

UNIVERSIDADE FEDERAL DO MARANHÃO
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA SOCIAL

FERNANDO COELHO COSTA

O DISCURSO DE ROBINSON CAVALCANTI:
Uma contribuição ao debate sobre protestantismo e política no Brasil das décadas de
1970 a 1990

SÃO LUÍS – MA

2019

FERNANDO COELHO COSTA

O DISCURSO DE ROBINSON CAVALCANTI:

**Uma contribuição ao debate sobre protestantismo e política no Brasil das décadas
de 1970 a 1990**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História Social – Mestrado Acadêmico, da Universidade Federal do Maranhão, para obtenção do título de Mestre em História.

Orientador: Prof. Dr. Lyndon de Araújo Santos.

SÃO LUÍS – MA

2019

Ficha gerada por meio do SIGAA/Biblioteca com dados fornecidos pelo(a) autor(a).
Núcleo Integrado de Bibliotecas/UFMA

Costa, Fernando Coêlho.

O DISCURSO DE ROBINSON CAVALCANTI: : Uma
contribuição ao debate sobre protestantismo e política no Brasil das
décadas de 1970 a 1990 / Fernando Coêlho Costa. - 2019.
140 f.

Orientador(a): Lyndon de Araújo Santos.

Dissertação (Mestrado) - Programa de Pós-graduação em
História/cch, Universidade Federal do Maranhão, UFMA, 2019.

1. Evangélicos. 2. Política. 3. Progressistas. 4.
Protestantismo. I. Santos, Lyndon de Araújo. II. Título.

FERNANDO COELHO COSTA

O DISCURSO DE ROBINSON CAVALCANTI:

**Uma contribuição ao debate sobre protestantismo e política no Brasil das décadas de
1970 a 1990**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História Social – Mestrado Acadêmico, da Universidade Federal do Maranhão, para obtenção do título de Mestre em História.

APROVADA EM ____/____/2019

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Lyndon de Araújo Santos (PPGHIS/UFMA) – Orientador

Prof. Dr. Victor de Oliveira Pinto Coelho (PPGHIS/UFMA)

Profa. Dra. Arleth Santos Borges (DSoc/UFMA)

AGRADECIMENTOS

Ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Maranhão e a seus respectivos professores, professoras, funcionários. A dedicação de vocês é inspiradora.

Ao apoio à pesquisa dado pela FAPEMA/CAPES.

Ao orientador Dr. Lyndon de Araújo Santos, por sua companhia nessa caminhada.

Aos meus filhos do coração e da minha juventude, Bernardo e Luísa.

À Patrícia Godinho, íntima companheira de vida. Aos familiares e amigos pelo apoio e compreensão nas frequentes ausências.

Ao meu pai Gilberto, homem honrado. À minha mãe Maisa. Teu sorriso fácil e tua simplicidade me acompanham. Aos meus irmãos Vanderson, Peterson, Lucélia e Taysa.

Aos professores doutores Marcus V. de A. Baccega e Paul Charles Freston, pelo direcionamento da pesquisa na banca de qualificação.

À Congregacional de São Luís.

À Editora Ultimato pela disponibilização de fontes que deram viabilidade à pesquisa. A missão de vocês é pautada na generosidade.

RESUMO

A dissertação propõe uma análise da contribuição de Robinson Cavalcanti para o debate entre protestantismo e política entre as décadas de 1970 a 1990. Ele, um nordestino criado em família católica no interior de Alagoas, na década de 1950, converte-se ao protestantismo aos quinze anos em um colégio protestante, indo em seguida morar em Recife, onde fez carreira universitária em Ciência Política e carreira religiosa por 12 anos no luteranismo, e por mais de 30 anos como anglicano, tornando-se bispo da Diocese Anglicana do Recife. Sua aguçada escrita relacionando evangélicos e política – e do mesmo modo evangélicos e cultura, teologia, credos e confissões em movimentos, igrejas e organizações representativas de evangélicos pelo Brasil, América Latina e pelo mundo –, permitiu com que ele fosse engajado tanto em organizações missionárias, quanto na universidade e na política partidária. O objetivo é compreender de que forma se deu a influência do pensamento de Robinson Cavalcanti no protestantismo contemporâneo e como ele se tornou um dos sujeitos atores que contribuíram para o fomento de um pensamento evangélico de esquerda no país. Dessa forma, inicialmente é apresentada a relação que o protestantismo teve com o Estado desde sua chegada e estabelecimento ainda no século XIX, a mudança para a república e o período de busca de unidade de sentido do protestantismo até o golpe civil-militar de 1964. No capítulo dois, entra-se na obra escrita por Robinson durante as décadas de 1980 em diante e é feita uma análise do seu discurso sobre protestantismo e sociedade: tradição, regionalidade, a Reforma como mediação entre o catolicismo que ele praticou com a ajuda dos jesuítas e como se deu seu engajamento religioso em organismos internacionais do evangelicalismo. A seguir, o trabalho aborda o discurso de Robinson Cavalcanti e seu engajamento religioso, político, partidário e sua principal militância nas décadas de 1980 e 1990 – a ação política dos evangélicos no Brasil pós-Regime Militar. A pesquisa toma como principais fontes escritas seus 156 artigos no periódico *Ultimato*, entre 1980 e 2012, bem como os livros, artigos em boletins teológicos e autores da crescente historiografia do protestantismo no Brasil.

Palavras-chave: Protestantismo. Política. Evangélicos. Progressistas.

ABSTRACT

The dissertation proposes an analysis of the contribution of Robinson Cavalcanti to the debate between Protestantism and politics between the 1970s and 1990s. He, a Northeasterner raised in the Catholic family in the interior of Alagoas in the 1950s, converts to Protestantism at fifteen years of age at a Protestant college, and afterwards he lived in Recife, where he made a university career in political science and religious career for 12 years in Lutheranism and for over 30 years as Anglican, becoming bishop of the Anglican Diocese of Recife. His keen writing relating evangelicals and politics and evangelicals and culture, theology, creeds and confessions in movements, churches and representative organizations of evangelicals through Brazil, Latin America and the world, allowed him to be engaged in both missionary organizations, as well as in university and party politics. The goal is to understand how the influence of Robinson Cavalcanti's thought on contemporary Protestantism has taken place and how he has become one of the actors who contributed to the development of a leftist evangelical thinking in the country. In this way, the relationship between Protestantism and the State since its arrival and establishment in the nineteenth century, the change to the republic and the period of search for unity of meaning from Protestantism to the civil-military coup of 1964, is first presented. In chapter two one enters the work written by Robinson during the decades of 1980 on and an analysis is made of his discourse on Protestantism and society: tradition, regionality, the Reformation as a mediation between the Catholicism he practiced with the help of the Jesuits and how his religious commitment was given to international bodies of evangelicalism. Next, to approach the discourse of Robinson Cavalcanti his religious engagement, party politics and his main militancy in the 1980s and 1990s - the political action of evangelicals in Brazil post-Military Regime. The research takes as main written sources its 156 articles in the journal *Ultimato*, between 1980 and 2012, as well as the books, articles in theological bulletins and authors of the growing historiography of Protestantism in Brazil.

Keywords: Protestantism. Politics. Evangelics. Progressists.

LISTA DE SIGLAS

ABUB - Aliança Bíblica Universitária do Brasil
CEB - Confederação Evangélica do Brasil
CIEE - Comunidade Internacional de Estudantes Evangélicos
CIIC - Conselho Internacional de Igrejas Cristãs
CLADE - Congresso Latino-Americano de Evangelização
CMI - Conselho Mundial de Igrejas
FTL - Fraternidade Teológica Latino-Americana
IELB - Igreja Evangélica Luterana do Brasil
ISAL - Igreja e Sociedade na América Latina
LCWE - Lausanne Committee for World Evangelization
MCDC - Movimento Cristão Democrático de Centro
MEP - Movimento Evangélico Progressista
SRSI - Setor de Responsabilidade Social da Igreja
VM - Visão Mundial
WEF - World Evangelical Fellowship

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	10
1 PROTESTANTISMO E POLÍTICA NO BRASIL	20
1.1. Estado brasileiro e Protestantismo	21
1.1.1 Difusão do protestantismo como pensamento liberal na República.....	25
1.2 Organização dos protestantes no Brasil: instituições e federações	28
1.3 A Confederação Evangélica do Brasil	32
1.3.1 As Consultas do Setor de Responsabilidade Social da Igreja	35
1.3.1 O protestantismo ecumênico e o catolicismo de libertação.....	38
2 PROTESTANTISMO E SOCIEDADE A PARTIR DO PENSAMENTO DE EDWARD ROBINSON DE BARROS CAVALCANTI	45
2.1 Vida e pensamento.....	46
2.1.1 O contexto regionalista nordestino	48
2.1.2 O espectro religioso e político de seu pensamento e a narrativa de suas memórias.....	54
2.2 Robinson Cavalcanti: um protestante de profundo traço católico	59
2.2.1 Religião e tradição: em busca de coerência.....	61
2.2.2 O conceito de Reforma como mediador entre o catolicismo e o protestantismo	63
2.3 Intelectualismo e protestantismo: a busca por espaços-síntese	68
2.3.1 Por uma conversão cultural do protestantismo brasileiro: um desafio aos evangélicos..	69
2.3.2 Profissão como missão cristã: os espaços da teologia e da universidade.....	71
3 A AÇÃO POLÍTICA NO DISCURSO DE ROBINSON CAVALCANTI: UMA CONTRIBUIÇÃO AOS EVANGÉLICOS PÓS-REGIME MILITAR.....	79
3.1 Adesão aos anglicanos evangélicos	81
3.1.1 A dimensão histórica e o lugar de fala de Robinson Cavalcanti	86
3.2 As ações políticas e teológicas de Robinson Cavalcanti	93
3.2.1 A ação do político Robinson Cavalcanti	94
3.2.2 A política de Robinson Cavalcanti expressa em sua teologia	98
3.3 Teoria e prática da ação política: uma declaração teológica e um movimento progressista	104
3.3.1 A <i>Declaração de Jarabacoa</i> : a teologia e a prática do poder	104

3.3.2 O MEP e os desafios ao evangelicalismo progressista.....	110
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	114
REFERÊNCIAS	118
APÊNDICE A – Artigos de Robinson Cavalcanti publicados na revista Ultimato.....	123
APÊNDICE B – Síntese tipológica do protestantismo no Brasil.....	127
ANEXO A – Pacto de Lausanne (1974).....	129
ANEXO B – Pacto de Curitiba (1976)	134
ANEXO C – Declaração de Jarabacoa: os cristãos e a ação política (1983)	136

INTRODUÇÃO

A pesquisa sobre o protestantismo no Brasil requer, primeiramente, a necessidade de um recorte temporal, assim como conceitual, levando em consideração o amplo conceito do que vem a ser “protestantismo” e “protestante”. Requer também a escolha de uma metodologia que contemple a relação entre o que já foi dito sobre o assunto e o que ultimamente vem sendo produzido, principalmente na perspectiva metodológica da religião no espaço público, nos diversos setores sociais e em sua atuação política e cultural no país. Daí que a proposta inicial da dissertação é, ao mesmo tempo, uma revisão historiográfica e uma produção de sentidos dentro de um recorte ideológico/teológico específico na prática protestante no Brasil. Uma prática ampla que além de merecer um estudo tipológico e identitário, pode nos ajudar a compreender quais são as contribuições do estudo dos protestantes para os campos político e social do país.

