DOCUMENTAÇÃO E INFORMAÇÃO. *Programa Povos Indígenas no Brasil*. Documento para a Assembléia Geral – Fazenda da Serra, 25 a 29 de julho de 1988, p. 10.

⁴⁷² CENTRO ECUMÊNICO DE DOCUMENTAÇÃO E INFORMAÇÃO. *Mineração em terras indígenas na nova Constituição: A Campanha do Jornal ‘O Estado de São Paulo’ e os interesses das mineradoras*. Encarte. *Tempo e Presença*, Rio de Janeiro, n. 223, 1987.

artigo 231, que garantia aos índios “os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam”, independentemente da “existência ou não da demarcação ou de qualquer reconhecimento formal das suas terras por parte do Estado”⁴⁷³, também a mineração em terras indígenas teve seu princípio aprovado, transformando-se, com o apoio inclusive da esquerda, em reserva de mercado de empresas nacionais, “acompanhadas pelas faixas de fronteira conceitualmente militarizadas”. Outrossim, “nos casos de ‘relevante interesse público da União definido pela lei complementar’ cessarão os direitos à terra e recursos naturais previstos no capítulo”, sendo que também foi aprovado o “direito de indenização das benfeitorias dos ocupantes de boa fé das terras indígenas”. A possibilidade que se abria ao grupo diante de tal quadro consistia em “aprofundar certos mecanismos permanentes da produção de subsídios, assessorias e acesso aos diretamente interessados”⁴⁷⁴.

Além de seu profundo trabalho na Constituinte, o CEDI também teve participação importante nas atividades do Núcleo de Direitos Indígenas – iniciativa de um grupo de índios, advogados, antropólogos e outros defensores da causa indígena, que haviam acompanhado os trabalhos da Constituição –, que dedicava-se à “defesa dos direitos territoriais, ameaçados por garimpeiros, madeireiras e grandes latifundiários, por meio de ações judiciais capazes de criar jurisprudência e produzir doutrinas”. O NDI fazia “opção por casos que se transformassem em paradigmas, com grande chances de vitória”, uma vez que “perder seria voltar atrás”. A equipe jurídica do NDI – que atuava em um pequeno escritório de duas salas, em Brasília, sob a orientação de Carlos Frederico Marés de Souza Filho, mestre em direito público e consultor internacional em direitos coletivos e direitos dos povos, que fazia parte da diretoria executiva, responsável pelas diretrizes gerais, juntamente com o líder indígena Ailton Krenak e Carlos Alberto Ricardo, vinculado ao CEDI – era composta por Ana Valéria Araújo, Sérgio Leitão e Juliana Santilli, tendo a Márcio Santilli como secretário executivo. O NDI, num breve período de seis anos (1988-1994), “moveu mais de 40 ações que levaram a importantes avanços no reconhecimento dos direitos indígenas, na proteção de suas terras e na construção da cidadania”. Em todas essas realizações, a presença singular do CEDI, através de seu programa desenvolvido junto aos povos indígenas e de sua participação efetiva nas discussões políticas e sociais em torno a esta temática, foi mais do que fundamental.

De forma paralela a tais realizações, o CEDI investiu também na “informatização de sua base de dados e na implantação de um laboratório de Geoprocessamento que contribuiu

⁴⁷³ Stephen Grant BAINES. *Identidades indígenas e ativismo político no Brasil: depois da constituição de 1988*, p. 10-11.

⁴⁷⁴ CENTRO ECUMÊNICO DE DOCUMENTAÇÃO E INFORMAÇÃO. *Programa Povos Indígenas no Brasil*. Documento para a Assembléia Geral – Fazenda da Serra, 25 a 29 de julho de 1988, p. 11-12.

para levar à frente as demarcações das terras indígenas nesse período”. No período ulterior à Constituição, o CEDI “participou ativamente das iniciativas que colaborariam nos anos seguintes para fortalecer uma nova visão de política ambiental – o socioambientalismo, criação brasileira sem paralelo no ambientalismo internacional”⁴⁷⁵. Em fevereiro de 1989, o grupo do CEDI envolveu-se, de maneira intensa e fundamental, na realização do “Encontro dos Povos Indígenas do Xingu”, em Altamira, no Pará, que contou com a presença de cerca de três mil participantes, entre os quais 650 eram índios. O evento marcou um “forte protesto contra o plano de construção de hidrelétricas no rio Xingu, anunciado pela Eletronorte. Os ambientalistas começaram a ver os índios como protagonistas, mesmo que, algumas vezes, eles estivessem aliados a garimpeiros e madeireiros, agentes de devastação”. Também no ano de 1989 o CEDI passou a integrar a Aliança dos Povos da Floresta, que constituía uma “reunião de trabalhadores extrativistas e povos indígenas pela defesa da reforma agrária e das terras indígenas”, e “participou do Primeiro Encontro Nacional dos Trabalhadores Atingidos por Barragens com lideranças de movimentos surgidos durante a construção de grandes usinas hidrelétricas, como Sobradinho (Bahia, 1970), Itaipu (Paraná, 1978) e Tucuruí (Amazônia, no início dos anos 1980)”⁴⁷⁶.

3.3.2.4 Programa Movimento Camponês e Igrejas

O programa, desenvolvido pelo CEDI, que refletia sobre a relação entre o movimento camponês e a Igreja Popular, tinha o objetivo de “formar equipes locais de pessoas relacionadas às lutas camponesas e nelas inseridas de formas diferentes (como assessores, agentes de pastoral, lideranças sindicais e membros de comunidade) para pensar as questões suscitadas pelo trabalho de organização e mobilização no campo”. O cenário político de atuação dos camponeses e dos quadros da Igreja popular havia se tornado complexo em função da abertura do espaço de interação entre organizações político-partidárias, movimentos sindicais e missões religiosas. Como consequência dessa complexificação, foram gerados conflitos e disputas, muitas vezes baseados em propostas de encaminhamento das lutas e análises divergentes acerca dos processos de transformação social, que causavam divisões no movimento camponês. Embora algumas divergências apontassem para processos de configurações históricos já conhecidos, muitas delas permaneciam encobertas, gerando acusações recíprocas, que não eram capazes de reconhecer os valores e os ideais que

⁴⁷⁵ INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL. Dez anos de lutas, p. 5-6.

⁴⁷⁶ INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL. Dez anos de lutas, p. 7.

fundamentavam as ações de cada segmento envolvido na tarefa de mobilização dos camponeses. Diante desse quadro de complexificação e segmentação, o grupo do CEDI desenvolveu um trabalho que pretendia criar espaços de discussão, em nível local, na tentativa de construção de um “conhecimento seguro, embasado no exercício da prática e da reflexão teórica”, que contribuísse para a “compreensão dos marcos de atuação das iniciativas e propostas dos quadros de Igreja”. Os quadros da Igreja Popular católica eram privilegiados não em função de serem considerados mais importantes, mas em função da longa história de compromisso e lealdade que possuíam em comum com a militância ecumênica e política desenvolvida pelo grupo do CEDI⁴⁷⁷.

A reflexão sobre a problemática da Reforma Agrária era uma questão constantemente discutida pelo programa Movimento Camponês e Igrejas, principalmente após o início da Nova República. Essa reflexão, inevitavelmente, passava pela problemática da atuação do Estado, que era tida pelo grupo como “multifacetária”, uma vez que, para os “assentados”, isto é, os trabalhadores que lograram o acesso a terra através das lutas, o Estado se apresentava como um elemento interlocutor imediato na busca de recursos para viabilizar a pequena produção, mas também como um dos principais responsáveis pelo aumento do contingente de assalariados por fornecer, através de subsídios, a implantação de grandes empresas, ou por subsidiar produtos agrícolas através de projetos especiais⁴⁷⁸.

Outra característica do programa desenvolvido pelo CEDI era a ênfase na tarefa de “formação sindical”. Através da realização de um trabalho integrado com outras entidades que atuavam, sobretudo, no Nordeste brasileiro, como o Centro de Educação e Cultura do Trabalhador Rural (CENTRU), o Serviço de Educação Popular (SEDUP) e a Pastoral Rural, o programa do CEDI iniciou, em 1985, um processo de reflexão sobre a relação entre identidades de apoio e trabalhadores, com a intenção de identificar um conjunto de questões que dificultavam a organização dos trabalhadores. Após longo período de assessoria, um dos problemas fundamentais pontuado pela equipe do CEDI estava relacionado à deficiência na capacitação e no preparo dos trabalhadores para o exercício da função sindical. Com a intenção de oferecer um suporte de desenvolvimento e aperfeiçoamento para a superação deste quadro de deficiência na formação dos quadros sindicais, as entidades resolveram, com

⁴⁷⁷ CENTRO ECUMÊNICO DE DOCUMENTAÇÃO E INFORMAÇÃO. Igreja popular e movimento camponês. *Tempo e Presença*, Rio de Janeiro, n. 192, 1984, p. 18. Como afirmava os representantes do programa: “Privilegiamos esses quadros não porque os vejamos como os mais importantes ou como os portadores da ‘linha justa’, mas em função de compromissos e lealdades assumidos ao longo de muitos anos de trabalho conjunto”.

⁴⁷⁸ CENTRO ECUMÊNICO DE DOCUMENTAÇÃO E INFORMAÇÃO. *Programa Movimento Camponês e Igrejas*. Documento apresentado na Assembléia Geral do CEDI – julho de 1988. Rio de Janeiro: Arquivo de Koinonia – Presença Ecumênica e Serviço, mimeografado, 1988, p. 3.

certa prioridade, elaborar um projeto para a criação de uma escola de formação sindical para os trabalhadores do Nordeste. A partir do segundo semestre do ano de 1987, foi desenvolvido um projeto para a criação da Escola de Formação Quilombo dos Palmares (EQUIP). Ao mesmo tempo, foi realizado, em caráter provisório, o primeiro curso para lideranças e assessorias dos estados de Alagoas, Paraíba e Pernambuco, com a intenção de avaliar as metodologias desenvolvidas até então. O CEDI, além destas atividades, também atuou amplamente na elaboração dos Estatutos da Escola, tornando uma das principais metas do programa Movimento Camponês e Igrejas, no que tangia à formação, a consolidação das atividades e dos objetivos da Escola de Formação Quilombo dos Palmares.

3.3.2.5 Programa Memória e Acompanhamento do Movimento Operário

O desenvolvimento de um programa destinado à memória e ao acompanhamento do relacionamento entre o movimento operário e as igrejas na Região do Grande ABC estava vinculado à importância da presença polêmica e decisiva dos trabalhadores metalúrgicos na região. Eles representaram a reentrada de um setor importante da classe operária brasileira no cenário político nacional, como uma força viva e atuante, que rompia com anos de silêncio. O vigor surpreendente apresentado pelos operários por meio de grandes greves trabalhistas, às vezes mesmo com sua entidade sindical sob intervenção do Estado, abalou importantes estruturas políticas e econômicas do regime autoritário, como a política salarial e sindical, manifestando-se como uma expressão do *novo* e do empenho decisivo dos trabalhadores na construção de sua própria história. Para o CEDI, a escolha deste lugar social para o desenvolvimento de um programa correspondia à “preocupação de contribuir com o registro e recuperação de um dos momentos políticos mais importantes do processo de construção da classe operária brasileira, enquanto sujeito histórico capaz de expressar seus interesses”.

Evidentemente, a Igreja Católica teve uma participação importante na construção e no desencadeamento do movimento operário, principalmente através de bispos como Dom Jorge Marcos e Dom Cláudio Hummes, que colocaram a problemática operária no cerne da preocupação pastoral, em defesa da luta operária, muitas vezes cedendo espaços físicos paroquiais, e participando diretamente da negociação dos trabalhadores com o governo e com os empregadores. Não obstante, o objetivo do programa do CEDI não era resgatar a história das igrejas no ABC, e, tampouco, suas relações com a classe trabalhadora através da atuação de bispos e padres. A proposta do programa estava voltada para a “reconstrução das lutas operárias”, destacando a luta de uma parcela de trabalhadores, que tinha sua “prática ligada a

movimentos de Igreja”. O ponto central era, portanto, “ver como se constrói e com que elementos – e aqui a ideologia religiosa tem papel fundamental – se fundamenta a prática desses militantes no movimento operário e sindical”. Neste sentido, embora os trabalhadores possuíssem uma relação importante com as igrejas, sua prática se dava no movimento operário e sindical, *locus* de manifestação *par excellence* da “relação tensa e contraditória entre a ideologia religiosa e a classe trabalhadora”⁴⁷⁹.

Os objetivos do programa foram sintetizados da seguinte forma: *a.* poder revelar a palavra e a importância da formação cristã na militância operária; *b.* revelar para o movimento e para as lideranças uma visão não mistificadora da militância cristã; *c.* procurar entender qual a contribuição desse movimento que nasce, se organiza e se desenvolve no espaço de intersecção das Igrejas para a luta sindical no ABC; *d.* tentar verificar *se, como e onde* as lutas sindicais modificam a prática dos movimentos cristãos. A metodologia empregada pelo programa consistia em conceber a memória não apenas como um registro, mas como uma atividade legítima da história, não relatando apenas o ponto de vista dos vencedores, mas também as incertezas, as dúvidas e as derrotas, “que dialeticamente contam a evolução da história das lutas populares”. Com um embasamento metodológico solidamente estabelecido e com objetivos claros de ação, o CEDI constituiu-se num importante canal para a defesa dos direitos dos trabalhadores:

Temos como objetivo reunir, ordenar, arquivar, analisar, produzir e divulgar as informações forjadas por este movimento social localizado política e regionalmente. E principalmente construir um circuito de produção de conhecimento permanente a serviço da luta operária, que só se efetivará com formas definidas de socialização das informações coletadas e analisadas. Essa socialização implica em [*sic*] uma concepção de documentação que quebra o monopólio das informações e na construção de uma memória que assegure uma utilização social ampla. O uso social da produção de conhecimento, que estamos empenhados em desenvolver, é o grande desafio e a riqueza da proposta, e nisto se diferencia profundamente das inúmeras análises, pesquisas e especulações teóricas acerca dos metalúrgicos do grande ABC⁴⁸⁰.

De fato, o compromisso com um exercício ecumênico amplo levou o CEDI a uma participação produtiva na realidade nacional, sendo um importante instrumento de promoção da tarefa de “humanização da vida” em diferentes momentos e aspectos conjunturais da sociedade brasileira. Evidentemente, sua área de atuação não se limitava, sob nenhuma hipótese, à amplitude do exercício produzido pelos diversos programas sobre os quais estava

⁴⁷⁹ CENTRO ECUMÊNICO DE DOCUMENTAÇÃO E INFORMAÇÃO. Movimento operário e igrejas no ABC. *Tempo e Presença*, Rio de Janeiro, n. 192, 1984, p. 14.

⁴⁸⁰ CENTRO ECUMÊNICO DE DOCUMENTAÇÃO E INFORMAÇÃO. Movimento operário e igrejas no ABC, p. 15.

estruturado. Na realidade, o CEDI foi herdeiro de uma práxis ecumênica que não se pode esquematizar, pois essa prática é marcada pela inspiração do “Evangelho uma vez dado aos pobres”, que instrumentaliza “suas lutas com o concurso do conhecimento científico” do seu tempo⁴⁸¹. Esse processo constante de *mediação*, caudatário da reviravolta teológica provocada pela reflexão de Richard Shaull, levantava constantemente novos desafios à práxis ecumênica e política desenvolvida pelo CEDI, impedindo-a de se absolutizar em fórmulas fixas e predeterminadas.

Uma das marcas mais características do CEDI foi seu compromisso concomitante e explícito com a práxis ecumênica latino-americana e brasileira e com as discussões levantadas pelo cenário ecumênico internacional, sobretudo, por meio do Conselho Mundial de Igrejas. Como afirmou Jether Pereira Ramalho, “o CEDI, desde a sua origem mais remota, tem tido o privilégio e a coragem de divulgar propostas, posições, estudos, enfim, toda a notável contribuição que o Conselho tem proporcionado à unidade dos cristãos e à luta pela construção de uma sociedade mais justa”. Embora esse compromisso freqüentemente tenha acarretado suspeitas e desconfianças por parte das igrejas mais conservadoras do protestantismo brasileiro e latino-americano, o CEDI aceitou o desafio de ser uma voz dissonante e, por vezes, demasiado cacofônica, mercê da índole profética, em meio ao *cantus firmus* hegemônico das igrejas protestantes⁴⁸². Com uma postura constantemente crítica, o CEDI harmonizou-se com a história de militância ecumênica, sempre marginal às estruturas eclesiásticas, que foi responsável pela sua própria irrupção, mantendo-se fiel a um ecumenismo militante, firmemente alicerçado sobre o compromisso explícito com a promoção dos valores utópicos do reino de Deus.

3.3.3 Superação e multiplicação

A práxis ecumênica do CEDI, profundamente comprometida com o exercício de libertação, caracterizou-se por uma leitura constante da realidade como critério permanente para uma inserção efetiva na realidade brasileira. Por ser um organismo ecumênico autônomo, e por possuir entre seus quadros indivíduos de diferentes filiações religiosas e mesmo alguns não vinculados a nenhum segmento religioso específico, o CEDI tornou-se uma entidade com uma ampla inserção em diferentes segmentos religiosos, caracterizando-se por sua abertura

⁴⁸¹ Paulo Ayres MATTOS. Editorial, p. 4. A questão ecumênica é, assim, permanentemente debatida, o que não poucas vezes exige – para dar lugar a uma tautologia – um ecumenismo “mais amplo”.

⁴⁸² Jether Pereira RAMALHO. As relações do CEDI no movimento ecumênico. *Tempo e Presença*, Rio de Janeiro, n. 192, 1984, p. 29.

singular, apesar de sua história particularmente vinculada a setores militantes do protestantismo brasileiro⁴⁸³.

A constante revisão de sua própria práxis ecumênica possibilitou uma expansão significativa no desenvolvimento de suas atividades. O funcionamento da instituição, estruturado por meio de diferentes *programas*, permitiu a *especialização* de suas atividades em diferentes segmentos sociais, sobretudo em função da atuação direta de profissionais capacitados, oriundos das mais diversas áreas acadêmicas, no estabelecimento da estrutura e dos objetivos de cada programa. De acordo com os autores Zwinglio Dias e Jether Ramalho, o CEDI, no início dos anos de 1980, se constituiu como uma entidade de prestação de serviço aos movimentos populares e às igrejas, “movido por uma dupla intenção: política, referida à construção da democracia no país através do fortalecimento dos movimentos e de organizações populares autônomas e permanentes; e teológica, voltada para a ação ecumênica das igrejas, baseada na utopia do Reino de Deus como horizonte para a ação ético-política transformadora”⁴⁸⁴. Em junho de 1985, por exemplo, o grupo se reuniu numa assembléia extraordinária para reformular seus estatutos, que já não correspondiam à amplitude das atividades desenvolvidas por seus diversos programas estruturados. O novo estatuto definia o CEDI como uma sociedade que tem por “objetivo prestar serviços, no âmbito do ecumenismo, da pastoral popular e dos movimentos populares, principalmente a Igrejas, Entidades Sindicais, Associações Populares, Centros de Documentação, Assessoria e Serviços”⁴⁸⁵. No ano de 1987, o CEDI alterou seus estatutos novamente, definindo-se como uma sociedade que tem por objetivo prestar “serviços, no âmbito do ecumenismo, da pastoral popular e dos movimentos populares, sem discriminação de raça, credo, classe e sexo”. Nesta assembléia também foi acrescentado ao estatuto que o CEDI passava a ter por objetivo “realizar prospecção, gravação, edição e divulgação de imagens, músicas, depoimentos, relacionados com suas diversas atividades”⁴⁸⁶.

De fato, o CEDI moveu-se de acordo com as exigências impostas pela dinâmica do processo histórico nacional, fazendo da *democracia* um exercício central na tarefa de

⁴⁸³ Kathy LOWE. Catalyst for Community Struggles. The Ecumenical Centre for Documentation and Information, Brazil. In: IDEM. *Opening Eyes and Ears: New Connections for Christian Communication*. Geneva: World Council of Churches, 1983, p.27.

⁴⁸⁴ Jether Pereira RAMALHO; Zwinglio Mota DIAS. *CEDI – Uma ousada experiência ecumênica*, p. 8.

⁴⁸⁵ CENTRO ECUMÊNICO DE DOCUMENTAÇÃO E INFORMAÇÃO. *Ata número dezessete da assembléia extraordinária do Centro Ecumênico de Documentação e Informação*. Rio de Janeiro: Livro de Atas do CEDI, 5 de junho de 1985, p. 44-45.

⁴⁸⁶ CENTRO ECUMÊNICO DE DOCUMENTAÇÃO E INFORMAÇÃO. *Ata número vinte e um da assembléia extraordinária do Centro Ecumênico de Documentação e Informação*. Rio de Janeiro: Livro de Atas do CEDI, 3 de abril de 1987, p. 60. Trata-se, respectivamente, da alteração do artigo 2º do estatuto e do acréscimo de um novo objetivo à sociedade.

“humanização da vida”. O grupo, conforme visto nas páginas precedentes, participou diretamente do período de transição do regime militar para o governo civil, exercendo um papel significativo na educação política popular, através da publicação de cartilhas que promoviam o voto como instrumento de luta contra o autoritarismo⁴⁸⁷. Por meio da revista *Tempo e Presença*, mas também por meio de seus diversos programas, o CEDI apelou para a necessidade de realização de uma Assembléia Nacional Constituinte “democrática e soberana, de caráter exclusivo e específico, de modo a garantir um mínimo de distanciamento crítico dos constituintes com relação ao poder”⁴⁸⁸. Também o ano de 1992 foi significativo para o grupo, uma vez que foi neste período que o CEDI “foi considerado a única organização no Brasil objetiva o bastante para se tornar coordenadora do Fórum Global, o programa das organizações não-governamentais, na reunião da conferência das Nações Unidas sobre meio ambiente no Rio”⁴⁸⁹. É importante explicitar, de antemão, que o termo “Eco-92” permanece um termo vago, uma vez que tem sido aplicado, indistintamente, a dois eventos simultâneos, mas diferentes em relação aos propósitos e ao perfil político⁴⁹⁰. O termo faz referência, ao mesmo tempo, à “Conferência das Nações Unidas sobre o Meio Ambiente e Desenvolvimento” (UNCED, ou ainda Rio-92), também denominada de “Conferência Oficial”, uma vez que reuniu representantes de todos os governos, e à “Conferência da Sociedade Civil Global sobre Meio Ambiente e Desenvolvimento” (Fórum Global), que reuniu representantes das ONGs, ligados aos mais diversos movimentos sociais. O Fórum Global, também conhecido como “Conferência Paralela”, coordenada pelo grupo do CEDI, foi responsável por dar um novo impulso às organizações não-governamentais, levando-as a um *status* de proeminência no mapa político mundial⁴⁹¹. Ao centralizar o questionamento existente ao modelo de desenvolvimento econômico, socialmente injusto e ecologicamente irresponsável, o Fórum Global foi responsável por uma ampla mobilização nacional, trazendo para o centro das discussões a temática do “desenvolvimento sustentável”, ainda que esse conceito estivesse inserido em inúmeras críticas. Com a realização do Fórum Global, uma

⁴⁸⁷ CENTRO ECUMÊNICO DE DOCUMENTAÇÃO E INFORMAÇÃO. Setor de documentação do CEDI. Cartilhas & cartilhas. *Tempo e Presença*, Rio de Janeiro, n. 176, 1982, p. 19: “Dispomos hoje de 63 cartilhas políticas no acervo do Cedi. Muitas delas foram feitas para o período eleitoral de 1978. Embora se tenha notícia de iniciativas anteriores, foi naquele momento que esse tipo de publicação surgiu no cenário das eleições, provocando notas na imprensa”.

⁴⁸⁸ CENTRO ECUMÊNICO DE DOCUMENTAÇÃO E INFORMAÇÃO. Resistir é preciso. *Tempo e Presença*, Rio de Janeiro, n. 203, 1985, p. 3.

⁴⁸⁹ Zwinglio Mota DIAS; Joyce HILL. *Brazil: a Gracious People in a Heartless System*. New York: Friendship Press, 1997, p. 78.

