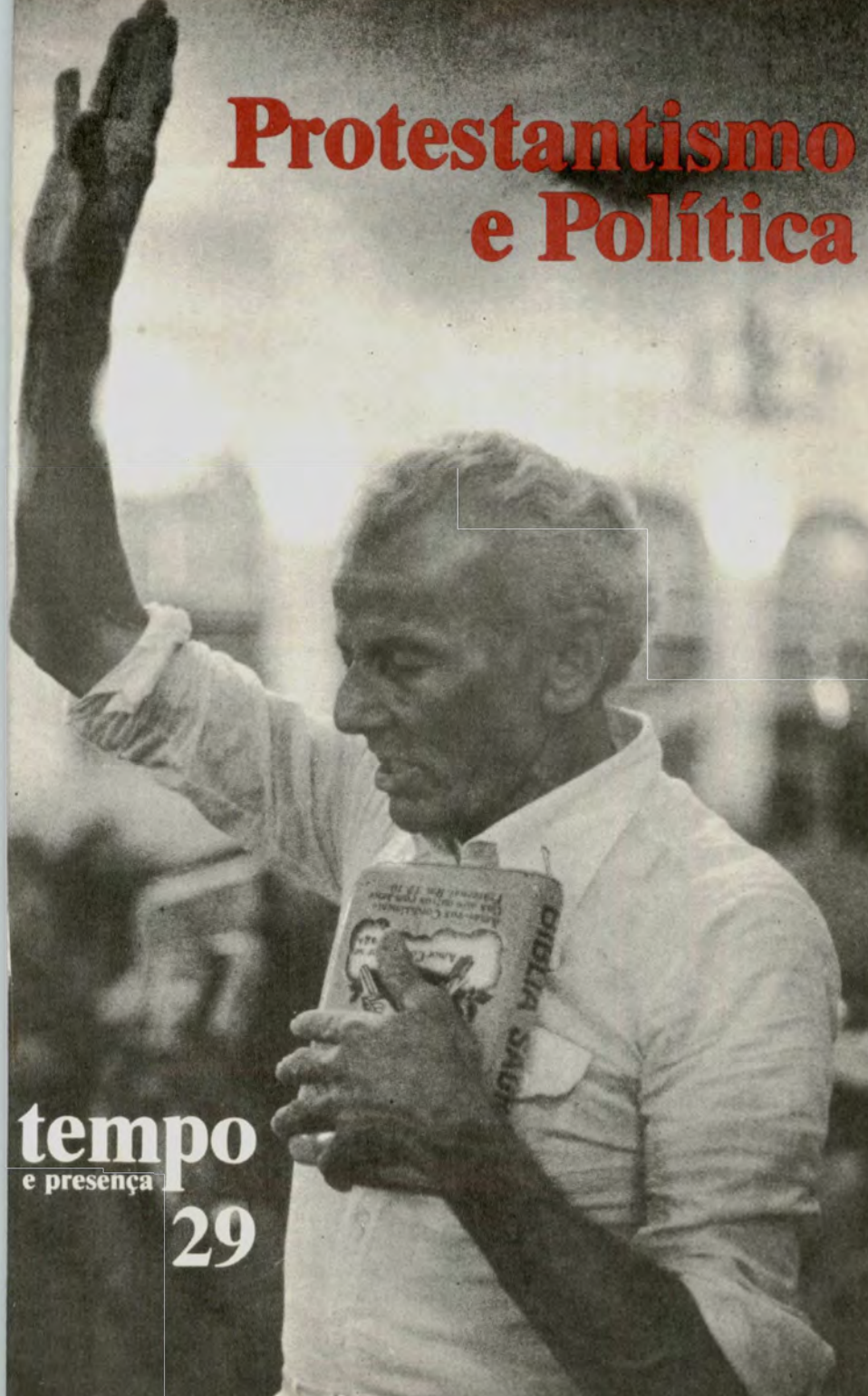


Protestantismo e Política

tempo
e presença
29



Protestantismo e Política

Agosto de 1981

tempo
e presença
29

CEDI
Centro Ecumênico
de Documentação e Informação

Rua Cosme Velho, 98 fundos
Telefone 205 5197
22241 Rio de Janeiro, RJ

Av. Higienópolis, 983
Telefone 66 7273
01238 São Paulo, SP

Coordenador de Publicações
Paulo Cezar Loureiro Botas

Equipe de Arte
Anita Slade
Martha Braga

Arte Final
Sonia Goulart

Foto da Capa
Toninho Muricy

Produtor Gráfico
Álvaro A. Ramos

Redatores
Carlos Cunha
José Ricardo Ramalho

Assinaturas e Expedição
Eduardo Spiller Penna

Tempo e Presença Editora Ltda.

Diretor
Domício Pereira de Matos

Conselho Editorial
Carlos Alberto Ricardo
Letícia Cotrim
Zwinglio Mota Dias
Carlos Rodrigues Brandão
Jether Pereira Ramalho
Eliseu Lopes
Henrique Pereira Junior
Carlos Mesters
Beatriz Araujo Martins

Composição, Fitolito e Impressão
Clip - Rua do Senado, 200
Tel. 252-4610

Assinatura anual: Cr\$ 600,00
Remessa em cheques pagáveis no Rio
para Tempo e Presença Editora Ltda.
Caixa Postal 16082
22221 Rio de Janeiro, RJ

Publicação mensal
Registro de acordo com a
Lei de Imprensa

Sumário

- 5 Editorial
- 7 Reflexões em Torno à Questão da Pastoral Protestante
e a Experiência Acumulada pelo CEDI até aqui
Zwinglio M. Dias
- 13 FUNDAMENTALISMO À DIREITA E À ESQUERDA
Rubem César Fernandes
- 18 O Impacto de Cuba
- 30 Combatendo o bom Combate
- 41 Por um “Evangelho Latino”
- 55 Bibliografia citada

Sobre os autores:

Zwinglio Mota Dias

Teólogo e pastor presbiteriano
com uma larga experiência pastoral
em Igrejas evangélicas de periferia.
É atualmente Secretário Geral do
CEDI.

Rubem Cesar Fernandes

Antropólogo, é atualmente
professor no Programa de
Pós-graduação em Antropologia
do Museu Nacional do Rio de
Janeiro e presidente do ISER.

Editorial

Ainda estamos bem distantes de pensar um protestantismo brasileiro. O que era brasileiro quando o protestantismo se instalou aqui eram as culturas indígenas por um lado, por outro, o catolicismo do colonizador, ambos por demais antiprotestantes para a época. Os indígenas eram por católicos e posteriormente também por protestantes acoimados simplesmente de pagãos que precisavam ser “cristianizados”. Os católicos traziam toda a ideologia da contra-reforma assumida como bandeira pelos jesuítas e que tinham no catolicismo ibérico as tradições menos assimiláveis e, até certo ponto bem mais carrancistas.

Assim sendo, o protestantismo que aportou aqui, quando não era de migração, portanto pouco aculturável, era de exportação puritana e — em termos políticos — visava transplantar a experiência alienígena e proselitista. Seu campo de evangelização era a catequese de católicos, índios, negros, etc. Via o Brasil como uma sociedade não convertida.

Note-se ainda que esses grupos missionários carregavam consigo uma certa ideologia dicotomizante, pretensamente bíblica do “dar a César o que é de César” e, em decorrência disso, não apenas deixavam a política e os políticos de um lado, como, em vista de “má política” (os políticos não eram convertidos) passaram a considerar o “que era de César”, no caso brasileiro, como diabólico.

Havia, entretanto nele, uma esperança: levar pessoas “convertidas” a postos-chaves do poder. Daí toda a ênfase nas escolas protestantes feitas para a burguesia e que se pretendiam sementeiras (seminários) formadoras de lideranças para “bem governar”.

Percebe-se dessarte que — seja por causa da idéia de que, convertida uma pessoa, tudo se resolvia, seja por causa do sucesso econômico e social dos EUA — no fundo se escondia um certo namoro por conquistar o poder convertendo-o (ver a emoção de protestantes quando da escolha de Geisel e até dos batistas brasileiros quando — em tempos outros — o diácono

Carter chegou à Casa Branca). Ora, quem pretende conquistar desiste de questionar o possível amante. De repente ele já não é tão feio. E se descobre que, de certa forma é divino (“toda a autoridade precede de Deus”).

Isso explica como Igrejas Protestantes, de maneira às vezes escandalosa, têm repetido estruturalmente o poder político, amando-o, imitando-o e repetindo até mesmo suas técnicas repressivas.

Há no momento outras linhas avançadas no panorama protestante: enquanto que muitos começam a refletir o político em formas engajadas, outros, ao mesmo tempo — novamente reproduzindo influências externas —, perturbam-se com o social, por medo ao comunismo, e vão assumindo posturas mais abertas.

Dois textos: um (Zwinglio Motta Dias) analisa a herança histórica do Protestantismo brasileiro e aponta para os elementos (filões) que devem ser captados e cooptados; outro (Rubem César) — quase uma reportagem — enfoca as variações de conduta que, do exterior, estão exercendo influências significativas de transformação do pensamento evangélico; um certo protestantismo de esquerda.

Há alegres esperanças. E, na medida em que as Igrejas Protestantes assumam atitudes mais definidas frente à nossa realidade, então se poderá falar de protestantismo brasileiro.

Reflexões em Torno à Questão da Pastoral Protestante e a Experiência Acumulada pelo CEDI até aqui

Zwinglio Mota Dias

ALGUMAS OBSERVAÇÕES PRELIMINARES

1. As reflexões que seguem partem dos relatórios de seminários e encontros havidos com grupos de protestantes e sobre protestantismo.
2. Tomaremos como ponto de partida o processo de reavaliação, revalorização e retorno à realidade eclesiológica protestante vivida por agentes pastorais e intelectuais a partir da redescoberta do espaço religioso como espaço de articulação de práticas sociais e políticas. Redescoberta provocada principalmente pelas modificações ocorridas no catolicismo onde uma nova prática pastoral assimilou e propiciou, assim, o desenvolvimento de novos marcos referenciais à reflexão teológica latino-americana (Teologia da Libertação).
3. O incipiente processo de tentativas de rearticulação e redimensionamento das práticas pastorais protestantes tem-se desenvolvido a partir do impulso e desafio das comunidades cristãs populares católicas. Tem sido um processo que nasce de fora para dentro e que atinge reduzidos setores do conjunto das Igrejas protestantes. As experiências nascidas de situações autóctones, isto é, geradas pelo confronto entre realidade social e comunidade religiosa protestante, são poucas e pouco conhecidas. Como é o caso de certos setores da Igreja Luterana que mudaram sua prática pastoral a partir de questionamentos oriundos das próprias bases (questão de terra) dessas comunidades, e que ainda não foram suficientemente analisados e investigados.
4. Já se esboça um novo discurso teológico dentro do protestantismo que, entretanto, não tem correspondência real com a prática vital das suas comunidades e que tende a ser mais um elemento manipulável na luta pelo poder institucional. A formação de vanguardas já se esboça em diferentes Igrejas seguindo outra vez o modelo antigo, isto é, sem a participação e mobilização do "povo" protestante.

Isto posto vejamos alguns elementos que nos parecem fundamentais na realidade protestante e alguns problemas que se colocam para o protestantismo.

QUESTÕES EXTERNAS DA PRÁTICA PROTESTANTE

Estamos denominando assim aquelas questões que surgem do paralelo consciente ou não conscientemente feito entre a prática católica das CEBs e Movimentos populares ligados à Igreja, e a prática característica das Igrejas protestantes. A tendência até agora tem sido a de assinalar convergências e dissidências, elementos positivos e/ou negativos sempre tendo a prática católica como um espelho no qual se procura divisar a imagem do protestantismo brasileiro. Alguns exemplos:

“Há uma deficiente preparação não somente dos pastores, mas também da própria comunidade, para o exercício de uma pastoral popular.

A própria estrutura das Igrejas impede ou dificulta esse seu envolvimento nas lutas dos pobres, com todo o significado que isso possa trazer.

A linha teológica predominante em nossas Igrejas é eminentemente conservadora. Ela é produzida em outras realidades e não ajuda a uma compreensão mais dinâmica do processo social em que vivemos.

A mentalidade de classe média é muito forte nas nossas Igrejas. Mesmo os membros que pertencem aos setores populares são levados a assumir os valores da classe média. Isso se tem constituído numa barreira histórica para a Ação Ministerial Popular.

O proselitismo denominacional tem, muitas vezes, reduzido a ação da Igreja ao esforço de aumentar o número de seus membros.

Durante muitos anos houve, por parte das lideranças das Igrejas, uma aproximação muito grande com os centros de poder. Algumas vezes para não criticar situações de injustiça preferiu-se o silêncio.

Uma participação popular de fato nos centros de decisão das Igrejas praticamente não existe. Os cargos do poder são quase sempre ocupados pelas pessoas mais destacadas socialmente (profissionais liberais, comerciantes, professores, funcionários, etc.).

Os nossos púlpitos estão ainda sendo locais de pregações desencarnadas, abstratas e longe da realidade em que o povo vive.

Em diversos lugares já se começa a ter Igrejas Evangélicas envolvidas em trabalhos populares. As experiências concretas são, entretanto, ainda muito tímidas.

Em diversos momentos da luta dos movimentos populares as Igrejas Evangélicas têm colocado suas dependências ao serviço desses movimentos. Isso ficou evidente nos últimos movimentos de greve, principalmente dos professores e de alguns setores de trabalhadores. Houve também campanhas de apoio às últimas lutas reivindicatórias populares.

Os esforços para a elaboração de uma teologia comprometida com a luta dos pobres começam a aparecer em alguns seminários e Igrejas.

Observa-se um certo movimento para fortalecer a comunidade local, o que vem proporcionando mais abertura para experimentos concretos, apesar, algumas vezes, da estrutura denominacional (. . .)"

Estes exemplos que tomamos do relatório do último encontro de pastores realizado no sul do País, por estarem mais sistematizados que em outros relatórios de encontros menores e menos articulados, revelam:

a) de um lado, um certo entusiasmo por parte dos setores protestantes ditos avançados (jovens pastores, estudantes de teologia, pastores remanescentes de grupos ecumênicos da década de 60) para com a "Igreja popular" que se vai articulando no amplo espectro do Catolicismo Brasileiro;

b) e, por outro lado, uma atitude de desvalorização global da prática protestante como um todo vis-a-vis à transformação setorial católica (ainda que determinante atualmente dentro do catolicismo).

Não nos esqueçamos de que a Instituição Católica, fez uma opção *preferencial* pelos pobres e que os setores populares ainda estão muito longe de serem abrangentes e determinantes em relação à estrutura de poder vigente na instituição).

Entendemos e concordamos que o protestantismo está sendo desafiado pela prática eclesial dos setores populares do catolicismo e que é — a partir destas novas condensações sociais que se vão cristalizando no marco católico — que as Igrejas protestantes irão se definir daqui por diante. E isto pelo fato de que a identidade do protestantismo brasileiro se construiu e se consolidou historicamente por oposição à identidade católica. Isto marcou profundamente as comunidades protestantes. Não importa sua cor denominacional. O não levar isto a sério frustrou rotundamente os "ecumenistas" da década de 60. Assim, parece-nos que as análises até agora feitas da prática protestante têm pecado de certa miopia pelo fato de realizarem-se através das lentes propiciadas pela "Igreja popular" católica.

Isto não quer dizer, no entanto, que estas análises não sejam válidas. O que acontece é que estão longe de serem abrangentes da realidade protestante

total. Um resultado imediato é que seus autores se vêem impedidos de traçar pautas concretas de ações capazes de articular o saber e a experiência religiosa com a prática social. Por outro lado se vêem impedidos de redefinir os marcos teóricos de reflexão capazes de refazerem a teologia subjacente do protestantismo. Ao permanecerem nos aspectos meramente externos de uma prática analisada por oposição a outra diferente e contrária terminam fazendo recomendações utópicas (sentido comum da palavra) na base do: a Igreja *deve* fazer isto, *deve* ser assim ou assado, ou é *preciso* tal coisa, etc. . . .