O cuidado que se deve tomar ao partir para qualquer obra de revisitação ou mesmo revisionista já foi ressaltado pelo italiano Domenico Losurdo, que alertou sobre “o efeito colateral resultante dessa operação revisionista, que acaba produzindo o que chama de desabamentos em série, onde [sic] outras explicações da História Contemporânea são consequentemente desestruturadas”.¹ A revisão historiográfica corrobora releituras já feitas por historiadores, sociólogos, cientistas políticos e mesmo teólogos sobre o papel e atuação de lideranças, instituições e movimentos dentro do espectro protestante brasileiro. Essas novas produções ganharam mais destaque com o crescimento de pesquisas que relacionam os campos de religião e política, cultura e mídia, relações de poder e sociabilidades.

Uma obra recentemente publicada foi *Os 500 anos da reforma protestante no Brasil: um debate histórico e historiográfico*, reunindo 16 capítulos sobre protestantismo, política e sociedade. Dentre eles, destaca-se o artigo dos historiadores Lyndon de Araújo Santos, Elizete da Silva e Vasni de Almeida. No artigo “Historiografia do protestantismo brasileiro e a reforma protestante”, os autores fazem um levantamento das publicações referentes ao protestantismo. A análise que fazem a partir do mapeamento é a de que há um quadro crescente de publicações de obras sobre o protestantismo no Brasil, contemplando os diferentes enfoques teóricos desde as abordagens da História das Religiões, História Cultural,

¹LOSURDO, Domenico, 2002 apud MELO, Demian Bezerra de (Org.). *A miséria da historiografia: uma crítica ao revisionismo contemporâneo*. Rio de Janeiro: Consequência, 2014, p.23.

História das Ideias e História Social, com diálogos e interfaces com diferentes perspectivas teórico-metodológicas.²

A produção historiográfica levantada na obra dividiu o período republicano em duas partes. A primeira, discorrendo sobre as obras apologéticas e memorialistas e a segunda parte, as de cunho acadêmico a partir da década de 1960. Os autores Vasni Almeida, Elizete da Silva e Lyndon Santos afirmam:

As memórias sobre o protestantismo tinham a finalidade de demonstrar apologeticamente a pureza das suas doutrinas, fazer a defesa da fé reformada frente ao catolicismo, considerado pelos missionários estrangeiros e pelos próprios brasileiros como um sistema religioso pejado de idolatria e erros.³

Outro fator que justifica a necessidade de estudos e mais produções historiográficas é o aumento da presença do discurso protestante na mídia, política e sociedade. Essa presença não é somente uma sensação, mas um crescimento quantitativo considerável, se levarmos em consideração que no início os protestantes se enquadravam como uma minoria social. O que houve nas últimas décadas foi um aumento acima da média de crescimento populacional dos adeptos da religião protestante, mais conhecidos como evangélicos. No censo de 1980, somavam 6,6% da população brasileira. Em 1991, eram 9%, alcançando os 15,4% no ano 2000 e sendo o segmento religioso que mais cresceu no Brasil no período intercensitário, pois chegaram a aproximadamente 42,3 milhões, totalizando 22,2% em 2010,⁴ salvo algumas peculiaridades próprias dos censos populacionais.⁵

A necessidade de uma conceituação do termo “protestante” se dá, primeiramente, pela variedade de segmentos enquadrados como evangélicos ou que se autodeclaram assim. Os discursos, as práticas e as posturas adotadas por diversas denominações, convenções de igrejas, organizações não governamentais (ONGs), gravadoras, editoras e a vasta programação nas mídias tornam imprescindível a definição do conceito aplicado ao Brasil.⁶

²ALMEIDA, Vasni; SILVA, Elizete da; SANTOS, Lyndon de A. *Os 500 anos da reforma protestante no Brasil: um debate histórico e historiográfico*. Curitiba: CRV, 2017, p.43-83.

³Ibid., p. 54.

⁴IBGE. *Censo 2010*: número de católicos cai e aumenta o de evangélicos, espíritas e sem religião. Disponível em: <https://censo2010.ibge.gov.br/noticias-censo.html?busca=1&id=3&idnoticia=2170&t=censo-2010-numero-catolicos-cai-aumenta-evangelicos-espiritas-sem-religiao&view=noticia>. Acesso em: 03 fev. 2019.

⁵JACOB, César Romero et al. *Atlas da filiação religiosa e indicadores brasileiros*. Rio: Ed.PUC; São Paulo: Loyola, 2003, p.34. Disponível em: http://horizon.documentation.ird.fr/exl-doc/pleins_textes/divers11-03/010031592.pdf. Acesso em: 12 jan. 2017.

⁶Para uma melhor abordagem das tipologias dentro do Protestantismo brasileiro, conferir a tese de Adilson Schultz: SCHULTZ, Adilson. *Deus está presente - o diabo está no meio: o protestantismo e as estruturas teológicas do imaginário religioso brasileiro*. 2005. 405 f. Tese (Doutorado em Teologia) – Instituto de Pós-Graduação em Teologia, Escola Superior de Teologia, São Leopoldo, 2005. Disponível em:

Esse *ethos* protestante é um conjunto de práticas religiosas oriundas dos movimentos do século XVI em diante, cujas correntes teológicas, catecismos, credos e elementos nacionalistas se davam em contraponto à tradição católica apostólica romana. Ao mesmo tempo, foi responsável junto à colonização europeia dos Estados Unidos pela imposição de determinados modelos culturais sobre as colônia e áreas de domínio político, econômico e cultural.

Apesar de representar um modelo aparentemente homogêneo, o protestantismo termina por ser influenciado pelo contexto no qual se insere. É coerente que se pense como afirmou Adilson Schultz: “O protestantismo gera diferentes formas de associar vida comunitária ao meio social e religioso no qual vivem seus fiéis: protestantismo é sempre protestantismos”.⁷

Minha aproximação ao objeto da pesquisa – uma vertente politicamente progressista do protestantismo brasileiro entre as décadas de 1970 a 1980 – se deu, em primeiro lugar, devido o papel que os evangélicos vêm tendo no atual cenário político brasileiro: cada vez mais alinhado politicamente à direita conservadora e com um projeto religioso para a política que mais tem a ver com um projeto de poder com transfundo religioso, do que com as tentativas anteriores já vivenciadas no Brasil, como na experiência da Confederação Evangélica do Brasil entre as décadas de 1930 e 1960. Esse projeto de poder de políticos religiosos – que consiste em ocupar espaços de poder político, econômico e midiático –, apesar de demonstrar um aparente consenso e maioria entre os evangélicos, tem seu contraponto político, teológico e ideológico expresso na vida e pensamento de Robinson Cavalcanti e em seus engajamentos de ação política em partidos, movimentos e militância.

A produção teológica de Robinson Cavalcanti, seus engajamentos na universidade como professor de Ciência Política, seu histórico de participação em espaços de construção teológicas, seu pensamento sobre o papel dos evangélicos como ação política dentro de várias organizações – Fraternidade Teológica Latino-Americana, Comunidade Internacional de Estudantes Evangélicos, representada no Brasil pela Aliança Bíblica Universitária do Brasil, Fraternidade Evangélica Mundial – e sua importante contribuição com o Movimento Evangélico Progressista são um contraponto na perceptível tendência de lideranças e representações evangélicas vinculadas ao conservadorismo moralista e normatizador de uma ética que pretensamente diz representar a totalidade de evangélicos no país.

http://www3.est.edu.br/biblioteca/btd/schultza_d.htm. Acesso em: 22 mar. 2018.

⁷SCHULTZ, 2005, p.17.

Esse contraponto, que será abordado ao longo do texto como espaços e fronteiras discursivas e ambientes de difusão de seu pensamento sobre evangélicos e política, demonstra que a relação entre evangélicos e política deve ser um campo de investigação de historiadores e cientistas sociais, antropólogos e áreas afins, dada sua presença inegável e passível de problematização historiográfica.

Minha relação com o objeto da pesquisa me permite perceber e interpretar algumas experiências que produzem uma lógica dentro da comunidade protestante em que ainda vivencio. Fui iniciado no segmento evangélico pentecostal desde criança, tendo sido batizado com 15 anos de idade. Logo a seguir (e paralelo a essa confirmação), iniciei meu envolvimento em movimentos evangélicos estudantis secundarista e universitário, atuando (após terminar a graduação) por mais 8 anos dentro da Aliança Bíblica Universitária do Brasil. Nesse período, conheci de perto o discurso e militância progressistas a partir do campo evangélico e seus desdobramentos em organizações, projetos e ações envolvendo política e religião.

Todavia a questão de praxe que se levanta é sobre o quanto a pesquisa pode ser influenciada pelo olhar do pesquisador, que busca ser capaz de promover uma discussão dentro do fazer historiográfico e, ainda que não seja possível desarticular-se do objeto, seja capaz de contribuir com uma leitura histórica coerente com as fontes e relevante aos dias atuais. Por isso convém a observação de Michel de Certeau,⁸ quando discorre sobre o lugar da fala e da operação historiográfica. Ele afirma que a atividade de pesquisa histórica está inserida em um lugar, no qual o historiador busca de acordo com o seu interesse definir o que pode vir e o que não pode ser feito e ressalta que a instituição e o lugar social dos indivíduos possuem determinado peso sobre a construção do discurso do historiador.

A escolha do objeto nesta pesquisa se deu a partir da percepção das práticas e discurso evangélicos sobre a política, e buscou-se através da ciência histórica pesquisar sobre o papel e as possíveis compreensões que os evangélicos têm da ação política, dos partidos e da forma como podem cooperar alinhando os discursos democrático e suas crenças. Mesmo em diferentes períodos e oriundos de tradições diversas, os protestantes possuem um centro de unidade teórica (apesar da multiplicidade de manifestações de crença, política e de governança).

Na busca de compreender a contribuição de Robinson Cavalcanti no debate entre protestantismo e política no Brasil é que são investigadas as primeiras aproximações entre

⁸CERTEAU, Michel de. *A Escrita da História*. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1982, p.66.

protestantes e Estado, suas adaptações teórico-práticas no decorrer do século XX, o surgimento de propostas de ação política dentro do protestantismo e a importância de Robinson Cavalcanti como um dos principais promotores de um engajamento político progressista nas décadas de 1980 e 1990, no segmento evangélico. Sua influência se deu entre igrejas, movimentos estudantis, entidades representativas como alianças evangélicas e movimentos protestantes missionários e teológicos.

A questão problema insere-se no estudo da história contemporânea, tendo como transfundo o diversificado cenário do protestantismo no Brasil e um sujeito que viveu as contradições de sua herança familiar, religiosa e ao mesmo tempo produziu um pensamento que ajudou grupos de evangélicos se posicionarem frente à postura de outros evangélicos de partidos e discurso de direita com uma postura progressista fincada nos credos, pactos e declarações feitas em congressos e debates representativos de evangélicos pelo mundo.

Para isso, contribuiu a vivência e leituras do grupo de pesquisa coordenado pelo Prof. Dr. Lyndon de Araújo Santos e que tem *Os Evangélicos e a Ditadura Militar no Brasil: Cultura Política, Discursos e Memórias* como eixo central de pesquisa. Junto ao Grupo De Pesquisa História, Religião E Cultura Material (REHCULT), também serviram de apoio teórico metodológico as disciplinas ofertadas pelo PPGHIS-UFMA, que deram o incentivo e o conteúdo necessários para a abordagem da relação Religião-Política, algo tão importante para compreensão de nossa sociedade.

Ao pensarmos na relação que os indivíduos estabelecem com certa memória, nesse caso com a memória do sujeito histórico Robinson Cavalcanti, concordamos com o que escreveu Maurice Halbwachs:

A memória coletiva contém as memórias individuais, mas não se confundem com elas – evolui segundo suas leis e, se às vezes determinadas lembranças individuais também a invadem, estas mudam de aparência a partir do momento em que são substituídas em um conjunto que não é mais uma consciência pessoal.⁹

A memória sobre Robinson Cavalcanti é também parte da memória sobre o protestantismo brasileiro engajado politicamente entre as décadas de 1980 e 1990. Por isso, uma importante contribuição para a história do protestantismo brasileiro e latino-americano. Sua trajetória acadêmica, suas relações institucionais e a difusão de seu pensamento por meio de periódicos, palestras e a presença em espaços de formação de lideranças no

⁹ HALBWACHS, Maurice. *A memória coletiva*. São Paulo: Centauro, 2003, p.72.

evangelicalismo em movimentos, entidades eclesiásticas e organizações missionárias são estudados como tentativa de compreensão da postura dos evangélicos de esquerda durante os anos de regime militar.