⁴⁹⁰ Maurício WALDMAN. A Eco-92 e a necessidade de um novo projeto. In: Vanda CLAUDINO-SALES. (Org.). *Ecos da Rio-92: geografia, meio ambiente e desenvolvimento em questão*. Fortaleza: Associação dos Geógrafos Brasileiros, 1992, p. 20.

⁴⁹¹ Maurício WALDMAN. A Eco-92 e a necessidade de um novo projeto, p. 20.

nova temática alcançava uma proeminência no espectro das atividades desenvolvidas pelas diversas ONGs, que além de possuírem inúmeros vínculos com uma heterogênea gama de atores sociais, como o movimento negro, a luta por inclusão social e por questões de gênero, de habitação, de saúde e outras militâncias sociais e populares, agora também passava a centralizar em suas agendas a questão do *ambientalismo*. Foi, sobretudo, a partir do Fórum Global, que se construiu um imaginário social que rapidamente tornou associável o conceito de ONGs ao de meio ambiente, fazendo com que se tornasse impensável qualquer discussão sobre a questão ambiental sem a inclusão das organizações não-governamentais. As mobilizações oriundas da organização do Fórum Global, orientadas pelas discussões em torno às mudanças globais, ao processo internacional de reestruturação do capitalismo, ao avanço do neoliberalismo, à globalização da economia, às reformas do papel do Estado, à mundialização da cultura, bem como ao aspecto conjuntural sócio-político e econômico brasileiro, proporcionaram a criação não somente da Associação Brasileira das Organizações Não Governamentais (ABONG), no mês de agosto de 1991, como também a fundação, posteriormente, da organização do próprio Fórum Social Mundial (FSM), no mês de janeiro de 2001.

É preciso ressaltar que, se por um lado, a tentativa constante de mover-se em conformidade com as exigências impostas pela dinâmica do processo histórico nacional constituiu uma das principais razões da profunda inserção nacional alcançada pelo CEDI, sobretudo em função do desenvolvimento de seus diversos programas, essa tentativa também significou, por outro lado, a *exaustão* do modelo institucional sobre o qual o CEDI estava estruturado. Com a mudança do cenário sócio-político nacional a partir da década de 1990, sobretudo após o desmoronamento do modelo político elitista representado pelo governo Collor, que se caracterizou pela liberalização da economia e pela privatização das empresas estatais, tornou-se perceptível a profunda crise no modelo institucional desenvolvido pelo grupo, que “não conseguia mais responder às muitas exigências e demandas que surgiam de diferentes segmentos da sociedade e das igrejas”⁴⁹². Por outro lado, o paulatino desenvolvimento das linhas programáticas que constituíam o CEDI, embora tenha favorecido, por um longo período, uma integração e uma interdependência cada vez mais dinâmicas nas lutas sociais e populares no processo de redemocratização do país, provocou também um desencontro de “leituras da realidade”, que contribuiu para a segmentação das diferentes atividades. A discussão interna que se deu por quase três anos desaguou, finalmente, na

⁴⁹² Jether Pereira RAMALHO; Zwinglio Mota DIAS. *CEDI – Uma ousada experiência ecumênica*, p. 9. Para os autores, o esgotamento do modelo institucional do CEDI “levou-o a perder pouco a pouco a ousadia”.

inusitada decisão de superação das dificuldades institucionais através da “multiplicação em novas organizações que pudessem dar continuidade aos seus objetivos permanentes e responder às demandas e exigências da conjuntura atual do país”⁴⁹³.

Neste sentido, o ano de 1993 caracterizou-se pela submissão da “proposta de definição estratégica”, que foi definida como a “superação da forma institucional vivida pelo CEDI nos últimos 20 anos”, ensejando “a proposta de superação do CEDI com multiplicações”, que acarretaria o encerramento jurídico da instituição, concomitantemente, à “formação, consolidação, e autonomização de núcleos de trabalhos derivados do CEDI”. A “proposta de definição estratégica” foi aprovada pela totalidade dos 20 sócios efetivos presentes na Assembléia Geral Ordinária do CEDI, realizada em março de 1993⁴⁹⁴. De acordo com os autores Zwinglio Dias e Jether Pereira Ramalho, “a maturidade da decisão expressou-se na retomada da ousadia e no reconhecimento da legitimidade e da credibilidade do trabalho dos diferentes programas do CEDI pelos seus diferentes parceiros e beneficiários”⁴⁹⁵.

De fato, toda crise é, como bem afirmou Júlio de Santa Ana, bifronte, uma vez que, “ao mesmo tempo em que significa um juízo, abre novas possibilidades de vida”. Nas palavras de Santa Ana:

Há processos históricos que se encerram: as forças que os geraram deram de si tudo o que podiam, até esgotar-se ou anquilosar-se. Este é o lado negativo de qualquer situação de crise. Não obstante, o desaparecimento ou a diminuição de importância de um dos elementos que gravitavam sobre a realidade convoca à reformulação desta. Isto ocorre através de processos mais ou menos prolongados: surgem reestruturações, irrompem novos agentes sociais, manifestam-se outras dinâmicas históricas. Enfim: há novas oportunidades que, se bem aproveitadas, irão ser fonte de nova vida, de novos tempos⁴⁹⁶.

Somente é possível compreender a “proposta de definição estratégica” do CEDI, que priorizou a multiplicação de seu aparato organizacional em vez do recrudescimento da dinâmica institucional, analisando-a a partir da perspectiva do movimento que lhe deu origem. Em outras palavras, a decisão do CEDI estava diretamente ligada à tentativa de dar precedência ao *movimento*, e não à instituição. Para o CEDI, parecia evidente que essa decisão possibilitaria a irrupção de novas experiências, novas leituras da realidade e novas perspectivas de trabalho que pudessem contribuir para a ampliação e abrangência de novos

⁴⁹³ Jether Pereira RAMALHO; Zwinglio Mota DIAS. *CEDI – Uma ousada experiência ecumênica*, p. 9.

⁴⁹⁴ CENTRO ECUMÊNICO DE DOCUMENTAÇÃO E INFORMAÇÃO. *Ata número vinte e nove da assembléia ordinária do Centro Ecumênico de Documentação e Informação*. Rio de Janeiro: Livro de Atas do CEDI, 06 a 08 de março de 1993, p. 81.

⁴⁹⁵ Jether Pereira RAMALHO; Zwinglio Mota DIAS. *CEDI – Uma ousada experiência ecumênica*, p. 9.

⁴⁹⁶ Júlio de SANTA ANA. Impulsos e freios na vida da igreja. (Entre a esperança e o realismo). *Tempo e Presença*, Rio de Janeiro, n. 253, ano 12, 1990, p. 7.

temas e desafios a serem respondidos. Esse processo de multiplicação, que encerrava a existência institucional do CEDI, permitia, ao mesmo tempo, a possibilidade de continuidade das propostas que movimentaram e constituíram o ideário do Movimento Ecumênico latino-americano e brasileiro, isto é, a tarefa de “humanização da vida”, ainda que de forma institucionalmente segmentada.

Em decorrência do processo de multiplicação do CEDI, quatro novas entidades emergiram, cada uma vinculada a um dos programas desenvolvidos pelo grupo. Tais organizações, não obstante a diversidade de campos de atuação e as leituras diferenciadas da realidade, inspiraram-se profundamente nos princípios fundantes do CEDI. Da tradição de trabalho desenvolvida pelo CEDI com as pastorais urbanas e com o movimento sindical, foi organizado o “Núcleo de Estudos sobre Trabalho e Sociedade” (NETS), que se voltava para o mundo do trabalho⁴⁹⁷. O principal objetivo do NETS consistia em “produzir e transmitir conhecimento qualificado sobre as transformações que vêm ocorrendo no mundo do trabalho nos dias de hoje”, além de propor e discutir um “tipo de desenvolvimento econômico e social que incorpore preocupações com o meio ambiente e com a justiça social”⁴⁹⁸. Derivada da tradição de educação de adultos e educação popular desenvolvida pelo CEDI, foi fundada, em março de 1994, a organização não-governamental “Ação Educativa – Assessoria, Pesquisa e Informação”, que se voltava à educação e temas correlatos como a juventude, com a intenção de desenvolver atividades de pesquisa, assessoria, documentação e comunicação. A organização privilegia, essencialmente, a defesa dos direitos educacionais dos mais pobres, assim como a qualificação da educação praticada com eles. Tais tarefas são desenvolvidas através do diálogo constante com diversos setores da sociedade e da promoção do reconhecimento mútuo e da solidariedade. Derivado das experiências oriundas do desenvolvimento do programa Povos Indígenas no Brasil, foi fundado, em abril de 1994, o “Instituto Socioambiental” (ISA), voltado principalmente à questão indígena e socioambiental. Os objetivos do instituto consistem em não agregar, simplesmente, o ambiental ao social ou o social ao ambiental, mas inter-relacioná-los. A última organização caudatária do processo de multiplicação do CEDI, que foi denominada “Koinonia – Presença Ecumênica e Serviço”, derivou-se da experiência desenvolvida, principalmente, por meio do programa de Assessoria à Pastoral, incorporando também as preocupações e propostas de trabalho desenvolvidas no âmbito do programa Movimento Camponês e Igrejas. O Koinonia,

⁴⁹⁷ CENTRO ECUMÊNICO DE DOCUMENTAÇÃO E INFORMAÇÃO. *Ata número trinta da assembléia geral extraordinária do Centro Ecumênico de Documentação e Informação*. Rio de Janeiro: Livro de Atas do CEDI, 04 a 06 de fevereiro de 1994, p. 87.

⁴⁹⁸ Jether Pereira RAMALHO; Zwinglio Mota DIAS. *CEDI – Uma ousada experiência ecumênica*, p. 12.

referenciado na experiência ecumênica, dedica-se às temáticas da cidadania e dignidade, teologia e pastoral, ecumenismo e cultura. A continuidade da publicação da revista Tempo e Presença foi transferida, por meio de decisão aprovada em assembléia, para o núcleo de trabalho do Koinonia, com uma série de recomendações específicas. Os acervos documentais de cada um dos programas foram transferidos para as organizações correspondentes, sendo que o acervo geral do CEDI, especialmente aquele entendido como arquivo institucional, jurídico e administrativo, ficou sob a guarda de Koinonia⁴⁹⁹.

No curso de sua pequena história, trabalhando junto às igrejas e aos movimentos populares, o CEDI aglutinou um amplo quadro de atividades que foi propiciador de um novo alento e um importante estímulo na reconstrução democrática da sociedade brasileira. Ao aglutinar em sua história a extensa significação caudatária das lutas de setores do protestantismo histórico brasileiro envolvidos na tentativa de construção de uma *oikoumene* justa, fraterna, igualitária e inclusiva, o CEDI procurou ser articulador de uma forma de vivência de fé impossível de ser dissociada dos problemas e das questões cotidianas da sociedade. Neste sentido, seu testemunho é muito maior do que suas próprias realizações; ele conta a história daqueles protestantes abnegados que sonhavam com a possibilidade utópica de uma nova sociedade, que fosse como que um sinal da *oikoumene* vindoura. Esse testemunho de compromisso social, de responsabilidade social, conduziu o grupo à afirmação de uma práxis “ecumênica ampla” e libertária, transformando-o, indubitavelmente, numa das expressões históricas de maior significação para a práxis ecumênica brasileira e latino-americana.

⁴⁹⁹ CENTRO ECUMÊNICO DE DOCUMENTAÇÃO E INFORMAÇÃO. *Ata número trinta da assembléia geral extraordinária do Centro Ecumênico de Documentação e Informação*, p. 88.

CONCLUSÃO

“Porque a vida, a vida, a vida, a vida só é possível reinventada”
(Cecília Meireles)

“É assim que eu vejo o CEDI: broto nascido de um tronco cortado.
‘... Como o terebinto e o carvalho...’ [...] [...]
A vida é sem vergonha e teimosa como o capim...”
(Rubem Alves)

A *historia oecumenica* latino-americana constitui um dos períodos de efervescência teológica mais notáveis entre os povos terceiro-mundistas. Essa história de militância ecumênica foi responsável por provocar uma reviravolta completa não somente no modo de articulação e construção dos discursos teológicos e religiosos, como também no modo como se compreendia a relação entre a *religião* e a *sociedade*, entre a *fê* e a *política*. A partir desse novo relacionamento, setores do protestantismo latino-americano propiciaram a irrupção de uma nova linguagem teológica, alicerçada sobre o “paradigma da humanização, um paradigma que se mostra dominado pela paixão e pela visão da libertação humana”⁵⁰⁰. A tarefa da teologia e o sentido da práxis ecumênica passavam a consistir, neste sentido, na tarefa de “humanização da vida”.

O processo paulatino de criação de uma nova linguagem teológica no seio do protestantismo latino-americano foi, conforme visto, um processo contínuo de *crítica* à caracterização política das igrejas do protestantismo histórico e de vertente missionária. Na medida em que as igrejas do protestantismo histórico latino-americano permaneceram associadas, direta ou indiretamente, ao escopo do projeto expansionista norte-americano, a tentativa de construção de uma nova linguagem teológica contextualizada levou à ruptura de setores do protestantismo com seu vínculo *liberal* e à afirmação de um projeto *libertador*⁵⁰¹. O comprometimento com o cenário político e social latino-americano ensejou a criação de

⁵⁰⁰ Rubem ALVES. *Da esperança*, p. 80.

⁵⁰¹ Júlio de SANTA ANA. Du libéralisme à la praxis de la libération. Genèse de la contribution protestante à la théologie latino-américaine de la libération, p. 80-82.

importantes organismos de cooperação ecumênica, responsáveis pela aglutinação de setores dissidentes do protestantismo latino-americano. Essa preocupação com as questões sociais e políticas, enquanto constituintes de uma dimensão legítima da preocupação teológica e religiosa, propiciou a criação do Setor de Responsabilidade Social da Confederação Evangélica do Brasil, bem como, num momento posterior, do movimento Igreja e Sociedade na América Latina.

Entretanto, justamente quando esse processo dinâmico de interação entre *religião e sociedade, fé e política* parecia alcançar um estágio avançado de desenvolvimento, o golpe militar dissipou as esperanças de criação de um protestantismo autóctone e comprometido com as questões sociais e políticas. Com a intenção de dar continuidade ao projeto de construção de um protestantismo militante e latino-americano, atropelado pela irrupção do regime de autoritarismo político-militar que se impôs à sociedade, foi criado o Centro Evangélico de Informação, que logo se transformou em Centro Ecumênico de Informação. O grupo de contra-informação constituído pelo CEI, representando um grito de resistência e esperança, depois de consolidada uma aliança com setores de cientistas-sociais de várias universidades e com o apoio ostensivo de diversos bispos católicos impulsionados pelo *aggiornamento* conciliar, decidiu sair de uma semi-clandestinidade que se havia imposto e se constituiu “como uma entidade ecumênica de serviço às igrejas e à sociedade sob o nome de ‘Centro Ecumênico de Documentação e Informação’ (CEDI)”⁵⁰². A história representada pela constituição do CEDI diz respeito, neste sentido, a algo mais do que a história de uma instituição. A sua história é a história de um *movimento*, a história de uma *geração*, a história da responsabilidade social, isto é, aquela história que simboliza a memória viva e transgressora de um passado que não pôde ser contido, e que remete aos “tempos em que o CEDI se chamava ISAL”⁵⁰³.

De fato, a experiência do CEDI não pode ser compreendida de maneira isolada aos desdobramentos do ideário ecumênico que tomou corpo na América Latina a partir da segunda metade do século passado. A orientação teológica que proporcionou sua irrupção foi caudatária das reflexões em torno à temática da “responsabilidade social” que moldaram o ideário do discurso teológico ecumênico. As referências constantes às discussões sobre a temática da responsabilidade social e da ética social ecumênica ao longo de sua existência impossibilitam uma associação apressada e equivocada de sua orientação teológica com os discursos teológicos libertários vinculados à *ecclesiogênese* romano-católica. Na realidade, a

⁵⁰² Zwinglio Mota DIAS. Etapas no desenvolvimento histórico do movimento ecumênico, p. 51.

⁵⁰³ Carlos Rodrigues BRANDÃO. Os primeiros tempos, p. 24.

teologia que inspirou profundamente e conferiu sentido à existência do CEDI diz respeito a uma teologia *extra ecclesiam*, desprovida dos limites impostos pelas dimensões eclesiásticas e institucionais. Antes de promover uma reflexão teológica a serviço das *igrejas*, o CEDI promoveu, neste sentido, uma teologia a serviço da *vida*. Foi, sobretudo, em função dessa concepção teológica radical, transgressora de fronteiras, que o CEDI pôde constituir-se como um movimento destinado à *intersecção* entre as igrejas e os movimentos populares. Suas atividades, conseqüentemente, desfrutaram de plena liberdade não somente para procurar “novos interlocutores”, como também para descobrir os “novos sujeitos históricos” que irrompiam na sociedade brasileira. Nesse processo livre de desenvolvimento de suas atividades, o CEDI alcançou uma inserção singular no país, fazendo da luta pela *democracia* e pela *cidadania* a chave fundamental para a consolidação da tarefa de “humanização da vida”. Essa busca constante de defesa do direito à diferença como valor concreto para a consolidação da democracia, irrompia não somente como um critério permanente para a atuação do CEDI na *intersecção* entre as igrejas e os movimentos populares, como também permanecia um elemento favorável à autocritica do próprio grupo e à reflexão sobre suas próprias atividades. Como afirmou com precisão Paulo Ayres Mattos:

Uma experiência que a nossa utopia impôs à prática do CEDI foi a de afirmar a democracia como valor permanente e universal, até mesmo em nossas relações internas. O conviver do diferente dentro do CEI/CEDI, uma de suas características fundantes, não foi um aprendizado fácil e tranqüilo para todos os participantes. O que, para muitas pessoas e organizações, parecia ser o carisma do CEDI e de outras poucas organizações similares em toda a América Latina, e que nos tornou referência ecumênica privilegiada, para nós, internamente, foi, em muitos momentos, motivo de grande sofrimento. Nem sempre soubemos resolver democraticamente os conflitos em que nos envolvemos. Apesar disso, podemos dizer que no CEDI tentamos todo o tempo não permitir que o diferente se fizesse o contrário⁵⁰⁴.

A afirmação da vocação ecumênica levou o CEDI a assumir, por um lado, a “diferença sem transformá-la num antagonismo” e, por outro lado, a fugir dos reducionismos fáceis e usuais⁵⁰⁵. A partir de um compromisso explícito com a construção democrática da sociedade, o CEDI desenvolveu suas atividades e programas indo ao encontro não somente dos pobres, como também dos índios, dos agricultores, dos camponeses, dos operários, enfim, dos oprimidos, “estes lugares do sofrimento de Deus”⁵⁰⁶. Evidentemente, a inserção nos movimentos populares e sociais não o privava de manter um compromisso explícito com o

⁵⁰⁴ Paulo Ayres MATTOS. A ousadia de superar-se multiplicando-se. Encarte. *Tempo e Presença*, Rio de Janeiro, n. 276, 1994.

⁵⁰⁵ Jether Pereira RAMALHO; Zwinglio Mota DIAS. *CEDI – Uma ousada experiência ecumênica*, p. 9.

⁵⁰⁶ Rubem ALVES. “... como o terebinto e o carvalho...”, p. 28.

Movimento Ecumênico e com as instituições que lhe davam expressão histórica. Antes o contrário, na medida em que se inseria na luta pela libertação das minorias constituintes da diversidade hegemônica brasileira, o CEDI contribuía para a consolidação de um exercício “ecumênico amplo”, inseparável da *práxis* de libertação. O grupo permaneceu durante toda a sua existência em pleno contato não somente com os organismos que representavam a *práxis* ecumênica latino-americana, como também com o Conselho Mundial de Igrejas, enquanto expressão institucional maior do Movimento Ecumênico. Como afirmam os autores Zwinglio Dias e Jether Pereira Ramalho, o CEDI “tornou-se mesmo, de *motu próprio*, uma espécie de ‘porta-voz’ oficioso do CMI, pois sempre entendeu que a proposta ecumênica do CMI respondia às demandas do Evangelho e da sociedade às igrejas”⁵⁰⁷.

Após vinte anos de comprometimento com a tarefa de *intersecção* entre as igrejas e os movimentos populares, o CEDI encerrou suas atividades, multiplicando-se em diferentes entidades, expressões especializadas de suas realizações. Por ter se constituído em “símbolo de resistência ecumênica”, num contexto marcadamente anti-ecumênico, o CEDI significou uma alavanca, um elemento catalisador para aproximar pessoas e instituições da tarefa de “humanização da vida”, contribuindo para a produção de um conhecimento novo no âmbito do ecumenismo, favorável à transformação democrática da sociedade e das igrejas. Trata-se, pois, de um exercício que vai de uma *práxis* ecumênica comprometida com a *libertação* à *práxis* de libertação comprometida com toda a *oikoumene*: “do ecumenismo libertador à libertação ecumênica”. É, pois, sob este prisma que a existência do CEDI deve ser compreendida. Anunciando criticamente as “boas-novas”, o CEDI anunciou o “reino de Deus”, que transcende a realidade contextual e transforma-se numa verdadeira *utopia*. Como precisamente observou Konrad Raiser,

a utopia desafia nossa compreensão de uma avaliação responsável da realidade. Transcendendo a realidade diária, seja através da reflexão imaginativa, da contestação crítica, ou da mobilização visionária, o pensamento utópico tem uma afinidade com as dimensões místicas ou proféticas das religiões. É, em última análise, neste contexto que a questão da responsabilidade deve ser considerada⁵⁰⁸.

Foi nesse pensar utópico que se alimentaram as esperanças por uma sociedade mais justa, igualitária e plural. Foi nesse pensar utópico que a crítica “daquilo que é” se tornou possível e urgente. Foi nesse pensar utópico que a criatividade dos construtos teológicos deixou de ser mera abstração e ganhou vida entre “aqueles que não são”. Foi nesse pensar

⁵⁰⁷ Jether Pereira RAMALHO; Zwinglio Mota DIAS. *CEDI – Uma ousada experiência ecumênica*, p. 12.

⁵⁰⁸ Konrad RAISER. *Utopia e responsabilidade: mensagem à Consulta do Jubileu. Estudos de Religião*, São Paulo, ano XII, n. 14, 1998, p. 16.

utópico que a teologia pôde, enfim, deixar de ser o *opium* do povo e se tornar um discurso socialmente relevante. Nesse processo dinâmico de rearticulação da teologia em direção à promoção da tarefa de “humanização da vida”, o CEDI, dentro e fora do Brasil, foi parte integrante e fundamental. Nessa tarefa de *reinvenção* da teologia, reinventou-se também a vida de uma memória transgressora e militante, pois “a vida é sem vergonha e teimosa como o capim”. Para essa linguagem libertária, “tanto a negação quanto a esperança são determinações permanentes da transcendência na criação de um novo amanhã para o homem”. Como ressaltou Rubem Alves, “a eliminação de um dos pólos em favor do outro é, *ipso facto*, suicídio; consiste na destruição da esperança e, conseqüentemente, no aborto do novo amanhã”⁵⁰⁹. Para uma teologia utópica e socialmente responsável, não há, pois, limites.

⁵⁰⁹ Rubem ALVES. *Da esperança*, p. 114.