Os encontros com pastores havidos até agora têm começado a morder, ainda que timidamente, esta problemática. O mundo protestante ainda está por ser descoberto em toda a sua extensão. Temos sido vítimas de um certo reducionismo sociológico e teológico que nos permite ver a floresta e não as árvores. Mas o verde está longe de ser uniforme . . .

Para descobrir as madeiras-de-lei se nos impõe, daqui por diante, uma aproximação mais corajosa às árvores. E isto supõe tratar de conhecer mais de perto as:

QUESTÕES INTERNAS DA PRÁTICA PROTESTANTE

Estas têm que ver diretamente com a necessária e quase sempre não observada distinção entre o discurso formal, oficial, tradicional do protestantismo e a sua prática real disseminada em suas diferentes condensações institucionais. O primeiro se funda na formalização estática da eclesiologia missionária que impregnou as Igrejas e lhes ofereceu justificação teórica para sua prática sócio-religiosa. A segunda emerge do confronto das comunidades protestantes com a realidade social que as envolve. A força institucional, no entanto, impede a manifestação e a articulação teórica de práticas sociais e políticas que longe estão de corresponder ao discurso oficial da instituição. Neste contexto é preciso levar em conta:

1. Lembrar sempre que o protestantismo brasileiro, com poucas exceções, ainda padece de um complexo de inferioridade social, pois é de implantação recente na realidade nacional comparado com o catolicismo, que é mais do que apenas a religião majoritária, pois constitui-se na expressão da religiosidade étnica do povo brasileiro. Nesse contexto o sentimento de defesa do grupo minoritário e sua necessidade de auto-afirmação ainda são dominantes. Pode-se mesmo afirmar que *os crentes* "ainda não se deram por achados" na sociedade nacional, isto é, já foram aceitos e assimilados pela sociedade mas ainda não estão plenamente conscientes e seguros disso.

2. A dimensão política da prática e do discurso protestante tradicional esvaziou-se no momento em que a sociedade brasileira sofreu o impacto

transformador do processo de industrialização e urbanização. A proposta liberal-burguesa que se aninhava no interior do discurso teológico protestante tradicional, entretanto, não avançou, cristalizando-se em formulações teológico-políticas rígidas exigidas tanto pelo condicionamento apontado no item anterior como porque respondia à visão-de-mundo dos setores médios predominantes até 1964 (?) nos centros de poder de suas Igrejas.

A necessidade de auto-afirmação tanto a nível de classe insegura quanto a nível de grupo minoritário que exige sempre a maior coesão interna e disciplina para afrontar a realidade externa hostil, impediu o diálogo e a discussão provocados pela dinâmica gerada por práticas sociais dissonantes de novos grupos que eram conquistados pelas Igrejas. Em lugar disso predominou a repressão como instrumento de defesa. Por outro lado, as novas gerações, sentindo o descompasso das Igrejas com a vivência social que experimentavam, ao fugir dessa repressão, abandonaram as Igrejas.

3. A partir dos anos 60 com o novo ordenamento econômico, social e político do País em função de uma nova divisão internacional do trabalho, os setores da média e baixa classe média que compunham a clientela da maioria das Igrejas protestantes sofreram um violento processo de pauperização. Isto teve consequências drásticas na reformulação do universo teológico do protestantismo tradicional. Uma teologia não-escrita nem codificada passou a ser articulada tomando de empréstimo as ênfases do pentecostalismo e do protestantismo conservador norte-americano que esteve na raiz das missões protestantes que aqui chegaram no final do século passado. Cumpre destacar que, neste processo, os programas de rádio ditos evangélicos desempenharam um importante papel de homogeneização do discurso sendo responsável em grande parcela pelo estabelecimento de um denominador comum teológico/ideológico a partir de então.

4. Esta teologia levou ao paroxismo, à esquizofrenia latente entre Igreja e sociedade mutilando os valores teológicos ainda formalmente presentes nas definições confessionais das diversas Igrejas. A visão teológico-política da realidade passou a substituir a esta que então foi relegada ao Reino de Satanás e do Anti-cristo.

5. O surgimento da proposta ecumênica, especialmente nos anos 60, aprofundou ainda mais a brecha pois esta foi operacionalizada pelos setores intelectuais-liberais, marginais na vida das Igrejas que cada vez mais foram-se caracterizando por um tonus anti-intelectualista.

6. Nesse processo, três elementos fundamentais da teologia protestante foram mutilados, descontextualizados e interpretados no marco de Igrejas voltadas sobre si mesmas, desligadas da cultura e dos reais problemas nacionais e submetidas, pela força das circunstâncias históricas de seu desenvolvi-

mento, à ideologia dominante na sociedade. Estes elementos foram: a) A necessidade da conversão e a construção do homem novo; b) O princípio da responsabilidade de todos na construção do sagrado e a operacionalização de suas incidências na vida sócio-política que se fundamenta no princípio reformado (da Reforma do século XVI) do sacerdócio universal de todos os crentes; c) O papel central da Bíblia na formação da piedade individual e como crivo para julgamento contínuo da prática de vida do fiel e da comunidade cristã. Estes princípios, mutilados em sua dimensão sócio-política, foram reduzidos para caber nos limites estreitos do moralismo individual, da piedade pessoal sem conseqüências éticas, e da visão social liberal.

7. Os elementos até aqui rapidamente apontados transformaram as Igrejas protestantes (mais o pentecostalismo que merece tratamento especial e que por isso não incluímos nesta resenha) numa espécie de subcultura religiosa com enorme capacidade de contenção do potencial de transformação social dos setores por elas atingidos. Cada vez mais a falta de respostas convincentes aos problemas gerados pela expansão dos conflitos sociais está colocando o protestantismo tradicional sob a influência cada vez mais determinante do pentecostalismo. Entretanto não se trata de uma subjugação pura e simples de uma expressão do protestantismo por outra considerada mais "autóctone" e mais "popular". O pentecostalismo também recebeu e recebe forte influência das Igrejas protestantes tradicionais e o resultado deste encontro que já começa a ter visibilidade social é uma espécie de "pororoca teológica" conhecida nos meios protestantes como Movimento Carismático que atravessa as barreiras denominacionais e que determinará, ao que parece, a identidade protestante nacional em futuro bem próximo.

8. Entretanto a visão geral aqui esquematizada não é totalizante. Na verdade não são as comunidades de base da Igreja Católica e os movimentos delas oriundos que estão criando situações anômalas no quadro geral do protestantismo. São as próprias condições históricas das lutas populares que estão colocando questões para os setores mais empobrecidos de suas Igrejas. E estes estão reagindo e justificando sua participação no processo de mobilização e organização populares com os elementos mais positivos de sua prática religiosa. É verdade que num ritmo muito diferente e num tipo de prática que nem sempre está abertamente ligada a sua vivência religiosa. Pelo menos aparentemente. A Bíblia começa a ser lida também em comunidades protestantes periféricas a partir da experiência de opressão e sofrimento. Já são numerosas (proporcionalmente, é claro) as comunidades protestantes que começam, por força da própria situação histórica que vivem seus membros, a questionar o receituário doutrinário moralista e desligado da realidade concreta que estão vivendo. Neste processo é que começam a *vislumbrar* um novo enfoque do ecumenismo. E aqui está a nosso ver, o filão que é preciso garimpar.

Fundamentalismo à Direita e à Esquerda

Missões Evangélicas e Tensões Ideológicas

Rubem César Fernandes

Museu Nacional
Janeiro, 1981

UM FUNDAMENTALISMO DE ESQUERDA?

Quem conhece o mundo protestante sabe que “fundamentalismo” é praticamente sinônimo de “conservadorismo”. A própria severidade do nome refere-se a um espírito que se quer ortodoxo, apegado aos “fundamentos da fé”, avesso a influências reformadoras. Na teologia, nas formas de culto, nos preceitos para o comportamento, na moral e na política, o fundamentalismo tem sido a mais consistente expressão do conservadorismo no meio protestante, sobretudo na América do Norte.

Ao pesquisar publicações missionárias fundamentalistas, surpreendi-me com uma revista que transmitia uma série de sinais contraditórios — tinha o jeitão tradicional, mas incluía matérias e manchetes que a gente costuma chamar de “progressistas”. Lendo com mais atenção, fui forçado a reconhecer que ali estava, sem dúvida, uma figura estranha, algo como um “fundamentalismo de esquerda”. Procurando os números passados, constatei que o *Latin American Evangelist*, órgão oficial da *Latin America Mission*, não fora sempre assim. Nos anos cinquenta praticara a guerra fria com o maior entusiasmo e, talvez por concentrar-se na região do Caribe, combateu a revolução cubana com mais afinco do que qualquer outra publicação missionária que me passara pelas mãos. Resolvi ler a série toda, da década de cinquenta até 1978, e apresento os resultados da leitura, neste artigo. Forma, ao menos, um caso curioso que, como tal, merece ser divulgado; mas sugere também um problema teórico interessante, pois como é possível que uma visão de mundo conservadora gere uma política progressista?

Como não se pode supor uma familiaridade com a doutrina, início com uma brevíssima apresentação. Surgiu de controvérsias nos fins do século dezenove e ganhou o nome com a publicação de uma série de panfletos nos EUA, entre 1912 e 1914, chamados *The Fundamentals*. Distribuídos em massa pelo país, estes panfletos vieram fechar a polêmica já antiga, estabelecendo um credo da ortodoxia fundamentalista e condenando ao anátema as “heresias modernistas” introduzidas nas Igrejas pela “teologia liberal”.

Nas origens, seu inimigo mor era a cultura científica que tomava conta das elites intelectuais e se acomodava com a teologia nos escalões superiores das principais denominações protestantes. Condenou portanto o manuseio da Bíblia com os métodos da crítica histórica, afirmando em seu lugar a "verdade literal" das Escrituras: os sete dias da criação foram sete dias mesmo; o autor do Pentateuco fora mesmo Moisés, não obstante a observação dos exegetas de que um de seus livros (Deuteronômio, Cap. 34) descreve a morte e o funeral do suposto autor; e assim por diante, no detalhe e no geral, a palavra expressa da Bíblia foi sustentada, em defesa da fé, como autoridade invulnerável a quaisquer incursões interpretativas da razão científica.

No mesmo espírito, os milagres foram reivindicados para o credo, elevando por exemplo a virgindade de Maria à condição de verdadeira fortaleza contra a influência corruptora das ciências naturais. O Deus providencial, soberano, que intervém na criação segundo a sua vontade, foi preservado em desafio do universo auto-regulado imaginado pela ciência. Em outro plano, o drama da redenção pelo sacrifício de Cristo foi valorizado para desacreditar a esperança iluminista de um aperfeiçoamento histórico da sociedade. A ascensão corporal de Cristo e o anúncio da sua segunda vinda, em carne e osso, foram também incluídos na lista dos "fundamentos", cortando a tendência liberal de humanizar a figura do Redentor.

Em todos os níveis, da natureza e da sociedade, as promessas deste mundo, exaltadas pela racionalidade e pela afetividade liberais, foram marcadas pelo estigma da degradação na perspectiva fundamentalista. E a tolerância religiosa advogada pelos primeiros foi condenada por um sectarismo que insistia na "diferença do crente", cujo comportamento deveria assinalar, de maneira evidente, sua separação e sua superioridade moral. Neste sentido, valorizaram-se sobremodo sinais diferenciadores do tipo "o crente não fuma, não bebe, não joga, não usa linguagem de baixo calão, não anda em más companhias" . . .

Com o passar dos anos, as experiências de duas guerras e uma grande depressão, o universo da teologia liberal foi fragmentado por uma série de dúvidas que contrastavam com a firmeza das convicções fundamentalistas nas regiões e nas classes menos cosmopolitas da sociedade norte-americana. Consistentemente, o conservadorismo teológico destas correntes incorporou os valores e as causas mais reacionárias da cultura e da política. Tornaram-se baluartes do nacionalismo expansionista no campo missionário, desprezando como sinal de fraqueza o questionamento liberal das missões tradicionais; condenaram o ecumenismo com virulência; forneceram as principais bases para a reação contra as campanhas pelos direitos civis das minorias étnicas; escandalizaram-se com a degenerescência dos costumes promovida pela contracultura dos movimentos jovens; votaram sempre à direita.

Em suma, o fundamentalismo reuniu elementos epistemológicos, sociais, eclesiásticos, morais e políticos num conjunto bem integrado, articulando as principais tendências conservadoras da sociedade norte-americana. Foi subalterno no campo religioso por muitas décadas, mas ascendeu nos anos setenta, apresentando-se como alternativa ideológica a um liberalismo atormentado pelas contradições internas do império esclarecido que estabelecera (1).

Veremos aqui a evolução ideológica de uma agência missionária de tradição fundamentalista no decorrer das duas últimas décadas. Devo contudo esclarecer que não pesquisei a *história* da *Latin America Mission* e que não conheço os seus personagens. É portanto provável que tenha cometido algumas simplificações embaraçosas em minha leitura. Com efeito, assumi a ingenuidade do leitor de uma revista que considera apenas o que aparece nela, ignorando o que se passa atrás das cenas. É uma limitação, sem dúvida, mas não é decisiva, pois como os fundamentalistas sabem, os antropólogos confirmam, as aparências (entre as quais o discurso) são fundamentais. Como um leitor hipotético, fiel ao longo de vinte e poucos anos, tive de engolir muitas mudanças nas páginas da revista. É delas que fala este artigo.

A maior parte do material veio, portanto, do *Latin American Evangelist*, também chamado *The Evangelist*, que é publicado a cada dois meses, em inglês, e distribuído amplamente no circuito das Igrejas norte-americanas que se comovem com o ideal de evangelização do mundo. Salvo indicação em contrário, todas as citações serão deste periódico, limitando-se a referência à data de publicação. A tradução é minha. O texto está dividido em três partes, correspondendo a grosso modo aos períodos: 1) início dos anos sessenta; 2) meados dos anos sessenta; 3) década de setenta.

Para oferecer um mínimo de informações introdutórias sobre a *Latin America Mission*, transcrevo o verbete de um catálogo de missões publicado em 1971:

A L.A.M. é uma missão de serviço com sede em São José, Costa Rica. Foi criada em 1921, com o nome de Latin America Evangelization Campaign pelo Rev. e a Sra. Harry Strachan e continua a dar prioridade para o evangelismo.

(1) Um ramo do fundamentalismo veio a ser chamado "evangélico" nos Estados Unidos. Mas por influência missionária, o termo "evangélico" na América Latina tornou-se praticamente um sinônimo de "protestante" em geral. Utilizarei aqui a nomenclatura norte-americana, referindo-me apenas a uma das correntes do protestantismo, chamada "fundamentalista e evan-

gética". Não tratarei portanto das "correntes principais" ("main line"), liberais e neo-ortodoxas, que predominam ainda nas grandes denominações dos Estados Unidos. Não considerarei, tampouco, as diferenças entre "fundamentalistas" e "evangélicos", considerando-os como partes de um continuum teológico e eclesiástico.

Sob os seus auspícios, campanhas de "Evangelismo em Profundidade" (com ênfase no evangelismo por uma Igreja mobilizada) foram feitas em sete repúblicas entre 1960 e 1967.

L.A.M. expandiu-se para o treinamento de liderança em 1923 com a fundação do Seminário Bíblico, o qual em 1966 tinha cinquenta e nove estudantes representando quinze países e vinte e três grupos evangélicos. Preocupação social foi revelada cedo, com a criação de um hospital em 1929 e um orfanato em 1932. Interesse na juventude produziu o Escuadrón de Servicio Cristiano em 1947, campos de retiro em 1948, escolas primárias e secundária na Costa Rica e na Colômbia, e trabalho universitário seguindo o modelo de Inter-varsity Christian Fellowship.