Nesse sentido, Robinson Cavalcanti tinha influência entre evangélicos mais engajados politicamente nas últimas décadas. Era um protestante que se apresentava geralmente de camisa lilás, gola clerical e uma cruz na altura do peito. Dizia, de forma irônica, ser diferente dos bispos católicos e dos bispos da Igreja Universal do Reino de Deus, por ser casado e ser honesto – exatamente nessa ordem.

Para além do estereótipo clerical, Robinson Cavalcanti havia se tornado também uma referência crítica ao modo que algumas denominações e ramos do protestantismo brasileiro passavam a se apresentar na mídia, e criticava, principalmente, essas lideranças responsáveis pela difusão em inúmeras facetas e representatividades do que era ser protestante. Não é raro vermos ações dos atuais governantes sendo tomadas pautadas no discurso de defesa de evangélicos, seja como demarcação política eleitoral, seja como pretensa representação de parlamentares e bancada evangélica.

Por isso, desejamos destacar o que Robinson Cavalcanti representou, sua obra e sua influência em espaços de difusão de pensamento como a universidade e os grupos de teólogos latino-americanos, organizações representativas de evangélicos e de partidos políticos em campanhas eleitorais, bem como seu lugar de fala nesses espaços e em inúmeras instituições.

Pela ocasião do aniversário de 40 anos da ABU São Luís, em 2009, Robinson participou das comemorações de fundação do grupo que ele fundou nos primeiros anos como voluntário na organização. No final da década de 1960, ele desenvolvia ações pioneiras de fomento e organização de grupos de estudos bíblicos e engajamento missionário e social entre secundaristas e universitários no norte e nordeste do país, algo abordado no capítulo dois.

Em um dos espaços para as comemorações dos 40 anos da ABU São Luís, no Palacete Cristo Rei da Universidade Federal do Maranhão, Robinson participou de uma mesa de debate sobre a Reforma Protestante, uma vez que tinha sua formação de professor aposentado de Ciência Política pela Universidade Federal Rural de Pernambuco (UFRPE). Outro espaço de fala que o bispo anglicano teve foi no culto de aniversário realizado na Igreja Presbiteriana Independente de São Luís, igreja centenária, e que reuniu vasto público de denominações pentecostais, reformadas, batistas e novas denominações que em comum possuíam o vínculo à ABU e sua atuação como missão evangélica entre estudantes.

Outro momento emblemático que sugere a multiplicidade de espaços em que o bispo Robinson ocupava dentro de um modo protestante brasileiro “novo” foi a celebração, no dia

seguinte às comemorações dos 40 anos, da Eucaristia na Igreja Evangélica Congregacional de São Luís. Um bispo anglicano dirigindo a eucaristia em uma igreja de origem congregacionalista já era um interessante motivo de uma pesquisa sobre as significações inerentes dentro das emblemáticas práticas do Protestantismo brasileiro do início do século XXI. A origem dos movimentos congregacionalistas se deu, entre outros fatores, no embate religioso e político entre os poderes centralizadores das igrejas reformadas que pouco haviam alterado suas estruturas administrativas e litúrgicas pós-Reforma. Assim, as igrejas reformadas estabeleciam seus catecismos, credos e práticas que deveriam ser as mesmas em Roma ou na comunidade protestante na cidade mais distante do continente. A perseguição dos poderes monárquicos locais e reformados nacionais, inclusive da Igreja da Inglaterra, originou boa parte das igrejas independentes de tradição congregacionalista.¹⁰

Ainda que o bispo anglicano e a Igreja Congregacional aleguem uma continuidade histórica com seus pares europeus do século XVII, vê-se uma multiplicidade de sentidos, ao invés de um enrijecimento das controvérsias sobre o termo protestantismo. É notável a quantidade de significações religiosas a partir do ato de celebração da Eucaristia dirigida por Robinson Cavalcanti em 2009. Esse evento pode ser contado como uma experiência ecumênica, cujos atores e instituições envolvidos tomaram como principal sentido os objetivos majoritários que os envolviam, ou seja, a comemoração de fundação de uma organização missionária interdenominacional, que no período de estudantes havia servido de apoio religioso, fraterno e espaço de sociabilidade aos celebrantes.

Essa experiência ecumênica, ainda que entre protestantes, pode em algum momento vir a ser considerada como uma ação equivocada, uma heresia. Pode, no entanto, também receber uma quantidade ainda maior de olhares se partirmos da afirmação de Durval Muniz de Albuquerque Junior sobre a pluralidade dos acontecimentos históricos: “O caráter relacional, contextual e plural de qualquer acontecimento histórico elimina a possibilidade de uma argumentação que tome, como ponto de partida, um ponto fixo, revelando a própria relatividade da realidade”.¹¹

Inúmeras disputas prático-teológicas foram trazidas desde a chegada de missionários protestantes de países diferentes. No entanto, não há como negar que por vezes esse protestantismo à *brasileira* também produziu novas perspectivas teológicas, social e culturalmente adaptadas à pluralidade da sociedade brasileira em cada período. No Brasil

¹⁰CARREIRO, Vanderli L. *Princípios do Congregacionalismo*. Campinas: Basileia, 2016, p.27.

¹¹ALBUQUERQUE JUNIOR, Durval Muniz de. *História: a arte de inventar o passado*. Ensaios de teoria da história. Bauru: Edusc, 2007, p.58.

aconteceu algo parecido com o que a Europa havia experimentado por ocasião do surgimento de teologias políticas. São exemplos de novas formulações relacionando protestantismo e política os escritores europeus Paul Tillich, Dietrich Bonhoeffer, Emil Brunner, Jürgen Moltmann e Karl Barth. Este último elaborou o conceito de Reino de Deus, criando uma intersecção entre realidade humana existencial e o conceito cristão de transcendência. A essa tarefa dialética, denominou-se de neo-ortodoxia barthiana¹².

Também os americanos Paul Lehmann, Reinhold e Richard Niebuhr, seguidos mais recentemente por Richard Shaull propuseram uma relação entre realidade contextual e conceituação teórico-teológico. No caso de Richard Shaull, sua teologia da revolução culminaria na humanização dos sujeitos, e por meio da revolução social a mudança chegaria a toda a sociedade. Essa humanização partiria das comunidades religiosas e suas inquietações a partir da releitura dos profetas e do Evangelho. A partir daí, a mobilização de pequenos grupos de estudantes, operários e camponeses desencadearia na mudança do restante da sociedade.¹³

As elaborações teológicas produzidas pelo protestantismo no Brasil, principalmente em contextos de pobreza e injustiça (como as defendidas pelo cristianismo de libertação¹⁴), nasceram como uma tentativa de respostas às novas agendas e demandas propostas pelos movimentos positivista, evolucionista, pelo viés marxista da história, pela secularização e pela recolocação da religião no foro privativo na sociedade. Para Joanildo Burity, essa resposta aos desafios do cristianismo, e especificamente às condições colocadas frente ao protestantismo, foi o que proporcionou a produção de novas teologias. Nas palavras de Burity: “[...] são o elemento propulsor de toda a reflexão teológica *aggiornante* da Igreja (tanto católica quanto Protestante)”.¹⁵

Nesse sentido, o primeiro capítulo deste trabalho discute as primeiras relações efetivas entre uma representação protestante e o então gerenciador dessas terras, a Coroa Portuguesa. Um levantamento historiográfico sobre essa relação entre protestantismo e política no Brasil faz-se necessário devido à criação de leis pela Coroa que possibilitaram a aceitação dessa

¹²ROSA, Wanderley Pereira da. *Por uma fé encarnada: teologia social e política no protestantismo brasileiro*. 2015. 298 f. Tese (Doutorado em Teologia) – Programa de Pós-Graduação em Teologia, Pontifícia Universidade Católica, Rio de Janeiro, 2015, p.92. Disponível em: <https://www.maxwell.vrac.puc-rio.br/31418/31418.PDF>. Acesso em: 03 fev. 2018.

¹³ALVES, Rubem. *De dentro do furacão: Richard Shaull e os primórdios da teologia da libertação*. São Paulo: Ed. Sagarana; CEDI; CLAI; PPGCR, 1985, p.112-113.

¹⁴São assim denominadas as teologias da libertação, por meio dos documentos de Medellín e Puebla, bem como o protestantismo ecumênico promovido pelo movimento Igreja e Sociedade na América Latina e os Congressos Latinoamericanos de Evangelização – CLADE..

¹⁵BURITY, Joanildo. *Fé na Revolução: Protestantismo e o discurso revolucionário brasileiro (1961-1964)*. Rio de Janeiro: Novos Diálogos, 2011, p.122.

prática, alheia ao catolicismo romano, em terras brasileiras na primeira metade do século XIX. Após a fase inicial por meio da legislação, veio o que podemos chamar de fase da ocupação, um sistemático processo de imigração e povoamento do Brasil por europeus que ampliou a presença do protestantismo na sociedade do Brasil imperial.

Os imigrantes e os missionários protestantes, aproveitando da relação de dependência portuguesa da economia, força militar e indústria inglesa, souberam criar espaços de culto religioso, de opinião pública por meio de jornais e propunham às elites brasileiras do final do Império e início da República uma educação liberal, como caminho de desenvolvimento do país. O capítulo discute ainda sobre o papel dos órgãos representativos dos protestantes, das iniciativas e das relações políticas e sociais em períodos diferentes da história do Brasil.

O segundo capítulo destina-se à busca das influências locais, intelectuais e a presença do regionalismo no discurso de Robinson Cavalcanti. O contexto da década de 1950 e início dos anos 1960 foi o período de formação familiar, como ele expressou: “[...] religião, política e literatura eram assuntos do cotidiano familiar”.¹⁶ Seu discurso, presente no cenário religioso, político e acadêmico entre as décadas de 1970 a 1990, influenciou a formação de quadros protestantes progressistas no Brasil. Mais uma vez a discussão sobre a semântica e a identificação dos sujeitos, das instituições nas quais ele esteve envolvido e a discussão sobre o que era ser protestante progressista nas décadas mencionadas são destaque no capítulo. Partindo da premissa de que os protestantes não surgiram na política nacional apenas na última Constituinte e também que a bancada evangélica, as lideranças e as maiores convenções denominacionais não falam exatamente pela totalidade dos protestantes.

A base do discurso de Robinson Cavalcanti, bem como o recorte do protestantismo brasileiro se dá a partir de 156 artigos de Robinson publicados na Revista e Editora Ultimato, mais cerca de 20 outros artigos publicados em blogs e boletins teológicos e sua produção bibliográfica citada em anexo (APÊNDICE A). Emblemático seria a utilização como fonte de documentos relacionados a cerca de dez anos de publicação semanal no Jornal do Commercio Pernambucano e publicações outras dispersas em espanhol e inglês, contudo, não prefiguraram como fontes para o que essa pesquisa se propôs.

No terceiro capítulo, as ações de Robinson Cavalcanti em seus envolvimento religiosos e político-partidário, os artigos relacionados à ação política, como a Declaração de Jarabacoa sobre os cristãos e a ação política, bem como o contexto de surgimento e

¹⁶FRATERNIDADE Teológica Latino-americana (FTL).A peregrinação teológica de Robinson Cavalcanti. Boletim Teológico da Fraternidade Teológica Latino-Americana,mar. 1991, p.30.

organização do Movimento Evangélico Progressista são as principais representações da obra intelectual, do discurso e da ação política de Robinson Cavalcanti.