REFERÊNCIAS

“O que há em mim é sobretudo cansaço –
Não disto nem daquilo,
Nem sequer de tudo ou de nada:
Cansaço assim mesmo, ele mesmo,
Cansaço”

(Álvaro de Campos)

- ABRECHT, Paul. *Las Iglesias y los rápidos cambios sociales*. México: Casa Unida de Publicaciones; Buenos Aires: Editorial La Aurora, 1963.
- _____. The Development of Ecumenical Social Thought and Action. In: FEY, Harold C. (Ed.). *A History of the Ecumenical Movement. 1948-1968*. Geneva: WCC Publications, 2004, p. 235-259.
- _____. Vida e Ação. In: LOSSKY, Nicholas; MÍGUEZ BONINO, José; POBEE, John; STRANSKY, Tom F; WAINWRIGHT, Geoffrey; WEBB, Pauline. (Ed.). *Dicionário do movimento ecumênico*. Petrópolis: Vozes, 2005, p. 1125-1127.
- ABRECHT, Paul; THOMAS, Madathilparampil Mammen. (Ed.). *World Conference on Church and Society, Geneva, July 12-26, 1966: Christian in the Technical and Social Revolutions of Our Time*. Geneva: WCC Publications, 1967.
- AÇÃO EDUCATIVA. Plano de trabalho – 1994. In: *Documento apresentado à Assembléia de Fundação*. São Paulo: Arquivo de Ação Educativa, mimeografado, 07 de maio de 1994, p. 1-70.
- ALVES, Rubem. “... como o terebinto e o carvalho...”. *Tempo e Presença*, Rio de Janeiro, n. 192, p. 26-28, 1984.
- _____. O Deus do furacão. In: ALVES, Rubem A. (Org.). *De dentro do furacão: Richard Shaull e os primórdios da teologia da libertação*. São Paulo: Editora Sagarana; CEDI; CLAI; Ciências da Religião, 1985, p. 19-24.
- _____. *Da esperança*. Campinas: Papirus, 1987.
- _____. *O suspiro dos oprimidos*. São Paulo: Paulus, 1999.
- _____. *Dogmatismo e tolerância*. São Paulo: Loyola, 2004.
- _____. O protestantismo da reta doutrina: um tipo ideal; Os inimigos do protestantismo. In: IDEM. *Religião e repressão*. São Paulo: Loyola; Teológica, 2005, p. 33-45; p. 285-318.
- ASSMANN, Hugo. Teologia da solidariedade e da cidadania. Ou seja: continuando a teologia da libertação. In: IDEM. *Crítica à lógica da exclusão: ensaios sobre economia e teologia*. São Paulo: Paulus, 1994, p. 13-36.
- BAINES, Stephen Grant. Identidades indígenas e ativismo político no Brasil: depois da constituição de 1988. *Série Antropologia*, Brasília, v. 418, p. 5-19, 2008.

- BARNES, Kenneth C. *Nazism, Liberalism, and Christianity: Protestant Social Thought in Germany and Great Britain, 1925-1937*. Lexington: University Press of Kentucky, 1991.
- BARREIRO, Julio. Nuevas dimensiones para la misión de la Iglesia en América Latina. *Cristianismo y Sociedad*, Buenos Aires, año XV, n. 52-53, p. 5-33, 1977.
- BASTIAN, Jean-Pierre. O protestantismo na América Latina. In: DUSSEL, Enrique. (Org.). *Historia liberationis: 500 anos de história da igreja na América Latina*. São Paulo: Paulinas, 1992, p. 467-513.
- _____. *Protestantismos y modernidad latinoamericana: historia de unas minorías religiosas activas en América Latina*. México: Fondo de Cultura Económica, 1994.
- _____. *La mutación religiosa de América Latina*. Para una sociología del cambio social en la modernidad periférica. México: Fondo de Cultura Económica, 2003.
- BASTIDE, Roger. *Brasil, terra de contrastes*. 8. ed. Rio de Janeiro; São Paulo: DIFEL, 1978.
- BENT, Ans van der. *Commitment to God's World: a Concise Critical Survey of Ecumenical Social Thought*. Geneva: WCC Publications, 1995.
- BENT, Ans J. van der; KESSLER, Diane. Assembléias do CMI. In: LOSSKY, Nicholas; MÍGUEZ BONINO, José; POBEE, John; STRANSKY, Tom F; WAINWRIGHT, Geoffrey; WEBB, Pauline. (Ed.). *Dicionário do movimento ecumênico*. Petrópolis: Vozes, 2005, p. 101-107.
- BENT, Ans J. van der; WERNER, Dietrich. Conferências ecumênicas. In: LOSSKY, Nicholas; MÍGUEZ BONINO, José; POBEE, John; STRANSKY, Tom F; WAINWRIGHT, Geoffrey; WEBB, Pauline. (Ed.). *Dicionário do movimento ecumênico*. Petrópolis: Vozes, 2005, p. 232-244.
- BERGER, Peter. *Rumor de anjos: a sociedade moderna e a redescoberta do sobrenatural*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1997.
- _____. *O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião*. 5. ed. São Paulo: Paulus, 2004.
- BERGER, Peter L; LUCKMANN, Thomas. *Modernidade, pluralismo e crise de sentido: a orientação do homem moderno*. Petrópolis: Vozes, 2004.
- BERKHOF, Hendrikus. *Two Hundred Years of Theology: Report of a Personal Journey*. Grand Rapids: Eerdmans, 1989.
- BITTENCOURT FILHO, José. *Documento para a assembléia do CEDI – n. 1*. Relatório de atividades. Rio de Janeiro: Arquivo de Koinonia – Presença Ecumênica e Serviço, mimeografado, janeiro de 1987, p. 1-13.
- _____. *Por uma eclesiologia militante: ISAL como o nascedouro de uma nova eclesiologia para a América Latina*. 1988. Dissertação (Mestrado em Ciência da Religião)-Instituto Metodista de Ensino Superior, São Bernardo do Campo, 1988.
- _____. Da marginalização à proscricção na América Latina. In: RIBEIRO, Cláudio Oliveira; BITTENCOURT FILHO, José. (Org.). *Por uma nova teologia latino-americana: a teologia da proscricção*. São Paulo: Paulinas, 1996, p. 49-72.
- _____. Notas teológicas sobre práxis ecumênicas. In: RIBEIRO, Cláudio Oliveira; BITTENCOURT FILHO, José. (Org.). *Por uma nova teologia latino-americana: a teologia da proscricção*. São Paulo: Paulinas, 1996, p. 41-47.
- _____. *Matriz religiosa brasileira: religiosidade e mudança social*. Petrópolis: Vozes; Rio de Janeiro: Koinonia, 2003.
- BLUMENBERG, Hans. *The Legitimacy of the Modern Age*. Massachusetts: MIT Press, 1985.
- BOCK, Carlos Gilberto. *O ecumenismo eclesiástico em debate: uma análise a partir da proposta ecumênica do CONIC*. São Leopoldo: Sinodal; IEPG, 1998.

- BOFF, Clodovis. Como vejo a teologia latino-americana trinta anos depois. In: SUSIN, Luiz Carlos. (Org.). *O mar se abriu: trinta anos de teologia na América Latina*. São Paulo: Loyola; SOTER, p. 79-95.
- BOLIOLI, Oscar. Una historia de unidad. *Cristianismo y Sociedad*, Buenos Aires, año XV, n. 52-53, p. 35-44, 1977.
- BONHOEFFER, Dietrich. *Resistência e submissão: cartas e anotações escritas na prisão*. São Leopoldo: Sinodal, 2003.
- BOSCH NAVARRO, Juan. *Para compreender o ecumenismo*. São Paulo: Loyola, 1995.
- BOTAS, Paulo C. L. A busca do elo perdido: teologia e revolução. In: RIBEIRO, Cláudio Oliveira; BITTENCOURT FILHO, José. (Org.). *Por uma nova teologia latino-americana: a teologia da proscrição*. São Paulo: Paulinas, 1996, p. 77-94.
- _____. Crônica dos anos de fogo. In: RIBEIRO, Cláudio Oliveira; BITTENCOURT FILHO, José. (Org.). *Por uma nova teologia latino-americana: a teologia da proscrição*. São Paulo: Paulinas, 1996, p. 167-190.
- BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas simbólicas*. 3. ed. São Paulo: Perspectiva, 1992.
- BRAATEN, Carl E. Prolegômenos à dogmática cristã. In: BRAATEN, Carl E.; JENSON, Robert W. (Ed.). *Dogmática cristã*. 2. ed. São Leopoldo: Sinodal, 2002, p. 25-94.
- BRAKEMEIER, Gottfried. *Preservando a unidade do espírito no vínculo da paz: um curso de ecumenismo*. São Paulo: ASTE, 2004.
- _____. Ecumenismo institucional e de base – um diagnóstico a partir da América Latina. In: SINNER, Rudolf von. (Org.). *Missão e ecumenismo na América Latina*. São Leopoldo: Sinodal; Quito: CLAI, 2009, p. 78-91.
- BRANDÃO, Carlos Rodrigues. Os primeiros tempos. *Tempo e Presença*, Rio de Janeiro, n. 192, p. 24, 1984.
- _____. Participar-pesquisar. In: IDEM. (Org.). *Repensando a pesquisa participante*. São Paulo: Brasiliense, 1984, p. 7-14.
- BULTMANN, Rudolf. A idéia de Deus e o ser humano moderno. In: IDEM. *Crer e compreender: ensaios selecionados*. São Leopoldo: Sinodal; IEPG, 2001, p. 406-420.
- CALVINO, Juan. *Institución de la religión cristiana*. 6. ed. Barcelona: FELIRE, 2006.
- CENTRO ECUMÊNICO DE DOCUMENTAÇÃO E INFORMAÇÃO. A formação do CEDI: relato, crônica, versões. *Tempo e Presença*, Rio de Janeiro, n. 192, p. 22-23, 1984.
- _____. *Aconteceu Especial 18*. Povos Indígenas no Brasil 1987/88/89/90. São Paulo: CEDI, 1991.
- _____. As publicações do CEDI. *Tempo e Presença*, Rio de Janeiro, n. 192, p. 31-32, 1984.
- _____. Documentação: uma prática alternativa. *Tempo e Presença*, Rio de Janeiro, n. 192, p. 20-21, 1984.
- _____. *Educação e Escolarização Popular*. Documento ao Plano Trienal (89-91). Rio de Janeiro: Arquivo de Koinonia – Presença Ecumênica e Serviço, mimeografado, 1989, p. 1-21.
- _____. Editorial. *Tempo e Presença*, Rio de Janeiro, n. 151, p. 2, 1979.
- _____. Educação popular – Escolarização popular. *Tempo e Presença*, Rio de Janeiro, n. 192, p. 12-13, 1984.
- _____. Igreja popular e movimento camponês. *Tempo e Presença*, Rio de Janeiro, n. 192, p. 18, 1984.
- _____. *Livro de Atas do CEDI*. Rio de Janeiro: 1974-1994.
- _____. Mineração em terras indígenas na nova Constituição: A Campanha do Jornal ‘O Estado de São Paulo’ e os interesses das mineradoras. Encarte. *Tempo e Presença*, Rio de Janeiro, n. 223, 1987.
- _____. Movimento operário e igrejas no ABC. *Tempo e Presença*, Rio de Janeiro, n. 192, p. 14, 1984.

- CENTRO ECUMÊNICO DE DOCUMENTAÇÃO E INFORMAÇÃO. O CEDI hoje: os programas de trabalho e assessoria do CEDI. *Tempo e Presença*, Rio de Janeiro, n. 192, p. 9, 1984.
- _____. Pastoral protestante. Programa de assessoria e apoio à ação pastoral das Igrejas. *Tempo e Presença*, Rio de Janeiro, n. 192, p. 10-12, 1984.
- _____. Povos indígenas no Brasil. Levantamento da situação atual. *Tempo e Presença*, Rio de Janeiro, n. 192, p. 15-16, 1984.
- _____. *Programa de assessoria à Pastoral Protestante*. Relatório. Rio de Janeiro: Arquivo de Koinonia – Presença Ecumênica e Serviço, mimeografado, janeiro de 1987, p. 1-4.
- _____. *Programa Movimento Camponês e Igrejas*. Documento apresentado na Assembléia Geral do CEDI – julho de 1988. Rio de Janeiro: Arquivo de Koinonia – Presença Ecumênica e Serviço, mimeografado, 1988, p. 1-25.
- _____. *Programa Povos Indígenas no Brasil*. Documento para a Assembléia Geral – Fazenda da Serra, 25 a 29 de julho de 1988. Rio de Janeiro: Arquivo de Koinonia – Presença Ecumênica e Serviço, mimeografado, 1988, p. 2-12.
- _____. Resistir é preciso. *Tempo e Presença*, Rio de Janeiro, n. 203, p. 3, 1985.
- _____. Setor de documentação do CEDI. Cartilhas & cartilhas. *Tempo e Presença*, Rio de Janeiro, n. 176, p. 19, 1982.
- CENTRO EVANGÉLICO DE INFORMAÇÃO. Qual a mensagem da era do espaço para o Cristianismo? *CEI*, n. 1, p. 1-8, 1965.
- CÉSAR, Waldo. Church and Society – or Society and Church? In: LEWIS, Nantawan Boonprasat. (Ed.). *Revolution of Spirit: Ecumenical Theology in Global Context. Essays in Honor of Richard Shaull*. Grand Rapids; Cambridge: William B. Eerdmans Publishing Company, 1998, p. 133-148.
- _____. Igreja e Sociedade: uma experiência ecumênica. *Tempo e Presença*, Rio de Janeiro, ano 26, n. 334, p. 7-14, 2004.
- CONSELHO NACIONAL DE IGREJAS CRISTÃS. Igrejas do CONIC se distanciam da Confederação Evangélica do Brasil. *Notícias do CONIC*, v. 4, n. 6.
- CONTERIS, Hiber. Nuestro punto de vista. *Cristianismo y Sociedad*, Montevideo, año I, n. 1, p. 5-6, 1963.
- CONWAY, Martin. Life and Work Movement. In: FAHLBUSCH, Erwin; LOCHMAN, Jan Milič; MBITI, John; PELIKAN, Jaroslav; VISCHER, Lukas. (Ed.). *The Encyclopedia of Christianity*. Grand Rapids: Eerdmans; Leiden: Koninklijke Brill, 2003, p. 273-280.
- CUARTA ASAMBLEA CONTINENTAL, JULIO 1971, ÑAÑA, PERÚ. Bases para una estrategia y programa de ISAL. In: IGLESIA Y SOCIEDAD EN AMÉRICA LATINA. *América Latina: movilización popular y fe cristiana*. Montevideo: ISAL, 1971, p. 139-172.
- CUNHA, Magali do Nascimento. *Crise, esquecimento e memória: o Centro Ecumênico de Informação e a construção da identidade do protestantismo brasileiro*. 1997. Dissertação (Mestrado em Memória Social)-Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 1997.
- _____. “O passado nunca está morto”. Um tributo a Waldo César e sua contribuição ao movimento ecumênico brasileiro. *Estudos de Religião*, São Paulo, ano XXI, n. 33, p. 136-158, 2007.
- DIAS, Zwinglio Mota. Institución y acontecimiento. Notas sobre las tensiones entre lo *eclesiástico* y lo *eclesial* en el interior de la comunidad cristiana. *Cristianismo y Sociedad*, Buenos Aires, año XVI, n. 56/57, p. 3-12, 1978.
- _____. Evaluación crítica de la práctica ecuménica latino-americana. Reflexiones sobre el desarrollo y las perspectivas de las relaciones ecuménicas en el ámbito latino-americano. *Cristianismo y Sociedad*, Buenos Aires, año XVII, n. 60, p. 3-29, 1979.

- DIAS, Zwinglio Mota. O movimento ecumênico: história e significado. *Numen*, Juiz de Fora, v. 1, n. 1, p. 127-163, 1998.
- _____. Ecumenismo e Direitos Humanos. *Rhema*, Juiz de Fora, v. 5, n. 20, p. 63-73, 1999.
- _____. Uma aventura ecumênica obstinada. *Tempo e Presença*, Rio de Janeiro, ano 23, n. 316, p. 31-33, 2001.
- _____. Etapas no desenvolvimento histórico do movimento ecumênico. In: TEIXEIRA, Faustino; DIAS, Zwinglio Mota. *Ecumenismo e diálogo inter-religioso: a arte do possível*. Aparecida: Editora Santuário, 2008, p. 19-59.
- _____. Fundamentalismo: o delírio dos amedrontados. Anotações sócio-teológicas sobre uma atitude religiosa. *Tempo e Presença Digital*, Rio de Janeiro, ano 3, n. 13, dez. 2008.
- DIAS, Zwinglio Mota; HILL, Joyce. *Brazil: a Gracious People in a Heartless System*. New York: Friendship Press, 1997.
- DICKINSON, Richard D. N. Desenvolvimento. In: LOSSKY, Nicholas; MÍGUEZ BONINO, José; POBEE, John; STRANSKY, Tom F; WAINWRIGHT, Geoffrey; WEBB, Pauline. (Ed.). *Dicionário do movimento ecumênico*. Petrópolis: Vozes, 2005, p. 341-345.
- DOCUMENTOS DO CONCÍLIO ECUMÊNICO VATICANO II. *Constituição dogmática Lumen Gentium sobre a Igreja; Constituição pastoral Gaudium et Spes sobre a Igreja no mundo de Hoje*. São Paulo: Paulus, 2001, p. 101-197; p. 539-661.
- DREHER, Luís Henrique. Teologia ecumênica ou oikoumene teológica? Exercícios sobre um tema do Conselho Mundial de Igrejas e de cada um. *Rhema*, Juiz de Fora, v. 4, n. 16, p. 175-190, 1998.
- _____. A sedição do secular na religião: uma análise da obra de Friedrich Gogarten. *Numen*, Juiz de Fora, v. 2, n. 1, p. 51-72, 1999.
- DREHER, Martin. *A igreja latino-americana no contexto mundial*. 3. ed. São Leopoldo: Sinodal, 2007.
- DUCHROW, Ulrich. Justiça. In: LOSSKY, Nicholas; MÍGUEZ BONINO, José; POBEE, John; STRANSKY, Tom F; WAINWRIGHT, Geoffrey; WEBB, Pauline. (Ed.). *Dicionário do movimento ecumênico*. Petrópolis: Vozes, 2005, p. 676-679.
- DUSSEL, Enrique. *História da igreja latino-americana (1930-1985)*. 2. ed. São Paulo: Paulus, 1995.
- _____. *Teologia da libertação: um panorama de seu desenvolvimento*. Petrópolis: Vozes, 1999.
- EHRENSTRÖM, Nils. Movements for International Friendship and Life and Work, 1925-1948. In: ROUSE, Ruth; NEILL, Stephen Charles. (Ed.). *A History of the Ecumenical Movement. 1517-1948*. Geneva: WCC Publications, 2004, p. 545-596.
- FARIA, Eduardo Galasso. *Fé e compromisso: Richard Shaull e a teologia no Brasil*. São Paulo: ASTE, 2002.
- FÁVERO, Osmar. Materiais didáticos para a educação de jovens e adultos. *Cad. Cedes*, Campinas, v. 27, n. 71, p. 39-62, 2007.
- FERNÁNDEZ ARLT, Augusto. Nuevas áreas para la responsabilidad social cristiana. In: IGLESIA Y SOCIEDAD EN AMÉRICA LATINA. *La responsabilidad social del cristiano*. Guía de estudios. Montevideo: ISAL, 1964, p. 67-75.
- FITZGERALD, Thomas E. *The Ecumenical Movement: an Introductory History*. Westport: Praeger Publishers, 2004.
- FOUCAULT, Michel. *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. 9. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- FREIRE, Paulo. *Uma educação para a liberdade*. Porto: Textos Marginais, 1974.

- FREIRE, Paulo. *Conscientização: teoria e prática da libertação. Uma introdução ao pensamento de Paulo Freire*. 3. ed. São Paulo: Moraes, 1980.
- GADAMER, Hans-Georg. La diversidad de las lenguas y la comprensión del mundo. In: KOSELLECK, Reinhart; GADAMER, Hans-Georg. *Historia y hermenéutica*. Barcelona: Paidós, 1997, p. 109-125.
- _____. Problemas epistemológicos das ciências humanas. In: FRUCHON, Pierre. (Org.). *O problema da consciência histórica*. 3 ed. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2006, p. 17-25.
- _____. *Verdade e método: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. 9. ed. Petrópolis: Vozes; São Paulo: Editora Universitária São Francisco, 2008.
- GADOTTI, Moacir. *Educação e poder: introdução à pedagogia do conflito*. São Paulo: Cortez, 1980.
- GOGARTEN, Friedrich. *Despair and Hope for our Time*. Philadelphia: Pilgrim Press, 1970.
- GRENHOLM, Carl-Henric. *Christian Social Ethics in a Revolutionary Age: an Analysis of the Social Ethics of John C. Bennett, Heinz-Dietrich Wendland and Richard Shaull*. Uppsala: Tofters tryckeri ab Östervalå, 1973.
- _____. Sociedade responsável. In: LOSSKY, Nicholas; MÍGUEZ BONINO, José; POBEE, John; STRANSKY, Tom F; WAINWRIGHT, Geoffrey; WEBB, Pauline. (Ed.). *Dicionário do movimento ecumênico*. Petrópolis: Vozes, 2005, p. 1029-1027.
- GUTIÉRREZ, Gustavo. *Teologia da libertação: perspectivas*. 5. ed. Petrópolis: Vozes, 1985.
- GUTIÉRREZ, Gustavo; SHAULL, Richard. *Liberation and Change*. Atlanta: John Knox Press, 1977.
- HADDAD, Sérgio. *Programa de Formação de Quadros*. Rio de Janeiro: Arquivo de Koinonia – Presença Ecumênica e Serviço, mimeografado, 21 de julho de 1988, p. 1-3.
- HADSELL, Hadsell. Ecumenical Social Ethics Now. In: SANTA ANA, Júlio de. *Beyond Idealism: a Way Ahead for Ecumenical Social Ethics*. Grand Rapids: Eerdmans, 2006, p. 17-29.
- HEFNER, Philip J. A criação. In: BRAATEN, Carl E.; JENSON, Robert W. (Ed.). *Dogmática cristã*. 2. ed. São Leopoldo: Sinodal, 2002, p. 273-358.
- HEIMSOETH, Heinz. *A filosofia do século XX*. 5. ed. Coimbra: Arménio Amado, 1982.
- HUDSON, Winthrop S. Denominationalism. In: JONES, Lindsay. (Ed.). *Encyclopedia of Religion*. 2. ed. Michigan: Macmillan Reference, 2005, p. 2286-2291.
- HUFF JÚNIOR, Arnaldo Érico. *Responsabilidade social e revolução no movimento ecumênico brasileiro dos anos 50 e 60*. São Paulo: Universidade Presbiteriana Mackenzie, IV Congresso Internacional de Ética e Cidadania, 2008, p. 1-15.
- IGLESIA Y SOCIEDAD EN AMÉRICA LATINA. *El impaciente desafío del mundo a la Iglesia*. Panorama de la Conferencia Mundial de Iglesia y Sociedad, Ginebra 1966. Montevideo: ISAL, 1966, p. 1-6.
- _____. Cuadro general del fenómeno de las migraciones internas en América Latina – Resumen del estudio efectuado por la Junta Latinoamericana de Iglesia y Sociedad. *Cristianismo y Sociedad*, Montevideo, año VI, n. 15, p. 89-101, 1968.
- INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL. Dez anos de lutas. *ISA – 10 anos*, São Paulo, p. 4-9. (Disponível em: <<http://www.socioambiental.org>>; acesso em 28 de janeiro de 2010).
- KARLSTRÖM, Nils. Movements for International Friendship and Life and Work, 1910-1925. In: ROUSE, Ruth; NEILL, Stephen Charles. (Ed.). *A History of the Ecumenical Movement*. 1517-1948. Geneva: WCC Publications, 2004, p. 509-542.
- KINNAMON, Michael; COPE, Brian E. (Ed.). *The Ecumenical Movement: an Anthology of Key Texts and Voices*. Geneva: WCC Publications, 1997.
- KOSELLECK, Reinhart. *Crítica e crise: uma contribuição à patogênese do mundo burguês*. Rio de Janeiro: EDUERJ; Contraponto, 1999.