Um departamento de literatura foi organizado em 1948 que publica entre os seus títulos a Concordância e o Dicionário Bíblico em espanhol. Tem livrarias em quatro países. Também em 1948. LAM criou TIFC ("A Casa da Luz do Caribe"), a segunda estação de rádio missionária da história, iniciando um amplo ministério de comunicações.

Em 1937, LAM começou um extenso trabalho missionário no norte da Colômbia. Trabalho eclesiástico na Costa Rica produziu a Asociación de Iglesias Bíblicas Costarricenses (Neill, S. et alli, pg. 336).

No Brasil, a Latin America Mission criou o Centro Evangélico Brasileiro de Estudos Pastorais (CEBEP), com sede em Maringá, Paraná, que tem por objetivo preparar líderes evangélicos para a obra de evangelização.

Dito isto, entremos na leitura do Evangelist.

O Impacto de Cuba

CUBA E AS TRIBULAÇÕES DO MILÊNIO

O *Latin American Evangelist* leva-nos de volta aos inícios da década de sessenta: o mundo ainda claramente dividido em duas metades, pela guerra fria, e a revolução cubana colocando a América Latina no centro das atenções mundiais. Termos tão abrangentes devem ser ilusórios, pois qual seria a percepção dos tempos em algum país “periférico” ou no interior profundo da própria América Latina? No entanto, é a visão abrangente que transparece dos escritos missionários. Percebia-se numa situação crítica, decisiva em todos os sentidos, geradora de imagens grandiosas, no mais das vezes catastróficas. Descrevendo “Os próximos dez anos” (Jan-Fev, 1960), Ken Strachan, Diretor Geral, imaginava o campo missionário estendido sobre uma cadeia de vulcões. Alguns em ebulição, outros adormecidos . . .

Mas o espectador está sempre consciente das forças invisíveis, subterrâneas, que a qualquer momento podem levar um destes gigantes inativos a ganharem vida com um estrondo destruidor.

Visões de fim de mundo são costumeiras na linguagem fundamentalista, representando parte importante na sua teologia. O tempo é curto, vivemos às vésperas de grandes tribulações, quando o joio será definitivamente separado do trigo na seara humana, anúncio da segunda vinda do Messias para cumprir o seu Reino, o derradeiro milênio. Esta noção do tempo histórico, codificada na doutrina chamada “dispensacionalismo”, é mantida na letra apenas por um setor fundamentalista, mas permeia todo o espectro “evangelístico” com a expectativa do fim.

Impressiona, no entanto, a maneira como o *Latin American Evangelist* integra esta história teológica com fatos e conceitos correntes, encontráveis nas manchetes dos jornais, formuladas elas mesmas segundo as noções quase teológicas da guerra fria. Mantinham-se portanto bem informados, seguindo com obsessão, os sinais anunciadores do “perigo comunista”. O casal Roberts, de destaque na Missão, denunciou, por exemplo (Jan-Fev, 1959), uma “Onda Vermelha na América Latina”:

1958 foi o ano do comunismo na América Latina. (. . .) Em 1958 o partido comunista foi legalizado no Chile; participou de uma coalizão para eleger o presidente conservador em Costa Rica; ajudou a derrubar um ditador na Venezuela; e lançou a Argentina num estado de ebulição. O México é o centro da infiltração soviética na América Latina . . .

Embora a revista cuidasse também de outros assuntos, nos inícios dos anos sessenta, a luta contra o comunismo foi sem dúvida o seu tema maior, ao menos enquanto referência negativa. Tanto assim, que a campanha financeira de 1961 foi calcada sobre uma fotografia famosa de Nikita Krushtchev abraçando a Fidel Castro, com um brilho nos olhos e um sorriso que escandalizavam, sugerindo intenções claramente demoníacas, e a legenda:

ESTA CENTELHA NOS OLHOS DE NIKITA . . . não está dirigida somente para Cuba. É para o resto da América Latina também. (. . .) Você, um Cristão vitalmente preocupado com o avanço do Evangelho de Jesus Cristo na América Latina, desejará estar bem informado sobre todos os movimentos e acontecimentos que têm relação direta com o trabalho missionário hoje. Sua melhor fonte é o Latin American Evangelist . . . (Mar-Abr, 1961).

A percepção de que o “Inimigo” ganhava terreno no próprio território americano aproximava o sensacionalismo dos jornais do sentimento evangelístico, que nesta tradição teológica bate sempre num ritmo de grande final. É o que se percebe, por exemplo, num relatório de Billy Graham sobre a sua recente campanha na América Latina. Embora não pertencesse à *Latin America Mission*, colaborava com ela em diversas ocasiões, recebendo também uma simpática cobertura na revista. Escrevendo da Colômbia, Billy Graham dizia:

Esta semana o chefe de uma das grandes corporações aqui localizadas contou-me que o tempo é curto para a liberdade em muitos países sul-americanos. Agora há uma oportunidade. Agora há portas abertas. Agora há corações abertos. (. . .) Mas estou convencido de que o tempo está chegando ao fim nestas grandes regiões, que ficam justo às nossas portas (Mai-Jun, 1962).

O sentimento de urgência e a proximidade do “Inimigo” projetaram a América Latina na escala de valores do campo missionário. Nas palavras do próprio Billy Graham:

Estou convencido de que se os Cristãos não acordarem e não assumirem o Grande Comando seriamente, nós perderemos a batalha pelas mentes e almas dos povos do mundo. Eu creio que a luta pelo mundo pode ser decidida na América Latina. Costuma-se pensar que a luta seria decidida na África, na Ásia ou na Europa. Mas penso hoje que a decisão deve-se dar aqui na América Latina.

Assim pregava o evangelista, veiculando uma percepção corrente naqueles anos. Outro missionário disse o mesmo citando nada menos que a Arnold J. Toynbee, o historiador inglês que não recuava diante de juízos na escala dos séculos:

Há coisas acontecendo na América Latina hoje, escreveu Toynbee, que na minha opinião podem ter a mesma significação histórica que o Renascimento do século XV (Nov-Dez, 1964).

TENSÕES INTERNAS

Apesar do estilo doutrinário, uma leitura retrospectiva permite identificar uma certa complexidade na reação da *Latin America Mission* aos eventos de Cuba. Havia uma *surpresa* pelo fato de que a maioria das Igrejas evangélicas cubanas apoiaram a revolução em seus inícios, a despeito da opinião dos missionários. E deu-se lugar na revista a uma polêmica sobre a pergunta "Será que os missionários precisavam sair de Cuba?" Segundo o *Evangelist*, em 1959 havia cerca de duzentos e cinquenta missionários na Ilha, representando trinta e três diferentes agências de missão norte-americanas. Mas já então, em 1961, eles não contavam uma dezena. Em dezembro de 1960, um missionário anônimo publicou um artigo francamente contra-revolucionário, sob o título "As portas de Cuba se fecham . . .". Relatava uma reunião em Cuba na qual os dirigentes das Igrejas nacionais teriam decidido unanimemente que seria de fato melhor que os missionários fossem embora. O presidente da Convenção Batista de Cuba Ocidental respondeu ao artigo em carta aberta, dizendo que sua Igreja e a evangelização iam muito bem obrigado com a revolução, negando as perseguições, e sugerindo que os missionários haviam partido em pânico, instigados pela embaixada norte-americana (2). (Mai-Jun, 1961.)

A controvérsia não mudou a imagem de Cuba na revista, mas foi assimilada sob a forma de perguntas que problematizavam o maniqueísmo doutrinário, marcando-lhe uma tensão interna. A surpresa diante do comportamento dos evangélicos cubanos e a indagação sobre o êxodo missionário foram combinadas a outras perguntas no sentido de entender o que se passava. Assim, junto à linha de pensamento claramente direcionada "do Norte para o Sul", num

(2) O apoio dos protestantes cubanos à revolução contrastou com a reação predominantemente negativa da Igreja Católica. Ainda hoje, importantes parcelas do protestantismo identificam-se com o novo regime, mas o apoio já não é maciço. A nacionalização das escolas secundárias

evangélicas (orgulho das Igrejas) e a declaração do marxismo como doutrina oficial marginalizaram diversos setores.

Sobre os protestantes na revolução cubana, ver M. Craham: 1977 e A. Hageman: 1971.

discurso de conquista, transparecia um “senão”, posto pela tentativa de interpretar a realidade no sentido oposto, do Sul para o Norte. Em termos institucionais, parece-me que a complexidade do discurso neste primeiro momento acompanhou uma valorização da Missão enquanto agência mediadora: não só um “destacamento de vanguarda”, mas também “uma intérprete” para o exército de fiéis que permaneceu “back home”. No artigo já citado do Diretor Geral Ken Stracham, ele observa:

“Desalentados pelo autoritarismo e pelo caráter vingativo do movimento (de Fidel Castro), como também pelo seu idealismo evidentemente pouco prático e pelo forte sentimento anti-yankee (que lhes parece incompreensível), os norte-americanos procuraram atribuir os seus excessos e extremismos à infiltração comunista. Conseqüentemente, é possível que tenham ignorado e subestimado a operação de outras forças, de um poder elementar, cru e incalculável. Talvez estas forças possam ser resumidas em uma única palavra: FOME!”

Fome material das massas, dizia o artigo, e fome de independência política das elites intelectualizadas. Estas seriam as forças subterrâneas que punham o Continente em ebulição. Seriam forças reais, profundas, que precisavam ser reconhecidas para que se entendessem os novos personagens atuantes no campo missionário latino-americano. As velhas imagens de atraso, estagnação e conformismo já não bastavam. Um outro artigo chamava atenção para a mudança do perfil latino traçado pela imaginação dos evangélicos norte-americanos:

“O quadro pitoresco da América Latina já não contém os belos traços de uma romântica terra de sonhos tropical. Já não vemos o Pancho adormecido com as abas largas do sombrero caídas sobre os olhos, nem as preguiçosas aldeias descansando pacificamente nas sombras de coqueiros murmurantes sob o sol do meio-dia. Esta bela adormecida foi despertada pelo beijo de um monstro” (Mai-Jun, 1961).

No lugar do “Pancho adormecido”, duas figuras ganharam proeminência nas páginas da revista: as *multidões*, que “pela crua fome física são levadas a ações impulsivas e irracionais” (Jan-Fev, 1960), e as novas elites, entre as quais destacavam-se sobretudo os *estudantes*. Bem típica também destes anos foi a valorização do movimento estudantil no panorama sócio-político da América Latina. O próprio Dr. Clyde Taylor, Secretário Executivo da Associação Evangélica de Missões Estrangeiras (um conglomerado interdenominacional que reúne centenas de agências missionárias com trabalhos em todo o mundo), pronunciou palavras de destaque para os estudantes deste Continente:

“A tarefa missionária mais urgente no mundo hoje é a conquista dos estudantes universitários da América Latina para Jesus Cristo” (Jan-Fev, 1961).

E um líder missionário expulso da China tirou a mesma lição de sua amarga experiência:

"Enfatize o trabalho estudantil e a literatura preparada para os estudantes, como os comunistas fizeram na China. Como pudemos nós ser tão cegos?" (Jan-Fev, 1961).

Conseqüentemente, a *Latin America Mission* passou a dar prioridade ao trabalho nas universidades, tomando para si a pergunta formulada em manchete (Nov-Dez, 1964):

"Se os estudantes latinos voltarem para Marx, será porque aquele que conhece o verdadeiro Messias não se preocupou o bastante para oferecer-lhes uma alternativa genuína?"

Assim pois definiram neste primeiro momento a sua situação no contexto ideológico: "Cristo contra Marx", cuja única alternativa de sucesso dependia do esforço evangélico, pois, segundo acreditavam, a Igreja Romana já não tinha o que oferecer. Anti-ecumênicos por excelência, os protestantes fundamentalistas da América do Norte ainda hoje contam entre os críticos mais aguerridos do catolicismo. As missões latino-americanas desempenhavam, em particular, uma função importante na luta anticatólica destas Igrejas, pois aí elas recuperavam a posição original da Reforma, do protestantismo inovador e perseguido, religião de minoria ativa que denuncia a identificação de Roma com as potestadas deste mundo. A dura perseguição aos protestantes na Colômbia, nas décadas de 1940 e 1950, continuava a fornecer material abundante para a confirmação das convicções fundamentalistas sobre "obscurantismo papista" (ver p. ex., Mai-Jun, 1961). (3)

Tratava-se portanto de reconhecer o surgimento de uma nova frente de luta sem abandonar, no entanto, a antiga disputa com o catolicismo. A seguinte citação, do casal Grace e Dayton Roberts, resume o campo ideológico descortinado pela *Latin America Mission* nestes inícios da década de 1960:

"Não estranha que ditaduras e revoluções grassem na América Latina, um Continente posto sob o punho feudal de Roma durante séculos. O gigante adormecido desperta, estica-se e rompe os antigos laços. Clientelismo, escravidão econômica e ignorância têm de ser abolidos. Mas a anarquia soviética e a revolução atéia não são a resposta".

(3) Segundo James E. Goff, analista crítico da situação colombiana, "Treze anos de perseguição religiosa na Colômbia resultaram no total impressionante de 116 cristãos protestantes martirizados por causa

de sua fé, 66 Igrejas e capelas protestantes destruídas pelo fogo ou por dinamite, e mais de 200 escolas protestantes fechadas", (Mai-Jun, 1961).

“O naturalismo de Marx, tangível, aqui e agora, parece oferecer o de que o homem moderno precisa. Ele quer batatas, não beatitudes. A religião terrena dos vermelhos não pode ser combatida, portanto, com as armadilhas vazias e as tradições mortas do romanismo. Somente uma fé sobrenatural, evangélica, pode salvar a América Latina – uma fé que não teme a sua consciência social nem a disciplina do sacrifício, mas que é essencialmente um milagre regenerador – em suma, uma fé do Novo Testamento”.

“Os agitadores latinos precisam aprender que somente “Se o Filho vos fizer livres, vós sereis verdadeiramente livres” (Jan-Fev, 1959).

Movimentos sectários tendem a atribuir-se uma importância desmedida, mas, assim como o indivíduo paranóico, são capazes de relacionar suas crenças com os fatos da vida, descobrindo neles possibilidades de sentido que outros ignoram. No caso, recorriam às estatísticas para demonstrar o avanço já feito e a grande potencialidade do protestantismo neste Continente:

“... na América Latina o testemunho evangélico cresceu da proporção de um protestante para duzentos e cinquenta católicos romanos cem anos passados, para um protestante para cada trinta e nove católicos romanos no presente!” (Fall, 1962)

Mas também, no plano político, souberam ligar-se a um processo de amplas conseqüências: a nova estratégia do governo norte-americano, consubstanciada na “Aliança para o Progresso” concebida por John F. Kennedy. Já em 1960, o *Evangelist* publicou um artigo condenando a política passada do seu governo:

“... a política econômica dos EUA até hoje deixa a impressão de que o homem de negócios americano – e o governo dos EUA também – dá-se por satisfeito em lidar com qualquer bandido desde que os interesses econômicos norte-americanos sejam assim melhor servidos...”

“... cabe aos Estados Unidos aplicar com sucesso nas suas relações inter-americanas o princípio da “Liberdade da Necessidade” (“Freedom from Want”) que herdou do New Deal e que é já uma parte integrante de sua política doméstica: cobrar impostos dos ricos para oferecer um mínimo de segurança social aos pobres. É uma extensão deste princípio que a América Latina deseja – ou mesmo exige” (Nov-Dez, 1960).