A constante relação entre o contexto político pelo qual o país passava e a construção do pensamento de Robinson Cavalcanti se fizeram necessário, já que do mesmo modo que na primeira metade do século XX os protestantes brasileiros (por meio da Confederação Evangélica do Brasil) buscaram um ideal de unidade que deu voz ao pensamento protestante como proposta à nação brasileira em formação. Assim também em meados do mesmo século, o que se viu foi uma desarticulação promovida pelas tensões sociais e políticas que foram capazes de desestruturar, inclusive, movimentos mais engajados do protestantismo brasileiro.

Ao falar sobre como o protestantismo progressista (politicamente de centro-esquerda) se comportou em um novo cenário nacional, Michael Löwy ressalta que houve uma mudança considerável de postura de setores protestantes na década de 1980.¹⁷ No livro *A guerra dos deuses*, há uma mudança na postura de setores protestantes na década de 1980. Na perspectiva de Löwy, esses são os protestantes progressistas, que recusam a identificação com a Teologia da Libertação, com o catolicismo de esquerda, são desinteressados no ecumenismo e desenvolvem sua própria teologia.

O discurso de um protestantismo progressista no Brasil nas últimas décadas, promovido principalmente por Robinson Cavalcanti, chegou a ser implementado em movimentos ligados à teologia da Missão integral. No entanto, a discussão atual sobre a atuação dos evangélicos que, a cada eleição, se alinham a interesses particulares e até contrários à parte de sua própria mensagem torna o seu estudo necessário, relevante e academicamente fundamental nesse cenário de acirramento das convicções pessoais, de disputas institucionais e da beligerância que se apropria do sujeito religioso, brasileiro e político. Para o evangélico, sua própria história de engajamento político precisa ser levada em consideração para que se evite um esquecimento proposital ou manipulável do conjunto de grupos, organizações, redes e uma infinidade de autodeclarados evangélicos, seja lá o que isso signifique hoje. Assim, aos evangélicos engajados na política cabe uma postura de diálogo, de abertura à cultura e a uma ação política consciente.

¹⁷LÖWY, Michael. *A guerra dos deuses: religião e política na América Latina*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2000, p.201.

1 PROTESTANTISMO E POLÍTICA NO BRASIL

O que se pretende compreender neste capítulo é como se deu a relação entre protestantismo e política no Brasil, a partir da chegada dos primeiros grupos de imigrantes ainda no século XIX, que vieram em sua maioria por conta da abertura política causada pelos acordos entre a Coroa Portuguesa e a Inglaterra. Em parte, essa abertura permitiu a inserção de novas práticas religiosas em território nacional alheias àquela oficial católica romana. A abordagem se dá a partir desses primeiros contatos de comunidades e missionários europeus e norte-americanos estabelecidos no Brasil e seus desdobramentos face às mudanças culturais e jurídicas no país.

Portanto, faz-se necessária a apresentação de propostas oficiais, efetivas e que de algum modo relacionaram as entidades protestantes e o Estado brasileiro. Nesse sentido, para recorrermos à compreensão de História de Albuquerque Junior,¹⁸ o que se procura antes de tudo na relação entre protestantismo e política de Estado são os fragmentos do passado que se tem, e cabe ao historiador lançar mão da imaginação para imprimir um novo significado a esses fragmentos.

Então, o que este trabalho pretende é o estudo das primeiras décadas da presença protestante no Brasil e sua relação com o Estado e sociedade. Para isso, faz-se um levantamento de autores e práticas da segunda metade do século XX, como tentativa de compreender como o protestantismo se apresentou ao Estado e à sociedade brasileira e que propostas estavam sendo apresentadas no período – como forma de chamar mais adeptos ao protestantismo e, acima de tudo, de se diferenciar do catolicismo romano, vinculando a este certo atraso, e ligando o discurso protestante às ascensões econômicas, políticas e culturais.

Também nesta primeira parte são estudadas as relações entre as denominações protestantes do começo do século XX, culminando no produto dos esforços por unidade institucional no protestantismo: a Confederação Evangélica do Brasil (CEB). As práticas, discursos e debates nas quais a CEB se envolveu e a contribuição que esta legou ao protestantismo no Brasil são problematizados a partir do confronto de fontes, de um estudo sobre suas narrativas e como ela se portou diante dos anos de tensão até seu esvaziamento em 1964.

¹⁸ALBUQUERQUE JUNIOR, 2007, p.63.

1.1. Estado brasileiro e Protestantismo

As relações oficiais entre a Coroa Portuguesa e a Inglaterra, por ocasião das invasões napoleônicas do início do século XIX, criaram as condições para a inserção do protestantismo no Brasil: Portugal recorreu ao suporte militar inglês para se livrar das ameaças francesas, e essa ajuda inglesa foi fundamental para a fuga da Corte de D. João VI para o Brasil em 1808.¹⁹ Como parte do acordo entre as nações, a Inglaterra mobilizaria sua força naval e em troca teria alguns privilégios.

Dois anos depois de estabelecida no Brasil, a Corte Portuguesa assinou um tratado, instituindo a abertura dos portos aos navios ingleses e estabeleceu, por meio do mesmo documento, a liberdade de crenças não católicas. O artigo XII do Tratado de Comércio e Navegação diz o seguinte:

Sua Alteza Real, o Príncipe Regente de Portugal, declara, e se obriga no seu próprio nome, e no de seus herdeiros e sucessores, que os vassallos de Sua majestade Britânica, residentes nos seus territórios e domínios, não serão perturbados, inquietados, perseguidos, ou molestados por causa da sua religião, mas antes terão perfeita liberdade de consciência e licença para assistirem e celebrarem o serviço divino em honra do Todo-Poderoso Deus, quer seja dentro de suas casas particulares, quer nas suas igrejas e capelas, que Sua Alteza Real agora, e para sempre graciosamente lhes concede a permissão de edificarem e manterem dentro dos seus domínios. Contanto, porém, que as sobreditas igrejas e capelas sejam construídas de tal modo que externamente se assemelhem a casas de habitação; e também que o uso dos sinos não lhes seja permitido para o fim de anunciar em publicamente as horas do serviço divino. Ademais, estipulou-se que nem os vassallos da Grã-Bretanha, nem quaisquer outros estrangeiros de comunhão diferente da religião dominante nos domínios de Portugal serão perseguidos, ou inquietados por matérias de consciência, tanto no que concerne às suas pessoas como suas propriedades, enquanto se conduzirem com ordem, decência e moralidade e de modo adequado aos usos do país, e ao seu estabelecimento religioso e político. Porém, se se provar que eles pregam ou declamam publicamente contra a religião católica, ou que eles procuram fazer prosélitos (sic), ou conversões, as pessoas que assim delinquirem poderão, manifestando-se o seu delito, ser mandadas sair do país, em que a ofensa tiver sido cometida [...].²⁰

Por meio desse decreto, e interessada em avançar seu domínio sobre o sul do continente, a Inglaterra começou a enviar os primeiros anglicanos ao Brasil; em seguida, chegaram os luteranos alemães, através da política de incentivo à imigração como substituição

¹⁹ ALMEIDA, Vasnide; SANTOS, Lyndon de A; SILVA, Elizete da (Org.) *Fiel é a palavra: leituras históricas dos evangélicos protestantes no Brasil*. Feira de Santana: UFES Editora, 2011.

²⁰ REILY, Duncan Alexander. *História Documental do Protestantismo no Brasil*. São Paulo: ASTE, 2003, p.47-48.

da mão de obra escrava. Essas políticas, já com D. Pedro II, sinalizavam o caminho para a restrição e proibição da prática escravagista no Brasil.²¹

Depois dos acordos comerciais e diplomáticos que inseriram Anglicanos (1819) e Luteranos (1824), o Brasil permitiu “a presença dos agentes das sociedades bíblicas britânica e norte-americana”.²² Essa presença recebeu certo favorecimento das políticas de imigração, até que em um segundo momento a chegada de missionários individuais e das sociedades missionárias norte-americanas, compuseram o contexto da presença protestante na segunda metade do século XIX.

Para Boanerges Ribeiro, foi o regalismo imperial que garantiu o domínio do governo sobre a Igreja, possibilitando as condições culturais para o estabelecimento dos missionários protestantes nesse período:

Os imigrantes protestantes que aqui se estabeleceram a partir de 1824 encontraram um Governo tolerante e regalista, que lhes assegurou a liberdade de culto, subvencionou seus pastores, evitou muitas vezes a desagregação da fé evangélica, providenciando pastores para comunidades protestantes.²³

A chegada de protestantes ao Brasil por meio da imigração foi sistemática ao longo das décadas de 1820 a 1870. Amplas e diversas também foram as ações dos protestantes em solo brasileiro, como a fundação de comunidades religiosas, hospitais, escolas, jornais e, desde o início, uma tentativa de bom relacionamento com o Império. Chegaram ingleses e alemães, depois veio grande contingente de suíços, escoceses e suecos de igrejas oriundas da Reforma Protestante, chamadas de Igrejas Reformadas. Segundo Ribeiro, entre 1824 e 1874 cerca de 40 igrejas protestantes se estabeleceram entre colonos, sendo em um segundo momento abertas para a participação de brasileiros.²⁴

Os dois períodos iniciais da chegada dos protestantes, denominou-se “protestantismo de imigração” e “protestantismo de missão”, conforme termos utilizados por Wanderley Rosa:

Em 1836, o pastor metodista Justus Spaulding organizou no Rio de Janeiro uma igreja com 40 membros, todos estrangeiros. Com a inauguração do trabalho metodista, começam a chegar ao nosso país os protestantes de matriz puritano-pietista, na esteira dos grandes avivamentos norte-

²¹REILY, 2003, p.48.

²²TRABUCO, Zózimo. *À direita de Deus, à esquerda do povo: protestantismos, esquerdas e minorias* (1974-1994). Salvador: Saggas, 2016, p.36.

²³RIBEIRO, Boanerges. *Protestantismo no Brasil Monárquico (1822-1888)* - aspectos culturais da aceitação do protestantismo no Brasil. São Paulo: Pioneira, 1973, p.21.

²⁴Ibid., p.81.

americanos. Estes receberam dos historiadores a alcunha de “protestantismo de missão” em função, obviamente, de suas declaradas intenções proselitistas, em que pesem as restrições impostas pela Constituição em vigor.²⁵

Essa imigração teve como características o povoamento e o aceite de populações que contribuíssem na produção agrícola do país e ocupassem regiões específicas. Essa presença de famílias alemãs, suíças, inglesas, dentre outras, contribuiu para as mudanças de postura social, de pensamento e de fortalecimento das tendências políticas mais republicanas. Ao se referir sobre as mudanças provocadas na sociedade brasileira com o advento dos migrantes, o historiador Wanderley Rosa afirma:

A chegada desses protestantes ao Brasil coincide com um período na história brasileira em que boa parte da classe política e da elite intelectual ansiava por um país moderno, respirando os ventos que sopravam dos Estados Unidos da América, que já haviam conquistado a independência (1776), e também da Europa, mormente da França revolucionária (1789). Ora, os protestantes eram aqueles situados na vanguarda desses movimentos liberais – sobretudo, nos Estados Unidos – que, do ponto de vista político, social e econômico, eram considerados por essas classes o que havia de mais avançado para a época. Assim, os primeiros missionários evangélicos receberam um explícito apoio de muitos políticos e intelectuais brasileiros que, acrescente-se, se irmanavam também nas lojas maçônicas.²⁶

Após o estabelecimento de migrantes, houve a crescente presença de missionários protestantes de originários dos Estados Unidos. No “pacote” missionário dessas denominações vieram também escolas americanas, que alfabetizavam os membros das igrejas e, principalmente, tornaram-se uma opção de ensino alternativo para as elites urbanas.²⁷ Foi por meio dessa aproximação entre certo projeto protestante e as elites nacionais que se deu o apoio às novas comunidades protestantes:

[...] Políticos e intelectuais liberais brasileiros tiveram um papel relevante na inserção do protestantismo no Brasil. Merece destaque o deputado Aureliano Cândido Tavares Bastos, notadamente o mais importante amigo brasileiro de J. C. Fletcher. Mente brilhante, espírito livre, anticlerical, profundo admirador dos Estados Unidos, Tavares Bastos apoiou não apenas esse pastor calvinista, mas diversos outros missionários protestantes que chegaram ao Brasil na segunda metade do século XIX, como o médico escocês Robert Reid Kalley e o pastor presbiteriano americano Ashbell Green Simonton.²⁸

²⁵ROSA, 2015, p.24.