- KOSELLECK, Reinhart. *Futuro passado: contribuição à semântica dos tempos históricos*. Rio de Janeiro: Contraponto; Ed. PUC-Rio, 2006.
- KOSHY, Ninan; SANTA ANA, Júlio de. On the Meaning of "Ecumenical". In: SANTA ANA, Júlio de. *Beyond Idealism: a Way Ahead for Ecumenical Social Ethics*. Grand Rapids: Eerdmans, 2006, p. 30-55.
- KRÜGER, Hanfried. The Life and Activities of the World Council of Churches. In: FEY, Harold C. (Ed.). *A History of the Ecumenical Movement. 1948-1968*. Geneva: WCC Publications, 2004, p. 29-62.
- KUMAR, Krishan. Nationalism. In: TURNER, Bryan S. (Ed.). *The Cambridge Dictionary of Sociology*. New York: Cambridge University Press, 2006, p. 412-413.
- LATOURETTE, Kenneth Scott. Ecumenical Bearings of the Missionary Movement and the International Missionary Council. In: ROUSE, Ruth; NEILL, Stephen Charles. (Ed.). *A History of the Ecumenical Movement. 1517-1948*. Geneva: WCC Publications, 2004, p. 353-402.
- LIENEMANN, Wolfgang. Consciência. In: LOSSKY, Nicholas; MÍGUEZ BONINO, José; POBEE, John; STRANSKY, Tom F; WAINWRIGHT, Geoffrey; WEBB, Pauline. (Ed.). *Dicionário do movimento ecumênico*. Petrópolis: Vozes, 2005, p. 254-255.
- LIENEMANN-PERRIN, Christine. *Missão e diálogo inter-religioso*. São Leopoldo: Sinodal; CEBI, 2005.
- LINDBERG, Carter. *Uma breve história do cristianismo*. São Paulo: Loyola, 2008.
- LOWE, Kathy. Catalyst for Community Struggles. The Ecumenical Centre for Documentation and Information, Brazil. In: IDEM. *Opening Eyes and Ears: New Connections for Christian Communication*. Geneva: World Council of Churches, 1983, 20-28.
- LÖWITH, Karl. *O sentido da história*. Lisboa: Edições 70, 1991.
- LÖWY, Michel. *A guerra dos deuses: religião e política na América Latina*. Petrópolis: Vozes, 2000.
- LÜBBE, Hermann. *Säkularisierung: Geschichte eines ideenpolitischen Begriffs*. Freiburg; München: Verlag Karl Alber, 1965.
- LUÍS SEGUNDO, Juan. *Libertação da teologia*. São Paulo: Loyola, 1978.
- MANNHEIM, Karl. *Ideologia e utopia*. 3. ed. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1976.
- MARRAMAO, Giacomo. *Poder e secularização: as categorias do tempo*. São Paulo: UNESP, 1995.
- _____. *Céu e terra: genealogia da secularização*. São Paulo: UNESP, 1997.
- MARTY, Martin E. Protestantism. In: JONES, Lindsay. (Ed.). *Encyclopedia of Religion*. 2. ed. Michigan: Macmillan Reference, 2005, p. 7446-7459.
- MATTOS, Domicio Pereira de. *Posição social da igreja*. 2. ed. Rio de Janeiro: Praia, 1965.
- MATTOS, Paulo Ayres. Editorial. *Tempo e Presença*, Rio de Janeiro, n. 192, p. 4, 1984.
- _____. A ousadia de superar-se multiplicando-se. Encarte. *Tempo e Presença*, Rio de Janeiro, n. 276, 1994.
- _____. Ecumenismo para o novo milênio. *Tempo e Presença*, Rio de Janeiro, ano 20, n. 301, p. 25-27, 1998.
- MENDONÇA, Antônio Gouvêa. *O celeste porvir: a inserção do protestantismo no Brasil*. São Paulo: ASTE, 1995.
- _____. Evolução histórica e configuração atual do protestantismo no Brasil. In: MENDONÇA, Antônio Gouvêa; VELASQUES FILHO, Prócoro. *Introdução ao protestantismo no Brasil*. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2002, p. 11-59.
- _____. O protestantismo no Brasil e suas encruzilhadas. *Revista USP*, São Paulo, n. 67, p. 48-67, 2005.

- MÍGUEZ BONINO, José. A “Third World” Perspective on the Ecumenical Movement. *The Ecumenical Review*, v. 34, n. 2, p. 115-124, 1982.
- _____. *Toward a Christian Political Ethics*. Philadelphia: Fortress Press, 1983.
- _____. *A fé em busca de eficácia: uma interpretação da reflexão teológica latino-americana sobre libertação*. São Leopoldo: Sinodal, 1987.
- _____. *Rostos do protestantismo latino-americano*. São Leopoldo: Sinodal, 2003.
- _____. Axiomas médios. In: LOSSKY, Nicholas; MÍGUEZ BONINO, José; POBEE, John; STRANSKY, Tom F; WAINWRIGHT, Geoffrey; WEBB, Pauline. (Ed.). *Dicionário do movimento ecumênico*. Petrópolis: Vozes, 2005, p. 125-126.
- _____. Ética. In: LOSSKY, Nicholas; MÍGUEZ BONINO, José; POBEE, John; STRANSKY, Tom F; WAINWRIGHT, Geoffrey; WEBB, Pauline. (Ed.). *Dicionário do movimento ecumênico*. Petrópolis: Vozes, 2005, p. 494-499.
- _____. Práxis. In: LOSSKY, Nicholas; MÍGUEZ BONINO, José; POBEE, John; STRANSKY, Tom F; WAINWRIGHT, Geoffrey; WEBB, Pauline. (Ed.). *Dicionário do movimento ecumênico*. Petrópolis: Vozes, 2005, p. 920-921.
- MO SUNG, Jung. *Teologia e economia: repensando a teologia da libertação e utopias*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1995.
- MOLTMANN, Jürgen. The World in God or God in the World? In: BAUCKHAM, Richard. (Ed.). *God Will Be All in All: The Eschatology of Jürgen Moltmann*. Edinburgh: T. & T. Clark, 1999, p. 35-41.
- _____. *Teologia da esperança: estudos sobre os fundamentos e as conseqüências de uma escatologia cristã*. São Paulo: Editora Teológica, 2003.
- MONTERROSO, Jorge E. Interpretación del ecumenismo latinoamericano. *Cristianismo y Sociedad*, Buenos Aires, año XV, n. 52-53, p. 45-54, 1977.
- MURRAY, Geoffrey. Joint Service as an Instrumental of Renewal. In: FEY, Harold C. (Ed.). *A History of the Ecumenical Movement. 1948-1968*. Geneva: WCC Publications, 2004, p. 201-231.
- NASCIMENTO, Cláudio Araújo. Documentação: dos dossiês ao Memória. *Tempo e Presença*, Rio de Janeiro, n. 192, p. 30-31, 1984.
- NIEBUHR, Helmut Richard. *As origens sociais das denominações cristãs*. São Paulo: ASTE, 1992.
- NIEBUHR, Reinhold. God’s Design and the Present Disorder of Civilization. In: KINNAMON, Michael; COPE, Brian E. (Ed.). *The Ecumenical Movement: an Anthology of Key Texts and Voices*. Geneva: WCC Publications, 1997, p. 278-282.
- OLDHAM, Joseph H. The Function of the Church in Society. In: OLDHAM, Joseph H; VISSER’T HOOFT, Willem Adolf. *Church, Community and State*. The Church and its Function in Society. London: George Allen & Unwin, 1937, p. 101-254.
- OLDHAM, Joseph H; VISSER’T HOOFT, Willem Adolf. *Church, Community and State*. The Church and its Function in Society. London: George Allen & Unwin, 1937.
- PADILHA, Anivaldo. Relações internacionais de cooperação: notas ecumênicas. In: RIBEIRO, Cláudio Oliveira; BITTENCOURT FILHO, José. (Org.). *Por uma nova teologia latino-americana: a teologia da proscricção*. São Paulo: Paulinas, 1996, p. 95-132.
- PANNENBERG, Wolfhart. Unidad de la iglesia y unidad de la humanidad. In: IDEM. *Ética y eclesiología*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1986, p. 247-261.
- _____. *Filosofia e teologia: tensões e convergências de uma busca comum*. São Paulo: Paulinas, 2008.
- _____. *Teologia sistemática*. Volume III. Santo André: Editora Academia Cristã; São Paulo: Paulus, 2009.
- PAZ E TERRA. Apresentação. *Paz e Terra*, Rio de Janeiro, v. 1, n. 1, p. 1, 1966.

- PÉREZ RIVAS, Marcelo. El ecumenismo en América Latina. In: GOODALL, Norman. *El movimiento ecuménico: qué es y cómo trabaja*. Buenos Aires: Editorial La Aurora, 1970, p. 207-239.
- PIEDRA, Arturo. *Evangelização protestante na América Latina: análise das razões que justificaram e promoveram a expansão protestante (1830-1960)*. São Leopoldo: Sinodal; Equador: CLAI, 2006.
- PLOU, Dafne Sabanes. *Caminhos de Unidade: itinerário do diálogo ecumênico na América Latina*. São Leopoldo: Sinodal, 2005.
- POBEE, John S. Educação. LOSSKY, Nicholas; MÍGUEZ BONINO, José; POBEE, John; STRANSKY, Tom F; WAINWRIGHT, Geoffrey; WEBB, Pauline. (Ed.). *Dicionário do movimento ecumênico*. Petrópolis: Vozes, 2005, p. 449-453.
- _____. Teologia contextual. In: LOSSKY, Nicholas; MÍGUEZ BONINO, José; POBEE, John; STRANSKY, Tom F; WAINWRIGHT, Geoffrey; WEBB, Pauline. (Ed.). *Dicionário do movimento ecumênico*. Petrópolis: Vozes, 2005, p. 1051-1052.
- PRIEN, Hans-Jürgen. Historia reciente del protestantismo en América Latina (1959-1984). *Estudios Teológicos*, São Leopoldo, ano 26, n. 1, p. 59-72, 1986.
- _____. *Formação da Igreja Evangélica no Brasil: das comunidades teuto-evangélicas de imigrantes até a Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil*. São Leopoldo: Sinodal; Petrópolis: Vozes, 2001.
- RAISER, Konrad. *Ecumenism in Transition: a Paradigm Shift in the Ecumenical Movement?* Geneva: WCC Publications, 1991.
- _____. Utopia e responsabilidade: mensagem à Consulta do Jubileu. *Estudos de Religião*, São Paulo, ano XII, n. 14, p. 11-22, 1998.
- _____. Oikoumene. In: LOSSKY, Nicholas; MÍGUEZ BONINO, José; POBEE, John; STRANSKY, Tom F; WAINWRIGHT, Geoffrey; WEBB, Pauline. (Ed.). *Dicionário do movimento ecumênico*. Petrópolis: Vozes, 2005, p. 837-838.
- _____. Teologia no movimento ecumênico. In: LOSSKY, Nicholas; MÍGUEZ BONINO, José; POBEE, John; STRANSKY, Tom F; WAINWRIGHT, Geoffrey; WEBB, Pauline. (Ed.). *Dicionário do movimento ecumênico*. Petrópolis: Vozes, 2005, p. 1066-1069.
- _____. Holding Different Perspectives Together: Forty Years of Ecumenical Engagement for Social and Economic Justice. *The Ecumenical Review*, v. 59, n. 1, p. 5-14, 2007.
- RAMALHO, Jether Pereira. *Prática educativa e sociedade*. Rio de Janeiro: Zahar, 1976.
- _____. As relações do CEDI no movimento ecumênico. *Tempo e Presença*, Rio de Janeiro, n. 192, p. 29-30, 1984.
- RAMALHO, Jether Pereira; DIAS, Zwinglio Mota. *CEDI – Uma ousada experiência ecumênica*. Rio de Janeiro: Arquivo de Koinonia – Presença Ecumênica e Serviço, mimeografado, 1995, p. 1-13.
- RAMALHO, José Ricardo. O assessor na corda bamba. *Tempo e Presença*, Rio de Janeiro, n. 192, p. 25, 1984.
- RAMBO, Arthur Blásio. A igreja dos imigrantes. In: DREHER, Martin N. (Org.). *500 anos de Brasil e igreja na América Meridional*. Porto Alegre: Edições EST, 2002, p. 57-73.
- RAMOS, Alcida Rita. Nações dentro da nação: um desencontro de ideologias. *Série Antropologia*, Brasília, v. 147, p. 2-10, 1993.
- _____. Convivência interétnica no Brasil. Os índios e a nação brasileira. *Série Antropologia*, Brasília, v. 221, p. 2-17, 1997.
- REILY, Duncan Alexander. *História documental do protestantismo no Brasil*. 3. ed. São Paulo: ASTE, 2003.
- RIBEIRO, Domingos. *Origens do evangelismo brasileiro: esboço histórico*. Rio de Janeiro: Apollo, 1937.

- RICARDO, Carlos Alberto. Qual o futuro dos povos indígenas no Brasil? *Tempo e Presença*, Rio de Janeiro, n. 167, p. 3-5, 1981.
- RICHEY, Russel E. Denominacionalismo. In: LOSSKY, Nicholas; MÍGUEZ BONINO, José; POBEE, John; STRANSKY, Tom F; WAINWRIGHT, Geoffrey; WEBB, Pauline. (Ed.). *Dicionário do movimento ecumênico*. Petrópolis: Vozes, 2005, p. 332-334.
- ROLOFF, Jürgen. *A igreja no Novo Testamento*. São Leopoldo: Sinodal; CEBI, 2005.
- RUBIO, Alphonso Garcia. *Teologia da libertação: política ou profetismo. Visão panorâmica e crítica da teologia política latino-americana*. São Paulo: Edições Loyola, 1977.
- RUNYON, Theodore. Teologia política. In: LOSSKY, Nicholas; MÍGUEZ BONINO, José; POBEE, John; STRANSKY, Tom F; WAINWRIGHT, Geoffrey; WEBB, Pauline. (Ed.). *Dicionário do movimento ecumênico*. Petrópolis: Vozes, 2005, p. 1073-1074.
- SANCHIS, Pierre. A religião dos brasileiros. *Horizonte*, Belo Horizonte, v. 1, n. 2, p. 28-43, 1997.
- SANTA ANA, Júlio de. Palabras preliminares. *Cristianismo y Sociedad*, Montevideo, año I, n. 1, p. 3-4, 1963.
- _____. *Ecumenismo e libertação: reflexões sobre a relação entre a unidade cristã e o Reino de Deus*. Petrópolis: Vozes, 1987.
- _____. Du libéralisme à la praxis de la libération. Genèse de la contribution protestante à la théologie latino-américaine de la libération. *Archives de Sciences Sociales des Religions*, Paris, v. 71, n. 1, p. 75-84, juillet-septembre 1990.
- _____. Impulsos e freios na vida da igreja. (Entre a esperança e o realismo). *Tempo e Presença*, Rio de Janeiro, n. 253, ano 12, p. 5-8, 1990.
- _____. The Ecumenical Movement at the Crossroads. *Student World*, n. 1, p. 11-23, 2003.
- _____. Dependência. In: LOSSKY, Nicholas; MÍGUEZ BONINO, José; POBEE, John; STRANSKY, Tom F; WAINWRIGHT, Geoffrey; WEBB, Pauline. (Ed.). *Dicionário do movimento ecumênico*. Petrópolis: Vozes, 2005, p. 334-335.
- SCHÄFER, Heinrich. Religious Fundamentalism and Reflexive Modernity. In: SANTA ANA, Júlio de. (Ed.). *Religions Today: Their Challenge to the Ecumenical Movement*. Geneva: WCC Publications, 2005, p. 271-292.
- SCHÄUFELE, Hermann. *Dez anos após o Vaticano II*. Rio de Janeiro: Presença Edições, 1970.
- SCHLEIERMACHER, Friedrich. *The Christian Faith*. Edinburgh: T. & T. Clark, 1989.
- SCHMITT, Jean-Claude. A história dos marginais. In: LE GOFF, Jacques. *A história nova*. 5. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2005, p. 351-390.
- SCHNEIDER, Marcelo. *Em busca de uma ética social ecumênica: a discussão no CMI em diálogo com a perspectiva e práxis latino-americanas*. 2005. Tese (Doutorado em Teologia)-Escola Superior de Teologia, São Leopoldo, 2005.
- SCHULTZ, Adilson. *Deus está presente – o diabo está no meio: o protestantismo e as estruturas teológicas do imaginário religioso brasileiro*. 2005. Tese (Doutorado em Teologia)-Escola Superior de Teologia, São Leopoldo, 2005.
- SCHUMANN, Breno. Igreja e migrações internas. *Cristianismo y Sociedad*, Montevideo, año VI, n. 15, p. 79-84, 1968.
- SCHÜNEMANN, Rolf. *Do gueto à participação: o surgimento da consciência sócio-política na IECLB entre 1960 e 1975*. São Leopoldo: Sinodal, 1992.
- SCHWARZ, Hans. Escatologia. In: BRAATEN, Carl E.; JENSON, Robert W. (Ed.). *Dogmática cristã*. 2. ed. São Leopoldo: Sinodal, 1995, p. 473-588.
- SECOND ASSEMBLY OF THE WCC. Report of Section III: Social Questions – The Responsible Society in a World Perspective. In: KINNAMON, Michael; COPE, Brian E. (Ed.). *The Ecumenical Movement: an Anthology of Key Texts and Voices*. Geneva: WCC Publications, 1997, p. 282-287.

- SHAULL, Richard. El cambio revolucionario en una perspectiva teológica. *Cristianismo y Sociedad*, Montevideo, ano IV, n. 12, p. 49-69, 1966.
- _____. *As transformações profundas à luz de uma teologia evangélica*. Petrópolis: Vozes, 1966.
- _____. Revolução: herança e opção contemporânea. In: OGLESBY, Carl; SHAULL, Richard. *Reação e mudança*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1968, p. 213-296.
- _____. A crise nas igrejas nacionais. In: ALVES, Rubem A. (Org.). *De dentro do furacão: Richard Shaull e os primórdios da teologia da libertação*. São Paulo: Editora Sagarana; CEDI; CLAI; Ciências da Religião, 1985, p. 155-165.
- _____. Igreja e teologia na voragem da revolução. In: ALVES, Rubem A. (Org.). *De dentro do furacão: Richard Shaull e os primórdios da teologia da libertação*. São Paulo: Editora Sagarana; CEDI; CLAI; Ciências da Religião, 1985, p. 117-134.
- _____. *A reforma protestante e a teologia da libertação: perspectivas para os desafios da atualidade*. São Paulo: Pendão Real, 1993.
- _____. *Surpreendido pela graça: memórias de um teólogo: Estados Unidos, América Latina, Brasil*. Rio de Janeiro: Record, 2003.
- SHINN, Roger L. Revolução. In: LOSSKY, Nicholas; MÍGUEZ BONINO, José; POBEE, John; STRANSKY, Tom F; WAINWRIGHT, Geoffrey; WEBB, Pauline. (Ed.). *Dicionário do movimento ecumênico*. Petrópolis: Vozes, 2005, p. 981-984.
- SINNER, Rudolf von. A igreja em perspectiva ecumênica. In: IDEM. *Confiança e convivência: reflexões éticas e ecumênicas*. São Leopoldo: Sinodal, 2007, p. 133-147.
- _____. Teologia pública. In: IDEM. *Confiança e convivência: reflexões éticas e ecumênicas*. São Leopoldo: Sinodal, 2007, p. 43-67.
- _____. Ecumenismo. In: BORTOLLETO FILHO, Fernando. (Org.). *Dicionário brasileiro de teologia*. São Paulo: ASTE, 2008, p. 321-324.
- SPLIESGART, Roland. Luteranos na América Latina: a perspectiva da história do cristianismo. *Numen*, Juiz de Fora, v. 6, n. 1, p. 102-135, 2003.
- STOFFEL, José Carlos. Ecumenismo de organismos: notas introdutórias para um estatuto eclesiológico dos organismos ecumênicos. In: SINNER, Rudolf von. (Org.). *Missão e ecumenismo na América Latina*. São Leopoldo: Sinodal; Quito: CLAI, 2009, p. 131-143.
- STRANSKY, Tom. Conselho Mundial de Igrejas. In: LOSSKY, Nicholas; MÍGUEZ BONINO, José; POBEE, John; STRANSKY, Tom F; WAINWRIGHT, Geoffrey; WEBB, Pauline. (Ed.). *Dicionário do movimento ecumênico*. Petrópolis: Vozes, 2005, p. 262-269.
- _____. Crítica ao movimento ecumênico e ao CMI. In: LOSSKY, Nicholas; MÍGUEZ BONINO, José; POBEE, John; STRANSKY, Tom F; WAINWRIGHT, Geoffrey; WEBB, Pauline. (Ed.). *Dicionário do movimento ecumênico*. Petrópolis: Vozes, 2005, p. 308-312.
- _____. SODEPAX. In: LOSSKY, Nicholas; MÍGUEZ BONINO, José; POBEE, John; STRANSKY, Tom F; WAINWRIGHT, Geoffrey; WEBB, Pauline. (Ed.). *Dicionário do movimento ecumênico*. Petrópolis: Vozes, 2005, p. 1033-1034.
- TIEL, Gerhard. *Ecumenismo na perspectiva do reino de Deus: uma análise do movimento ecumênico de base*. São Leopoldo: Sinodal, 1998.
- TILLICH, Paul. What is Wrong with the "Dialectic" Theology? *The Journal of Religion*, Chicago, v. 15, n. 2, p. 127-145, 1935.
- _____. Introdução. In: IDEM. *A era protestante*. São Bernardo do Campo: Ciências da Religião, 1992, p. 11-30.
- _____. O princípio protestante e a situação do proletariado. In: IDEM. *A era protestante*. São Bernardo do Campo: Ciências da Religião, 1992, p. 181-199.

- TILLICH, Paul. *Teologia sistemática*. 5. ed. São Leopoldo: Sinodal, 2005.
- THOMAS, Madathilparampil Mammen; DEKAR, Paul. Nação. In: LOSSKY, Nicholas; MÍGUEZ BONINO, José; POBEE, John; STRANSKY, Tom F; WAINWRIGHT, Geoffrey; WEBB, Pauline. (Ed.). *Dicionário do movimento ecumênico*. Petrópolis: Vozes, 2005, p. 815-817.
- TÖDT, Heinz Eduard. La revolución como nueva concepción socio-ética: análisis de contenido. In: RENDTORFF, Trutz; TÖDT, Heinz Eduard. *Teología de la revolución*. Caracas: Monte Avila Editores, 1975, p. 7-45
- TRACY, David. *A imaginação analógica: a teologia cristã e a cultura do pluralismo*. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2006.
- TROELTSCH, Ernst. *Protestantism and Progress: A Historical Study of the Relation of Protestantism to the Modern World*. New York: Williams and Norgate, 1912.
- _____. Igreja e seitas. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 14, n. 3, p. 133-144, 1987.
- TROMPF, Garry W. Utopia. In: JONES, Lindsay. (Ed.). *Encyclopedia of Religion*. 2. ed. Michigan: Macmillan Reference, 2005, p. 9491-9494.
- VERCRUYSSSE, Jos. *Introdução à teologia ecumênica*. São Paulo: Loyola, 1998.
- VISCHER, Lukas. Committed to the Transformation of the World? Where are We 40 Years after the World Conference on Church and Society in Geneva (1966)? *The Ecumenical Review*, v. 59, n. 1, p. 27-47, 2007.
- VISSER'T HOOFT, Willem Adolf. The Word "Ecumenical" – Its History and Use. In: ROUSE, Ruth; NEILL, Stephen Charles. (Ed.). *A History of the Ecumenical Movement. 1517-1948*. Geneva: WCC Publications, 2004, p. 735-740.
- _____. The Genesis of the World Council of Churches. In: ROUSE, Ruth; NEILL, Stephen Charles. (Ed.). *A History of the Ecumenical Movement. 1517-1948*. Geneva: WCC Publications, 2004, p. 697-724.
- WALDMAN, Maurício. A Eco-92 e a necessidade de um novo projeto. In: CLAUDINO-SALES, Vanda. (Org.). *Ecos da Rio-92: geografia, meio ambiente e desenvolvimento em questão*. Fortaleza: Associação dos Geógrafos Brasileiros, 1992, p. 20-32.
- WALKER, Wiliston. *História da igreja cristã*. 3. ed. São Paulo: ASTE, 2006.
- WCC CENTRAL COMMITTEE. The Church, the Churches and the World Council of Churches. In: KINNAMON, Michael; COPE, Brian E. (Ed.). *The Ecumenical Movement: an Anthology of Key Texts and Voices*. Geneva: WCC Publications, 1997, p. 463-470.
- WEBER, Max. *A ética protestante e o "espírito" do capitalismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.
- WEINGÄRTNER, Erick. Direitos Humanos. In: LOSSKY, Nicholas; MÍGUEZ BONINO, José; POBEE, John; STRANSKY, Tom F; WAINWRIGHT, Geoffrey; WEBB, Pauline. (Ed.). *Dicionário do movimento ecumênico*. Petrópolis: Vozes, 2005, p. 422-425.
- WESTHELLE, Vítor. Igreja e tradição: opções e obstruções ecumênicas. *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, v. 45, n. 2, p. 81-89, 2005.
- _____. Ideologia. In: LOSSKY, Nicholas; MÍGUEZ BONINO, José; POBEE, John; STRANSKY, Tom F; WAINWRIGHT, Geoffrey; WEBB, Pauline. (Ed.). *Dicionário do movimento ecumênico*. Petrópolis: Vozes, 2005, p. 597-600.
- WINDELBAND, Wilhelm. *History of Philosophy: with Special Reference to Formation and Development of its Problems and Conceptions*. New York: Macmillan and Co., 1914.
- WIRTH, Lauri Emilio. Protestantismo e etnia: sobre a preservação da identidade no protestantismo de imigração. *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, ano 38, n. 2, p. 156-172, 1998.