A esperança posta por estes missionários nos planos de Kennedy para América Latina foi exibida com toda a candura pelo evangelista Billy Graham. Comentando a sua campanha em Bogotá, ele escreveu:

"Nos últimos anos um novo entendimento e amizade desenvolveu-se entre a Colômbia e os Estados Unidos, culminando com a visita do Presidente Kennedy à Colômbia em dezembro".

"Quando estive com o Presidente Kennedy na Casa Branca logo antes de sua excursão pela América do Sul, ele, brincando, disse-me que seria o meu 'João Batista'; e de fato assim aconteceu. Estou convencido de que a recepção fantástica oferecida ao presidente preparou o caminho para a nossa excursão pela América Latina, especialmente aqui na Colômbia" (Mai-Jun, 1962).

Se a associação com a política (usualmente negada no discurso explícito dos fundamentalistas) é digna de nota, há um outro aspecto que me parece mais interessante nestas citações: *para a América Latina, estes conservadores propunham um programa liberal!* É preciso ter em mente a virulência do conflito entre os setores conservador e liberal do protestantismo dos EUA para dimensionar este fato. A batalha mais aguda das correntes fundamentalistas é feita justamente contra o "modernismo" da teologia liberal. Consequentemente, fundamentalistas e evangélicos apóiam consistentemente os políticos à direita, havendo contribuído mais do que ninguém para os votos de um Nixon contra Kennedy em 1960, ou de um Goldwater contra Johnson em 64. O recurso à "Tradição do *New Deal*" em um contexto declaradamente conservador era de certo aqui compreensível, mas indicava uma tensão interna significativa no pensamento e na situação da *Latin America Mission*.

EVANGELISMO EM PROFUNDIDADE

As citações anteriores são particularmente politizadas e podem criar no leitor uma falsa idéia das atividades desta Missão. Não é à política que se dedicava, ao menos no sentido estreito da palavra (e, é bom lembrar, uma vez ampliado, o sentido do conceito de "política" não pára de crescer, correndo o risco de tornar-se tão abrangente que pouco operativo). Faziam mesmo é proselitismo religioso, acreditando que este teria consequências globais, políticas inclusive. Suas idéias e atividades eram desenvolvidas no campo da religião e particularmente no interior do conjunto de imagens, conceitos e instituições evangélicas. No entanto, é inegável que a associação da disputa cósmica com Satanás (que como se sabe pode-se-nos apresentar sob mil e uma formas) na luta temporal contra os comunistas circunscrevia um campo específico de desafios. Nas palavras de Ken Strachan, urgia conceber "...um evangelismo comensurável com os tempos", e a medida dos tempos estava dada pela Guerra Fria. Sua resposta foi uma nova linha de trabalho, que denominou "Evangelismo em Profundidade" ("Indepth Evangelism"), sua contribuição maior para a história recente das estratégias missionárias.

Dirigia-se às multidões, e aos centros urbanos, num projeto de “missão” que se julgava justamente a mais “moderna”, diversa da que se dirige aos povos indígenas (Mai-Jun, 1962) (4). Usava a tática da “saturação” de uma sociedade pela mensagem da Boa-nova, seguindo o conceito de que *“uma colheita abundante exige uma sementeira abundante”*. Concentrar em um país durante um ano inteiro, mobilizando todos os recursos internos e externos para a evangelização, num crescendo que deveria culminar em grandes concentrações na capital, demonstrando com impacto o poder da presença evangélica, era a proposta.

A primeira experiência, feita na Nicarágua, traçou o perfil geral do que seria a “Evangelização em Profundidade”: estabelecido um calendário rigoroso para todo o ano (ver Quadro 1), cumpria reunir o maior número possível de agências missionárias atuantes no país (ver Quadro 2), reunir e preparar as lideranças nacionais, regionais e locais numa série de cursos, providenciar uma “barragem pesada de cartas” para todos os endereços conhecidos de evangélicos no país, e lançar-se num esforço total de mobilização.

O rádio, os jornais, a televisão, faixas de ruas, cartazes, orações e tudo o mais seriam focalizados no movimento. Fragmentos de um relatório da campanha feita na Venezuela em 1964 dão uma idéia da mobilização alcançada:

- “Durante 12 semanas, cerca de 18.000 evangélicos foram treinados em todo o país para enfrentar a enorme tarefa que os espera”.
- “Na Venezuela, entre 12.000 e 15.000 cristãos estão indo de porta em porta. O texto de João 14 e 15 foi publicado especialmente para este programa, numa edição atraente ilustrada com fotos coloridas da Venezuela”.
- “Segundo os relatórios de 135 das 500 Igrejas trabalhando no movimento Evangelismo em Profundidade, 693 profissões de fé foram registradas no primeiro dia de visita”.
- “Trezentas sociedades de jovens programaram breves encontros, ‘campanhas relâmpago’, em todo o país. Uma só Igreja está organizando 21 encontros deste tipo por semana. Com cânticos e música especiais e uma mensagem breve de 2 ou 4 minutos, eles proclamam a Cristo em parques, na saída dos teatros, nos ônibus, em toda parte”.

(4) Sobre a história das missões protestantes e suas principais tendências, ver Fernandes 1980a. Sobre a construção ideoló-

gica das “missões indígenas” entre evangélicos e fundamentalistas norte-americanos, ver Fernandes 1980b.

- “Um time de músicos jovens do Wheaton College (faculdade evangélica nos EUA) leva a mensagem para 30 cidades importantes, representando em teatros, universidades, escolas e praças. Os *Soldados de Cristo* do Moody Bible Institute (outra escola evangélica dos EUA) participaram de 11 campanhas de evangelismo, várias entre adolescentes. Os *Cantantes del Rey*, um coro da Missão Instituto Bíblico *Las Delicias*, estão engajados num *tour* de 19 pontos estratégicos da Venezuela”.
- “Culminando estas atividades, houve um congresso de jovens em Caracas com mais de 3.000 adolescentes”.
- “Além destes esforços, 28 campanhas regionais são conduzidas, com a participação de evangelistas de Porto Rico, Argentina, Colômbia e Estados Unidos”.

No nível local, os relatórios registram informações do seguinte tipo:

“Nós queríamos ganhar dez almas para Cristo no último Domingo. (. . .) Nós fomos bem específicos com o Senhor, pedindo-lhe que nos desse três soldados, um trabalhador de um posto de gasolina, um empresário, um carpinteiro, e uma oportunidade para falar com um padre. E o que aconteceu? Deus nos deu não só dez, mas onze. Até o padre ouviu com grande interesse” (Nov-Dez, 1964).

Uma outra citação entra no detalhe da mensagem:

“Cheguei numa casa muito pobre, a essência mesma da solidão e da miséria. A senhora apareceu, com um jeito solitário e esquecido. Convidou-me para entrar. Quando contei-lhe a mensagem da Cruz, interrompeu-me. Olha, Reverendo, o senhor acredita realmente que se houvesse uma vida assim de alegria e de paz como o senhor está dizendo eu estaria nesta condição? (. . .) E assim ela descreveu a sua tragédia, e começou a chorar”.

“Mas antes de confortá-la em sua dor, contei-lhe a minha própria experiência. (. . .) Enquanto ela ouvia como Cristo deu-me paz e como encontrei a solução para o meu problema, o Espírito Santo preparou o coração daquela mulher, e ela aceitou a Cristo” (Nov-Dez, 1964).

Quadro 1**FASES DO EVANGELISMO EM PROFUNDIDADE
NA VENEZUELA**

1º Janeiro	Inauguração oficial do movimento
Fev e Mar, 1964	Treinamento de Cristãos
Maio, 1964	Começa a visitação de casa em casa
Junho, 1964	Evangelismo nas Igrejas locais
Jul e Ago, 1964	Esforços especiais
Set e Out, 1964	Cruzadas unidas regionais
Novembro, 1964	Cruzada maior em Maracaibo
Dezembro, 1964	Esforços especiais em Igrejas locais
Janeiro, 1965	Cruzada nacional em Caracas
Fev e Mar, 1965	Consolidação, começa "Um ano de construção" em todas as Igrejas

Fonte: *Latin American Evangelist* (Nov-Dez, 1964)

Quadro 2**LISTA DE IGREJAS E MISSÕES PARTICIPANTES
DA CAMPANHA NA GUATEMALA**

Missões e Igrejas na Guatemala

Assembléias de Deus; Missão Americana Central; A Igreja de Deus; A Igreja de Deus Cheia do Evangelho; Missão Emmanuel; Evangelho Quadrangular; Amigos (Califórnia); Missão Independente; Missão Interdenominacional; Nazareno; Unificação Pentecostal; Presbiteriana; Metodista Primitiva; Batista do Sul (EUA); Missão Americana Espanhola; Escolas Evangélicas da América Central (TESCA); Grupos, Igrejas e organizações sem filiação.

Outras organizações que cooperaram

(no exterior, oferecendo algum quadro ou serviço):

Sociedade Bíblica Americana; Hospital Americano; Sociedade de Panfletos Americana; Missão Bereana; Instituto Bíblico da América Central; Missão da América Central; Missão de Literatura Moody; Sociedade de Panfletos o Peregrino; Estação de Rádio TGNA (Missão da América Central); Missão Presente de Escrituras; Serviço de Literatura para América Latina; Mocidade para Cristo.

Times de Verão (dos EUA)

Colégio Bíblico Colúmbia, Colégio Barrington, Primeira Igreja Presbiteriana San Diego, Califórnia, Outros estudantes do Colégio Westmont, Colégio Wheaton, e Instituto Bíblico Moody.

Evangelistas e Músicos estrangeiros convidados

Campanha Nacional: segue-se uma lista de 5 nomes

Campanhas regionais: segue-se uma lista de 15 nomes

Fonte: *Latin American Evangelist* (Mar-Abr, 1963)

A idéia do Evangelismo em Profundidade ganhou fama e foi aplicada em muitas regiões na década de sessenta, sendo levada até para outros continentes. A escolha dos países obedeceria a diversas considerações, procurando em geral situações mais críticas. Em 1965, na Bolívia, em pleno conflito armado entre governo e mineiros, a campanha foi desenvolvida. E no mesmo ano, a "loucura da fé" enfrentou os maiores riscos, lançando-se num movimento de Evangelismo em Profundidade em São Domingos, no meio da guerra civil e apesar da invasão norte-americana. No Vietnã, também, um ano de máxima mobilização evangelística foi programado para 1970.

Quadro 3 arrola os países atingidos pelo movimento nesta década.

Quadro 3

PAÍSES ATINGIDOS PELO EVANGELISMO EM PROFUNDIDADE ATÉ 1970

Nicarágua (1960), Costa Rica (1961), Guatemala (1962), Honduras (1964), Venezuela (1964-1965), Bolívia (1965), República Dominicana (1965-1966), Peru (1967), Colômbia (1968), Equador (1969-1970).

Países de outros continentes já atingidos ou programados

Estados Unidos, Canadá, Inglaterra, França, Bélgica, Portugal, Nigéria, Serra Leoa, Camerum, Congo, Índia, Singapura, Tailândia, Vietnã, Japão, Taiwan, Filipinas, Indonésia.

Este "Evangelismo em Profundidade" dá pano para manga e mereceria um estudo especial. Aqui pretendo apenas destacar alguns aspectos que foram relevantes para o desenvolvimento ulterior da *Latin America Mission*. Seus objetivos, para serem cumpridos, demandavam o envolvimento da Missão em processos e relações que eram novos para ela. Quatro deles me parecem dignos de atenção:

1. Do trabalho compartimentalizado pelos seus próprios limites institucionais, a *Latin America Mission* foi forçada a buscar contactos e a recrutar outras agências missionárias e as diversas denominações atuantes no país a ser atingido. Incorporou, portanto, o problema da relação interdenominacional, devendo inclusive aceitar e praticar a delicada diplomacia inter-eclesiástica. Em uma palavra, apesar de sua orientação conservadora, incorporou o *problema* do ecumenismo.
2. O esquema missionário anterior, uni-direcionalmente montado do Norte para o Sul, não poderia atingir o objetivo de mobilizar as Igrejas nativas. As dimensões do projeto dependiam de um entusiasmo voluntário das bases locais, o que só seria alcançável por um envolvimento dos seus líderes na programação. Em suma, impôs-se a incorporação dos "latinos" na montagem

da ação missionária; e, em consequência, a Missão teve de internalizar as tensões que acompanham a relação entre “nativos e estrangeiros”, ou entre líderes nacionais e dirigentes metropolitanos.

3. Acontece que as Igrejas na América Latina que mais prontamente atendiam ao chamado para a “conquista do país para Cristo”, na década de 1960, eram as pentecostais. Também elas formavam o canal mais efetivo para alcançar “as multidões”. A Missão passou a lidar com o pentecostalismo, como mostra o quadro 2, o que representava um desvio em relação ao seu contexto doutrinal e eclesástico de origem. Fundamentalistas e evangélicos costumavam excluir os pentecostais do rol dos escolhidos. Pertencem antes a uma tradição do racionalismo calvinista, segundo o qual as leis da natureza, assim como as da moral, foram estabelecidas pelo Senhor e não se prestam à manipulação fantasiosa de crentes entusiasmados. Mas um “Evangelismo em Profundidade” na América Latina, naqueles anos, seria impraticável sem a incorporação das tendências pentecostais e carismáticas.

4. Por outro lado, a orientação original, sustentada pelos intelectuais da Missão, visava combater uma figura do Inimigo que jogava com as armas da crise social. A mensagem proclamada teria de responder a eles de alguma maneira. O discurso estritamente religioso, que mobilizava os carismáticos, deveria também ser inteligível no plano das disputas político-ideológicas. Como já se viu, o caminho adotado de apoio a um “New Deal” para a política exterior, representava um outro tipo de desvio em relação à ortodoxia norte-americana. E gerava-se, assim, um campo duplo de tensões, pois, na América Latina, pentecostais e carismáticos perseguiam direções teológicas divergentes em relação aos protestantes que valorizavam o “problema social”.

No que se segue tentarei reconstruir algumas das alternativas formadas por estas tensões no interior da *Latin America Mission*, e acompanhar as escolhas que foram feitas.

Combatendo o Bom Combate

A década de sessenta foi um período áureo para a *Latin America Mission*, ao menos quanto à vitalidade da organização e à redefinição de seus caminhos, com uma fermentação de opções a fazer e de iniciativas mobilizadoras que fariam inveja a qualquer movimento voluntário. Foi também, segundo transparece de suas publicações, um período de transição. Partira de um quadro típico das missões fundamentalistas na década anterior, e buscava uma redefinição cujos contornos não estavam claros. Continuava a insistir na sua ortodoxia e no conservadorismo evangélico, mas afirmava também a necessidade de renovar-se para enfrentar “os tempos”. Os “fundamentos” precisavam ser aplicados com um espírito pragmático, “. . . para garantir que nos estamos concentrando no que é realmente importante, que não nos deixamos desviar por atividades que são boas, mas não boas o bastante”. (Mai-Jun, 1968). Segundo o Diretor Geral, cada ano de avaliação deveria incluir a pergunta: “Será que esta instituição (ou este ministério) ainda cumpre o propósito para o qual foi criado?” (Idem)

REVENDO RELAÇÕES COM O “MODERNISMO”

A própria visão do campo religioso na América Latina fora problematizada pelo caminho seguido pela *Latin America Mission*. Continuava a opor-se ao protestantismo liberal, “modernista” e ecumênico, corporificado no Conselho Nacional de Igrejas, nos Estados Unidos, e no Conselho Mundial de Igrejas, em Genebra; mas modificara suas posições em relação a ele ao menos num sentido. Tradicionalmente, os missionários fundamentalistas traziam a polêmica contra o liberalismo teológico para o campo de missões, prolongando no Sul os seus conflitos do Norte. Esta oposição marcava a literatura (inclusive aquela produzida para as missões indígenas) e a estratégia eclesiástica. O combate às grandes burocracias denominacionais do Norte era via de regra reproduzido no Sul, resultando numa multiplicação de iniciativas paralelas e fragmentadas.