²⁶Ibid., p.25.

²⁷TRABUCO, Zózimo. *À direita de Deus, à esquerda do povo: protestantismos, esquerdas e minorias* (1974-1994). Salvador: Sagga, 2016, p.37.

²⁸ROSA, op. cit., p.27.

A chegada de migrantes e missionários – a maioria norte-americanos – foi simultânea à estratégia de distribuição de bíblias por todo os rincões do país. Essa prática de inserção do protestantismo no Brasil foi feita geralmente por meio da distribuição e da venda de literaturas religiosas, que aos poucos incentivou a organização de locais onde a literatura pudesse ser estudada. Surgia assim uma prática cada vez mais comum de pessoas com bíblia na mão procurando lugares onde pudessem ser ensinadas, mesmo que não fosse do modo tradicional católico romano. Esse objetivo foi observado na atuação do distribuidor de literaturas protestantes Daniel F. Kidder²⁹ e dos organizadores das comunidades metodistas Justus Spaulding (Rio de Janeiro, em 1836), Junius Eastham Newman (Santa Bárbara, SP, em 1871) e John James Ramson (Rio de Janeiro, em 1876).³⁰

A presença crescente de protestantes no espaço público e a aproximação de setores liberais que trabalhavam para a mudança da ordem política vigente permitiu um acirramento junto ao modelo cultural-religioso oficial no Brasil, baseado na tradição católica romana. O apoio de políticos e o surgimento de escolas e igrejas em diversas cidades do país anunciavam a possibilidade de um choque religioso e político na segunda metade do século XIX. O protestantismo chegava de mãos dadas com os liberais.

A atuação promovida pelos católicos – ainda religião oficial –, em parceria com a Coroa Portuguesa, viu-se ameaçada pelo crescente apoio às ideias anticatólicas, já que “[...] os missionários protestantes conseguiram se relacionar com setores das elites culturais e política, conquistaram simpatia dos liberais e uma aura de responsabilidade e simpatia por vender a mensagem protestantismo-progresso versus catolicismo-atraso”.³¹ Essa perspectiva da inserção protestante a partir do paradigma nacionalista e moderno se tornou visível nas disputas de poder presentes no contexto sócio-político da transição da Monarquia para a República.³²

Para que o projeto protestante se alinhasse ao movimento nacionalista pró-República, era necessário que fosse o mais unificador possível. Essa tentativa de unidade discursiva foi possível através da atuação das missões protestantes históricas em território nacional entre os anos de 1855 até a década de 1910. Havia nesse período mais consenso teológico e ideológico entre os protestantes que propriamente dissenso; em vários casos, era necessário recorrer às lutas jurídicas. Ser protestante no Brasil era promover certa unidade de sentido prático:

²⁹KIDDER, Daniel P. *Reminiscências de Viagens e Permanência no Brasil* – Rio de Janeiro e Província de São Paulo. Brasília: Senado Federal, 2001.

³⁰ ROSA, 2015, p.25.

³¹CAVALCANTI, Robinson. *Cristianismo e política: teoria bíblica e prática histórica*. Viçosa: Ultimato, 2002, p.190.

³²Ibid., p.190-194.

Significava um alto grau de consenso teológico, a despeito de diferenças periféricas, como sentido e forma dos sacramentos/ordenanças ou formas de governo eclesiástico. Esse consenso foi mantido entre as igrejas históricas brasileiras por mais de um século. Ele foi reforçado com a reação do Congresso do Panamá, de 1916, a equivocada decisão do Congresso Ecumênico de Edimburgo, de 1910, de excluir a América Latina do esforço missionário, por se tratar de um “continente cristão”.³³

Foi assim que, nas primeiras décadas do século XX, o protestantismo se apresentou entre as elites brasileiras como uma opção liberal, moderna e educacional. Nessa fase, protestantes e católicos (e mesmo diferentes tradições protestantes) não promoviam ações por meio do diálogo, mas rivalizavam. Ao comentar sobre os sentidos de ser protestante³⁴ no Brasil, o historiador Lyndon de Araújo Santos afirma: “Os evangélicos apontavam para o fim já conhecido de antemão de uma sociedade evoluída e progressista. As ações se dariam respaldadas pelo referencial visível e indiscutível da civilização europeia e norte-americana”.³⁵

1.1.1 Difusão do protestantismo como pensamento liberal na República

A propaganda feita pelo protestantismo no período associava o catolicismo romano a um atrasado sistema sócio-político, cultural e religioso. Ao mesmo tempo, tentava demonstrar certa superioridade e uma unidade identitária entre as igrejas protestantes. Essa articulação entre progresso, civilização e protestantismo se dava a partir do pensamento teológico somado a uma prática pastoral que incentivava a formação de leigos para atuar na sociedade³⁶.

A massificação da propaganda protestante se dava principalmente por meio de impressos que alcançavam as elites e alfabetizados. Mas também havia o trabalho direto com as camadas mais pobres nas cidades e o alcance dos menos instruídos, por meio dos colportores, que vendiam e distribuíam literatura religiosa. Destaca-se ainda a circulação de

³³CAVALCANTI, 2002, p. 190.

³⁴Protestantes e evangélicos são referências por vezes separadas, sendo a primeira a identificação com o protestantismo histórico e a segunda com as novas denominações e movimentos. No entanto, ao se referir ao contexto religioso brasileiro do começo do século XX, pode-se utilizar os termos para referir às igrejas que reconhecem o legado da Reforma protestante e com ele se identificam: justificação pela fé, somente; prática conversionista e missionária e autoridade suprema da Bíblia em matéria de fé e prática. Nesta pesquisa, os termos são empregados como sinônimos, salvo quando por algum elemento histórico-doutrinário forem diferenciados. Para uma melhor compreensão sobre as tipologias, traços políticos e ideológicos, periodização e distinção de ramos e expressões eclesiásticas ver *Os 500 anos da reforma protestante no Brasil: um debate histórico e historiográfico*, de Vasni Almeida, Elizete da Silva e Lyndon Santos.

³⁵ SANTOS, Lyndon de A. *As outras faces do sagrado: protestantismo e cultura na primeira república brasileira*. São Luís: EDUFMA; São Paulo: ABHR, 2006, p.186.

³⁶Ibid., p.184.

jornais como o “Expositor Cristão” e o “Estandarte”, que comentavam sobre os fatos políticos e sociais a partir do viés protestante já em fins do século XIX.³⁷

A presença de jornais evangélicos circulando no país, além de servir como difusão da crença protestante, servia também como exposição de uma proposta à sociedade, a exemplo da Revista de Cultura Religiosa. Para Lyndon Santos, a revista tinha uma tríplice finalidade: estimular estudos religiosos elevados, divulgar estudos valiosos de religião e fornecer estudos auxiliares da obra cristã.³⁸ A revista promovia a discussão de assuntos pioneiros no cenário religioso e desempenhava um papel de formação de leigos:

Na falta de um instituto de teologia, a publicação supriria aos leigos das diversas igrejas a instrução para sua a missão. Os leigos conscientizados levariam o cristianismo às massas populares por meio da educação religiosa. Ao lado do ministério oficial, a nova vocação laica – inclusive a feminina – era constituir-se em vanguarda de civilização.³⁹

O protestantismo, em sua fase inicial na República, precisou se apresentar como um “projeto de civilização” que eliminasse qualquer interlocutor entre ele o Estado, mas que convertesse as populações de elite e de baixa renda, alcançando assim a nação independente das condições econômicas sociais do convertido. O caminho, então, seria por meio de alianças, seja com a Maçonaria em setores do prebiterianismo, mas principalmente por meio da defesa pública do protestantismo através de lutas jurídicas, educacionais e pela busca de uma unidade de sentidos e crenças.⁴⁰

A evangelização católica do continente foi marcada por um antiprottestantismo, com exemplos claros de proibição legal de práticas de rituais fúnebres e matrimoniais, realizadas até então apenas pelo clero católico romano. Ainda que a ressalva do Tratado de Comércio entre portugueses e ingleses permanecesse como garantia de liberdade de culto e prática não católica, o discurso protestante “[...] procurou desconstruir a maciça hegemonia religiosa do catolicismo. A ‘religião’ romana era uma presença perniciosa para o Brasil ao representar o atraso do progresso moral, intelectual e material da população”.⁴¹

No campo religioso, protestantes e católicos apresentavam proximidades em sua atuação conversionista, aproximação com o Estado e discurso de superioridade. De acordo

³⁷CAMPOS, Leonildo S. O protestantismo de missão no Brasil, cidadania e liberdade religiosa. *Revista Educação e Linguagens*, São Paulo, v. 17, n 1, p. 76 – 116, jan./jun.. 2014. Disponível em: <https://www.metodista.br/revistas/revistas-metodista/index.php/EL/article/view/5493>. Acesso em: 10 jun.2019.

³⁸SANTOS, 2006., p.186.

³⁹Ibid., p. 186.

⁴⁰CAVALCANTI, Robinson. A história dos evangélicos. *Ultimato* (online), Viçosa, 30 nov. 2011. Disponível em: <<http://www.ultimato.com.br/conteudo/a-historia-dos-evangelicos>>. Acesso em: 10 fev. 2018.

⁴¹SANTOS, 2014., p.155.

com Lyndon Santos, “[...] embora em posições diferentes e concorrentes no campo religioso, católicos e protestantes faziam parte do mesmo campo e estavam sujeitos aos mesmos elementos ideológicos que estruturavam o campo religioso”.⁴² A diferença entre ambos se dava no campo prático-teológico.

Foi no projeto liberal que o protestantismo se diferenciou do Catolicismo frente o Estado Brasileiro:

Enquanto os setores mais tradicionais das elites locais e a Igreja Católica se opunham ao liberalismo político e econômico que associavam negativamente à imigração e expansão protestante, setores identificados com o projeto liberal do capitalismo industrial entendiam que a promoção do protestantismo em seus territórios, ou ao menos a concessão para a sua liberdade de atuação, poderia contribuir na contraposição aos seus adversários políticos e na implantação do modelo econômico que propunham.⁴³

No campo das alianças dentro do protestantismo latino-americano, foi o Congresso do Panamá, em 1916, que mais impulsionou a atuação do protestantismo brasileiro na Primeira República. O impulso dado por esse Congresso foi fundamental para a articulação de uma entidade representativa dos protestantes que mesclasse sentimento nacionalista e identidade protestante. De acordo com Longuini Neto, “o grande propósito do congresso foi motivar os missionários para que enviassem mais esforços na evangelização das elites cultas da América Latina”.⁴⁴ Ainda sobre as influências sentidas no Brasil após o Congresso, Robinson Cavalcanti afirma:

No Panamá se reafirmou a necessidade de se evangelizar – e em unidade – a América Latina com seu cristianismo nominal e sincrético. Por alguns anos uma entidade produziu um material de Escola Bíblica Dominical para a maioria das denominações, reforçando esse lastro comum, também implementado pela teologia do que se cantava nas igrejas, a partir do primeiro hinário, o ‘Salmos e Hinos’, compilados pela pioneira congregacional Sarah Kalley.⁴⁵

Esse impulso recebido pelos protestantes a partir do Congresso corroborou na organização de entidades protestantes, principalmente federações a nível nacional e atuação

⁴²SANTOS, 2006, p.186.