- WIRTH, Lauri Emilio. Sobre a preservação da identidade étnica no protestantismo de imigração. In: SATHLER-ROSA, Ronaldo. (Org.). *Culturas e cristianismo*. São Paulo: Loyola, 1999, p. 69-84.
- _____. Em busca de memórias marginais. Um comentário sobre a conferência “A igreja dos imigrantes”. In: DREHER, Martin N. (Org.). *500 anos de Brasil e igreja na América Meridional*. Porto Alegre: Edições EST, 2002, p. 74-79.
- WOLFF, Elias. *Caminhos do ecumenismo no Brasil: história, teologia, pastoral*. São Paulo: Paulus, 2002.

ANEXOS

Anexo I – Entrevista com Jether Pereira Ramalho, 24 de outubro de 2008

Na origem do CEDI, você vai notar que desde as suas primeiras idéias já havia uma perspectiva ecumênica como um dos elementos que deveria fazer parte desta formação. Tanto que o CEDI foi criado numa assembléia presidida por um bispo católico, aqui no Rio de Janeiro, num convento. Houve um momento em que, além dos elementos institucionais, havia uma convergência teológica de avaliação da realidade, onde tanto os católicos, ou melhor, grupos católicos e grupos evangélicos conversavam e se aliavam entre si. A situação maior nacional superava as contingências das divisões entre estes dois ramos do cristianismo, o protestantismo e o catolicismo.

Agora, eu creio que a gente não possa generalizar dizendo igrejas evangélicas e Igreja Católica, porque não foi uma aproximação assim tão institucional. Foi uma aproximação que foi feita através de pessoas, de entidades e não das igrejas propriamente ditas. Não havia, assim, oficialmente, uma representação católica ou uma representação de evangélicos no CEDI. Havia essa confluência, eu diria, de interpretação da realidade, e mais, a influência de uma teologia que fundamentava essa conjugação e esse engajamento na luta comum. E essa visão da realidade tinha elementos comuns tanto dos grupos católicos quanto dos grupos protestantes. Quando se resolve oficializar o CEDI, então, se pensou que seria possível criar uma organização que realmente fosse ecumênica e tivesse uma *representatividade* oficial e não uma *representação* oficial, porque as pessoas não eram indicadas por suas igrejas. As pessoas pertenciam às diversas igrejas. Então, nós tivemos luteranos, metodistas, episcopais, congregacionais, presbiterianos e diversos elementos da faixa católica, especialmente entre aqueles relacionados com a teologia da libertação.

Sabe-se que nessa época surge, então, um princípio de uso e de exercício da teologia da libertação, e havia, portanto, uma confluência natural que ultrapassava a representatividade oficial. O CEDI nunca teve um representante oficial definido pela igreja. Era um conjunto de pessoas que pertenciam a diversos movimentos, que tinham os mesmos ideais e os mesmos compromissos. E esses compromissos se baseavam em três elementos mais fundamentais: primeiro a realidade, a realidade social, a realidade econômica. A situação social era um elemento que justificava a luta pela libertação, eu diria, pela superação dessa forma de sociedade que era excludente, violenta, e que, portanto, merecia um trabalho, uma conjugação de elementos dentro das igrejas evangélicas como dentro da Igreja Católica. Houve algumas coisas, nesse processo, que foram muito fundamentais. Uma delas foi a reunião da Segunda Conferência Episcopal Latino-Americana, em 1968, em Medellín, quando a presença de Paulo Freire foi muito forte e onde se discutiu a questão da educação, da liberdade. O nosso grupo tinha relacionamento com Paulo Freire, que por intermédio inclusive desse grupo acabou trabalhando no Conselho Mundial de Igrejas. Então se criou uma conjugação de elementos, e mais, durante um primeiro período o conselho, filiado às diversas conferências, se preocupou com a idéia da questão rural, da questão urbana, com a questão do operariado, com a questão dos indígenas, questões estas que foram formatando uma instituição que pudesse responder a esses elementos. Então, a resposta à questão da relação do CEDI com as diversas igrejas é que foi um processo. Não foi assim um ato deliberado nem oficial. Foi antes um processo que juntou pessoas que estavam em entidades católicas e protestantes que, eu diria, tinham a mesma interpretação não só da teologia, mas também da realidade. Então, foi assim que se foi formado o CEDI.

Disso decorre que, no próprio processo de engajamento ecumênico, alguns elementos foram considerados como fundamentais. Um dos elementos seria a forma de *comunicação*. Não adiantava ter um grupo que não tivesse uma comunicação com a sociedade como um todo. Aí surge a história do CEI. O CEI foi uma reação à censura, uma censura à imprensa, censura à comunicação e a uma nova leitura dos acontecimentos. O que o CEI fazia? O CEI

lia os jornais, as notícias, os acontecimentos, através de uma ótica que não a ótica dos grupos dominantes. O CEI chegou a ser apresentado uma vez no Jornal Nacional: “este é um boletim subversivo, que faz um tratamento diferente das coisas que acontecem neste país”. Nós estamos comentando sobre um boletim simples, pequeno e como chegou a este ponto. Das denúncias que foram feitas ao DOPS, e aqui você tem inclusive uma que saiu no DOPS de Curitiba, em que estava escrito que eles [CEI] editavam um boletim subversivo baseado nas notícias e etc... e os nomes das pessoas eram fulano, fulano, fulano, etc.

Você também tem que pensar que nessa época havia uma certa efervescência dos movimentos populares. Nessa efervescência dos movimentos populares havia também uma nova forma de organização da igreja, principalmente da Igreja Católica, com o aparecimento das chamadas Comunidades Eclesiais de Base, das CEBs. E quando começam a aparecer as CEBs – e aparecem aqui milhares –, então começou a haver uma aproximação entre os evangélicos, alguns evangélicos, e os assessores das Comunidades Eclesiais de Base, neste sentido. E também ao mesmo tempo vai acontecendo a formação do movimento do operariado, a formação dos sindicatos, a formação da CUT, a presença de Lula, como líder sindical. Então, se resolve que o CEDI não seria simplesmente um centro de documentação, um centro de documentação que nós certamente achávamos importante, mas teria também um ramo de ações e de compromisso com os diversos setores da sociedade. Então, nós vamos desenvolver o CEDI com alguns elementos fundamentais: primeiro a *comunicação*. Neste momento a gente verifica que o CEI, com toda a sua riqueza, porque além do boletim, nós também tínhamos o “Bíblia Hoje” e outros elementos, e que, além da comunicação, o CEI já não era mais o elemento necessário. Havia necessidade de um “salto qualitativo”. Aí se cria a revista Tempo e Presença.

A revista é resultado da efervescência do movimento popular, do engajamento das igrejas com estes movimentos populares, que necessitavam de todo um canal maior de comunicação, com mais densidade, com mais presença. Aí que se faz um “salto qualitativo”. Aí termina a história do CEI e entra a história do Centro Ecumênico de Documentação e Informação, do CEDI. E neste Centro Ecumênico de Documentação e Informação, você vê a presença dos movimentos populares, e se resolve “departamentalizar” esse movimento. Porque a realidade tinha muitos elementos diversos, muitos elementos diferentes. Aí que vamos criar diferentes programas dentro desta instituição. Quais foram os programas? Primeiro, movimentos populares, eu diria, da maneira mais sintética, a questão da terra no Brasil e o movimento dos trabalhadores sem-terra. Quer dizer, a questão da terra passa a ser, assim, um elemento fundamental, torna-se uma das ênfases das atividades desenvolvidas pelo CEDI. O outro foi o movimento do operário, a automação dos sindicatos, a formação da CUT, das zonas centrais sindicais. No CEDI, então, se cria um departamento, um programa especializado destes elementos. O outro foi a questão da educação, porque nós tivemos uma influência muito grande de Paulo Freire. Então, foi a questão da educação popular. E o outro departamento, que deveria ser o embasamento ideológico disso, foi a pastoral, a pastoral popular. Então, repare que, além do conjunto organizacional que seriam as reuniões gerais, a presença de outros movimentos, a publicação que se fazia, havia também as quatro afluentes do grande rio que era o CEDI: movimento camponês, movimento operário, educação popular e teologia, ou melhor, pastoral, pastoral popular. Esses seriam os quatro grandes elementos de atividades do CEDI. E isso levou a um crescimento acelerado que abarcou – aí não tinha outra maneira de ser a não ser ecumênico. Você não podia fazer isso só com os evangélicos. Os evangélicos não tinham representação substancial nesses tipos de movimentos. Talvez os luteranos mais um pouco na questão rural.

Vão surgir, então, paralelamente ao CEDI, outras instituições com objetivos mais ou menos semelhantes. Entre estas eu quero destacar o CEBI, Centro de Estudos Bíblicos. Então,

chegou-se a uma conclusão de que realmente uma nova leitura da bíblia, que era uma coisa fundamental tanto para os católicos e tanto mais para os protestantes, deveria se fazer. Uma nova forma de interpretação deveria ser realizada. Resolveu-se, então, criar o CEBI, que eu tive a honra de ser um dos fundadores deste movimento. Eu, Carlos Mesters, minha esposa Lucília, irmã Augustinha, Carlos Cunha, resolvemos então formar um Centro de Estudos Bíblicos. Com a presença muito forte de alguns biblistas luteranos. E dentre eles eu destaco, o que em minha opinião é o maior biblista evangélico que nós temos na América Latina, o Milton Schwantes. O Milton Schwantes para mim é um ícone; quer dizer, Milton Schwantes e Carlos Mesters, os dois ícones. E isto foi ganhando substância e repercussão, repercussão que ultrapassava o Brasil. E esta propagação ultrapassava o CEDI porque estava relacionada com um movimento maior que ao mesmo tempo se vai formando, que era ISAL, Igreja e Sociedade na América Latina. Aí quero fazer uma conexão entre o ISAL e o CEDI. ISAL vai surgir na América Latina mais ou menos na mesma época que o CEI, porque este questionamento que nós enfrentamos passou a ser um questionamento comum a muitos outros países na América Latina. Os golpes militares se repetiram em outros países, e já não era só um problema específico do Brasil. Era um problema de todo um continente. Aí surge, então, ISAL, que reuniu um grupo de teólogos, biblistas, de trabalhadores sociais, líderes de igrejas, ecumênicos e etc. O CEDI passou, então, a ser um dos grandes elementos dessa grande cadeia que ia se formando em torno da situação da América Latina. Repare que aí havia três linhas: primeiro a linha evangélica e católica, uma linha bíblico-teológica. Então surgem aí as origens da Teologia da Libertação. Não só no Brasil, mas também com indivíduos de outros países, como Gustavo Gutiérrez e outros elementos que vão aparecendo nesta luta comum. Surge também a questão das publicações. Aí vai aparecer a revista de ISAL. Aí tem a questão da educação. Criou-se um movimento chamado “Educação para Justiça Social” (EJS). E esse movimento criou uma equipe que percorreu toda a América Latina e era oitenta por cento composto por pessoas do Brasil, que davam cursos de Paulo Freire, falando sobre a questão da metodologia popular, etc. O CEI, que se chamou CEDI, foi se integrando nessa mesma onda. Até um acontecimento que eu considero um dos acontecimentos mais marcantes nessa história.

Sobre esse acontecimento marcante, comento depois. Agora é preciso abrir um parêntese. Esse parêntese, que é uma outra coisa que eu gostaria de ressaltar, é que houve um elemento luterano que foi muito precioso nessa história. Esse elemento era chamado Breno Arno Schumann. Breno Schumann foi um dos teólogos fundadores do CEI, e um dos principais articuladores desse movimento. Com sua inteligência, com sua coragem, com sua perspicácia, nos deu uma colaboração muito grande. Foi uma grande lástima ele ter falecido tão cedo e não tenha podido dar continuidade a essa causa. Ia ser uma contribuição muito grande através da Igreja Luterana. Ele acabou indo para Juiz de Fora. E foi lá em Juiz de Fora onde ele faleceu.

E eu queria lhe dizer o seguinte: este movimento foi crescendo de tal forma que se chegou à conclusão de que era preciso fazer um encontro com esses organismos ecumênicos semelhantes ao CEDI, que estavam acontecendo e se multiplicando em toda a América Latina. E resolve-se fazer um encontro latino-americano e caribenho de organismos ecumênicos. Então vai o CEDI, vai o CEBI, vão os outros movimentos do Uruguai, da Argentina e etc. Juntam-se, então, numa grande assembléia. Uma grande assembléia ecumênica, com a presença de católicos e evangélicos, que se realiza na cidade de Quito, de 19 a 22 de julho de 1988. E esse evento significou um marco de que não eram movimentos simplesmente isolados no Brasil, no Uruguai, no Chile, na Argentina etc., mas havia um elemento comum que dava sentido a este movimento maior do qual o CEDI é possivelmente um dos mais importantes, um dos pioneiros desses elementos. Eu tive a oportunidade de presidir e organizar este movimento, que teve como nome “Projetos de Esperança”, e que por

nós era chamado de “Como construir a esperança”. E uma coisa muito importante é que compareceram a essa reunião cerca de 94 grupos. Você está estudando um grupo, que é o CEDI. Mas nesse período de 1988 se reúnem 94 grupos que atuam em 19 países latino-americanos e caribenhos. Predomina o número de leigos sobre o de pastores e sacerdotes. As mulheres representam trinta por cento dos participantes. A representação de católico-romanos foi de vinte por cento, ou seja, a quinta parte presente no encontro. Você tem um encontro com uma maioria evangélica muito forte. Dada a forma de organização das nossas igrejas evangélicas, nós não temos um comando único, e essa diversidade de igrejas, de grupos e etc., possibilitava mais liberdade para os grupos evangélicos do que para os grupos católicos, que têm a obediência a toda a hierarquia, etc. Nós temos uma liberdade maior. E uma coisa que é muito histórica nesse elemento é que nós tivemos diversas palestras, estudos e tínhamos três redatores: Milton Schwantes, José Oscar Beozzo e Júlio de Santa Ana. Repare bem no trio. José Oscar Beozzo era o líder católico com uma ligação muito forte, um domínio da história da Igreja Católica muito grande. O Júlio de Santa Ana é o grande teórico latino-americano, junto com José Míguez Bonino e outros mais, que estava no Brasil, por meio de um convite nosso, trabalhando no CESEP, que seria um dos filhos deste movimento, não no sentido paternal, mas que nasceu também dessa mesma confluência. E o Milton Schwantes, que é o grande biblista. E nesse encontro foi quando o Milton, uma coisa histórica, escreveu o célebre livro dele, que é a interpretação de Gênesis de 1 a 11, meditações sobre Gênesis 1-11, sobre a criação. E apresentou em primeira mão neste encontro.

Do Brasil estiveram presentes o Centro Ecumênico de Documentação e Informação, com a representação do Reverendo Zwinglio Mota Dias, pastor, professor universitário e secretário geral do CEDI, vinculado à Igreja Presbiteriana Unida, o CESEP, Centro Ecumênico de Serviços à Evangelização e Educação Popular, que foi representado por José Oscar Beozzo, secretário executivo, a CESE, Coordenadoria Ecumênica de Serviço, outro ramo que surge dedicado à administração, mais do que isso, à forma mais representativa do uso dos recursos ecumênicos para os projetos sociais, representada pelo Frei Félix Neejfs, e outras entidades como, por exemplo, a Escola Superior de Teologia. Então, você tem aqui a representação de 94 grupos, muitos dos quais com muita projeção. Aqui está a mão do CEDI também, mas não só a mão do CEDI, como também a mão do CLAI. Nesse período vão sendo formadas algumas organizações, como o Conselho Latino-Americano de Igrejas (CLAI). Nesse encontro de 1988 a que nos referimos, o CLAI foi um dos patrocinadores. Foi feito um livro onde aparecem todos os grupos que compareceram, com todo o estudo bíblico de Milton Schwantes.

Mas, o que eu estou querendo mostrar aí para você escrever na sua dissertação, é que a gente tem que entender o CEI ou o CEDI, primeiro o CEI depois o CEDI, dentro de uma perspectiva maior do que simplesmente um pequeno grupo que se reúne, e que desenvolve diversas atividades, mas como um grupo que acaba sendo uma instituição que, sensível aos sinais dos tempos, se prepara e se organiza para ter uma atuação na igreja e na sociedade na América Latina. Quando se fala de Igreja e Sociedade, se tem um pouco dessa história do CEDI. Por outro lado, realmente havia uma presença muito forte dos católicos, mas não das hierarquias constituídas. Porque nenhuma igreja tinha representação oficial, quer dizer, eu não estava no CEDI, na revista Tempo e Presença, representando a minha igreja. Eu era um evangélico congregacional, como eu sou, e assim estava envolvido. O Waldo César era um evangélico presbiteriano; Breno Schumann era um evangélico luterano. E assim também com os católicos. Era a mesma coisa com Luiz Eduardo Wanderley, Aloísio Mercadante, que fazia parte do movimento operário naquela época. Quer dizer, essa confluência muito rica de troca, de compromissos e de interpretações da realidade, que foram se constituindo, então, nesse caudal. Chegou um determinado momento em que o crescimento foi de tal ordem, que nós resolvemos, de uma só instituição, isto é, somente do CEDI, criar quatro instituições. A gente

disse que o vaso, ou o jarro onde se plantou o CEDI, era muito pequeno. Então, o CEDI cresceu e as raízes quebraram o vaso, e criaram filhos. Três ainda permanecem saudáveis, um não conseguiu sobreviver. Um desses é o Koinonia, que ficou com a parte pastoral, inspirado pelo Movimento Ecumênico, que vem desde os tempos do CEI, passando por toda a extensão do CEDI, e desaguando, agora, em Koinonia – Presença Ecumênica e Serviço. Um outro grupo oriundo das atividades do CEDI é o grupo Ação Educativa, que trabalha com a parte de educação. O outro é o Instituto Socioambiental, que trabalha com a questão indígena e com a questão rural, além de cuidar dos seringais.

Então você tem uma visão do CEDI que tem uma linha teológica não tão definida, não tão explícita e com princípios claramente fundamentados. Mas, certamente, uma linha teológica de vida, uma interpretação da realidade na forma de interpretar a realidade e de que maneira se poderia estar envolvido nas modificações as quais essa realidade nos incitava. Daí a grande história e a grande contribuição que o CEDI apresenta.

A existência do CEDI não era dependente das estruturas eclesiais. Porque, você sabe, que toda instituição – você estuda essa teologia e sabe disso – toda instituição tem seu ideário, tem sua hierarquia, tem os elementos que a formam. Daí que uma representação oficial por parte das igrejas, sobretudo em função das características de tais igrejas, seria totalmente inviável. Uma representação oficial tinha duas perspectivas para serem analisadas. Quando você pertence oficialmente, quer dizer, institucionalmente a um movimento como esse, você tem que ter duas fidelidades. Você tem que estar ali representando o pensamento oficial da sua igreja, a linha oficial da sua igreja e também a linha da organização a qual você quer se filiar. Então, quando você institucionaliza um movimento como esse, quando você institucionaliza um movimento como o CEDI, criam-se, conseqüentemente, as hierarquias, criam-se subordinações, etc. E como a idéia do CEDI não era ser uma instituição, mas permanecer como um movimento, no momento em que você coloca uma representação oficial, você cria obediências, cria subordinações. E no movimento você tem muito mais liberdade de análise da dinâmica da sociedade e dos elementos que a formam. Essa liberdade acaba levando a outras formas de organização. Por outro lado, ao constituir-se como um movimento, o CEDI contava não somente com uma maior liberdade para o desenvolvimento de suas atividades, como também se apercebia das limitações intrínsecas aos movimentos, sobretudo pelas carências de bases institucionais.

Não obstante, o CEDI estava envolvido em problemas muito sérios, que ultrapassavam a questão da igreja. A questão agrária, por exemplo, a questão da queda das ditaduras, dos elementos políticos. Daí você vê que a Confederação Evangélica do Brasil, que teve elementos institucionais presentes em sua hierarquia, em sua instituição, não resistiu. Chegou o momento em que ela terminou, porque as propostas da Conferência do Nordeste não coincidiam com o ritmo e com a maneira como a instituição eclesial protestante estava configurada. E nisso a Igreja Católica também. A Igreja Católica não poderia estar representada oficialmente. E, segundo Bento XVI, ela é a única depositária da plenitude da graça de Deus. Então, se ela era a única depositária, as outras não tinham o mesmo valor, não tinham os mesmos elementos, quer dizer, esses elementos de subordinação. Então, resolveu-se de que a liberdade do movimento, que era um movimento mesmo, não consistia simplesmente em uma instituição. Por isso era melhor que houvesse mais liberdade, para poder atuar com mais eficiência, estar mais próximo dos desafios levantados pela sociedade, e analisá-la a partir de seus próprios termos. Se houvesse a possibilidade de uma representação oficial, nomeada pelo bispo tal ou pela assembleia tal, eles poderiam nomear pessoas que não correspondessem ao ideário teológico, político e econômico que o movimento tinha. Então, havia colaboração e respeito. Por isso mesmo sempre se procurou, com muito esforço, a colaboração das diversas igrejas. Mas o CEDI nunca buscou a subordinação das organizações

oficiais das igrejas, nem nomear entre seus quadros representantes diretos das hierarquias eclesiásticas, protestantes ou católicas.

O CEDI, com seu posicionamento político contrário aos interesses do capitalismo e da elite dominante, sempre foi uma organização de notável inserção social, sobretudo a partir dos movimentos populares. Pode-se dizer que uma posição política clara do grupo consistia, por exemplo, na acusação do capitalismo. Isso não quer dizer, por outro lado, que se estivesse adotando ou que seria colocado agora o regime socialista, mas que o regime capitalista, que era o regime que definia as nossas estruturas políticas e econômicas, não correspondia aos ideais, não só bíblicos e evangélicos, mas também aos ideais representados pelo próprio grupo do CEDI. Daí ser considerado por muitos países, inclusive no Brasil, como um elemento subversivo. O CEDI foi considerado um elemento subversivo à Confederação Evangélica do Brasil, sobretudo quando entrou numa linha mais efetiva também em outros países, e muitos daqueles que militavam morreram, muitos foram exilados, outros saíram do país, etc.

Mas o que ficou foi essa semente de renovação. Era uma renovação de vida. Mas uma renovação com uma observação: que também aqui estavam incluídas as questões teológicas, a questão bíblica, bem como a questão da interpretação da realidade política e econômica do nosso país. Neste sentido, o grupo do CEDI foi um dos pioneiros para o desenvolvimento do Movimento Ecumênico no Brasil. Como não havia uma representação oficial das igrejas, a nossa influência se dava através da propagação de idéias. A propagação de interpretações da realidade, através da nova forma de se fazer uma leitura bíblica, através da nova maneira de se construir e de se trabalhar teologicamente. Quer dizer, a influência não era uma influência direta do isto ou do aquilo, mas fazia parte da formação de um novo pensamento também nas igrejas, sobretudo quando começaram a aparecer grupos e pessoas, e a revista chegou a ter cinco mil assinantes. O CEDI tinha, assim, uma presença muito forte nesses elementos. E justamente aí era uma presença ecumênica singular, pois a gente mostrava, por exemplo, que era possível trabalhar juntos, sem que fosse necessário que fossemos iguais, mas que havia princípios maiores, que possibilitariam o trabalho conjunto frente à situação da igreja e frente à situação da realidade.