Ora, o “Evangelismo em Profundidade” colocou a necessidade de um esforço unificador. Os seus teóricos descobriram então e passaram a divulgar a idéia

de que, ao contrário da América do Norte, os protestantes do Sul não eram tão diferenciados assim teologicamente. Com efeito, o pietismo predominava amplamente nas denominações históricas, e a teologia liberal somente influenciava alguns pequenos círculos de intelectuais. As "Igrejas caçulas" poderiam até ser tomadas como um exemplo neste sentido, pois . . . *"Apesar da divisão que vem do Norte, há uma união natural entre os crentes ao sul da fronteira"* (Jan-Fev, 1964). Em outras palavras, agora ao contrário do que lhes parecia no passado, o *"modernismo"* não era um problema para os cristãos da América Latina. Problema sim era a fragmentação institucional, para a qual as próprias missões haviam contribuído — *"um escândalo diante do Senhor, uma fraqueza diante dos homens"*.

. . . COM O CATOLICISMO

Ainda mais significativa foi a modificação das relações com a Igreja Católica. A grande inimiga do passado, adversária mor durante um século de missões evangélicas, foi deslocada desse lugar privilegiado. Num primeiro momento, como vimos, foi desprezada como sobrevivência esclerosada de um passado feudal, impotente diante da nova forma do Inimigo, "a religião terrena do comunismo". Mas os acontecimentos do Vaticano, com João XXIII e o Concílio, combinados de certo à dinâmica interna da missão, ocasionaram uma nova postura. O pronunciamento de W. Dayton Roberts, figura proeminente em 1963, e futuro diretor geral, é significativo a este respeito:

"Na América Latina o dia da polêmica (com o catolicismo) provavelmente já passou. Esta é uma era de diálogo, de respeito mútuo, de causa comum contra o materialismo dialético, de estudo bíblico compartilhado" (Jan-Fev, 1963).

A oportunidade tática desta "causa comum" talvez pareça evidente para alguém de fora, mas implicava graves problemas internos. A polêmica provocada por leitores norte-americanos indicava os perigos que esta redefinição de relações colocava para a identidade do grupo. Em março-abril de 1963 uma carta de um leitor foi publicada para veicular as acusações: A missão estaria assumindo: 1) *"... uma atitude muito liberal e aberta para com o movimento ecumênico; 2) e uma avaliação ingênua da nova atitude da Igreja Católica Romana para com o protestantismo ..."*

A diretoria da missão retrucou afirmando a maior profundidade do seu "fundamentalismo": não estariam os críticos praticando um romanismo ao inverso, confundindo a Igreja de Cristo com a instituição? *"... Uma distinção precisa ser feita entre uma instituição e os membros que participam da sua comunhão, pois o Senhor tem fiéis que verdadeiramente pertencem a Ele em todos os corpos confessionais da cristandade (Apocalipse 2 e 3)"*. Ade-

mais, continuava, o Espírito Santo age até mesmo em lugares que escapam ao nosso entendimento, *"Por esta razão temos acompanhado com o maior interesse o reavivamento do estudo bíblico nos círculos católicos romanos . . ."* Parecia-lhe também que *"inquestionavelmente, a maior oportunidade dada às missões hoje é a nova abertura das classes médias e altas para o Evangelho, graças à mudança de atitude da Igreja Católica para com a Bíblia"*.

"Quanto aos fundamentos da nossa fé, nossa consciência é clara (2 Timóteo 1.12; 2 Coríntios 10.7). Mas quanto aos métodos e táticas a serem empregados na guerra de hoje, temos de seguir a sua liderança, permanecendo abertos para os conselhos dos irmãos e para a correção do Espírito Santo; mas livres, nós esperamos, de qualquer julgamento que não o Dele, diante de Quem somente ficamos de pé ou caímos . . ." (Mar-Abr, 1963).

Números subseqüentes continuaram a explorar a questão, aprofundando a diferença entre o catolicismo institucional e o conjunto dos fiéis católicos. Com a Igreja não haveria conciliação possível, ao menos enquanto não renegasse ao papado, ao culto de Maria, aos santos, e ao dogma da transubstanciação na eucaristia. Mas ainda na doutrina havia muito que era evangélico (*"O cristão evangélico tem muito mais em comum doutrinalmente com um católico romano do que com uma testemunha de Jeová, por exemplo, ou com um protestante liberal"*!) e que devia ser valorizado no diálogo. Algumas mudanças do Vaticano II iam na boa direção, como a ênfase bíblica, a valorização do laicato (*"aproximando-se da doutrina do sacerdócio universal"*), ou o abandono do latim. E, sobretudo,

"... Se não podemos comungar com a instituição, podemos às vezes estar em comunhão com os seus membros. (. . .) Devemos lembrar que não se é salvo por ser um fundamentalista, nem perdido por ser católico romano. Esta é uma matéria determinada pela relação pessoal que se tem com Cristo" (Mai-Jun, 1963).

Nesta linha de raciocínio, optando pela posição intermediária entre os que aceitam a Igreja Católica como um todo (que, segundo diziam, seria o caso do protestantismo liberal) e os que a rejeitam em bloco (fundamentalistas que teriam perdido o sentido original dos fundamentos, apegando-se às suas formas institucionais, num catolicismo ao inverso), a Missão passou a noticiar exemplos de colaboração, como no trabalho entre estudantes e nos movimentos carismáticos.

... COM OS PENTECOSTAIS

O empenho evangelístico despertava e era alimentado pelas forças do “carisma” ativas nos templos latinos das várias denominações. Mas o fermento mais poderoso, sem dúvida, pertencia às Igrejas que se definiam pelo evento de pentecostes. E aí surgiu um outro problema de fronteira eclesiástica para a Missão, pois se contaram com a militância da Assembléia de Deus, do Evangelho Quadrangular, e de outras linhas pentecostais, deveriam também abrir-se para as manifestações do Espírito em seus serviços.

É interessante observar que a mesma publicação e às vezes os mesmos autores que veicularam um pensamento calcado no pragmatismo mais terra a terra, expresse também idéias que a antiga mentalidade iluminista desprezaria como puro irracionalismo. Ilusão das luzes supor que estes tipos diversos de simbolização sejam incompatíveis. Os movimentos sectários evidenciam repetitivamente que os fundamentos do pensamento social são estabelecidos num outro plano, que engloba a utilidade mas não pode ser gerado nem destruído por ela. Assim, o “Evangelismo em Profundidade” empregava com invejável eficiência as técnicas empresariais de propaganda, pondo-as, entretanto, a serviço de um confronto pensado em termos de riscos incalculáveis, no qual a totalidade da existência estaria em jogo: “o embate do Senhor dos justos contra Satanás”.

Satã aparecia de maneira muito clara nos relatos de campo. A campanha na República Dominicana, em plena luta armada, sofreu perseguições do Demo particularmente mesquinhas. Seu dirigente, Bill Cook (um missionário que aliás foi transferido para o Brasil na década de setenta e que vem de preparar uma tese do doutoramento para uma universidade norte-americana), chegou a confessar momentos de profundo pessimismo. Reconhecia ele que com certeza o Senhor estava presente, pois

“nenhuma das batalhas civis na República Dominicana foi permitido ocorrer nos dias especiais em que nossas atividades eram realizadas em público. Deus sempre se adiantou e disse: ‘Basta!’, no momento apropriado”.

Mas Satanás também agia, atormentando-os de mil maneiras. Um casal de líderes teve a sua residência infestada:

“Pouco tempo depois, inexplicavelmente, pedras foram lançadas contra a sua casa de todas as direções, dia e noite, por vários dias. Estes ataques não puderam nunca ser atribuídos a causas humanas. De fato, em mais de uma ocasião, as pedras caíam dentro da casa quando todas as portas e janelas estavam trancadas. Os ataques cessaram somente quando a jovem empregada (que viemos a saber estava envolvida em algum tipo de feitiçaria) foi despedida” (Mar-Abr, 1966).

O mesmo missionário, já no Brasil uma década mais tarde, descreveria a maneira estranha e maravilhosa com que o Espírito Santo aquecia as Igrejas do oeste paranaense (Mar-Abr, 1975). E os redatores da revista, os teóricos da Missão, passaram a questionar o preconceito fundamentalista contra o movimento pentecostal. Mas, por outro lado, era preciso se guardar contra o “alvorço desordenado” das assembléias entusiastas. Um artigo de David M. Howard, líder da Missão na Colômbia, revela muita insegurança diante do que se passava:

“Críticas vêm de todos os lados. Alguns pressionam o missionário para correr e botar um fim em todas as práticas de manifestações exteriores. Outros acusam o missionário de ser pouco espiritual e contrário ao Espírito Santo, porque ele não participa plenamente de algumas manifestações. Outros dizem que o missionário não sabe em que ele realmente crê”.

Constrangido a reconhecer as manifestações tangíveis do Espírito, e orientado a deixar que os nacionais assumissem a responsabilidade pelas Igrejas locais, o missionário não sabia onde, nem como demarcar os limites de sua fé e de seu poder. Mas tampouco renunciava à própria responsabilidade, pois em tempos como estes é que se percebe

“... que não temos de lutar contra a carne e o sangue, mas sim contra os principados, contra as potestades, contra os príncipes das trevas deste século, contra as hostes espirituais da maldade, nos lugares celestiais” (Efésios 6,12),

Como distinguir entre a obra do Maligno e o trabalho do Espírito Santo num movimento evangélico que a um tempo revitaliza as Igrejas e as divide? Cenas de possessão diabólica não eram incomuns até mesmo nas reuniões de oração! Cumpria pois “estar vigilante”, vestir-se com “a armadura de Deus”, a começar com “a couraça da justiça”, “o escudo da fé”, “o capacete da salvação”, “manejando a espada do Espírito, que é a palavra de Deus”. A palavra, as Escrituras, a exposição infalível da justa doutrina, seria o instrumento para coibir “os erros, exageros, falsos ensinamentos e práticas” que, em nome do Santo Espírito, desarmavam os corações para a infiltração do Inimigo.

O problema, segundo pensava o missionário, era encontrar a justa medida, “a santa combinação”, entre a doutrina fixada na letra das escrituras e o poder do Espírito que nos lança à ação.

Argumentava, por exemplo, que “a Bíblia ensina que as línguas são dadas a alguns para a edificação (1 Coríntios 14.4-5), mas não a todos (1 Coríntios 12.10-30). (...) Em lugar algum a Bíblia ensina que todos os crentes precisam experimentar este fenômeno. Que alguns o fazem é inegável. Que outros crentes cheios do Espírito não o fazem é igualmente verdadeiro. O

ensinamento de que as línguas precisam acompanhar o batismo do Espírito pode ser uma doutrina da divisão, levando alguns a um sutil orgulho espiritual, e levando outros à frustração”.

E sobretudo, o exercício dos dons do Espírito precisa ser feito “decentemente e em ordem” (1 Coríntios 14.40), pois,

“Deus não é autor de confusão, mas de paz (1 Coríntios 14.33). “Onde a desordem prevalece, ocorre um trabalho falsificador de Satã, ou um falso entendimento das verdadeiras manifestações do Espírito Santo”.

E assim pregava o missionário, recorrendo à doutrina fundamentalista da verdade literal da Bíblia para, a um tempo, aceitar a pentecostalização de suas hostes e coibir os efeitos desintegradores do entusiasmo. A “justa medida” que buscava não lhe abria um território estável, mas colocava-o no vértice de um equilíbrio tenso entre tendências contraditórias que haviam sido incorporadas pela Missão.

... COM A UNIVERSIDADE

As forças do carisma evangélico envolviam a Missão num poderoso circuito simbólico e institucional com todo um conjunto de demandas próprias. Mas a *Latin America Mission* estava envolvida em outras esferas igualmente exigentes que, embora se combinassem em parte com o movimento carismático, no todo o contradiziam. Sua obra institucional de maior peso fora o Seminário Bíblico Latino-americano, onde: preparava pastores e missionários para vários países do Continente. O Seminário, o trabalho com estudantes, e as próprias questões postas pelos dirigentes da Missão implicavam um envolvimento com os meios universitários. É significativo, por exemplo, o artigo publicado (Mar-Abr, 1966), sobre a pergunta: “Será que os missionários precisam de estudos de pós-graduação?”

A pergunta era polêmica, pois o “intelectualismo” fora tradicionalmente um termo de acusação fundamentalista contra a teologia liberal. Mas desde o pós-guerra algumas instituições evangélicas buscaram a “excelência acadêmica”, conformando-se aos padrões mínimos estabelecidos pelo conjunto da academia norte-americana. O artigo mencionado consistia de duas entrevistas com professores do seminário em Costa Rica. Elas são sugestivas dos problemas criados pelo ingresso do fundamentalismo no mundo universitário.

O propósito primeiro, naturalmente, era o confronto com a teologia liberal. Conforme dizia George Gay, doutorando em Novo Testamento:

“Agradecemos a Deus pelo fato de que o evangelismo latino-americano seja em grande parte verdadeiramente ortodoxo. Mas se isto deve continuar assim, sem concessões e posições teológicas sub-bíblicas, devemos preparar-nos o melhor possível para produzir pastores e obreiros cristãos capazes”.

Ora, esta preparação não requer apenas firmeza doutrinal, pois . . .

“precisamos reconhecer que a pesquisa bíblica está constantemente em processo – expandindo, avançando, transformando-se. Isto não significa que a mensagem bíblica mude para nós (. . .) mas que precisamos acompanhar a expansão do conhecimento para que possamos interpretar a Bíblia sempre mais acuradamente”.

Por outro lado, o mesmo professor denuncia que os meios evangélicos sofrem . . .

“de uma tremenda falta de literatura teológica séria. E um conhecimento ligeiro de teologia e do mundo teológico não basta para preencher esta lacuna”.

O tom deste depoimento deixa transparecer aquela aura da segurança catedrática, mas os argumentos mal escondem as tensões incorporadas pela missão ao ingressar na universidade: a imutabilidade da doutrina, no lado da ortodoxia eclesial, precisa conviver com a mutação freqüente das teses científicas; o isolamento institucional e ideológico deve abrir-se a um processo de familiarização com “todo o mundo teológico” . . .

A estante de leitura montada pela *Latin America Mission* nos anos sessenta não é menos significativa. O número de Janeiro-Fevereiro de 1965 propôs uma “Bibliografia Básica para Candidatos à Missão e Outros Interessados na Empresa Missionária”. A preocupação dominante aparecia com clareza: “Evangelismo em Profundidade”, com a ajuda de uma sociologia do crescimento da Igreja (baseada na teoria da “modernização”); e o combate ao comunismo, com relatos sobre o que ocorre aos religiosos, cristãos sobretudo, sob o domínio comunista. Mas os outros títulos ampliavam o horizonte de leitura consideravelmente, muito além do que seria recomendável para um fundamentalista cioso dos seus compromissos. Era preciso ler sobre “as novas condições da Missão hoje” – daí um texto sobre “A crise das Missões”. Sobre “Costumes e Culturas” (Eugene Nida) era preciso ler. Também sobre os pentecostais, com simpatia ainda que crítica – e os livros simpáticos ao pentecostalismo o eram com entusiasmo . . . Com simpatia também sobre o catolicismo depois do Vaticano II, e o livro bem feito sobre o assunto vinha da pena de um protestante liberal holandês. Necessário ainda “conhecer alguma coisa sobre as pressões sociais, econômicas e políticas” que mantêm a América Latina “num estado constante de fermento revolucionário” – o que

havia sido feito também, com aquele mínimo de empatia necessária para um bom entendimento, por um jornalista liberal . . .