⁴³BASTIAN, 1994, p.103.

⁴⁴LONGUINI NETO, Luiz. *Pastoral como o novo rosto da missão*. 1997. Tese (Doutorado em Ciências da Religião) – Escola de Comunicação, Educação e Humanidades, Universidade Metodista de São Paulo (UMESP), São Bernardo do Campo, p.114.

⁴⁵CAVALCANTI, 2011.

cooperativa entre as principais denominações protestantes no país.

1.2 Organização dos protestantes no Brasil: instituições e federações

Após o Congresso do Panamá de 1916, organizado principalmente devido à ausência de participantes latino-americanos na Conferência Missionária Mundial de Edimburgo, em 1910, somaram-se os esforços pela organização de uma entidade que reunisse e representasse os protestantes no Brasil. Essa iniciativa chegou ao que foi denominada de Confederação Evangélica do Brasil (CEB), em 1934, sendo uma entidade de cooperação nacional entre os protestantes e que pretendia atender a uma lacuna de representação no protestantismo nacional. A entidade foi criada com o propósito de promover a unidade e a identidade protestante brasileira.

A criação da CEB demarcou a posição ideológica dos protestantes frente à sociedade brasileira republicana. Ser protestante era vincular, pelo menos no discurso, democracia, progresso e ascensão econômica. Por isso, o projeto de apresentação da fé protestante se deu acompanhado de manifestações públicas e com interesses democráticos. Isso se dava por meio de políticos, articulistas e destacadas lideranças no meio eclesiástico e social. A CEB era, ao mesmo tempo, uma entidade religiosa e um centro difusor do pensamento protestante. Era também a representante das igrejas.

Essa prática em concentrar igrejas e organizações protestantes em diálogo com a sociedade marcou o período de atuação da entidade (1934 a 1964). A CEB reuniu inicialmente igrejas, organizações missionárias e as Sociedades Evangélicas já instaladas no Brasil. Nas primeiras décadas da República, já havia entre os protestantes esforços nos campos da mídia impressa, radiofônica e da representação política dos interesses comuns, bem como a cooperação entre as instituições eclesiásticas e missionárias somada aos inúmeros sujeitos que promoviam uma tentativa de unidade, cuja Confederação seria sua consolidação:

No Centro Brasileiro de Publicidade (1916) e, mais tarde, nas Revistas Cultura Religiosa (1922 a 1926), Sacra Lux (1935 a 1939) e Lucerna (1929-1930) encontramos lideranças como Erasmo Braga, Epaminondas Melo do Amaral, Miguel Rizzo Júnior, Vicente Themudo Lessa, Galdino Moreira, Othoniel Mota, Salomão Ferraz e outros que debatiam temas como a condição da mulher na sociedade, a educação, o voto universal, a guerra e o analfabetismo. No parlamento de 1934, o metodista e socialista Guaraci Silveira defendeu bandeiras como liberdade religiosa, ensino laico, voto feminino e universal. O processo de formação e interação de organizações, associado ao número e à intensidade das publicações, viria mais tarde

cooperar na formação da Confederação Evangélica do Brasil, (...) que reuniu movimentos anteriores do mundo protestante brasileiro tais como: a União de Escolas Dominicais do Brasil (1911), depois transformada no Conselho Evangélico de Educação Religiosa (1928), a Comissão Brasileira de Cooperação (1916) e a Federação das Igrejas Evangélicas do Brasil (1931).⁴⁶

As iniciativas em prol da busca de unidade entre os protestantes brasileiros sofriam algumas limitações devido à crescente polarização ideológico-teológica presente nas igrejas brasileiras até fins dos anos de 1950. As diferenças teológicas entre fundamentalistas e liberais, entre costumes de igrejas urbanas e rurais, bem como as de liderança nacional ou de missionários estrangeiros provocavam muitas diferenças entre as igrejas protestantes de meados do século XX.⁴⁷ Já por volta da década de 1960, as diferenças mais marcantes eram as que separavam as igrejas entre tradicionais e carismáticas, fazendo referência ao lugar do Espírito na eclesiologia e na prática do fiel evangélico.

As tentativas promovidas por organismos internacionais de se trabalhar em unidade se deram por meio de duas instituições que promoviam a cooperação, mas com diferentes perspectivas. A primeira entidade foi o Conselho Mundial de Igrejas (CMI), conhecido pela promoção de diálogo ecumênico e ações entre as Igrejas cristãs de prestação de auxílio e financiamento de projetos interdenominacionais.⁴⁸

A segunda instituição foi o Conselho Internacional de Igrejas Cristãs (CIIC), que adotava como credo mínimo a fé em Jesus Cristo como Deus e Salvador.⁴⁹ O CIIC se destacava por seu caráter fundamentalista, no que diz respeito aos princípios e práticas religiosas e no modo de crença, além de pautar como sua prioridade o testemunho da fé cristã, no mundo.

No Brasil, as principais igrejas e organizações protestantes optaram por se filiar a um dos dois organismos mundiais, o que as enquadrava, de forma reducionista, como “avançadas” para os fundamentalistas. Enquanto isso, nos espaços da Confederação Evangélica do Brasil os acordos, as discussões e a sobreposição de práticas com o fim de manutenção de certa unidade faziam com que suas lideranças se relacionassem com as duas entidades representativas internacionais.

⁴⁶SANTOS, Lyndon de A. Geração 40. *Ultimato* (online). Viçosa, 16 out. 2013. Disponível em: <<http://www.ultimato.com.br/conteudo/geracao-40>>. Acesso em: 30 maio. 2018.

⁴⁷Para uma discussão sobre as diferenças teológicas, históricas e ideológicas dentro da pluralidade do Protestantismo no Brasil, conferir *Deus está presente- o diabo está no meio: o protestantismo e as estruturas teológicas do imaginário religioso brasileiro* (SCHULTZ, 2005).

⁴⁸O Conselho Mundial de Igrejas surgiu em 1948, na primeira assembleia organizada pela comissão conjunta dos movimentos ecumênicos Vida e Ação, Fé e Constituição ocorrida em Amsterdã. Contou com 351 delegados de 147 igrejas, de 44 países, representando quase a totalidade dos cristãos não católicos romanos. Zózimo Trabuco discorre mais sobre a criação e objetivos do CMI (TRABUCO, 2016, p.46).

⁴⁹NAVARRO, Juan B. *Para compreender o ecumenismo*. São Paulo: Loyola, 1995, p.118-135.

A CEB tentava manter o equilíbrio, ainda que suas lideranças se identificassem mais com o CMI, já que até o momento era a principal experiência de unidade entre os protestantes. Essa tentativa de imparcialidade não duraria muito tempo: identificar-se com o CMI e ser prejudicado pelo rótulo negativo de ecumênico entre as maiores denominações tradicionais (Metodistas, Congregacionais, Presbiterianos e Batistas) e a pentecostal Assembleias de Deus; por isso, a Confederação, de certo modo, trabalhava em um limite tênue.⁵⁰

O processo de institucionalização acontece por conta da necessidade de construção de significações imaginárias sociais e como forma de evitar a descontinuidade de sentido entre o que já se estabeleceu. Por isso, a relação entre as três organizações descritas pode ser compreendida pelo que Cornelius Castoriadis denomina de dimensão lógica ou confídica. Essa dimensão pode ser mais bem entendida quando ele afirma que: “O imaginário social, como instituinte, constrói significações imaginárias sociais – Deus, os deuses, os ancestrais etc.”.⁵¹ Um exemplo dessas significações que se tornam instrumentalizadas pelas instituições, inclusive religiosas, pode visto no que ele escreveu:

Todas as instituições têm também uma dimensão lógica, organizada logicamente, confídica. Lógica que procede através da constituição de elementos, agrupamentos desses elementos em conjuntos e dos conjuntos em conjuntos maiores e assim por diante. [...] é preciso sublinhar isso, pois as pessoas pensam, em geral, que na linguagem temos expressões unívocas, sem ambiguidade, que as ambiguidades são raras ou simplesmente locais ou que não existem senão na poesia etc. Ora, isso não é verdade. A linguagem é constantemente percorrida por ambiguidades; a polissemia é constitutiva de todas as palavras e de todos os termos.⁵²

Essas significações imaginárias percorriam pelos membros da CEB, já que aderir ao CMI era ser identificado com o ecumenismo – e no contexto pós-Segunda Guerra era, em alguns casos, o mesmo que se dizer comunista. De acordo com o relato do ex-presidente do Departamento de Juventude, Waldo César, a CEB recebia recursos oferecidos por meio de projetos, mas não assumia o ecumenismo do CMI.⁵³ Ela também passou a promover espaços de discussões e conferências, de forma que o número de igrejas filiadas e de parcerias com inúmeras denominações foi quantitativamente aumentando.

⁵⁰Para uma discussão mais aprofundada sobre a atuação da CEB e sua relação com o CMI, ver BITTENCOURT FILHO, José. *Caminhos do protestantismo militante*: ISAL e Conferência do Nordeste. Vitória: Unida, 2014; também ROSA (2015).

⁵¹CASTORIADIS, Cornelius. *Sujeito e verdade no mundo social-histórico*: Seminários 1986-1987: Criação humana I. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007, p.34.

⁵²Ibid., p.34-35.

⁵³BITTENCOURT FILHO, 2014, p.507.

Concorda-se com José Bittencourt Filho que escreveu sobre o importante papel dos organismos representativos dos evangélicos até a metade do século XX, cujos acordos eram também de caráter político, através do que se representava e a quem se escolhia estar vinculado:

As Federações e Confederações de igrejas evangélicas na América Latina foram estabelecidas originalmente com o propósito de reforçar e defender o protestantismo, em virtude de sua condição minoritária. Como não poderia deixar de ser, elas refletiam os ideários das denominações que as compunham. Assim, se tratavam muito mais de organizações interdenominacionais do que propriamente ecumênicas. Esta realidade só veio a ser alterada quando passaram a promover e executar projetos sob o patrocínio do ecumenismo internacional. Tal administração e execução de projetos sociais, além de representar uma prática de intervenção social inédita para as igrejas, tiveram o efeito colateral de contribuir para a superação do denominacionalismo por meio da abertura para a sociedade circundante, que a cada novo desafio, tornava evidente a urgência da unidade.⁵⁴

De acordo com seu papel original, as federações e confederações tiveram importância fundamental na manutenção do sentido de ser protestante nas primeiras décadas após o Congresso promovido por protestantes da América Latina, no Panamá. No entanto, mesmo com o apoio das organizações denominacionais, a adesão aos movimentos ecumênicos não foi contida, pois eles possuíam produção teológica consistente, financiamento internacional dos trabalhos empreendidos por lideranças locais e a atuação estratégica nos movimentos de base estudantil.

Mendonça identifica que essas lideranças de organizações de juventude cooperaram na formação de grupos, instituições e movimentos nos anos seguintes.⁵⁵ De modo que foi a partir desse incentivo que se fortaleceram os movimentos de engajamento político, e provocaram a divisão entre movimentos protestantes engajados politicamente ou não.

O engajamento desses movimentos estudantis, operários e camponeses por meio do Setor de Responsabilidade social da Confederação Evangélica do Brasil foram os que mais sofreram oposição do regime militar a partir de 1964. Essa divisão entre protestantes engajados politicamente ou não foi tema da tese de doutorado de Wanderley Rosa, que analisou a relação entre sentido de unidade e pluralidade de práticas no termo engajamento político e social dentro do protestantismo brasileiro. Ele afirma:

⁵⁴BITTENCOURT FILHO, 2014, p.51.