Não obstante, gostaria de destacar que sempre que se falar na história do CEDI, não só do CEDI, mas de muitos desses organismos ecumênicos na América Latina e do significado da sua presença, não se pode omitir que isso foi possível, muito fortemente, pelo apoio e pela inspiração do Conselho Mundial de Igrejas. O Conselho Mundial de Igrejas, através do seu Movimento de Igreja e Sociedade, através da Comissão sobre a participação das igrejas no desenvolvimento (CCPD), e outros organismos, possibilitou que não só a contribuição da América Latina tivesse uma visibilidade maior, como ajudou inclusive economicamente a possibilidade de se ter um movimento que foi tão representativo na América Latina, como os Movimentos ecumênicos representados por ISAL e pelo CLAI, e no Brasil, como o CEDI.

Anexo II – Entrevista com Magali do Nascimento Cunha, 08 de outubro de 2009

O Centro Ecumênico de Documentação e Informação foi a ampliação e a continuação do que foi o Centro Evangélico de Informação, que logo se tornou centro Ecumênico de Informação. Porque o CEI, ele começou como uma experiência de resistência do pessoal principalmente da Confederação Evangélica do Brasil, que foi reprimida no tempo da ditadura Militar. Várias pessoas foram demitidas, pessoas que estavam na liderança daquele trabalho, principalmente nomes como Waldo César, Jether Pereira Ramalho, Domício Pereira de Mattos. Pessoas ligadas às igrejas, ali no núcleo do Rio de Janeiro, onde a Confederação Evangélica atuava, inconformadas com aquela situação de repressão que a Confederação viveu, tanto da parte do governo da ditadura, quanto da repressão das igrejas, que acabaram vivendo um momento de fechamento muito forte por conta do que o país estava vivendo, principalmente a partir do ano de 1965 em diante. Então, o CEI nasce desse grupo de pessoas inconformadas.

A partir daí, o que era para ser uma coisa muito voluntariosa, das pessoas tentarem “manter viva aquela chama do Movimento Ecumênico”, que estava numa fase difícil, de muito fechamento, vai se transformar num processo contínuo de engajamento e reflexão. É interessante que esse “manter viva a chama do Movimento Ecumênico” era pela informação, quer dizer, tinha-se muito forte naquele momento o lugar da informação, até porque o país começou a viver um momento de censura, de fechamento, quer dizer, de não se ter acesso mesmo às informações mais amplas, de não se ter acesso à visão crítica do que estava acontecendo não só no Brasil, como no mundo inteiro. E no restante da América Latina, igualmente. E esse elemento da informação passa a ser um elemento chave nesse processo todo. Por isso que foi de meu interesse pesquisar o CEI também, já que toda minha formação é em jornalismo. Interessou-me conhecer essa perspectiva da informação alternativa, que foi muito forte nos anos 80 – a chamada contra-informação, que esse pessoal já trabalhava desde então.

Então, essa coisa, como eu dizia, que nasce voluntariosa, as pessoas bancavam do próprio bolso. As reuniões, os materiais que eles produziam, os boletins, que acabavam inclusive, inevitavelmente, como uma coisa muito artesanal, de fundo de igreja, da casa das pessoas. Na verdade isso cresceu, porque ganhou a adesão de pessoas simpatizantes dentro do Brasil mesmo e de grupos da América Latina e do exterior, como o próprio Conselho Mundial de Igrejas, que acabou sendo um ponto de apoio muito forte para o recrudescimento desse grupo e para o sustento do Movimento Ecumênico aqui desenvolvido, para que ele pudesse resistir a todas as pressões que estavam sendo vividas aqui no Brasil e na América Latina, de um modo geral. Então, esse movimento vai crescendo, vai ganhando corpo, e passa a produzir muito mais coisa do que inicialmente se imaginava e se propunha. Quer dizer, aquele pequeno boletim, se torna um material denso, que era o chamado boletim do CEI. O CEI, de Centro *Evangélico*, porque começou como *Evangélico* em sua formação, vira Centro *Ecumênico*. Ganha a adesão de pessoas católicas, que vão passar a dialogar e participar. Assim, ganha uma proporção maior, desembocando em eventos. E o chamado Suplemento do CEI, com textos até inéditos no Brasil, que se traduziam de teólogos renomados, começa a ser publicado. Por exemplo, você vai encontrar no Suplemento do CEI, textos de Jürgen Moltmann, textos de teólogos ligados ao Conselho Mundial de Igrejas. O próprio Richard Shaull publicou muita coisa naquele momento. Disso tudo se pode depreender que o CEI dizia respeito a um movimento mesmo, que se configurou com toda essa adesão que teve. E eu acho que o pessoal lá no início não imaginava que se ganharia tamanha proporção e que se alcançaria a relevância que acabou adquirindo, como suporte ao Movimento Ecumênico e de resistência. Isso porque não se restringia a esse grupo outras coisas que estavam acontecendo

no Brasil. O CEI permaneceu constantemente ligado à realidade e aos acontecimentos que irrompiam no cenário nacional e internacional.

Nesse período a gente vê nascer a ASTE, a Associação dos Seminários Teológicos Evangélicos, que foi fundada em 1961. Ela se torna um ponto de apoio também para esse movimento de diálogo, principalmente em torno da teologia. Depois, mais para frente, a gente vai ver outros grupos nascendo, como a CESE e o CEBI. São grupos que vão acabar sendo estimulados por esse núcleo da Confederação representado pelo CEI, que vai se ampliando constantemente. Esse processo de ampliação vai desembocar em 1974, na fundação do CEDI. Isso porque, justamente por se tornar o que se tornou, o CEI já não dava mais conta de tantas relações e de tantas articulações que estabelecia com o passar dos anos, dessa visão do ecumenismo que vinha da discussão toda do Movimento Ecumênico no mundo. Porque ecumenismo não é só coisa de igreja não. Quer dizer, a unidade cristã é certamente um aspecto, mas você também tem outros; tem a questão da defesa da vida, da promoção humana, do meio ambiente. Tudo isso vem como um desafio que transcende a existência das próprias igrejas. E aí vem a relação com os outros grupos, com outras minorias, que mais tarde vão formar os programas distintos do CEDI. Quer dizer, essa compreensão do Movimento Ecumênico, como uma coisa não restrita às diversas igrejas, mas que precisa de um diálogo, de uma colaboração, de uma articulação com outros movimentos sociais que determinem esse processo da unidade da criação, isto é, a criação como um todo.

Neste sentido, já se tinha aquela visão, naquele momento, de criar o Centro Ecumênico de Documentação e Informação, e aí, ampliou-se a visão de informação para incluir também a da documentação. Ou melhor, desejava-se garantir um banco de dados, uma coletânea de materiais que fosse capaz de manter vivo aquilo que estava ficando para trás, e que pudesse contribuir para o presente e para o futuro. Essas eram as perspectivas.

Então a gente vê que, daquele pequeno movimento, a própria compreensão do que era ecumenismo levou à criação do CEDI, como uma coisa mais ampla, que não se restringisse só aquele grupo de pessoas de igreja, mas que estabelecesse relações com outros grupos, como aqueles ligados aos sindicatos, ligados ao movimento pela terra, à educação, aos povos indígenas. Neste sentido, vem todo esse pessoal, que também atravessava uma crise com o momento em que o Brasil se encontrava. Esse pessoal encontraria um “guarda-chuva” mesmo para dialogar, para articular, para estabelecer atividades a partir da fundação do CEDI. Eu entendo que a grande contribuição do CEDI para o movimento ecumênico no Brasil e na América Latina foi essa visão do ecumenismo numa dimensão ampla, não restrita só ao diálogo entre as igrejas ou entre o eclesiástico, isto é, a chamada unidade cristã, mas vendo a unidade cristã como uma coisa forte, uma dimensão forte, embora não a única. Essa dimensão da promoção da vida, da vida em todos os sentidos, do ser humano, do meio ambiente, a questão da cultura, as lutas sociais, quer dizer, tudo isso faz parte dessa busca por uma *oikoumene*, no sentido da terra habitada, da casa onde se tem que viver em harmonia. Essa foi uma contribuição de se chamar Centro Ecumênico, e não ser uma coisa voltada só para a igreja. Então, foi uma contribuição grande que deu nesse sentido da compreensão do ecumenismo em suas dimensões múltiplas.

Uma das características do CEDI foi que ele permaneceu em constante relação com o Movimento Ecumênico Internacional. Não existia, no CEDI, uma perspectiva de oposição. Eu penso que a compreensão do CEDI vem de uma reflexão em que o próprio Conselho Mundial de Igrejas sempre esteve engajado. Por exemplo, desde os primórdios do Conselho Mundial, existe em sua vertente o Movimento Vida e Ação, que é um movimento por causas sociais, iniciado com a questão da guerra, e esse movimento sempre permeou o Conselho Mundial de Igrejas nessa questão do que se chamou na época, lá nos anos trinta, de *cristianismo prático*. Foi a segunda conferência desse Movimento Vida e Ação que batizou o movimento de

cristianismo prático. E nessa visão de *cristianismo prático* sempre se pregou e se defendeu uma intersecção com a sociedade, que a igreja não pode estar isolada. Então, o que marcou essas conferências do Movimento Vida e Ação foi justamente essa perspectiva, que foi levada para o Conselho Mundial de Igrejas, quando o Conselho se formou justamente tendo o Movimento Vida e Ação como um dos elementos que vão configurar sua estrutura. Então, por exemplo, em 1966, aconteceu a Conferência Mundial sobre Igreja e Sociedade. A consulta foi uma de Igreja e Sociedade que foi organizada pelo Conselho Mundial de Igrejas e foi essa consulta que puxou essa corrente. Por exemplo, do Brasil estava lá o Shaul, estava o Waldo César, o Jether Ramalho, pessoas ligadas ao CEI, ex-Confederação Evangélica. Esse povo estava lá e a América Latina vai ter um destaque muito grande nessa conferência, justamente com as perspectivas de ISAL, de Igreja e Sociedade na América Latina. Míguez Bonino vai participar dessa conferência, bem como outros vários teólogos, o que vai marcar essa contribuição da América Latina justamente a partir dessa teologia que estava nascendo, que mais tarde vai ser chamada de Teologia da Libertação pelos católicos. Mas ela nasce com os protestantes de ISAL; é aí que ela vai nascer, dessa relação Igreja-Sociedade, Igreja-vida, fé-vida, e das mediações de tudo isso.

Então, na verdade, eu não vejo uma oposição entre a práxis ecumênica do CEDI e a práxis ecumênica do Conselho Mundial. Eu acho que houve sempre essa intersecção. De fato, a América Latina contribuiu muito para o Conselho Mundial de Igrejas. Paulo Freire, por exemplo, quando se exila, é acolhido lá em Genebra. Ele trabalhou com o Conselho Mundial de Igrejas. Daí que todos esses conceitos da educação popular, da relação com a vida, foram absorvidos pelo próprio Conselho. Paulo Freire ainda vai dar mais essa contribuição a essa construção do Conselho Mundial. E dentro do Conselho Mundial a gente ainda vai ver essa dimensão muito forte com a questão da educação libertária. O Conselho constrói uma relação muito forte com a ONU, por exemplo. Por isso sempre vão existir, desde os primórdios do Conselho Mundial de Igrejas, parcerias, atividades de acompanhamento. Os secretários do Conselho sempre foram convidados a ir a ONU, se pronunciar. Então, eu não vejo uma oposição entre a práxis ecumênica do CEDI e aquela desenvolvida pelo CMI. Pelo contrário, eu vejo uma inter-relação bastante forte, de contribuições mútuas. Quer dizer, se essas pessoas ligadas à Confederação Evangélica beberam dessa fonte, por outro lado também contribuíram, levando essa perspectiva latino-americana.

As igrejas, depois da ditadura, algumas mesmo antes dela, viveram um momento de fechamento muito grande. E uma nova forma de conservadorismo que vem daí, depois nos anos 70 com os chamados movimentos para-eclesiásticos, onde eles trabalham com a juventude. É um novo momento, de uma nova forma de conservadorismo, fundamentalismo, puritanismo, diferente daquelas que os missionários trouxeram. Mas é um momento de fechamento muito grande. O José Bittencourt Filho, que tem vários textos sobre este momento, vai chamar esse período de “idade das trevas” do protestantismo. Vai chamar assim, porque foi um momento de muita obscuridade mesmo, fechamento ao Movimento Ecumênico, fechamento ao diálogo por parte da igreja institucionalizada. Mas, é claro, como a gente disse, no paralelo estava crescendo o Movimento Ecumênico não eclesiástico, que de alguma forma sobreviveu a esse período de repressão, por conta de pessoas simpatizantes, de grupos militantes. E a Igreja Católica, que se abriu neste período também, teve um papel aí muito interessante, porque ela se abriu e ajudou a fortalecer figuras como Dom Hélder Câmara. O papel dos movimentos por novas formas de leitura bíblica, as CEBs, tudo isso aí também vai contribuir, assim como também a teologia da libertação, para fortalecer esse Movimento Ecumênico que estava aí colocando a “cabeça para fora”, resistindo ao sufoco que estava vivendo. Então, o que a gente vai perceber, é que o CEDI vai representar para as igrejas aquele grupo progressista da Confederação Evangélica, dos ecumênicos, dos

comunistas, grupos nos quais as igrejas não estavam muito interessadas, pelo contrário, viam como ameaça. Mas, é interessante que o CEDI se coloca a serviço das igrejas. As pessoas que estavam na liderança, por conta da história da própria Confederação Evangélica do Brasil que carregavam consigo, não querem estabelecer uma relação de dependência com as igrejas. Então você tem aí uma desconfiança da parte das igrejas, para o que representaria esse grupo novo, mas ao mesmo tempo uma busca de aproximação. Dentro do CEDI tem o programa de Assessoria à Pastoral Protestante, que vai exercer esse papel de prestador de serviço às igrejas. Na verdade, o CEDI vai assumir a identidade de uma organização ecumênica de serviço. Assim, ele não pode ser considerado uma organização ecumênica eclesiástica, como um Conselho de Igrejas, ou uma associação qualquer de igrejas. Mas, é uma organização de cristãos, porque mesmo esses outros que não eram ligados à igreja, ligados aos movimentos sociais, se viam como cristãos, que se identificavam com a proposta do Movimento Ecumênico. Quer dizer, você tem essa identidade cristã que está ali na organização, mas, que não se colocava numa visão simplesmente crítica e separada das igrejas, pelo contrário, que se colocava numa posição de serviço, que com toda sua estrutura poderia se colocar a serviço das igrejas. Então, o que você vai ter? Você vai ter uma certa desconfiança dos grupos institucionalizados protestantes, principalmente. Mas você vai ter um paradoxo aí, porque vai ter uma certa abertura, em vários momentos, principalmente nos anos de 1980 para frente, que recebe o CEDI como assessor na área de Bíblia, na área de protestantismo, e com os cursos que o CEDI oferecia aos encontros que ele organizava. Então, por exemplo: o meu primeiro contato com o CEDI se deu através de uma atividade da Igreja Metodista, no Rio de Janeiro, com os adolescentes, chamados juvenis. Quer dizer, a liderança dos juvenis na Igreja Metodista do Rio de Janeiro pediu assessoria para o CEDI, a fim de montar um curso de formação para adolescentes com mais densidade em termos de protestantismo, de Bíblia, de teologia. Então, foi uma posição da Igreja Metodista. Claro que o Paulo Ayres Mattos era o bispo naquele momento, mas outras lideranças, de outras igrejas, também tinham esse tipo de relação, porque eram simpatizantes. Então, isso vai depender muito da liderança, da abertura que ela tinha. Por exemplo, para alguns dos eventos que o CEDI realizava, as igrejas eram convidadas; algumas respondiam e mandavam representação; outras ignoravam por completo. Quer dizer, então você vai ter esse fluxo de adesão e desconfiança. E assim é que o CEDI vai exercer o seu papel, como ele se propôs, que era de prestar um serviço às igrejas e aos movimentos populares.

A revista Tempo e Presença ocupou uma posição central na existência do CEDI. Sua tiragem não era pequena, o público era bem amplo por conta daquilo que a revista se propunha. Você já disse bem que ela tinha um ineditismo na América Latina de ser uma revista do Movimento Ecumênico, que não falava só de igreja e de religião, que estava preocupada com os grandes temas da sociedade que desafiavam as igrejas e o Movimento Ecumênico. Então, a Tempo e Presença, eu até lamentei muito quando ela foi suspensa, tinha o seu papel como revista impressa que as pessoas pudessem manusear. A digitalização hoje ainda é uma coisa muito restrita. Quer dizer, o tipo de público da revista: quem era esse tipo de público? Você tinha o pessoal do sindicato, o pessoal dos movimentos sociais dos mais diversos tipos, educadores. Aliás, a Tempo e Presença sempre foi muito usada por educadores na sua própria formação, utilizando-a com estudantes. O pessoal dos sindicatos tinha muito acesso por conta das análises de conjuntura que a revista oferecia, e, obviamente, também o público das igrejas, que buscava uma formação além daquela que a sua própria igreja oferecia. E não se trata aqui só de simpatizantes do Movimento Ecumênico. A revista atingia as mais variadas pessoas. Isso porque a Tempo e Presença conseguia fazer esse leque de aproximações. Ela sempre tinha o tema central, que continha uma quantidade de artigos “x”. A revista trabalhava aquele tema central, que geralmente era um tema da conjuntura sócio-

política nacional, e o outro tema era um mais específico da religião. Mas, geralmente, era um tema da conjuntura, embora sempre houvesse seções fixas de Bíblia, de teologia. Um grande autor teólogo, o Rubem Alves, teve sua seção fixa de textos. E os textos de Rubem Alves representavam uma das seções mais lidas da revista, que era lida por todo o mundo. Não ficavam restritos só ao público das igrejas. Todo mundo gostava do tipo de aproximação que ele fazia ali nos textos. Então, você tinha esse leque de abordagens que garantia um público tão diverso e que a revista sempre tivesse alguma coisa para oferecer para todo mundo, e para um público específico, que alguma parte da revista ia atender. Você tinha lá o pessoal ligado aos movimentos sindicais, os sindicatos mais urbanos, que era leitor da revista mesmo. Muitas dessas lideranças sindicais até escreviam para a revista. Você tinha também o pessoal do movimento de luta pela terra, da educação, quer dizer, aqueles programas, que o CEDI tinha, garantiam essa variedade de público. Era um público extenso do Brasil e do exterior. A revista Tempo e Presença também era bastante lida na América Latina, e por pessoas de outros países. A relevância está justamente neste aspecto que a gente já falou, que é este ineditismo. A gente nunca teve, não tem, uma revista com esse tipo de envergadura. Quer dizer, a revista foi extinta na sua versão impressa, mas está se mantendo na sua versão digital. Ela continua com essa singularidade de ser uma publicação que não é acadêmica, mas que também não é rasteira, do ponto de vista de “popularesca” ou superficial. Ela faz uma intermediação aí: trata de temas densos com intensidade, mas com uma linguagem que é acessível a esse público intermediário de liderança. Então ela tem essa singularidade que permanece em sua versão digital.

O CEDI era uma organização de esquerda, claramente de esquerda. Isso porque ele justamente nasce numa ditadura em que, ou você apoiava o regime, ou você queria ver o Brasil democratizado. Quer dizer, nasce de pessoas que já vêm com essa perspectiva de uma visão crítica da sociedade. Depois, com a abertura democrática, na própria configuração interna você tem uma predominância de gente ligada ao Partido dos Trabalhadores, que apoiou o nascimento do PT, porque vem dessa herança bem de esquerda, de visão socialista mesmo. Você tem no grupo um núcleo bastante significativo, principalmente em São Paulo, pessoas que vão contribuir para o nascimento do PT e vão se engajar em fileiras. Você tem o Aloísio Mercadante, que hoje é senador. Quer dizer, ele estava lá no programa do movimento sindical. Pessoas, como o Aloísio Mercadante, embora nem todo mundo tenha chegado a ser senador. Mas todos estavam no mesmo nível de engajamento e de apoio. Agora, o núcleo do Rio de Janeiro, já era mais PDT. Era um pessoal mais brizolista. Já havia essa identidade de esquerda, mas com uma herança brizolista que era forte no Rio de Janeiro. O PT nunca teve uma expressão forte no Rio. No Rio de Janeiro você tem essa figura aí do Brizola, sempre muito forte. E esse povo lá do Rio, o núcleo do Rio de Janeiro, sempre teve essa simpatia maior pelo Brizola. Inclusive havia até umas pequenas rixas entre o grupo de São Paulo e o grupo do Rio, até por essa divergência de apoios políticos, que, muitas vezes, se dava porque o grupo do Brizola chegava a ser muito crítico do Lula, e vice-versa, o grupo do Lula com o Brizola. Então, isso se refletia até em disputas, intenções internas por essa opção política que acabava divergindo. Não que todo mundo do Rio fosse brizolista do PDT. Você tinha o pessoal lá do PT. O Jether Ramalho, por exemplo, sempre foi filiado. O pessoal mais jovem, que chegou depois, por último, o pessoal da minha geração, já vinha apoiando o PT também. Mas você tinha esse núcleo forte do grupo que era mais simpatizante do brizolismo, que então acabava, em alguns momentos, proporcionando algumas tensões internas e disputas muito relacionadas a essas opções políticas.

A relação do final dos anos de 1980, da metade dos anos 1980 em diante, passou a ser tensa. Eu acho que reflete a “divisão de águas” que foi o período da ditadura e o período depois da democratização e da abertura. Quer dizer, no período de ditadura, o CEDI foi

importante como abrigo para grupos e organizações que não eram de igreja, mas que viam no Movimento Ecumênico um apoio, um abrigo, para que pudessem trabalhar em torno de seus ideais. Como você disse, no campo da antropologia, da educação, tinha o pessoal do movimento sindical, um pessoal mais ligado aos sociólogos. Então você tem esse momento que carecia de apoio, e o pessoal precisava estar junto. Depois com a abertura política e a democratização, os grupos não ecumênicos, do ponto de vista religioso, os grupos aí mais da sociedade civil, se vêem com uma possibilidade de abertura e de autonomia maior. Neste sentido, vai haver uma certa disputa interna com o poder institucional mesmo, que vai ficar muito clara na divisão entre o grupo do Rio e o grupo de São Paulo.

O grupo do Rio, que era um grupo mais de igreja, apesar de ter lá o pessoal do movimento camponês, pessoal pequeno em relação à força que o grupo da igreja tinha, e o grupo de São Paulo, que tinha um núcleo em São Paulo mesmo da Pastoral Protestante, mas que era constituído por funcionários, que representavam ali a Pastoral Protestante no escritório de São Paulo. Quer dizer, o escritório de São Paulo era, fundamentalmente, um dos três programas fortes. Os programas eram o do movimento sindical, o da educação, e o dos povos indígenas. Você verá uma crescente, da metade dos anos de 1980 para frente, uma crescente tensão e disputa interna. Isso porque essa tensão vai desembocar na questão do levantamento de verbas, do orçamento do grupo. A tensão toda se evidenciava em “quem tinha o quê”. Embora fosse todo um caixa comum, a tensão se dava em ver quem tinha a maior força na captação dos fundos e na mão de quem ficava o controle institucional. O pessoal da Pastoral Protestante tinha a herança de ser fundador daquela instituição; herança do Movimento Ecumênico. Mas os outros se viam com força por conta do processo de democratização que estava dando força para os movimentos sociais, que, então, estavam se reorganizando e se re-institucionalizando naquele momento do país. Conseqüentemente, você vai ver que isso aí vai crescer e vai gerar momentos até muito difíceis. Outro fator de tensão foi que na liderança da secretaria geral você sempre teve pessoas ligadas ao Movimento Ecumênico cristão, que herdaram as características do movimento ecumênico religioso. A gente teve o Zwinglio Dias durante muito tempo e o Anivaldo Padilha. Isso sempre provocava tensão com o grupo de São Paulo, que tinha queixas, queixas que, muitas vezes, criavam problemas. Essa questão toda foi muito difícil. Foi ela que levou à decisão de que cada um tinha que seguir o seu caminho, porque já não fazia mais sentido ficar juntos numa instituição só. Isso porque o momento do país era outro. Eu acho que essa questão da conjuntura é que foi determinante para essa situação.