Evidentemente, nos anos sessenta, os temas que desafiavam a *Latin America Mission* (como revolução, catolicismo conciliar, pentecostalismo, mudanças no campo missionário) haviam sido tratados em livro por outras correntes que aquela a que a Missão pertencia. Uma vez em movimento, ela se pôs a ler estes escritos, submetendo o zelo da sua ortodoxia à tarefa delicada de impor novos limites sobre valores e idéias que se haviam destacado por iniciativa alheia.

Vale também notar que, à procura de bases intelectuais, a *Latin America Mission* passou a utilizar os serviços de Fuller, em Pasadena, na Califórnia. Esta universidade foi criada no pós-guerra com o propósito expresso de oferecer treinamento “de alto nível” para os evangélicos. Objetivando atrair pesquisadores de “excelência”, ofereceu altos salários, o que provocou críticas dos espíritos mais severos e uma polêmica curiosa. Anos mais tarde, o instituto de missiologia de Fuller destacou-se pela sua sofisticação no trato de material estatístico e desenvolveu uma teoria sociológica aplicada ao crescimento das Igrejas e à obra missionária. No entanto, apesar das intenções religiosas e apologéticas, a ênfase na “qualidade” levou a instituição a incorporar diversos elementos do mundo acadêmico mais amplo. E a universidade afastou-se consideravelmente dos cânones da ortodoxia fundamentalista. Num livro recente, Quebedeaux (1978, p. 86) faz a seguinte descrição do seu ambiente:

“Entre os estudantes que procuram o Seminário Fuller, há representantes de uma ampla variedade de tradições teológicas e eclesiais, católico-romano inclusive. Há também muita liberdade de pensamento e de estilo de vida no campus”.

Não surpreende, portanto, que alguns professores de Fuller tenham liderado polêmicas nos meios fundamentalistas sobre a correta interpretação da “interpretação literal” da Bíblia . . . Outros temas correntes nos meios universitários, como o feminismo e o imperialismo norte-americano passaram a ser tratados com simpatia, evangélicamente, por alguns dos seus professores.

Parece claro, pois, que ao expor-se “aos estudos de pós-graduação”, a Missão incorporou um tipo de problema inverso ao que experimentava com os pentecostais. Estes ameaçavam a sua integridade pelo poder de uma prática devocional carismática. Os dons do Espírito e o seu batismo não se conformavam aos moldes de uma ortodoxia doutrinária. Mas a “ciência”, com seus frios rituais, trazia uma ameaça não menos perturbadora: ela legitimava as diferenças.

EVANGELIZAÇÃO, SOCIOLOGIA E A “QUESTÃO SOCIAL”

A leitura das ciências sociais (da antropologia aplicada de Eugene Nida e da sociologia quantitativa sobre *Como as Igrejas crescem*, de Donald MacGavran, de Fuller) ajudou a formulação de um conceito claro para a estratégia missionária: devia concentrar-se naquela “faixa dinâmica do meio”, as classes médias latino-americanas. Um artigo de Dayton Roberts (Jan-Fev, 1963) resume com clareza a visão social que orientava esta estratégia. Segundo ele, a herança ibérica na América Latina continuava a enquadrar relações de todo tipo num esquema clientelístico *do patrão e do peão*. Até os missionários haviam caído no papel do “patrão”, formando em torno de si muitos discípulos que se comportavam e se imaginavam como peões espirituais. Fundamento deste sistema era a distinção aberrante entre ricos e pobres, poderosos e sem poder. A industrialização, a urbanização, e os demais aspectos da modernidade formaram uma nova classe, no entanto, que não cabia no sistema tradicional e que o questionava:

“Menos estável que a sua contraparte norte-americana, a classe média ibero-americana é o motor da sociedade, a agitadora, a revolucionária. (. . .) Fidel Castro mesmo é um profissional da classe média que foi levado ao poder por uma revolução da classe média. A legislação trabalhista latino-americana é o produto de cabeças da classe média. É o homem do meio que tem promovido o progresso e que oferece liderança política para a América Latina hoje”.

Esta visão heroica da classe média soava bem para missionários formados no “sonho americano”; mas, alertava Roberts, era preciso distinguir as situações. Ao sul, este “homem do meio” não encontrava apoio nos extremos. Ao contrário, “é um homem sem raízes”, “perseguido por um sentido de distúrbio e deslocamento”. É basicamente um homem inseguro.

“Carece de qualquer confiança no futuro do seu país. Pergunta-se constantemente se ao acordar amanhã encontrará as leis de hoje ainda em vigor. É como duvidar a cada noite se o sol voltará na manhã seguinte. A premissa básica de estabilidade está faltando”.

É portanto uma classe sensível a qualquer movimento ideológico que lhe ofereça a perspectiva sólida de um futuro melhor. É presa fácil do comunismo. Mas também está aberta para o Evangelho. Cabe à Missão entender a psicologia destas novas elites e dirigir-se a elas com franqueza. No passado, as missões têm sucumbido ao esquema do patrão-peão, e acabam pregando “para baixo”. É preciso agora “pregar para cima”, para homens iguais, com um testemunho franco e maduro.

Aí estava uma estratégia clara que vinculava a Boa Nova a uma análise social e a um processo político. Cabia dar prioridade à classe que subia ao poder,

contribuindo para que a nova sociedade se conformasse aos valores da liberdade, do Evangelho e da modernidade apregoados pelas missões norte-americanas.

Mas a questão social afetava a Missão de maneira mais complexa que não se reduzia a um esquema tão nítido. Em primeiro lugar, forçava-a a uma polêmica com seus pares fundamentalistas. É significativo, por exemplo, que o discurso do Diretor Geral da *Latin America Mission*, Horace L. Fenton, Jr., no importante Congresso de Missão Mundial da Igreja, em Wheaton, Illinois (abril de 1966), tenha versado justamente sobre o problema. Propunha então “uma responsabilidade social evangélica”:

“Sem desviar da vocação da Igreja para evangelizar e ensinar (devemos reconhecer), que estas atividades precisam ser suplementadas por uma preocupação pelas necessidades físicas e sociais dos homens. Não apenas para que obtenhamos uma recepção melhor para o Evangelho, mas porque é da vontade de Deus que a compaixão de Cristo seja assim manifesta pela sua Igreja” (Mar-Abr, 1966).

O apelo à “compaixão” remetia a uma valorização ética do problema social que não se limitava à lógica das estratégias do poder. Foi esta também a palavra escolhida para anunciar um novo programa da Missão orientado claramente “para baixo”, que ironicamente foi dirigido pela própria esposa do articulista que anunciara ser tempo de “pregar para cima”. A “Compaixão pelas Multidões”, nas palavras da Sra. Grace Roberts, (Mai-Jun, 1964), deveria ser integrada nos programas do “Evangelismo em Profundidade”. Sua fórmula era uma “Caravana da Boa Vontade” que visitaria as populações pobres do país testemunhando o amor cristão. Um time voluntário de doutores, dentistas, agrônomos, professores, evangelistas, alfabetizadores, enfermeiras, técnicos em áudio-visual e coordenadores percorreria as regiões perigosas e os interiores, demonstrando um novo espírito missionário. “No passado, dizia ela, nós concentramos puramente no lado espiritual do homem, como se fosse uma alma sem corpo”. É um trabalho pequeno, continuava, “que mais parece semear no oceano, tantas são as necessidades e tão poucos os recursos”, mas leva uma centelha de esperança que poderá incendiar os corações e render frutos abundantes.

Mas a questão social ia mais longe no interior da Missão. Havia pastores latino-americanos que se indagavam da dimensão política da “compaixão”. Já Ruben Lores (Nov-Dez, 1961) publicou um artigo que indicava a presença de um outro tipo de questionamento. Respondendo à pergunta “Por que me preocupo pelas Necessidades Sociais”, Ruben Lores marcou a distinção entre “os missionários e os nacionais”. Os estrangeiros, é natural, têm-se limitado “à filantropia”. Têm recursos e querem compartilhá-los com o povo carente. Mas por isto mesmo,

“a assistência social promovida pelas missões muitas vezes não está relacionada o bastante com a Igreja local, nem se beneficia da perspectiva dos membros da sociedade local”.

Já os nacionais, segundo ele, enfrentam o problema de um outro ponto-de-vista. Em geral carecem de recursos e não se podem destacar por grandes obras filantrópicas. Mas têm a responsabilidade do cidadão, e devem cumpri-la. Para os nacionais, portanto, o problema social não se limita à assistência, mas coloca opções políticas quanto ao tipo de sociedade e de governo que possuem. A pobreza, a ignorância e a doença são fruto de um sistema de propriedade injusto, sobretudo no campo. E o militarismo impede a participação responsável dos cidadãos. São estes os males que um evangélico latino-americano, esclarecido pela fé e pelo exemplo das missões, deve combater. Assim,

“a Igreja evangélica, como aquela parte da sociedade humana que experimentou o amor redentor de Deus em seus corações, deve deixar este amor transbordar numa preocupação autêntica pelas necessidades sociais do povo”.

“YANKEES” E LATINOS

Ambígua como se vê, a questão social combinava-se a uma outra de consequências mais imediatas para a Missão: o problema nacional. Este surgira no trato com as Igrejas para as campanhas de evangelização, no relacionamento com os pentecostais, e aparecia também diante dos intelectuais latinos associados ao Seminário de Costa Rica. E atravessava todo o campo sob a forma do antiamericanismo característico dos anos sessenta, a ponto de provocar a pergunta insidiosa: será a presença dos missionários “yankees” um obstáculo à evangelização?

A Missão, naturalmente, não se resignou a uma atitude defensiva diante da questão nacional. Logo no início da década reconheceu oficialmente o problema, admoestando os seus pares de que “precisamos aprender a passar o bastão” (Jan-Fev, 1962). Sua estratégia, neste sentido, foi cooptar lideranças latinas para algumas posições-chaves, a começar da direção executiva do Evangelismo em Profundidade.

Abriu-se, portanto, para mais um foco de tensão, que foi decisivo para as transformações que sofreria na década seguinte.

Por um “Evangelho Latino”

Seitas não costumam divulgar as suas lutas internas, ao menos até que uma decisão pública aconteça. Mas as diferenças transpareciam nas entrelinhas e, vez por outra, em algum pronunciamento indireto, como num artigo de Ruben Lores:

“Será forte demais dizer que enquanto as sociedades missionárias não estiverem prontas para reconhecer a universalidade da Igreja de Deus pela internacionalização da sua administração, a conversa acerca de ‘identificação’ permanece suspeita? (...) Preconceitos raciais, orgulho nacional e oportunismo econômico têm uma maneira esperta de disfarçarem-se em princípios espirituais” (Set-Out, 1967). [Ênfase minha.]

Foi o eixo desta questão, girando em torno da diferença entre “norte-americanos e latinos”, que provocou uma decisão clara de mudança. Em 1971, a *Latin America Mission* anunciou uma reforma de estruturas (“uma mudança que não é superficial”), com o propósito explícito de desenvolver “... uma nova estratégia (...) que enfrente o desafio da situação revolucionária na América Latina”.

Até então, a Missão estivera organizada numa hierarquia piramidal centrada numa diretoria e num Conselho de Diretores composto de norte-americanos. A nova organização teria forma federativa, reconhecendo autonomia para cada linha de trabalho (“ministério”) missionário. Estas entidades, com diretorias próprias e sede em diferentes países, seriam representadas numa assembléia geral, soberana sobre o conjunto, e assinariam o compromisso de trabalhar pela “evangelização na América Latina”. (Quadro 4)

Parece-me que a mudança foi significativa em dois sentidos:

1. A autonomia dos ministérios deve ter oferecido mais espaço para as tendências divergentes, favorecendo talvez uma “especialização dos talentos” e das orientações;

2. Representantes latinos ascenderam para os postos de direção, destacando-se entre eles um setor de intelectuais motivados sobretudo pela questão social. A revista passou a veicular consistentemente as opiniões de pessoas como Ruben Lores, então responsável pela educação teológica por extensão no seminário de Costa Rica; Orlando Costas, doutorando em antropologia e sociologia na Universidade Livre de Amsterdã que se tornou o Secretário de Estudos e de Publicações da Missão e Diretor do Centro Evangélico Latino-americano de Estudos Pastorais; Samuel Escobar, peruano, líder do movimento estudantil evangélico na América Latina, editor da revista *Certeza* em Buenos Aires; René Padilla, equatoriano, também dirigente da organização estudantil; e outros que compartilhavam das tensões postas pelo trabalho no meio universitário (5).

Chegamos assim ao último capítulo de nossa leitura do *Evangelist*. Neste ponto, reduz a exposição a apenas uma das tendências presentes, qual seja aquela que aparentemente mais ganhou com a reforma da Missão.

COLONIALISMO E A SOBERANIA DE CRISTO

Em seguida à reforma, os maiores espaços da revista foram dedicados a artigos que visavam um balanço geral da tradição missionária, propondo-se mesmo a uma “crítica devastadora”, como dizia o título do livro de Orlando Costas, o novo secretário de estudos e de publicações. Em nome do “terceiro mundo”, e dos “latino-americanos” em particular, fez-se o julgamento do passado colonialista das missões. Veja-se, por exemplo, esta citação de um escrito de Ruben Lores:

“Afirmo que as Igrejas do Terceiro Mundo, que devem sua origem direta ou indiretamente às sociedades missionárias estrangeiras, receberam delas não apenas a herança imortal da mensagem do Evangelho, mas também um corpo de atitudes, posições éticas, posturas políticas, idéias econômicas e lealdades

(5) Um estudo mais detalhado deste processo deveria, portanto, ampliar seus horizontes para além da *Latin America Mission* e pesquisar o relacionamento das organizações evangélicas com as universidades. O International Fellowship of Evangelical Students (IFES), a que o setor estudantil da Missão aqui estudada vinculava-se, foi criado em Londres em 1947, e competiu com a Federação Mundial de Estudantes que se ligava por sua vez ao movimento ecumênico. Na década de sessenta, a Federação Mundial passou por um processo de

radicalização política, à esquerda, na América Latina, sendo sempre seguida pela pregação pietista e politicamente conservadora dos evangélicos da IFES. Os primeiros sofreram duramente com a repressão em países como o Brasil, Argentina e Uruguai, esvaziando-se consideravelmente. Mas, ao que tudo indica, na passagem dos anos sessenta para os setenta, foi a vez dos evangélicos abrirem-se para o comportamento das preocupações sociais do movimento estudantil.

relacionais que estão mais ligadas ao que tem sido chamado a ideologia norte-americana do 'destino manifesto' (6) do que ao Evangelho de Jesus Cristo. (...) A ideologia do 'destino manifesto' tem feito deles mais os embaixadores da Cristandade Anglo-saxã e do estilo de vida americano do que do Evangelho e do Senhor Jesus Cristo. Isto não é um assunto ligeiro. Significa, em certa medida, uma traição ao Senhorio de Cristo e ao Seu Evangelho" (Nov-Dez, 1976).

Mas a dura invectiva contra os campeões da evangelização mundial, paradoxalmente acusados de "traição à fé", não implicava uma ruptura total, pois resultava numa reafirmação da obra missionária e de seu princípio-mor, qual seja a "universalidade da soberania de Cristo e de sua Igreja". Se antes fora associado a uma padronização de costumes em escala imperial, agora deveria assumir um outro sentido, ajustando-se às diferenças nacionais. Em termos políticos, isto significaria desligar a "universalidade cristã" do controle das potências metropolitanas. Um outro artigo de Ruben Lores desenvolve este ponto:

"Uma sociedade missionária 'nacional' (norte-americana, inglesa, alemã, etc.) é uma heresia tão flagrante quanto uma 'Igreja nacional', pois qualquer distinção em bases de limites raciais ou culturais, atrapalha e distorce o caráter essencial do Evangelho (...) Como disse bem James A. Scheren em seu livro Missionary Go Home!, 'Pode haver uma Igreja para uma nação e uma Igreja numa nação, mas não uma Igreja nacional. A Igreja de Cristo é ela mesma a nação universal; suas subdivisões geográficas nunca são mais do que províncias do todo'" (Set-Out, 1967).