⁵⁵MENDONÇA, Antônio G. Desafios missionários do Brasil: uma contribuição sociológica. IN: VVAA. *Sonhos em parceria*. SP: Missão Presbiteriana do Brasil, 1991, p.134.

Nesse sentido, a década de 1950 e o início da década de 1960 foram exemplares no que diz respeito à articulação de uma ética social cristã que respondesse à altura aos tremendos desafios apresentados pelas rápidas transformações sociais pelas quais passava a nação. No entanto, no seio desse mesmo protestantismo um retrocesso estava em curso, articulado pelos setores conservadores que cultivavam com especial desvelo aquelas características evangélicas exógenas trazidas para cá pelo protestantismo de missão.⁵⁶

O retrocesso mencionado acima pelo historiador exige a compreensão de dois fatores fundamentais presentes no protestantismo brasileiro a partir da segunda metade do século XX. O primeiro, a fragmentação das denominações protestantes a partir da metade do século, pondo fim às iniciativas protestantes de busca de unidade por meio de federações e confederações representativas em todo o país. O segundo, sobre o contexto sócio-político pela qual passava o país desde a década de 1950. Essas duas características trouxeram também um crescente interesse pela tentativa de compreensão do papel que os protestantes deveriam desempenhar na sociedade. E “[...] aos poucos crescia a tomada de consciência do papel social e político que as igrejas poderiam e deveriam assumir. Isso tudo refletia os acontecimentos nos níveis mundial, continental e nacional”.⁵⁷

1.3 A Confederação Evangélica do Brasil

Ao levantar a discussão sobre a Confederação Evangélica do Brasil, Wanderley Rosa desempenha importante análise sobre o papel da entidade fundada em 1934. Ele ressalta os primeiros movimentos evangélicos no Brasil que confluíram para a organização da entidade. Segundo o autor, “a primeira importante iniciativa de cooperação foi a Conferência Evangélica, reunida no dia 17 de junho de 1870”.⁵⁸ Depois dessa iniciativa, que contava com cinco denominações protestantes, houve outras reformulações da entidade de cooperação entre as denominações e missões brasileiras ou de atuação nacional. Em 1873, a organização ganhou o nome de Aliança Evangélica do Brasil e, em 1903, o nome de Aliança Evangélica. Ainda de acordo com a análise de Wanderley Rosa, o início da República foi marcado por um protestantismo que se aproximou da sociedade brasileira, no que ele chama de “abrasileiramento”.⁵⁹

⁵⁶ROSA, 2015, p.119.

⁵⁷Ibid., p.119.

⁵⁸Ibid., p.86.

⁵⁹Ibid., p.87.

Como entidade que reunia e representava boa parte das denominações, missões e organizações de serviço protestantes, à CEB cabia um posicionamento político que orientasse as igrejas diante do que estava acontecendo. A presença de jovens lideranças atuando junto à CEB foi citada por Boanerges Ribeiro: “Representam uma Reforma na Religião Brasileira”.⁶⁰ Por meio de periódicos e publicações em jornais ocupavam os espaços de discussão na sociedade da época. Boanerges diz ainda que essas lideranças “expõem superiormente e agradavelmente suas ideias”.⁶¹ Esse grupo de protestantes, com uma proposta clara de “formulação de uma ética social cristã para o país”,⁶² ganhou sua melhor representatividade entre as décadas de 1930 e 1940. Assim, a inserção de “jovens pastores e líderes, sobretudo presbiterianos, presbiterianos independentes metodistas, inquietos intelectualmente, muitos deles abrigados sob o manto da Confederação Evangélica do Brasil fortaleceu a presença protestante nas discussões sociais do período.”⁶³

Conforme Rosa, a CEB tinha como objetivo inicial: “Cooperar com as autoridades federais, estaduais e municipais em benefício do povo brasileiro, para o que serão estabelecidos convênios, efetuados registros de Departamentos e Serviços, e adotadas as providências legais que se fizerem necessárias”.⁶⁴ Desde seu primeiro estatuto, portanto, a Confederação demarcava sua tendência em promover a articulação de um modelo de protestantismo de serviço e com viés ecumênico. Ainda como um pequeno grupo de protestantes (cerca de 0,5 % da população⁶⁵), essa era a ousada iniciativa de propor uma ética social cristã que a nação brasileira pudesse conhecer e vivenciar.

Na tentativa de pôr em prática suas intenções, a Confederação foi organizada em três Conselhos subdivididos por Setores. O primeiro foi o da Educação Religiosa, por conta das questões de obrigatoriedade ou não do Ensino Religioso nas Escolas públicas e a frequente necessidade junto aos constituintes de se fazerem representar a opinião protestante perante o Estado. O segundo Conselho foi o de Cooperação, elemento que não somente fomentou o início da CEB, como condicionava sua continuidade. Se levarmos em consideração que até o início dos anos 1940, os protestantes ainda não compunham 1% da população declarada, a cooperação promovida pela CEB era estratégica e fundamental.

⁶⁰RIBEIRO, Boanerges. *Igreja Evangélica e República Brasileira (1889-1930)*. São Paulo: O Semeador, 1991, p.225.

⁶¹Ibid., p.225.

⁶²ROSA, 2015, p.87.

⁶³Ibid., p.88.

⁶⁴Ibid., p.88.

⁶⁵BRUNEAU, 1974, p. 111.

O terceiro — que também foi o que mais precisou de articulação institucional — foi o Conselho de Igrejas, organismo que mais incentivou a unidade de atuação entre os protestantes até metade do século XX. Ele pode ser considerado como um marco às diferentes manifestações eclesiais, políticas e culturais dentro do diversificado protestantismo que buscava manter-se em unidade. Foi assim que a CEB cooperou e esteve presente em discussões e no papel de pensar o país. Na CEB, segundo Wanderley Rosa, “[...] conviviam forças progressistas e conservadoras desse protestantismo. De modo geral, pode-se dizer que até o início da década de 1950 esses dois grupos conviveram com razoável tranquilidade e cooperação”.⁶⁶

As tensões sócio-políticas do final dos anos 1950 dão conta de importantes acontecimentos na pauta do protestantismo brasileiro. O número de protestantes no Brasil agora começava a demonstrar crescimento e havia passado de 0,58% da população, em 1938, para 6,06% (4.071.643 membros), em 1961. Destes, 55% eram de igrejas pentecostais.⁶⁷ Como cientista político, Robinson Cavalcanti abordou da seguinte forma sobre o contexto dos protestantes do final dos anos 1950 e início dos anos 1960:

Nas zonas rurais e suburbanas, o perfil cultural e socioeconômico dos evangélicos não pentecostais não diferia muito do daqueles. Os colégios evangélicos estavam no seu apogeu, rivalizando com seus congêneres católicos. Os evangélicos de classe média lutavam para se afirmar socialmente, então mais discriminados do que propriamente perseguidos. Uma demonstração de força foi o encerramento da Convenção da Aliança Batista Mundial (Rio de Janeiro, 1960), quando 200 mil pessoas lotaram o estádio do Maracanã para ouvir o evangelista Billy Graham. Mais e mais se procurava fazer uso do rádio como veículo de propagação da mensagem. Em 1959 tivemos um acontecimento de profundo simbolismo: um presidente da República em um culto evangélico. Era Juscelino Kubitschek na Catedral Presbiteriana do Rio de Janeiro, nas festividades do centenário da denominação. Os evangélicos aumentavam sua militância política: vereadores, prefeitos, deputados estaduais e federais. [...] Era chegada a hora da nossa presença e influência. A crença generalizada era a de que, se fôssemos maioria ou, pelo menos mais fortes, poderíamos aproximar o Brasil dos padrões dos países do Norte, democráticos e desenvolvidos. Nos anos 50 as primeiras e reduzidas leva de evangélicos chegaram à universidade, vindas, principalmente das denominações históricas e da classe média.⁶⁸

O cenário político nacional havia experimentado mudanças ainda bem recentes, como a mudança da capital federal para o planalto central brasileiro e as influências da Revolução

⁶⁶ROSA, 2015, p.84-85.

⁶⁷BRUNEAU, 1974, p.111.

⁶⁸CAVALCANTI, 2002, p.204-205.

Cubana de 1959, bem como os golpes por toda a América Latina, que promoviam a insegurança social. A irreversibilidade da internacionalização do capital aumentava as incertezas e as crises na economia. As discussões sócio-políticas eram a agenda dos países latino-americanos no período. Bittencourt Filho apresenta alguns dilemas vividos no Brasil, bem como na maioria dos demais países latino-americanos:

Parecia que o futuro dos povos latino-americanos comportava um dilema que poderia ser assim formulado: ou desenvolvimento (moldes capitalistas), ou revolução (moldes socialistas). No mesmo decênio, novos personagens surgiram no cenário político: os movimentos sociais, populares e estudantis [...]. As ruas das capitais latino-americanas estavam frequentemente ocupadas por manifestantes, trabalhadores grevistas e estudantes combativos. Os intelectuais, por sua vez, questionavam as teorias clássicas e se aventuravam a deslindar as sutilezas da dominação capitalista, conforme se figurava naquelas circunstâncias. Ao mesmo tempo em resposta às condições econômicas intoleráveis, setores populares se organizavam na cidade e no campo e, a par disso a luta armada se apresentava como alternativa recorrente.⁶⁹

A mobilização política do período girava em torno da instável governabilidade, e a palavra “revolução” era tida como algo que mudaria a situação do país. A questão era sobre qual tipo de mudança se esperava que acontecesse. No meio das discussões sobre a revolução e “as rápidas transformações sociais do Brasil”, esse grupo de protestantes procurava entender sobre como deveria ser a postura da igreja nesse processo.

1.3.1 As Consultas do Setor de Responsabilidade Social da Igreja

A Confederação Evangélica do Brasil criou na década de 1960 um setor responsável pela discussão e promoção de ações na sociedade fundamentadas na proposta inicial de uma ética social cristã, o Setor de Responsabilidade Social da Igreja (SRSI). O SRSI realizou no período entre 1955 e 1962 quatro consultas que giraram em torno dos seguintes temas: “A Responsabilidade Social da Igreja” (1955), “A Igreja e as rápidas transformações sociais do Brasil” (1957), “Presença da Igreja na evolução da nacionalidade” (1960), e a que mais demonstrou caráter militante, “Cristo e o Processo Revolucionário Brasileiro – Conferência do Nordeste” (1962).

O diferencial nas Consultas do SRSI consistia na metodologia de leitura da realidade brasileira. Os temas estudados levavam em consideração os aspectos sócio-político-culturais,

⁶⁹BITTENCOURT FILHO, 2014, p.37-38.

e tinham como objetivo perceber o contexto da época e a atuação de acordo com os princípios de um protestantismo nacional e ecumênico. A historiadora Elizete da Silva, no artigo *O Reino de Deus e a Revolução Brasileira: um olhar protestante*,⁷⁰ fez a relação entre dois diferentes palestrantes intelectuais orgânicos brasileiros com profunda atuação na realidade brasileira da metade do século passado e cujos conceitos-chaves eram “Reino de Deus” e “Revolução”. O primeiro intelectual é o sociólogo Florestan Fernandes, presente na terceira consulta do SRSI. Seu interesse na pesquisa gira em torno da tentativa de compreender o significado da Revolução almejada por setores marxistas e movimentos sociais do período.⁷¹ O segundo – orador na IV Consulta, a Conferência do Nordeste, em Recife-PE – foi o teólogo e advogado João Dias de Araújo, cujo tema de sua fala era “Conteúdo revolucionário do ensino de Jesus sobre o Reino de Deus”.