A transição do CEI para o CEDI, que a gente já comentou, representou a ampliação de uma proposta que era muito pequena, que chegava a ser doméstica, de fundo de igreja, e que foi, aos poucos, crescendo. Essa proposta acabou se tornando uma instituição, que se tornou abrigo para esses movimentos tantos, que não tinham espaço. Em função de uma compreensão de ecumenismo ampla, esse grupo abraçou e abrigou esses movimentos e pessoas, porque o propósito era o mesmo. Então você vê acontecer o processo de institucionalização, que transforma essa organização numa instituição de serviço. Cria-se essa identidade de que você se articula não para manter o Movimento Ecumênico vivo, como era a proposta original do CEI, mas você não só mantém o Movimento Ecumênico vivo como presta serviço aos grupos ecumênicos, às igrejas e a determinados setores sociais. A gente vê, então, essa transição aí de forma muito clara, que foi esse momento de institucionalização e estabelecimento de uma organização com toda a sua estrutura, a organização toda que isso implicou, como sócios, assembleias, uma estrutura mesmo organizacional, dois escritórios, Rio e São Paulo, e ainda tinha um no Sul – a Pastoral Protestante teve um escritório em Porto Alegre, com o pessoal que fazia o PP-Sul, que assim se chamava. Então teve também esse grupo do Sul. Quer dizer, cresceu tanto que ainda tinha essas outras expressões. Agora,

quanto à transição do CEDI para o Koinonia, o Koinonia vai ficar com a herança do chamado Movimento Ecumênico. Só que o Koinonia vai ganhar um outro caráter: não vai tanto ter a sua ênfase numa práxis ecumênica entre cristãos, apesar de ser um núcleo do programa de Pastoral Protestante que funda o Koinonia. Mas, ele vai ampliar a sua perspectiva ecumênica com o diálogo inter-religioso. Essa será a grande marca do Koinonia, que traz essa dimensão inter-religiosa que o CEDI não tinha, apesar de ser elemento de reflexão e até de algumas produções. A ênfase do CEDI era ainda muito cristã, e Koinonia vai trazer essa dimensão do diálogo inter-religioso de um modo muito forte, com o projeto EGBÉ, principalmente, e que depois vai ter uma conexão com o programa dos quilombos, que vai ser trazido para o Koinonia também. Isso porque o Koinonia vai se tornar mais uma vez um “guarda-chuva” de projetos, mantendo o núcleo dessa herança do Movimento Ecumênico, mas se abrindo principalmente aí nesta questão da negritude, para receber o projeto dos quilombos, que não tinha abrigo num determinado momento e precisava de um abrigo institucional. E está lá, quer dizer, na verdade, o Koinonia acaba sendo uma versão do CEDI de 1974, menor, de expressão mais reduzida, até porque o dinheiro hoje é menor, uma vez que você não tem o apoio financeiro que tinha naquele momento. Também porque o Conselho Mundial está em crise. As agências internacionais estão todas em crise. Essa é uma outra questão, que está afetando o Movimento Ecumênico como um todo, que são as prioridades de apoio, principalmente, apoio financeiro. Então nessa transição do CEDI para o Koinonia, o que a gente vai ver é o enfraquecimento dessa dimensão mais cristã. Na verdade, se essa relação com as igrejas já não era tão forte no CEDI, com o Koinonia ela vai ser muitíssimo pequena. A relação com as várias igrejas vai se dar em alguns projetos, por exemplo, o projeto AIDS e Igrejas, que já tinha um núcleo de relações de formação de gente que trabalhava nesse campo nas igrejas desde o CEDI. Então tem um núcleo ali que está mantido, mas todos aqueles projetos antigos de cursos de formação, de articulação com publicações, vão ficar muito estreitos. Se já não era tão grande no CEDI, vai ficar muito pequeno no Koinonia. O que vai fortalecer: o Projeto EGBÉ, e o projeto que tem ação lá no Nordeste, que também é muito voltado para uma causa social que é a do pessoal afetado por barragens no Nordeste, e que enveredou por um caminho que acabou se descobrindo: a questão do tráfico de drogas, uma vez que tem plantação de maconha e coca naquela região. Então acabou enveredando por outro caminho, que é a questão da reflexão sobre o problema da droga e sobre a juventude nessas regiões. E aí você tem uma dimensão também que é muito social, e pouco da igreja, em relação à ênfase anterior que se tinha no CEDI. Eu acho que essa é a marca desse momento de transição. Será essa nova dimensão da compreensão ecumênica que vai dar prioridade a essa questão do diálogo inter-religioso muito fundamentalmente.

Eu penso que a crise do Movimento Ecumênico, no todo, foi também a crise do CEDI, a crise do Koinonia, crise do CONIC, crise do CLAI, crise de todo mundo que é do Movimento Ecumênico, pois é uma crise de identidade. A grande pergunta que foi feita na assembléia do Conselho Mundial de Igrejas aqui em Porto Alegre, e que estava nas discussões, era “quem somos nós nesse quadro que a gente tem hoje no século XXI”. Quer dizer, a grande discussão que está no Conselho Mundial é: “ecumenismo no século XXI”. Isso porque o papel que o Conselho Mundial de Igrejas teve no século XX, ele não tem mais, e isso não é só questão de crise financeira não, é pela diversidade que o campo religioso assumiu. Você tinha um predomínio das igrejas históricas até um determinado momento da história no mundo inteiro, e depois um crescimento de movimentos cristãos novos, aí dos mais diversos, e um fortalecimento do movimento evangélico num dos seus braços, o evangelicalismo, os pentecostais e as igrejas independentes. Então quando você fala Conselho Mundial, essas igrejas novas, esses movimentos todos nunca estiveram lá, quer dizer, quem permaneceu lá? Aquele núcleo do passado, que era o núcleo mais forte chamado “muros das

igrejas históricas”. Isto é, a Igreja Católica, como você disse, está lá de qualquer forma, está na relação, assim como as Ortodoxas, com todas as suas crises também, e os protestantes. A América Latina está pouquíssimo representada lá, pois também nunca houve uma adesão forte. A África e a Ásia têm certa representação, mas também são continentes que tem várias formas de igrejas novas, em termos de crescimento. Então a grande crise é essa. Quer dizer, o campo religioso hoje é tão amplo, e não só no campo cristão. O pluralismo religioso mesmo tem trazido desafios que você não tinha naqueles momentos ali pelo menos até os anos de 1980 e 1990. Então, é uma crise do Movimento Ecumênico de saber quem é hoje o Movimento Ecumênico, com todas as suas diversidades. Tem organizações aí das mais diversas, de unidade em torno de questões, sejam elas amplas, sejam elas específicas. É uma crise de todo Movimento Ecumênico de se descobrir e, principalmente, o Conselho Mundial, no caso, descobrir quem é ele nesse cenário todo. E qual é a contribuição que ele vai dar, qual é o seu papel – e aí o Júlio de Santa Ana fala com muita propriedade, que, apesar de se chamar Conselho Mundial de Igrejas, ele se fez das igrejas. Mas ele não é das igrejas; ele é de um grupo que acaba sendo pequeno de igrejas dentro desse quadro todo. Então essa crise de identidade se agrava com a crise financeira, pois aquilo que o Conselho desejaria ainda fazer não consegue mais fazer porque não tem dinheiro, o dinheiro está muito pequeno, a crise é muito grande e o Conselho está numa fase de se descobrir e de se encontrar. E a gente não tem uma previsão. Essa crise é uma crise do movimento.

O Movimento Ecumênico precisa se encontrar e se definir com todos esses desafios. Por exemplo: surgiu agora, recentemente, o Fórum Cristão Global. O que é o Fórum Cristão Global? O próprio Conselho Mundial está apoiando, que é uma forma de trazer para o diálogo esses grupos, todos diversificados. Isso porque, caso fosse o Conselho Mundial que chamasse, esses grupos não iriam, porque já há o carimbo de um Movimento Ecumênico que gera desconfiança em muita gente. Então, o Fórum Cristão Global tem sido uma coisa nova aí, que tem tornado possível, principalmente, a aproximação às igrejas pentecostais, independentes. O movimento evangelical participa, a Igreja Católica está lá. Essa é uma coisa que o pessoal está olhando para ver o que acontece.

Anexo III – Entrevista com Paulo Ayres Mattos, 8 de outubro de 2009

Como já é consenso geral, o CEDI é resultado de um processo que, no Brasil, tomou realmente forma a partir da década de 1950. É verdade que antes dos anos de 1950 já havia alguns setores das chamadas igrejas históricas, especialmente da Igreja Metodista, da Igreja Presbiteriana, e alguns indivíduos da Igreja Episcopal, de envolvimento com o Movimento Ecumênico, que, de uma certa maneira, no final da década de 1930, levou à proposta de formação do Conselho Mundial de Igrejas.

É fato conhecido que o Conselho Mundial de Igrejas deveria ter sido organizado na primeira metade da década de 1940, mas por causa da guerra – a final de contas, tinha gente do lado de lá e gente do lado de cá metida no Movimento Ecumênico – teve sua fundação postergada. E havia brasileiros que estavam envolvidos, metodistas e presbiterianos, de maneira não muito intensa, sendo que também havia algumas iniciativas importantes, que, de uma certa maneira, refletiam, aqui no Brasil, essa proposta ecumênica de se estabelecer uma organização mundial que pudesse reunir o Movimento de Fé e Constituição, Fé e Ordem, Movimento Vida e Ação e também o movimento missionário. A verdade é que havia bastante gente envolvida, talvez, com o movimento missionário. Na Conferência de Madras, por exemplo, houve representação brasileira. Mas a história do CEDI, entretanto, está mais ligada ao que vai acontecer no final da década de 1940 e princípio da década de 1950, com a intensificação da presença do Movimento Cristão Mundial Estudantil, o Movimento Estudantil Cristão. Quer dizer, houve algumas pessoas envolvidas nesse processo, algumas lideranças da mocidade envolvidas nesse processo todo. Por ocasião da criação do Conselho Mundial de Igrejas, em 1948, a única igreja brasileira que se afilia ao Conselho Mundial foi a Igreja Metodista.

O que vai realmente marcar o ponto de virada no Movimento Estudantil Cristão foi a descoberta, muito tardia, da neo-ortodoxia, e, especialmente, a contribuição de teólogos, não somente europeus, mas também norte-americanos, com uma teologia diferente daquela que era a predominante nas igrejas evangélicas do Brasil. Esse envolvimento vai ter realmente uma transformação qualitativa com o envolvimento de alguns dos brasileiros com essa nova teologia, que não era tão nova assim, mas para o Brasil era nova. Alguns estudantes que vão estudar no estrangeiro depois da guerra, e também na década de 1950, Aharon Sapsejian é um dos nomes importantes neste processo, vão começar a refletir sobre uma nova linguagem teológica. Mas, é a chegada de Richard Shaull no Brasil que dá nascimento a uma teologia latino-americana propriamente dita. Richard Shaull é o ponto de inflexão. Isso porque Richard Shaull tem essa formação da teologia mais contemporânea, que tentava responder às questões do mundo moderno. Mas também porque tinha envolvimento com o Movimento Estudantil Cristão. Ele sai às carreiras da Colômbia, e vem para o Brasil pela Missão Presbiteriana. A Igreja Presbiteriana não sabia o que estava recebendo. A verdade é que a presença de Richard Shaull é que vai mudar isso de maneira mais profunda. Mas, por outro lado, a gente não pode esquecer que em outros países da América Latina, um processo semelhante, por meio de outras pessoas, estava acontecendo. Na Argentina, por exemplo, gente como o Emílio Castro e José Míguez Bonino, que foram estudar nos Estados Unidos e na Europa, também vieram com novos ares, especialmente sobre a questão do ecumenismo e da participação política, bem como da abertura para o mundo. Quer dizer, praticamente em toda a América Latina já havia um processo semelhante.

É claro que o programa, que começa, então, a afetar também aqui no Brasil, porque a Confederação Evangélica aqui no Brasil já existia, é a temática da “responsabilidade social da igreja”. Ora, você tem então, no nível da juventude, no nível de alguns setores da igreja, a necessidade de ter uma teologia que respondesse às exigências contemporâneas, que a teologia mais puritana e pietista, que tinha ajudado a formar o protestantismo brasileiro, não

respondia. Então, Shaull vai causar um impacto num grupo considerável de jovens. Primeiro no Seminário Presbiteriano de Campinas. Quando você conversa com o Bernardo Catão, você descobre, que foi o Shaull quem começou a trocar encontros com os dominicanos. Catão no Seminário Dominicano das Perdizes, e Shaull no Seminário Presbiteriano de Campinas. Você está envolvido então, agora, também com uma nova geração de estudantes de teologia. Você tem algumas pessoas envolvidas com o Movimento Estudantil Cristão, estudantes de teologia, líderes da igreja que estão envolvidos com a temática da “responsabilidade social”. Isso porque existem algumas conferências da Confederação Evangélica naqueles anos de 1950 que têm a ver com a responsabilidade social da igreja, ainda que com uma teologia muito inadequada para os desafios impostos pela sociedade.

Nesse período, o Brasil está atravessando um momento muito tenso. Vale lembrar que essa é a época do segundo governo Vargas, com suas campanhas como “o petróleo é nosso”. Há o confronto entre uma política mais nacionalista e uma política mais voltada para atender o capital estrangeiro. Então, com o suicídio do Vargas, e com os diferentes golpes militares latino-americanos que acontecem nesse período, a situação se agrava ainda mais. Vem Juscelino Kubitschek, com os 50 anos em 5. O Brasil está num processo de “rápidas transformações sociais”, que já era um jargão do Setor de Igreja e Sociedade do Conselho Mundial de Igrejas. É claro que, então, há uma reflexão teológica dentro do Conselho Mundial de Igrejas que veio ao encontro dessa necessidade de certos setores do protestantismo brasileiro, que começam a se apropriar dessa teologia para responder aos novos desafios. É claro também que esse não é um processo tranquilo. Trata-se de um processo conflitivo, porque há setores altamente conservadores dentro das igrejas, que reagem fortemente contra essa tentativa de atualização teológica. Mas, esse pessoal aqui do Brasil começa a “trocar figurinhas” com o pessoal também de outros países: Argentina, Uruguai, Chile, alguns grupos no México. E também, por outro lado, Shaull tinha esse contato com esses outros líderes. Richard Shaull já era um nome no Movimento Estudantil Cristão. É claro que isso tudo vai levando à elaboração de uma nova maneira de se fazer teologia no Brasil. Isso vai convergir, então, de uma certa maneira, numa produção teológica em que a principal figura é o Shaull, mas que, de uma certa maneira, começa a entrar em conflito aberto com os setores mais conservadores das igrejas.

A Confederação Evangélica do Brasil se torna cada vez mais o setor que estava cuidando dessa questão mais social. Esse setor cada vez mais vai se alinhando com essa nova maneira de fazer teologia, e como uma teologia mais voltada para as realidades do mundo secular, mundo da economia, da política, das relações sociais. Com isso, um Setor de Responsabilidade Social da Confederação é organizado, que se torna aí um abrigo para pessoas como Waldo César, Jether Ramalho. Waldo César, presbiteriano, Jether Ramalho, congregacional. E são pessoas que começam a se envolver nesse setor. É claro que, ao mesmo tempo, essa troca com o pessoal de outros países da América Latina está dando origem ao movimento Igreja e Sociedade na América Latina, o movimento ISAL. ISAL vai se tornar o carro chefe da reflexão teológica latino-americana, da qual os brasileiros são participantes, mas não são os únicos atores, pois é um processo que envolve também reflexão teológica feita em outros contextos latino-americanos. Igreja e Sociedade, vamos dizer, igrejas, como a igreja Metodista, se associam à Igreja e Sociedade e passam a ser membros de ISAL. Então, você tem a participação de pessoas, de igrejas e de movimentos. Ao mesmo tempo você tem o movimento da juventude evangélica, o ULAJE, que depois se torna ecumênico. Tem o CELADEC, Comissão *Evangélica*, depois *Ecumênica* Latino-Americana de Educação Cristã. Quer dizer, há uma série de movimentos que estão nessa efervescência teológica e prática. Isso seria, por si só, suficiente para causar bastante rebuliço. Mas aí vem a eleição de João XXIII, que lança o brado do *aggiornamento*. Então, convoca-se o Concílio Ecumênico Vaticano II. Nesse momento há processos também internos na Igreja Católica, que estão

igualmente em curso. Por exemplo, quando eu falo de pessoas como Bernardo Catão, em 1956, 1957, 1958, eu creio que mais ou menos nessa época em que ele ia ter contato com o Shaull, isso era um processo subterrâneo. Era uma relação praticamente clandestina e oculta às autoridades eclesiais, que não tinham conhecimento disso. Mas, a verdade é que esse processo também estava acontecendo dentro da Igreja Católica. A Juventude Universitária Católica, a JUC, a Juventude Operária Católica, a JOC, a Ação Católica, e outras organizações, são também importantes nesse processo. Então, quer dizer, você tem Jacques Maritain, o padre Lebreton, conhecido como o “padre operário”. Você tem, assim, um processo que é muito amplo. São diversos ribeirinhos, córregos, torrentes, que vão se formando para desaguar num rio que realmente vai desaguar lá na frente. Ora, nesse momento incide outro acontecimento que é paradigmático: a Revolução Cubana, em 1959. Quer dizer, além disso tudo, ainda por cima, acontece a Revolução Cubana. A vitória da Revolução Cubana vai de uma forma aberta e direta confrontar pouco a pouco os latino-americanos com o império, e claro que esse confronto também acaba refletindo dentro das igrejas. O nacionalismo acaba sendo uma marca muito forte em diferentes países latino-americanos. Bolívia é um país que tinha tido uma Revolução Camponesa, em 1952. A Guatemala teve uma experiência semelhante, sufocada pelos americanos, pelos *mariners*. Então, quer dizer, a América Latina estava se tornando um barril de pólvora. Com a Revolução Cubana, o pavio foi aceso.

As questões que o desafio da Revolução Cubana, gradualmente, vai colocando aos cristãos se tornam inescapáveis. Chega o momento em que Richard Shaull lança um *moto* que vai ser praticamente um *terremoto*, sem fazer trocadilhos: “ser cristão é ser de esquerda”. Ora, tal afirmação, nesse bojo, causa um reboio inimaginável. Aí vem a Conferência do Nordeste. O Brasil está na confusão com a eleição e renúncia de Jânio; a confusão para Jânio tomar posse; o parlamentarismo; as reformas de base; e essa coisa está pegando fogo. E é a Conferência do Nordeste que deságua nesse novo. É claro que está havendo dentro sociedade brasileira um processo de contestação ao sistema. Forças começam a se articular e há uma resposta também desses setores como uma teologia que procura ser relevante nesse momento. Também é claro que, quando vem o golpe de 1964, esse setores são moralmente atingidos. Ora, a história mostra aí, que semanas depois, um setor que vai ser altamente reprimido pela ditadura militar, pelo golpe militar vai ser o Setor de Responsabilidade Social da Confederação Evangélica do Brasil. Waldo sofre repressão; Jether sofre repressão; a turma toda dos militantes vai comer o “pão que o diabo amassou”. Isso durante algum tempo.

O Movimento Estudantil Cristão tinha muita gente. O Caio Toledo, que era professor, era metodista. José Fernandes, Claudius Ceccon, quer dizer, uma série de gente do Movimento Estudantil Cristão que estava envolvido também com as ONGs, especialmente com a UNI, mas também alguns deputados evangélicos, que tinham participação na frente nacionalista. Poucos, é verdade, mas que participavam nas frentes nacionalistas. Quer dizer, você tem uma efervescência de resistência política e teológica que o golpe militar bate duro em cima. Logo depois, como reação à ditadura, esses setores tentam se reagrupar. Nesse ínterim, o Shaull acaba sendo expulso do Brasil. Mas nesse momento já tem Jovelino, o Elter Dias Maciel, Rubem Alves, esse pessoal todo. Tem também o Aharon Sapsejian, esse pessoal todo engajado no processo de construção de uma nova visão teológica. Bom, é isso que vai dar lugar à formação do CEI. O CEI é o útero do CEDI – ou, como se diz aqui em São Paulo, CED“P”; lá no Rio a gente ainda está cedendo, aqui já cedeu. Então, o berço do CEDI é esse processo todo. É claro, esse processo desenvolvido do lado do protestantismo, como o ISAL, agora já começa a incorporar teólogos católicos, gradualmente. Teólogos católicos como Hugo Assmann, Sérgio Torres, Juan Luis Segundo, Pablo Richard. Esse pessoal, talvez muito mais já no princípio da década de 1970. Isso porque vem Medellín. Medellín é outro divisor de águas; esse, no campo católico. É interessante que Rubem Alves termina a tese dele de doutorado, que vai exatamente ter como título “para uma teologia da libertação”, mas que não

é aceito, porque esse título não ia vender. Tinha que ser a “teologia da esperança”, porque era o Moltmann que era a novidade. Mas é interessante que Rubem Alves e Gustavo Gutiérrez estão trabalhando, talvez ainda sem se conhecerem, mas em caminhos paralelos, bem como também o movimento ISAL. Ora, com a exacerbação da repressão política no Brasil, especialmente em 1968, aquele setor que ainda estava dentro das igrejas, alguns deles vão para as organizações clandestinas; alguns, posteriormente, são presos e torturados; diversos vão para o exílio. Então, na verdade, é que aí, com Medellín, esse processo ecumênico, digamos assim, se intensifica. É claro que nessas alturas o ecumenismo não era mais um ecumenismo de igreja, mas era um ecumenismo que envolvia as pessoas chamadas de “boa vontade” e que tinham um projeto de humanização. É interessante notar que durante esse período também nos Estados Unidos tem a luta pelos direitos civis, com Martin Luther King e tudo isso, assim como a luta contra a guerra do Vietnã. Quer dizer, essa década de 1960 é um verdadeiro barril de pólvora e a teologia está respondendo: “morte de Deus”; “teologia da morte de Deus”; a teologia católica com Rahner, Metz. Agora, no ambiente da Igreja Católica, esses teólogos, que, durante muito tempo, estavam já desenvolvendo uma “nova teologia” e estavam reprimidos, esse pessoal começa a ter a sua obra conhecida, colocada para fora. Teologicamente falando, esses anos são de uma efervescência fantástica. Quando a teologia da libertação explode realmente no fim da década de 1960, princípio da década de 1970, nasce, então, como um fenômeno que tem a ver com as Comunidades Eclesiais de Base, as CEBs.

Bom, nesse processo, o CEI foi aglutinando forças que já eram de gente protestante e de gente católica, bem como de gente que estava lutando contra a ditadura. Nesse período, o CEI está sendo parte, nós continuamos parte de ISAL, mesmo debaixo da repressão. Nesse momento não havia ainda ditadura no Chile. Então, o Chile passa ser a grande diferença, porque a frente popular vai ganhando força cada vez mais nesse país. Ora, há toda uma reflexão teológica que está sendo feita em cima de uma prática política eclesial. Então, é claro que quando surgem as Comunidades Eclesiais de Base, percebe-se que há uma sintonia entre o que se está fazendo nas Comunidades Eclesiais de Base com o que se está fazendo na teologia. É claro também que a essa altura o a repressão está se recrudescendo, e a teologia da libertação passa a ser execrada pelos setores conservadores da igreja e do governo. Aí vem o acordo de Santa Fé. Ora, no CEI, por exemplo, a gente fazia curso em que as coisas eram comunicadas de uma forma que, podemos dizer, tudo era feito praticamente numa semiclandestinidadade beirando a clandestinidadade. Encontros que eram feitos em Juiz de Fora – eu acho que você me falou que o Breno Schumann foi pastor da comunidade onde você congrega –, não sei o seminário ou o convento que existia lá. A gente ia lá para fazer cursos, ou então a gente dava assessoria às dioceses, como em Vitória, no Espírito Santo. Lá em Minas Gerais era em Ipatinga.