A "CONTEXTUALIZAÇÃO DO EVANGELHO"

Em termos práticos, segundo o autor acima citado, cabia portanto internacionalizar as agências missionárias, incluindo em sua direção representantes do "terceiro mundo", e apoiar as Igrejas nacionais, de acordo com "o conceito bíblico de cada Igreja como um centro de missão". Mas o argumento ia mais longe, pois esta Igreja policêntrica deveria também ser policultural. Este ponto mostrou-se relevante, por exemplo, numa Consulta sobre Literatura Evangélica na América Latina promovida pelo *Partnership in Mission* na Pensilvânia, EUA. Segundo o noticiário do *Evangelist*, René Padilla, da editora Certeza de Buenos Aires, apelou aos participantes para que fossem

(6) "Destino manifesto" foi o nome dado a uma doutrina corrente no século XIX, segundo a qual os EUA teriam não só o direito como o dever de ocupar e "civilizar"

todo o continente norte-americano. Mais tarde foi expandida para a escala mundial.

"... mais abertos para a literatura nativa latino-americana. Ele defendeu a tese de que nem a cristandade católica nem a protestante haviam penetrado profundamente no mundo latino porque o Evangelho não havia sido 'contextualizado'. Padilla argumentou ainda que nenhuma cultura oferece uma visão completa do Evangelho, e que se o corpo de Cristo deve atingir maturidade plena no conhecimento da verdade, a Igreja em cada cultura precisa ser encorajada a contribuir com as suas perspectivas próprias" (Set-Out, 1975)

A ênfase nas diferenças era nova no contexto fundamentalista, e com certeza ameaçava a sua ortodoxia, pois se cada cultura encontra "novas verdades" na mensagem, isto pode significar que a revelação ainda não foi completada. Credos sistemáticos perdem segurança, e o caminho está aberto para todo tipo de pretensão inovadora. Mas os nossos autores evitaram tais consequências, buscando uma linha intermediária, compatível com o conjunto do discurso evangélico. A revelação divina, raciocinavam, foi feita por inteiro e sua expressão fiel está nas Escrituras, mas a percepção humana é relativa e diferenciada. Uma pregação que ignora as diferentes situações existenciais está condenada a fechar-se em si mesma, perdendo o peso significativo do "verbo incarnado". Um artigo de Samuel Escobar (Spring, 1970), do International Fellowship of Evangelical Students (IFES), desenvolveu esta idéia:

"O testemunho da comunidade cristã não é simplesmente lançado ao vento, ele é dado ao mundo em bairros específicos, em cidades específicas, em estruturas sociais específicas. Não é dado a homens abstratos . . . "

Por isso, segundo Escobar, urgia abandonar o estilo evangélico tradicional, que mais parece uma subcultura norte-americana na América Latina, e aproximar-se de sua literatura, folclore e história. A realidade do "novo nascimento em Cristo" precisa ser manifesta em termos latinos . . .

"... É isto, em verdade, que os evangélicos precisam pregar com toda clareza, em bom espanhol, em linguagem inteligível, não num jargão incompreensível de alguma seita secreta".

A idéia da "contextualização do Evangelho" fugia portanto de um relativismo, assemelhando a interpretação exegética a um trabalho de tradução em muitas línguas de um único texto. As diversas Igrejas, em seu testemunho, seriam portanto entendidas como comunidades "dedicadas à interpretação da Bíblia". (Mai-Jun, 1978) E num esforço de revisão interna da tradição fundamentalista, falavam da "letra viva" das Escrituras, por oposição às fórmulas rígidas dos credos institucionais. Em cada situação,

"Precisamos aprender a distinguir o que é bíblico e fundamental do que é apenas um reflexo da realidade social e cultural".

Nesta disputa pela “fidelidade aos fundamentos”, Escobar pôde encontrar apoio no documento maior da tradição fundamentalista. No último volume da famosa coleção *The Fundamentals*, obra de ampla divulgação no combate ao “modernismo” no início do século, o Prof. Charles Erdman escreveu:

“O Evangelho da graça não pode ser separado do Evangelho das boas obras. A doutrina cristã não pode ser divorciada do dever cristão. (. . .) Precisamos hoje colocar uma ênfase renovada nos ensinamentos sociais do Evangelho. Nós, que aceitamos o Evangelho em sua inteireza, precisamos fazê-lo com rigor, e não permitir que estes ensinamentos sejam interpretados e aplicados somente por aqueles que negam ‘as verdades’ essenciais da cristandade. (. . .) Há muitos que se sentem satisfeitos com o que consideram ser uma pregação ortodoxa, ainda que saibam muito bem que a sua riqueza vem de negócios desonestos e da opressão do povo. (. . .) A pretensa ortodoxia desta pregação é sem dúvida deficiente em suas proposições no que se refere aos ensinamentos sociais do Evangelho. Alguém pode ser um bandido ou um pirata social e ao mesmo tempo acreditar no nascimento virginal e na ressurreição de Jesus Cristo”. (7)

Sabemos que o apoio nos textos fundadores tem validade condicionada pelo reconhecimento das autoridades que prevalecem sobre a tradição. No momento em que estas pronunciam o anátema, a interpretação divergente está condenada à “heresia”, o que em outras palavras significa estar excluída do conjunto de tendências encompassadas pela ortodoxia. Ao menos até o presente, a situação destes teólogos latinos “contextualistas” não chegou a este extremo. Ao contrário, conhecem um processo de ascensão (ainda que polêmica) nos meios evangélicos. Testemunho disto é a primeira página do livro de Orlando E. Costas, denominado *A Igreja e Sua Missão: uma crítica devastadora do Terceiro Mundo*. Uma autoridade na ortodoxia missionária, o Rev. Paul S. Rees, vice-presidente da World Vision International, apresenta o livro ao público, concluindo com as seguintes palavras:

“Há algo aqui para ofender a todo mundo!” Mas é também verdade que . . . “Há algo aqui para instruir e estimular a todo mundo. Tolle lege! Toma e lê, conforme o dizer de Agostinho” (Costas, 1977).

“Todo mundo”, no caso, significa as principais tendências no campo missionário: os carismáticos de um lado, a sociologia pragmática do “crescimento da Igreja” (“Church Growth”) de outro, e em contraponto a esta última a “teologia da libertação”, elaborada nos meios ecumênicos protestantes e católicos da América Latina. Com efeito, o livro de Orlando Costas passa criticamente por estas tendências, demorando-se sobretudo nas duas últimas,

(7) Ver Dayton 1978, para o desenvolvimento desta busca de uma herança “progressista” na tradição fundamentalista e evangélica.

procurando recuperar “os pontos positivos” de cada uma delas, numa alternativa que se mantenha no interior do movimento evangélico. Não pretendo analisá-lo aqui, preferindo manter-me no nível de literatura escolhido para este estudo, que é dos periódicos de ampla divulgação.

EVANGELIZAÇÃO E POLÍTICA

Vale lembrar que o chamamento a um “testemunho” equivalente a uma “tradução da Bíblia” retomava um tema dos mais poderosos nos meios evangélicos: a “missão” consiste justamente em anunciar as Boas-novas em todas as línguas da terra. Esta flexão do sentido de um dogma tradicional, operação característica de todo “revisonismo”, afetou não só conceitos-chaves tais como a “universalidade de Cristo” e a “revelação nas Escrituras”, como também o projeto maior da *Latin America Mission* com seu programa de “Evangélio em Profundidade”.

Confirmavam que a Igreja autenticamente evangélica deve “desafiar o mundo” em sua mensagem de salvação, mas completavam que para tanto ela precisa “estar voltada para o mundo” e não fechada em si mesma. Nas palavras de René Padilla,

“Segundo o Novo Testamento, Jesus Cristo não é o Salvador de uma seita, mas ‘o redentor do mundo’. O mundo é o objeto do amor de Deus. Jesus Cristo é o Cordeiro de Deus que tira os pecados do mundo” (Jul-Ago, 1974).

Surpreendia-se, assim, um sentido de “evangelização” que contrastava com o tradicional em um duplo sentido: o “mundo” (a realidade exterior, os outros) deixava de ser caracterizado pelo sinal da degradação e se apresentava ao invés como “um objeto de amor” e de “serviço”. E, por outro lado, a evangelização ampliava seus horizontes para além do proselitismo, sem negá-lo. Os “pescadores de almas” que se limitavam a contar os números de conversão estariam perdendo o princípio mesmo de sua razão de ser. Haveriam transformado o mandato-mor — “Ide e pregai o Evangelho a toda criatura” — em um programa de iniciação num círculo fechado, que mais parece “um clube de pessoas felizes da classe média”. O “contexto” havia tomado conta destas comunidades, e o Evangelho havia sido reduzido a uma ideologia de classe média, o mundo havia domesticado a Igreja. (Escobar, 1970, pp. 136 ss)

Concluía então que a evangelização autêntica, capaz de promover um crescimento da Igreja “em todos os sentidos”, precisava recuperar a inteireza da mensagem, “repudiando a tentativa demoníaca de introduzir um abismo entre o evangélio e a ação social” (Nov-Dez, 1974). A separação que se faz entre a “proclamação” e “as obras sociais” é um produto ideológico que não corresponde ao texto bíblico. O chamado ao *arrependimento* da mensagem de

salvação não se dirige apenas ao indivíduo isolado, mas à totalidade da sua existência, com toda a bagagem de sua vida social. É feita para "homens escravizados pelo pecado numa situação social específica, não para um 'pecador' abstrato" (Jul-Ago, 1974).

"Nossos sermões e escritos apelam aos alcoólatras para que deixem a bebida, aos ladrões e aos delinquentes para que abandonem seu caminho iníquo, aos filhos desobedientes para que respeitem os seus pais. (...) E o que tem nossa mensagem a dizer para aqueles que exploram os índios aos capitalistas que abusam do seu poder, aos mantenedores da lei que aceitam propinas, aos políticos desonestos? (...) Não estaremos antes tentando conquistar os privilegiados e as riquezas dos poderosos de corações duros, garantindo-lhes que o Evangelho produzirá operários que não fazem greve, estudantes que cantam em coros ao invés de pichar muros com palavras de ordem de luta social, guardiães da paz às custas da injustiça?" (Escobar 1970, p. 137)

A pregação que só visa "a salvação espiritual" introduz ainda outra divisão não evangélica entre "a alma e o corpo", como se os homens fossem "fantasmas em uma máquina". A Bíblia, ao invés, traz um chamado universal para a "totalidade da vida". É este o sentido que a Missão deve atribuir ao "Evangelismo em Profundidade", pensando não só em números, mas também na verticalidade da conversão. O Evangelho é *holístico* (Nov-Dez, 1974). E a proclamação sem o testemunho, a comunhão dos fiéis e o serviço, corre o risco de tornar-se um palavreado vazio, pois...

"A Igreja é o sinal do Reino de Deus no mundo, não apenas o conjunto de um pessoal que conversa sobre ele" (Nov-Dez, 1974).

Para estes autores, contudo, isto não significava transformar a evangelização num programa político, o Evangelho numa teoria sociológica, ou o pensamento da Igreja numa disciplina independente da autoridade da teologia, pois "o Reino de Deus não é deste mundo". E sobre este ponto retomavam as antigas polêmicas, diferenciando-se dos "hereges" e recuperando seu lugar na ortodoxia: "A Igreja Católica tentou submeter a sociedade às suas leis", como se o Reino se realizasse por meio do poder humano, e

"... há muitos que suspeitam que por trás do esquerdismo do 'novo catolicismo' esteja, de novo, a velha tentação de promover a revolução para estar na crista da onda".

Declaravam ainda que a esquerda protestante ecumênica havia caído no mesmo erro, abandonando a pregação do Evangelho e reduzindo a mensagem a um programa social. Apesar das declarações em contrário, na prática teria transformado o Reino num projeto histórico. Mas, admoestavam, o encastelamento dos cristãos tampouco é uma solução.

“Em ambos os casos, existe simplesmente um desejo de poder . . .”

CLASSE MÉDIA E CLASSES POPULARES

E, finalmente, a visão das classes sociais ativas na América Latina também foi modificada por este esforço revisionista. Segundo Escobar, houve um tempo em que as missões acreditavam que “as classes médias tinham a chave para o futuro do Continente. Mas neste sentido o curso dos acontecimentos nos enganou”. Parece claro que

“São outros os grupos ou classes sociais que produzirão mudanças. E são eles precisamente que não estão sendo alcançados pelo Evangelho. Por quê?” (Escobar, 1970)

Herdamos uma ideologia individualista, ele argumentava, que reduz o homem à condição animal de um organismo egoísta. Para o futuro, o serviço da Igreja precisa recuperar o entendimento de que *“uma sociedade é mais do que a soma dos indivíduos”*, e que uma mudança de vida individual precisa ser acompanhada de uma transformação das estruturas que condicionam a vida do indivíduo.

“Os evangélicos respeitam o Estado e as estruturas em que vivem, mas não temem a mudança, nem ligam o destino da Igreja com a sobrevivência de qualquer forma particular de organização social e política. Por isso, eles podem fazer uma contribuição decisiva no contexto da presente oportunidade revolucionária na América Latina” (Escobar, 1970, p. 150).

UMA NOTA, ENTRE PARÊNTESES

Desde o início deste relato observamos que o trabalho da *Latin America Mission* levou-a a inserir-se em diferentes contextos, forçando-a a assimilar uma série de tensões. Acompanhamos também diversos ajustamentos doutrinários que procuravam dar conta a um tempo das mudanças e da continuidade da organização. Com relação ao movimento ecumênico, à Igreja Católica, aos pentecostais, à ciência, às ideologias de reforma social e à própria tradição missionária, anotamos modificações significativas na mensagem transmitida pela *Evangelist*. No último período, encontramos inclusive proposições de ruptura, num sentido de “volta às origens”.

Cabe portanto a pergunta se o fruto destas mudanças ainda compõe um “fundamentalismo autêntico”. Como é fácil de imaginar, esta é uma indagação que esquentava o debate entre eles próprios. Para alguém de fora, porém, é embaraçoso pronunciar-se sobre o assunto, pois a diferenciação entre “quem é

e quem não é” ocorre sempre no plano de um debate teológico cujos limites são elásticos por natureza. Os fundamentalistas, de certo, insistem em se definir pela fidelidade a um credo doutrinal; mas um observador externo deve lembrar que os credos são via de regra vagos e ambíguos facultando variedade de interpretações. Creio ser mais razoável, portanto, adotar uma posição factual: enquanto eles se definirem como tais, e enquanto forem reconhecidos pelas autoridades de suas Igrejas, não será alguém de fora que há de pôr a sua identidade em dúvida.

Por outro lado, a Missão não foi liquidada. Acredito mesmo que a sua função principal saiu reforçada deste processo, ainda que em termos que seriam dificilmente imagináveis no início da sua história. As próximas páginas, que finalizam este relato, procuram esclarecer a “função” a que me refiro.