É verdade que nesse período de tempo a gente perde gente muito boa. Mas nós estávamos envolvidos nisso tudo. O boletim CEI era uma fachada. E uma coisa que realmente a repressão nunca conseguiu conectar é que por detrás do CEI tinha toda uma rede ampla de articulação, de defesa dos direitos humanos. Não foi nem uma nem duas vezes que eu tive que ir ao estrangeiro buscar dinheiro, para a gente financiar a saída de pessoas que estavam sendo torturadas pela ditadura. Cada vez que a gente descia no aeroporto era um sufoco danado. A gente trazendo 25, 30, 50 mil dólares nas cuecas, literalmente, entendeu? Numa situação dessas, o CEI era uma fachada de alguma coisa que era muito maior que o disfarce. Tinha, por detrás do CEI, muitas articulações internacionais, o Conselho Mundial de Igrejas. E aí, isso tudo só foi possível porque o Conselho Mundial de Igrejas teve o compromisso, especialmente depois da Conferência sobre Igreja e Sociedade de Genebra, em 1966, de patrocinar esses movimentos de resistência e luta pelos direitos humanos. Essa conferência, praticamente, sela o compromisso do Conselho Mundial de Igrejas com essas lutas. Então

também tem todo um referencial institucional e teológico, que tem diversas ramificações. Claro que isso tem outras projeções na Europa e nos Estados Unidos. Tem gente no movimento civil nos Estados Unidos, tem gente em outros países, como a Coréia ou as Filipinas, a África do Sul. Gente que está também nesse tipo de reflexão e de prática. Então, foi nisso aí que o Conselho Mundial de Igrejas foi importante, porque sem o apoio do Conselho Mundial de Igrejas, todo esse esforço não teria sido possível. Isso porque, na verdade, nesse momento as condições ainda permitiam que o Conselho Mundial de Igrejas, tanto no nível programático como no nível financeiro, pudesse apoiar esse tipo de iniciativa. Tinha quadros, gente de alta qualidade, como Philip Potter e etc. Gente de alta qualificação. Quer dizer, quando o CEDI surge, em decorrência de todo esse processo, tínhamos pessoas envolvidas nisso, que, às vezes, nem se quer conhecia umas às outras. O “escritóriozinho” lá da Princesa Isabel, no Rio, que era o escritório de Tempo e Presença – porque a única coisa que existia mesmo legal era a Tempo e Presença –, contou com a visita de inúmeras pessoas importantes nesse processo todo. Nesse processo, o Breno Schumann era uma pessoa importante; o Domicio era uma pessoa importante; o Jether era uma pessoa importante, a Beatriz Bebiano era uma pessoa importante; eles eram os sócios aqui da Tempo e Presença. Mas por detrás do CEI, da Tempo e Presença, tinha toda uma articulação teológica, eclesial, política e ecumênica pelo mundo afora.

É interessante notar que há setores que ajudaram a formar o Conselho Mundial de Igrejas que tiveram uma participação política muito efetiva na luta contra o nazismo, vamos dizer, nomes como: Dietrich Bonhoeffer, Martin Niemöller, Paul Tillich. A gente não pode ignorar que tinha uma teologia, uma política por detrás. Mesmo os irmãos Niebuhr, nos Estados Unidos, com seu “realismo cristão” e anticomunismo. Nós sabemos que tais nomes tinham uma teologia importante. E não podemos esquecer, obviamente, de Karl Barth. Por outro lado, a gente não pode esquecer também que Rudolf Bultmann, enfiou o “rabinho entre as pernas” nesse tempo todo. Mas, na verdade, havia todo um setor que estava muito envolvido com a questão de Fé e Constituição, Fé e Ordem, movimento missionário, que participou da formação do Conselho Mundial de Igrejas. É claro que o Movimento Estudantil Cristão, de uma certa forma, é um movimento que vai se tornar a “locomotiva” da reflexão teológica. Não é à toa que Philip Potter sai desse ambiente. Tem muito metodista metido nessa história. Nesse momento, o Conselho Mundial de Igrejas conseguia manter uma tensão que não era fácil. Às vezes, essa tensão era conflitiva, entre um ecumenismo mais voltado para a unidade visível dos cristãos, e outros setores que entendiam que o *cristianismo prático*, o *ecumenismo prático* é o que realmente aproximava os cristãos do ideal da unidade cristã. Você tem razão, havia, às vezes, certa tensão. Às vezes havia conflito, mas havia também certos setores, dentro do Conselho Mundial, que não estavam ligados à teologia da libertação. A teologia da libertação é um processo que, ainda que nutrido por teologias de matriz europeia, ela tem o seu desenvolvimento dentro do contexto latino-americano. É verdade que tem outras teologias da libertação que estão também em gestação em outros cantos do mundo. Na África do Sul manifestava-se como uma questão da luta contra a *apartheid*. Na Ásia, ou nos Estados Unidos, a teologia negra e a teologia feminista, que também estão em processo. Mas, em termos políticos, a teologia da libertação é uma produção latino-americana. Outros setores dentro do Conselho Mundial de Igrejas tinham uma percepção para a teologia política. Ora, a teologia política era especialmente inspirada em Ernst Bloch. Esse pessoal todo tinha uma abertura para teologia política, e eu creio que, vamos dizer, com o Concílio Ecumênico Vaticano II, e com a abertura para o mundo, isso também passou a dominar as relações ecumênicas entre protestantes e católicos. Agora, não era essa intenção, porque, por exemplo, muita gente que se juntou ao CEI, não tinha compromisso cristão, e não tinha compromisso ecumênico. Tinha um compromisso político. Mas se juntava ao CEI, porque via no CEI uma

articulação ecumênica que tinha uma proposta política que respondia ao ideário e ao imaginário político dessas pessoas. E o ecumenismo aí, é mais o ecumenismo de pessoas de “boa vontade”. Por isso é um ecumenismo que é voltado para fora. Agora, no Conselho Mundial de Igrejas, é claro que havia tensões. Isso porque o Conselho Mundial de Igrejas é uma fraternidade de igrejas, e nele há igrejas de todo os cortes, inclusive de cortes conservadores.

No boletim CEI – e a Magali Cunha, no trabalho dela, tem uma parte que se refere a isso – em certo período tinha uma parte em que eu era a pessoa que fazia a seleção das notícias do boletim. A gente recebia boletins de diversas partes do mundo, e, no meio da ditadura, você não podia dar notícias sobre o contexto brasileiro, porque a repressão baixava de forma violenta. Então, qual foi a estratégia que nós desenvolvemos? Isso foi desenvolvido logo a partir de 1964, 1965, quando o boletim CEI começa a ser publicado. Vale lembrar que nesse período era Centro *Evangélico* de Informação; não tinha Centro *Ecumênico*; só a partir de 1965. Então, o Centro Evangélico de Informação, como foi criado, era um centro que não tinha nenhuma constituição, não era institucional. A gente precisava ter um veículo para continuar mantendo contato. Isso porque debaixo da repressão da ditadura a gente tinha que manter contato para continuar vivo. Nesse momento, inclusive, eu estava terminando o curso aqui de teologia. Depois eu vou para os Estados Unidos. Quer dizer, eu não participo desse processo, eu estou longe desse processo. Mas a decisão foi tomada por aqueles que eu chamo de “quatro cavaleiros do apocalipse”: Waldo, Jether, Domicio e Carlos Cunha. Basicamente são eles que tomam essa iniciativa, com outras pessoas ao redor, é claro, mas são eles que levam o processo à frente. É aí que se começa a dar notícias, que a repressão, eu acho, nem tinha idéia do que estava acontecendo. Chegou o momento em que o Domicio passou a ser o editor, mas quem fazia a seleção era eu, quer dizer, era o Jether em determinado momento, mas depois eu passei a fazer essa seleção.

A gente recebia material de diversas partes do mundo. Então, o que a gente fazia? A gente lia isso e via se essa notícia tinha alguma coisa a ver com o nosso contexto e com alguma coisa que estava acontecendo aqui dentro. Então, a gente dava aquela notícia. Mas o CEI era somente um mosaico de notícias em forma de cápsula. Era todo encapsulado porque eram oito páginas. Aí, o que é que acontecia? A gente desenvolvia ações outras: formação de quadros, educação popular, pastoral popular, seminários para a formação de jovens, ecumenismo. Com o processo de abertura lenta, segura e gradual, a gente percebeu, em 1973, que era necessário algo mais. Foi então que veio a idéia: “vamos sair da semiclandestinidad e vamos criar alguma coisa formal”? A gente cria o CEDI, em 1974, o Centro Ecumênico de Documentação e Informação, porque a gente já tinha muita documentação acumulada. A gente ficava dentro do Colégio Sion. Eu acho que, ou a ditadura sabia que a gente era inofensivo, que a gente não estava pegando em arma, e então eles tinham que dar conta do pessoal que tinha ido para luta armada, ou então eles não conseguiam detectar o que a gente estava fazendo. Isso era uma coisa, talvez, que a gente precisaria ir aos arquivos da ditadura para descobrir o que existe a respeito do CEDI. Eu sei que, em 1972, eu sou demitido de dar aula no Bennett. Eu sei que, em 1972, eu sou demitido de dar aula na Escola da Companhia Nacional de Alcalis, por ordem do Serviço Nacional de Informações, SNI. Mas, eu nunca fui preso. Contudo, eu sei que quando eu fui demitido nas duas escolas, confidencialmente, os diretores me disseram: você está sendo demitido porque o SNI está exigindo a sua demissão. Eu fui falar com meu bispo, e meu bispo não bancou a minha demissão. Ele disse: “você tem que ser demitido porque o SNI está pedindo a sua cabeça”.

Então, nesse contexto todo, e no período de abertura política, surge a grande discussão que estava sendo feita, inclusive no estrangeiro, sobre a redemocratização do país. Ora, quando a gente viajava, a gente “trocava figurinhas” com os exilados. Tinha gente, como o

Jether, o Waldo César, que tinha articulações com líderes da esquerda. Então a gente começa a discutir a questão: “onde é que a gente entra nisso?”. Então, tem a criação do CEDI. Mas aí, a gente se dá conta que o boletim do CEI é incapaz de colocar na rua essa reflexão, que a gente está fazendo no interior, primeiro do CEI e agora do CEDI. Aí vêm os *Cadernos do CEI*. Entre a Tempo e Presença e o CEI, há os *Cadernos do CEI*, que existem durante uns três, quatro anos, de 1975 a 1978 ou 1979, por aí. Até que a gente chega num ponto, que diz: “não dá mais, temos que ter alguma coisa”. E aí a gente cria o que? A Editora Tempo e Presença.

A idéia lá no início já era a de que nós respondíamos a duas dinâmicas: ao tempo e à presença nesse tempo. Então, a criação, e a Magali faz um retrospecto muito bom sobre isso no trabalho dela, é a criação da Tempo e Presença. Você vê o seguinte: a Tempo e Presença não começa com o número zero, ou número um. Ela dá continuidade ao que vem antes, percebe? Então, quer dizer, Tempo e Presença não é uma revista nova, mas é a fidelidade a um posicionamento que foi tomado logo depois do golpe militar de 1964. A contribuição que a Tempo e Presença vai dar ao movimento ecumênico é que, se por um lado, a Tempo e Presença não inviabiliza a necessidade de um esforço sério para que haja uma unidade entre os cristãos, por outro lado, ela está convencida de que a unidade da igreja é um instrumento para a unidade de toda a humanidade. Ou, em outras palavras: “a igreja está a serviço do reino”.

É importante lembrar que naquela discussão teológica lá dos anos 1950 e nos anos 1960, há duas discussões que são parte do mesmo tema e que são fundamentais: a primeira é a discussão do que é a *missão*, não mais *missões*, mas *missão*. Logo, o novo paradigma missiológico não é mais “Deus-igreja-mundo”, mas é “Deus-mundo-igreja”. Essa mudança de paradigma missiológico da igreja, de “Deus-igreja-mundo” para “Deus-mundo-igreja”, é decorrente do desenvolvimento da “teologia do reino”, o que faz com que a igreja esteja a serviço do reino. O reino tem a ver com toda a humanidade. Nesse momento, o tema da criação ainda não está embutido. A criação é um tema que vai surgir mais na frente. Mas aí está se falando não mais da unidade da igreja, mas da unidade de toda a humanidade. Então, a revista Tempo e Presença, ela afirma o ideal ecumênico da unidade visível entre os cristãos. Essa unidade visível entre os cristãos é entendida como estando a serviço da unidade de toda a humanidade, e, portanto, o Movimento Ecumênico não pode ser somente dos cristãos, mas tem que envolver todas as pessoas de “boa vontade” que estão trabalhando de maneira comprometida com a construção de um mundo mais humano, mais solidário, mais justo. E um elo complicado nessa história, que só vai surgir muito mais tarde, é que a unidade não somente é de toda a humanidade mas também de todas as religiões. Com isso entra a questão do “diálogo inter-religioso”, que não aparece no ideário que a gente tinha nos anos de 1970. Aliás, nos anos de 1970 você não tem no ideário nem a questão do diálogo entre as religiões, nem a questão racial e nem a de gênero. A questão da mulher, por sua vez, era muito tênue. Mas, em um determinado momento, vai aparecer a questão dos “novos sujeitos históricos” que não são mais apenas os pobres, ou o proletariado. Agora eles são o negro, as mulheres, as pessoas de outras religiões. Na medida em que os sujeitos históricos vão acontecendo nessa discussão teológica, de uma certa maneira, Tempo e Presença vai sendo uma caixa de ressonância dessa discussão, que é motivada por práticas sociais, práticas eclesiais e práticas de diversos setores da sociedade. Então, eu vejo o seguinte: Tempo e Presença tem sido uma revista que tem como fundamento ser uma caixa de ressonância de muita coisa que está sendo discutida na relação, aí usando a expressão de *correlação* teológica entre teologia, ciências sociais, história, economia, política. É claro que essa visão é uma visão do “princípio da correlação”, o que representa a influência de Paul Tillich nessa discussão toda, especialmente a questão da “correlação” e a questão do “princípio protestante”, que são conceitos muito importantes ao movimento do qual a Tempo e Presença é parte.

Na medida em que o CEDI foi, já na época do CEI, mas muito mais na época de CEDI, incorporando diferentes sujeitos históricos, esses sujeitos históricos, que o CEI primeiro, e o CEDI depois incorpora, vão se tornar focos especiais de atenção dos diversos programas desenvolvidos pelo CEDI. Por exemplo: o tema da educação popular foi presente muito cedo no CEI, especialmente por dois movimentos que vão confluír: o Movimento Educação de Base, MEB, e o movimento de alfabetização entre os protestantes. Ora, esses movimentos que vão se aproximar pouco a pouco, vão começar a trabalhar a pedagogia do oprimido, que é fundamental na metodologia que o Programa de formação que o CEI adota, não a formação ou a educação bancária, mas a educação onde todos aprendem e onde todos ensinam. Ora, então a educação popular é a antena que está presente muito cedo na história do CEI.

A Diana, o Jether Ramalho, o Carlos Rodrigues Brandão, a Beatriz Bebiano Costa e o pessoal que está trabalhando com educação popular, e como isso vai se projetar dentro das Comunidades de Base e dentro da pastoral popular, “ver, julgar e agir”, vão ser importantes nessa história. Como isso entra na teologia, entretanto, há outros sujeitos que começam a aparecer nesta história. Um deles é: povos indígenas; e outro é o movimento operário. Ora, os povos indígenas e o movimento operário são um processo que se deu dentro do processo de redemocratização do país e do fortalecimento da sociedade civil. Na medida em que isso vai se dando, o CEDI vai estabelecer relacionamentos. Porque, como é uma teologia voltada para as realidades do mundo, o CEDI vai então atuar em, praticamente, quatro linhas. Uma voltada para Pastoral Popular, especialmente o trabalho da Pastoral Protestante, mas também levando em consideração a questão do trabalho da Pastoral Popular Católica. Outra é a questão da educação popular. Também a questão dos povos indígenas. Só que nós não entramos na questão da pastoral indígena, porque nós entendíamos que o CIMI estava já fazendo este papel, e apesar de haver algumas discordâncias entre o Programa Povos Indígenas e o CIMI, sobretudo na maneira de focar a questão indígena, o CEDI não queria desenvolver uma atividade com esse fim. A verdade é que a gente se considerava parceiro. Por outro lado, surge a questão, a partir da retomada da organização do movimento operário, onde a igreja Católica estava muito presente, dos operários e do movimento sindical. A gente se mete, então, na Pastoral Operária, que constituía a quarta linha de atividades. Primeiro na Pastoral Operária Católica, e depois no movimento sindical. Ora, tanto a Educação Popular, como Povos Indígenas e Movimento Operário, tinham uma *intersecção* entre igreja e sociedade. Essa *intersecção* de igreja e sociedade, fé e política, Movimento Ecumênico e movimentos sociais, foi o que permitiu ao CEDI entrar, de maneira singular, nesse processo. Quer dizer, mesmo que alguns militantes do CEDI não tivessem uma matriz de formação teológica, ecumênica, pastoral, a ação que eles desenvolvem nesses programas estão voltadas para os sujeitos que estão fora do âmbito das instituições eclesiais, que vão além delas. Não fora, mas que vão além do âmbito das igrejas. Esses novos sujeitos históricos são, por outro lado, também parte de ações pastorais que as igrejas desenvolvem. Então a gente não vê isso como uma coisa dissociada uma da outra. Muito pelo contrário, são coisas interdependentes. Ora, a Pastoral Popular tinha que dar conta, do ponto de vista da pastoral, desses questionamentos e dessas práticas. Então, nesse sentido, o CEDI, por exemplo, ajuda a fundar outras organizações: o CEBI, o GTMI. Mas, o CEDI também tem outros parceiros. Vamos dizer, o CEDI foi parceiro do CEAS, em Salvador, que era um Centro ligado aos Jesuítas. Acho que é ligado ainda aos Jesuítas em Salvador.

Ao longo do tempo, muito mais na frente, o CEDI vai ser parceiro do CESEP. Tem um momento em que o CEDI chega até a ser parceiro do CEBEP. Então, quer dizer, o CEDI tem parceiros. Foi parceiro do Movimento de Alfabetização de Jovens e Adultos, o MOVA. O MOVA foi um grande parceiro do CEDI da educação popular. Esses organismos, que

desenvolviam as mesmas ações do CEDI, nas diferentes linhas programáticas que o CEDI tinha, também tinham parceiros em outros setores. Na medida em que a sociedade civil vai tendo condições de se reorganizar, começam, então, a surgir novas organizações, e depois, os partidos políticos. É claro que esse quadro vai se complicar muito mais, porque aí o dia começa a ficar um pouquinho mais claro e a gente começa a ver que há diferentes programas políticos em andamento. E é justamente essa percepção do cenário político e social do país que, de certa maneira, vai levar, finalmente, ao esgotamento do CEDI. Isso levou ao esgotamento do seu modelo institucional e à formação de outras instituições. Como dizia Rubem Alves: “foram transplantadas em outros vasos”.

Disso se pode depreender que o CEI, o CEDI, e, agora, o Koinonia, foram mantidos, basicamente, pelo ideal ecumênico. Esse ideal ecumênico nós chamamos de “tríplice dimensão do ecumenismo”: “unidade dos cristãos”, “unidade da comunidade” e “unidade das pessoas de diferentes religiões”. E todas as três formas de unidade são relacionadas entre si. Então, nem todos os participantes do CEDI tinham esse mesmo ideário, esse mesmo imaginário. Mas, num determinado momento, foi estrategicamente importante a participação dessas pessoas.

A transição do CEI para o CEDI foi uma transição decorrente do reconhecimento das mudanças significativas que estavam acontecendo na sociedade brasileira, em função da luta contra a ditadura. Não foi simplesmente porque a ditadura estava se abrindo, mas porque a ditadura estava sendo forçada a se abrir. E a nossa participação, ainda que humilde no processo de resistência à ditadura, contribuiu para o processo de abertura democrática. Neste sentido, nós precisávamos ter novos instrumentos para enfrentar o novo momento da luta contra a ditadura. O CEDI se transformou, então, numa ferramenta importante, um instrumento importante da luta de cristãos e de não cristãos, que trabalhavam e que militavam no CEDI contra a ditadura e lutavam pela redemocratização do país. A passagem do CEDI para o Koinonia é diferente. Não se trata mais de um processo de “mudança qualitativa”, mas de um processo de esgotamento do modelo institucional desenvolvido pelo CEDI. O CEDI chegou a um momento em que ele, bem como algumas outras organizações similares, passou a ser uma espécie de árvore de natal, onde estavam pendurados certos projetos que eram bonitos, eram importantes, mas não tinham mais nenhuma relação entre si, do ponto de vista programático. Então, o CEDI, enquanto CEDI, se esgotou. Está claro que nesse avanço, o que você vê bem é o seguinte: quando é que o CEDI deixou de existir? Em 1994. O CEDI deixa de existir num momento em que o projeto da elite brasileira, que tinha sido representado pelo Collor, desmorona, e o novo momento vai acontecer com a eleição de Fernando Henrique Cardoso. O CEDI, enquanto CEDI, não tinha mais nada para dizer neste contexto. As organizações que vão se formar, elas não tinham mais nada uma a ver uma com a outra. Elas participam desse grande espectro, desse grande mosaico que é hoje a sociedade brasileira. Então, por exemplo: o Koinonia, o ISA e Ação Educativa se encontram em alguns momentos na BONG ou em certos fóruns. Mas, hoje são organizações que têm uma inserção na sociedade brasileira por vias completamente distintas das que existiam no CEDI. Do ponto de vista da sua inserção na sociedade, cada uma se legitima pelas suas próprias ações.

O Koinonia é reconhecido como uma instituição que se recusa a ser simplesmente uma ONG. É uma instituição ecumênica, que tem participação em diferentes setores e em diferentes áreas que são prioritárias hoje: a luta contra a intolerância religiosa, o trabalho de informação da juventude, o programa sobre AIDS e as igrejas, o fortalecimento do arco ecumênico no Brasil, a participação efetiva na discussão sobre a cooperação internacional das igrejas e do Movimento Ecumênico. O fato é que ISA e Ação Educativa podem até alguns desses temas discutir, por função de suas relações com organizações internacionais. Mas, tais temas não passam necessariamente pelo viés ecumênico. O ISA não precisa se afirmar como

ecumênico. O Ação Educativa não precisa se afirmar como ecumênico. O Koinonia não. O Koinonia se afirma, antes de mais nada, como uma instituição, uma organização ecumênica. Então, a passagem do CEDI pelo Koinonia foi o esgotamento do CEDI, e a necessidade de ter uma organização que pudesse dar continuidade ao imaginário ecumênico que levou à formação do CEI, logo após a queda do governo de João Goulart e da democracia. Um compromisso com uma visão teológica, com uma reflexão teológica e com uma inserção eclesial, apesar de estar sempre numa teologia, que é uma teologia marginal, uma teologia da proscricção, e não uma teologia oficial das igrejas. É uma teologia da proscricção. Vale dizer que também nós fomos alguns dos que, num determinado momento, começamos a fazer uma crítica da própria teologia da libertação e aos limites que a teologia da libertação em si apresentava, e, portanto que ela não dava conta de outras situações. Por exemplo: a teologia negra bate de frente com a teologia da libertação. O grande confronto entre James Cone e Hugo Assmann, você como teólogo já deve ter ouvido falar dessa discussão, é um exemplo claro de uma limitação desta teologia em responder ao desafio dos negros. Neste sentido, também a crítica contundente de Ivone Gebara à teologia da libertação e a crítica que os setores da teologia feminista fazem.