MISSÃO – MEDIAÇÃO

Já vimos que a possibilidade de mudança na Missão estava dada por tensões que lhe eram intrínsecas. Mesmo o discurso mais aguerrido dos anos cinquenta continha uma complexidade na medida em que apresentava não só a retórica de “um destacamento de vanguarda”, como também uma “interpretação” da situação estrangeira. Posta em outros termos, a contradição estrutural da missão está em que necessita enraizar-se em dois campos radicalmente distintos, senão opostos. Embora construída sob a égide da conquista, sua tarefa precípua, que é a conversão, exige algum tipo de reconhecimento ou de aceitação voluntária por parte dos conquistados. Obra paradoxal, portanto que sempre coloca uma dualidade no sentido da Missão. Necessitando passar pela assimilação estrangeira, o significado da mensagem que vai não consegue ser idêntico ao significado que fica. Situada entre duas “bases”, a sua de origem e a estrangeira, a agência missionária torna-se um instrumento de mediação entre estes dois domínios, articulando de alguma maneira as tensões daí resultantes. Embora acompanhe outras formas de conquista, seu poder tem de específico uma relação inversa com a agressão direta. Será frágil enquanto limitada a alguma forma de imposição física, crescendo na medida em que obtenha o reconhecimento que lhe faculta a função mediadora.

As mudanças que observamos no discurso da *Latin America Mission* aproximam uma virada de cento e oitenta graus nos sinais originários da obra missionária. Em nenos de vinte anos, uma agência típica do expansionismo norte-americano passou a veicular a pregação de que é necessário romper com o *american way of life* na América Latina! Esta inversão foi expressa com candura por Ruben Lores num artigo em que criticava o costume das Igrejas dos EUA só financiarem missionários, seus conterrâneos. Exigia que em nome do Evangelho passassem a custear missionários autenticamente identificados com a “cultura latina”:

"Não é correto dizer 'seu missionário' ou 'meu dinheiro'. A atitude cristã deve dizer exatamente o contrário: 'O seu missionário é meu', 'O meu dinheiro é seu'" (Lores, 1968, p. 147).

É como se, em nome do reconhecimento concedido, se cobrasse agora a entrega também voluntária do poder. Para ser fiel à sua própria mensagem, a Missão deveria inverter a lógica da conquista, e dizer de bom grado: "o meu dinheiro é seu". Se pronunciadas no lugar do mercado estas palavras seriam risíveis, mas no plano religioso elas abrem perspectivas interessantes que não devem, e com efeito não têm sido desprezadas. É sabido que as Igrejas e movimentos nacionais do chamado "Terceiro Mundo" (inclusive muitos de caráter francamente contestatório) são dependentes financeiramente das mesmas instituições que numa geração passada lançaram-se na "conquista do mundo para Cristo".

Assim, alguns fluxos são efetivamente invertidos, mas os canais de mediação permanecem. A linguagem deste "evangelho latino" precisa ser constantemente traduzida para o inglês, língua aliás em que todos os documentos aqui citados conheceram publicação. É significativo neste particular que o Conselho de Diretores da *Latin America Mission* (que, embora agora separada formalmente, continua a ser o principal veículo para o financiamento de todos os ministérios da Missão) inclua representantes típicos do sistema criticado atualmente pelas suas publicações. Com efeito, dos quatorze diretores em 1978, sete eram ou haviam sido executivos de grandes corporações, entre as quais Shell Oil Co., Western Electric Co., United States Banknote Corporation, Mutual Benefit Life Insurance Co. (Mai-Jun, 1978). Não me surpreenderia se isto ocorresse também com agências ligadas a outros ramos do protestantismo, inclusive aquelas associadas com as mais radicais "lutas de libertação".

Parece-me, portanto, que a *Latin America Mission*, assim como as demais agências missionárias, continua a exercer sua missão mediadora, cumprindo a difícil tarefa de enraizar-se simultaneamente em domínios distintos, senão opostos. Mas seu trabalho tornou-se mais complexo. Da comunicação unidirecional, passou a um circuito de mensagens dirigidas em sentidos divergentes, devendo descobrir fórmulas institucionais e discursivas que compoem as tensões do "mundo cristão" ampliado.

Os escritos de Horace L. Fenton, Jr., ex-diretor geral e membro do Conselho de Diretores, fornecem bons exemplos do esforço de interpretação dos rumos inesperados seguidos pela *Latin America Mission*. Escreve para as "bases" da organização nos EUA, sobretudo as Igrejas empenhadas no movimento evangelístico, alertando-as que "novas realidades no trabalho do Evangelho exigem novas respostas da Igreja". Ao contrário do passado, diz ele, "este é um tempo para ouvir", pois "as missões não são mais uma rua de mão única".

"Nossos irmãos estrangeiros têm algo para nós contar – e é melhor que escutemos – não só porque eles nos ouviram com tanta paciência no passado, mas porque a nossa eficiência futura depende de uma contínua habilidade para perceber a verdadeira natureza das missões em um contexto cultural em rápidas transformações" (Jan-Fev, 1976).

Uma das primeiras lições, diz ele em outro artigo, é que *"algum tipo de revolução na América Latina é inevitável. O status quo não se manterá; há fortes razões para crer que nem Deus nem o homem o tolerará. (...) E existe uma coisa chamada revolução pacífica. (...) Presidente John F. Kennedy falou com sabedoria quando disse: 'Quem torna uma revolução pacífica impossível faz a revolução violenta inevitável'. (...) Reconhecendo isto, e sabendo do mundo de diferença que existe entre os dois tipos, o cristão evangélico não pode se permitir ser eternamente imprensado no papel de quem resiste à mudança, do perpétuo defensor do status quo"* (Mar-Abr, 1969).

Palavras como estas mostram quão razoáveis podem ser as inversões aparentemente bizarras que são comuns no discurso religioso. Elas lançam pontes de comunicação entre partes que pelo movimento dos conflitos sociais ameaçam romper os seus vínculos.

CONCLUSÃO: UM FALSO PROBLEMA

Voltemos então, para concluir, à questão teórica enunciada no início deste artigo: como é possível que uma visão do mundo conservadora gere uma política progressista?

Minha resposta é simples: o problema está na pergunta. Ela pressupõe uma série de conceitos problemáticos que provocam a estranheza de um fenômeno afinal de contas corriqueiro, pois os casamentos inesperados no campo da ideologia são acontecimentos tão freqüentes que mais parecem a regra do que a exceção. É somente nos compêndios de sociologia que encontramos tipologias capazes de mapear o pensamento moderno em visões de mundo e em políticas nitidamente distintas e compreensivas. Na história, ao invés, tendências filosóficas e teológicas as mais variadas encontram-se com diversas posições políticas, em combinações recorrentes que parecem ser multiplicáveis por um número indefinido. Os termos da pergunta, portanto, precisam ser discutidos.

Antes, porém, é preciso esclarecer que não tratamos de um caso isolado. A ascensão dos fundamentalistas e evangélicos no cenário religioso norte-americano foi acompanhada de uma diferenciação interna, destacando-se tendências mais ou menos liberais e uma ala nitidamente "radical" ou de "esquerda". O fato de que a última eleição para a presidência foi disputada por dois

candidatos que apelavam para o espírito religioso fundamentalista, sendo um liberal e outro conservador, é indicativo não só da nova importância desta corrente no panorama ideológico daquele país, como também da sua diferenciação interna. Os setores de esquerda desenvolveram-se sobretudo nos meios universitários (seminários, faculdades evangélicas, movimentos estudantis cristãos), o que é vantajoso ao menos no sentido de que uma ampla literatura já foi produzida a respeito. (8)

O conceito de “visão do mundo” reúne em um só conjunto princípios que pertencem a diversos domínios do pensamento, os quais aliás costumam ser tratados separadamente pelos vários departamentos das nossas universidades. Uma “visão de mundo” compreende uma ontologia, uma epistemologia, uma sociologia, uma psicologia, uma política, e assim por diante. A utilização do conceito costuma inclusive ser acompanhada de um chamamento à pesquisa “interdisciplinar”. Sua força, naturalmente, está em que, na experiência concreta, estes domínios apresentam-se de maneira integrada, resistindo mesmo às distinções analíticas e burocráticas da academia. Mas aí está também a sua fraqueza, pois as diferentes disciplinas manipulam conceitos de abrangência profundamente desigual. Os filósofos ainda se dividem entre Platão e Aristóteles, os teólogos entre Agostinho e Tomás de Aquino, e num certo nível ainda lhes são contemporâneos; ao passo que os cientistas políticos precisam demonstrar a sua competência na leitura dos jornais.

Resulta que, embora a integração de domínios tão diversos em um só conceito analítico seja praticável, ela costuma ser acompanhada de um postulado duvidoso: qual seja, a existência de uma necessidade lógica e existencial que relacione o princípio ontológico X, a sociologia P, a psicologia T e a política O. Que o conjunto (ou “visão de mundo”) X-P-T-O apareça concretamente na obra de um autor ou em um movimento ideológico específico é um fato interessante. Mas que precise ser assim é um postulado arbitrário, fruto de uma posição filosófica entre outras, de um mapeamento do nosso campo intelectual que, embora possa ser interessante e efetivo num determinado contexto, pode parecer absurdo em um outro mapa ou em um outro contexto.

Suponho que seja este postulado implícito no conceito de “visão de mundo” que nos leve a duvidar de um fenômeno como o que foi apresentado neste artigo — uma “teologia conservadora” e uma “política progressista”, como

(8) Informações e bibliografias podem ser encontradas em Quebedeaux, 1974 e 1978. Duas revistas dos “evangélicos radicais”, de ampla circulação, são *The Other*

Side, Philadelphia, Pa. e *Sojourners*, Washington, D.C. *Evangelical Missionary Quarterly*, de feição ortodoxa, também publica textos desta tendência periodicamente.

pode ser? A pergunta faz sentido porque pressupomos uma necessidade lógica amarrando posições nos campos da teologia e da política, necessidade esta que seria dada justamente pelo princípio unificador do "mundo" percebido pela "visão" em questão.

Mas a história está cheia de combinações inesperadas. Por exemplo, o existencialismo foi associado, pelo menos, às seguintes tendências políticas: nazismo (Heidegger), liberalismo (Paul Tillich), esquerda liberal (Camus), comunismo (Sartre), movimento libertário negro (Fanon). O próprio marxismo já se combinou, entre outras, com as seguintes tendências filosóficas ou teológicas: materialismo positivista (Kautski), positivismo lógico (Neumann), neo-kanatismo (Adler), hegelianismo voluntarista (Gramsci), hegelianismo objetivista (Lukacs), existencialismo (Sartre), cristianismo (Gutierrez), e notícias recentes informam que já possui também as suas versões islâmicas. Ou ainda, um só movimento político, como o bolchevismo, foi justificado ao menos com as seguintes orientações filosóficas: materialismo (Lenin), positivismo empírio-criticista (Bogdanov), hegelianismo (Lukacs), estruturalismo (Althusser). Listas igualmente heterogêneas poderiam ser montadas com facilidade para outras tendências políticas, liberais ou conservadoras.

Refletindo sobre estes exemplos, sou levado a concluir que a suposição inversa seja mais próxima da verdade: feitas as devidas acomodações conceituais, e dados contextos institucionais propiciadores, qualquer filosofia pode ser associada a qualquer posição política!

As expressões "conservador/progressista" também merecem ser discutidas. Limito-me aqui a observar que quando atribuídas a uma "visão de mundo" padecem de uma ambigüidade decorrente dos vários níveis de pensamento implicados. No sentido político mais restrito, definem-se por convenções ligadas a um contexto específico. Já no plano macro-sociológico referem-se a posturas gerais diante das transformações que acompanharam o desenvolvimento industrial do século XIX. Ora, nem sempre estes dois níveis coincidem em seus sinais. O movimento ecológico, a defesa das tradições indígenas, a luta pela autonomia da cultura popular, e uma série de outros movimentos considerados hoje politicamente "progressistas", costumam evocar temas e conceitos clássicos da crítica conservadora à sociedade industrial. É talvez o uso corrente destas expressões (aliado à crença também hoje comum de que na política todas as questões se alinham e são resolvidas) que nos faz esquecer a sua ambigüidade. Mas este esquecimento não é senão um sintoma do paroquialismo das idéias que comandam o nosso dia-a-dia.

Exemplos como o da *Latin America Mission* sugerem que se assuma uma perspectiva mais dinâmica do campo religioso, escapando-se da rigidez de interpretações substanciais. As ideologias não se confrontam como corpos de conteúdos sistematicamente integrados e sempre iguais a si mesmos. Ao

contrário, percebe-se que elas se chocam em certas combinações de idéias e de agentes característicos de um determinado período, e que duram nestas posições; elas, porém, se recompõem quando as circunstâncias mudam. Apesar dos longos períodos envolvidos, o jogo das composições ideológicas parece pertencer ao plano do que chamamos "conjuntura", com as suas surpresas e suas acomodações.

BIBLIOGRAFIA CITADA

Costas, Orlando E.

1977 *The church and its mission: a shattering critique from the third world*, Tyndale House Publishers.

Crahan, Margaret E.

1977 "Penetração religiosa e nacionalismo em Cuba: atividades metodistas norte-americanas", in *Religião e Sociedade*, n. 1

Dayton, Donald W.

1976 *Discovering an evangelical heritage*, Harper and Row.

Escobar, Samuel

1970 "The social responsibility of the church in Latin America", *Evangelical Missions Quarterly*, Spring.

Fernandes, Rubem C.

1980a *As missões protestantes em números*, Cadernos de ISER n. 10. Tempo e Presença.

1980b "Um exército de anjos – as razões da Missão Novas Tribos", in *Religião e Sociedade*, n. 6.

Hageman, Alice

1971 *Religion in Cuba Today*, Association Press, 1971.

Quebedeaux, Richard

1976 *The young evangelicals*, Harper and Row.

1978 *The worldly evangelicals*, Harper and Row.

Vários autores

Latin American Evangelist, periódico da Latin America Mission, coleção de 1958 a 1978.

O CEDI (Centro Ecumênico de Documentação e Informação), reúne uma equipe inteiramente dedicada a produzir material informativo e selecionado em cima da realidade nacional:
e a coletar — de centenas de fontes, dentro e fora do Brasil — informações, reflexões e estudos voltados para a Pastoral Popular. As publicações do CEDI se distribuem de quatro formas, cada uma com timbre especial. São:

PRESENÇA

Resenha de informações do mundo e Igreja que estão aí (desde o Boletim semanal de pequenas comunidades, até ao jornal diário de algumas grandes capitais brasileiras). Além da informação, cada número traz a assessoria bíblico-científica (o estudo bíblico e o comentário técnico). Mensal.

TEMPO

Seleção de artigos — originais e transcrições — com vistas a alimentar as lideranças da Pastoral Popular e as próprias bases populares. Trimestral.

CADERNOS DO CEDI

Estudos de certos temas pertinentes, atuais e fundamentais à prática pastoral, abordados de maneira clara e objetiva. Visam estudar os contextos da realidade sócio-política. Não periódicos.

ACONTECEU

Publicação mimeografada com fatos destacados da imprensa diária sobre trabalhadores rurais e urbanos, índios, sindicatos e agentes de pastoral. Semanal.

PRESENÇA E TEMPO constituem uma unidade de assinatura inseparável: Cr\$ 600,00 anuais.

CADERNOS DO CEDI podem ser solicitados ao preço de Cr\$ 200,00 (3 números anuais)

PRESENÇA, TEMPO E CADERNOS podem ser solicitados avulsamente a Cr\$ 100,00 cada um.

ACONTECEU tem assinatura de apoio e colaboração de Cr\$ 1.200,00 anuais + dossiês. Para agentes pastorais e trabalhadores poderá ser distribuído ao preço de Cr\$ 300,00 anuais.

As assinaturas são pagas com cheques a **Tempo e Presença Editora Ltda.**
Caixa Postal 16082 CEP 22221 Rio de Janeiro RJ



PUBLICAÇÕES DO CEDI

Centro Ecumênico
de Documentação
e Informação

Rua Cosme Velho, 98, fundos - tel 205 5197
22241 Rio de Janeiro RJ
Av. Higienópolis, 983 - tel 66 7273
01238 São Paulo SP