Esta última Consulta produziu dados, recomendações, conclusões e bases teológicas que fundamentavam a ação dos grupos por eles orientados.⁷² O recorte a partir da fala de João Dias e de Florestan Fernandes representa a peculiaridade dessas Consultas, em se tratando de protestantismo e política, principalmente pelo contexto das décadas de 1950 e 1960.

Os documentos preparatórios e os que foram produzidos pelas quatro Consultas serviam de orientação para boa parte das igrejas e movimentos protestantes do período. A ausência de consenso não é novidade entre protestantes, dada em certo momento a necessidade de se fazer representar diante da sociedade e Estado em um posicionamento político. Esse grupo de protestantes ecumênicos chamou não somente teólogos e pastores de comunidades religiosas, mas também economistas, cientistas sociais, escritores e inúmeros outros agentes sociais para a discussão sobre a relação entre protestantismo e política nacional.

Um ligeiro extrato sobre as falas dentro da Conferência do Nordeste, em 1962, demonstra a pluralidade de leituras e de discussões promovidas: “Vida e estrutura atual da igreja em relação com seu testemunho na sociedade Latino-americana” (Richard Shaull); “Reflexões sobre a Pré-Revolução brasileira” (Celso Furtado); “O artista: servo dos que sofrem” (Gilberto Freyre); “O artista: servo da Humanidade” (Jacqueline Skiles); “Ideologia cristã como base para a ação social da igreja” (Joaquim Beato); “A forma da igreja na situação presente” (Rubem A. Alves); “A renovação da igreja na história” (W. A. Vissert

⁷⁰SILVA, Elizete da. O Reino de Deus e a Revolução Brasileira: um olhar protestante. In: CARNEIRO, Gamaliel da Silva et al. (Org.). *Todas as águas vão para o mar: poder, cultura e devoções nas religiões*. São Luís: EDUFMA, 2012, p.169-190. (v. 1).

⁷¹Ibid.

⁷²BITTENCOURT FILHO, 2014, p.443.

Hoof); “Um homem chamado Dietrich Bonhoeffer” (Curt Kleemann); “Os profetas em épocas de transformações políticas e sociais” (Joaquim Beato); “Conteúdo revolucionário do ensino de Jesus sobre o Reino de Deus” (João Dias de Araújo); “Mudanças sociais da história contemporânea” (Paulo Singer); e “Resistências à mudança social no Brasil” (Juarez R. Brandão Lopes).⁷³

A cada rodada de discussões, palestras e plenárias, os grupos de interesse se organizavam, sempre no intuito de produzir – após a Consulta – diretrizes para a ação da Igreja diante da sociedade, o que eles chamavam de Responsabilidade Social frente a situação política do país naquele momento. Os grupos foram organizados em Educacional, Estudantil, Rural/Campesino, Industrial/Operário e Artístico/Comunicacional. Os princípios discutidos e propostos durante as Consultas eram voltados principalmente para as questões urbanas, mas incluíam o interesse de uma grande parcela da população brasileira.

O interesse evangelizador do protestantismo de missão, ficou evidente desde sua implantação no Brasil. Ele se apresentou com a organização de igrejas e nas propostas apresentadas de interesse republicano e social na transição dos séculos XIX para o XX. Nesse sentido, as Consultas do protestantismo ecumênico representaram um marco na relação entre protestantismo e política, devido seu interesse em políticas públicas.

Como implementação dessa postura social, isto é, tanto para o bem do outro quanto de si, pode-se perceber nas temáticas discutidas pelo SRSI: a percepção sobre as mudanças na sociedade a partir das transformações no trabalho-indústria (Grupo Urbano); as reformas de base e reivindicações operárias (Grupo Industrial); a reforma agrária e relações de trabalho (Grupo Rural); a reforma universitária e a ampliação das vagas (Grupo Educacional); a participação em grêmios estudantis (Grupo Estudantil); e a discussão dos aspectos que relacionem cultura e igreja (Grupo de Arte e Comunicação).⁷⁴

A pluralidade de falas, de campos investigativos e de cientistas foram bem aproveitadas principalmente nas duas últimas Consultas (de 1960 e 1962). Na terceira Consulta do Setor de Responsabilidade Social da Igreja, uma das principais presenças foi a do sociólogo Florestan Fernandes – com um discurso de aproximação entre todos os elementos necessários para as mudanças que o Brasil precisava experimentar naquele momento –, e na última, Celso Furtado, que falou sobre o Nordeste no processo revolucionário brasileiro.⁷⁵ A possibilidade de diálogo entre cientistas sociais e teólogos protestantes, sob as tensões sociais

⁷³BITTENCOURT FILHO, 2014, p.37-38.

⁷⁴Ibid. p.39.

⁷⁵Ibid., p.383.

do período imediato anterior ao Golpe de 1964, foi possível a partir da tentativa de construção de um modelo político de país, projetado em conjunto por meio de diálogo honesto e aberto às críticas.

Dois aspectos foram singulares na fala de Florestan sobre o protestantismo. Primeiro, este precisava ser ativo na evolução da nacionalidade brasileira, principalmente nos campos da política, da economia e da cultura, levando em consideração a contribuição de cientistas sociais. Do mesmo modo em que os cientistas sociais eram necessários para a compreensão dos fenômenos sociais, a Igreja era necessária por ser uma voz profética em meio à realidade brasileira em crise⁷⁶. Em segundo lugar, chamou as lideranças religiosas a uma tomada de ação: “O líder religioso é um homem que pode ser útil a si mesmo, ao crente, à comunidade religiosa a que pertence e ao país onde viva, bem como ao progresso da civilização, desde que seja capaz de se colocar diante das exigências da situação com espírito moderno”.⁷⁷

Para a historiadora Elizete da Silva, a sociologia desenvolvida por Florestan Fernandes, principalmente sua constante interlocução entre a teoria e prática (ou seja, a práxis no pensamento marxiano), ganhava relevância e aplicabilidade social na realidade brasileira.⁷⁸ Ela conclui: “A síntese criativa fernandiana permitiu uma aproximação com os jovens protestantes ecumênicos das décadas de 1950 e 1960, igualmente preocupados com a realidade brasileira, pejada de problemas e desigualdades sociais”.⁷⁹

1.3.1 O protestantismo ecumênico e o catolicismo de libertação.

Com essa aproximação entre protestantes ecumênicos, sob a égide do Setor de Responsabilidade Social de Igreja, despontava uma nova teologia que utilizava o método de leitura do contexto histórico brasileiro como meio de produção teológica. Nesse caso, era produzir teologia enquanto eram consolidados os regimes militares por todo o continente. Parte do que havia sido elaborado entre os protestantes ecumênicos representados nas Consultas do SRSI encontrou em setores teológicos do catolicismo latino-americano seu maior propagador.⁸⁰

⁷⁶FERNANDES, Florestan. Anais da III Conferência sobre a Responsabilidade Social da Igreja. CEB, 1960, p.67.

⁷⁷FERNANDES, 1960, p.28.

⁷⁸SILVA, 2012, p.177.

⁷⁹Ibid., p.178.

⁸⁰O Conselho Episcopal Latino-americano, criado no ano de 1955, é fruto da Primeira Conferência Geral celebrada no Rio de Janeiro. As outras conferências foram em Medellín (Colômbia), em 1968; Puebla (México) em 1979; Santo Domingo (República Dominicana) em 1992, e em Aparecida (Brasil), em 2007.

O percurso dessa teologia que dialogava com o contexto histórico brasileiro e latino-americano até chegar ao Conselho Episcopal Latino-Americano, em Medellín (1968), passou pela influência do missionário norte-americano Richard Shaull. Ele chegou ao Brasil no início dos agitados anos de 1950 e veio especificamente para formar quadros de lideranças dentro do movimento estudantil protestante denominado União Cristã de Estudantes do Brasil, e entre os seminaristas do Seminário Presbiteriano de Campinas (SP). Sua primeira medida nesse sentido foi publicar, em 1953, o livro *Cristianismo e Revolução Social*. Um tema importante naqueles anos de efervescência cultural, política e econômica.

Além desses dois espaços de formação de quadros de lideranças do protestantismo brasileiro, Richard Shaull ligou-se principalmente à CEB, ficando responsável pelo SRSI. O missionário protestante Shaull obteve seus estudos teológicos no Seminário de Princeton, no período de Emil Brunner, tendo a partir daí leituras de pensadores especialistas em avaliar as crises relacionadas entre cristianismo e o fascismo, nazismo e Primeira Guerra. Após uma experiência como missionário na Colômbia, ele passa a se dedicar ao estudo de Rudolf Bultman, Karl Barth, John Dewey, Reinhold Niebuhr, Paul Lehmann, Dietrich Bonhoeffer, além de leituras sobre a mobilização de igrejas para atuarem na transformação social, já que para Shaull, “[...] somente mudanças estruturais fundamentais poderiam melhorar a condição de vida dos pobres”.⁸¹

É importante que essa leitura do protestantismo ecumênico alojado no discurso da Confederação Evangélica do Brasil seja vista como uma contínua justaposição de forças políticas internas. A CEB, como órgão representativo dos protestantes, sofria constantes disputas tanto na esfera eclesiástica quanto na perspectiva de apoio (ora ao Conselho Mundial de Igrejas, ora ao Conselho Internacional de Igrejas Cristãs). Com o apoio da liderança da CEB na década de 1950, o SRSI promoveu as Consultas já mencionadas, sob o programa de formação elaborado por Richard Shaull.

A partir da compreensão do posicionamento de Shaull sobre o protestantismo e a realidade histórica brasileira e latino-americana é possível fazer um paralelo dos métodos utilizados pelo SRSI, pelos bispos católicos no CELAM (1968 e 1979) e também do movimento Igreja e Sociedade na América Latina (ISAL), representado na sequência: Protestantismo ecumênico, Igreja da libertação e Movimento ecumênico na América Latina,

⁸¹ALVES, 1985, p.187.

todos três posicionados nas interfaces igreja-sociedade-política.⁸² Nas palavras de Shaull, o papel era fomentar o que chamou de “processo de humanização”:

Para sermos fiéis à nossa herança bíblica temos de abandonar todo propósito de tratar as questões mais importantes da vida fora da situação concreta do homem. Toda a história de Israel é a história de um encontro desse povo com o Deus que estava presente no meio da vida e de suas lutas sociais e políticas. Jesus Cristo é a encarnação de Deus nessa mesma situação real do homem no mundo, e sua mensagem – sobre o Reino de Deus – tem um caráter altamente político. O homem novo – a nova criação – é o resultado da transformação desta substância concreta da vida cotidiana do homem na sociedade. Um testemunho cristão acerca desta realidade somente poderá vir através da plena participação do homem mediante a transformação dessas condições.⁸³

Há uma estreita similaridade entre a fala do sociólogo Florestan Fernandes (na III Consulta do SRSI) e a do teólogo Richard Shaull. Ambos partem da necessidade de contextualizar seus ideais e promover transformações sociais. Para Elizete da Silva, o conceito de “[...] Revolução em Fernandes é oriundo do marxismo, mas se inspira no contexto histórico brasileiro”.⁸⁴

Para Shaull, ser fiel à herança protestante significa tratar as questões mais importantes da vida a partir da situação concreta das pessoas. A melhor forma que o protestantismo poderia se apresentar na realidade sócio-histórica do Brasil, segundo ele, de alguma forma revolucionando o sistema vigente. Dizia ele: “[...] uma crise de estrutura poderá ser o resultado de uma incansável pressão de Deus; os cristãos podem senti-la em certas situações e observar uma relativa coincidência da direção da luta revolucionária com a ação humanizante de Deus no mundo”.⁸⁵

Foi com esse fundamento teológico que Richard Shaull influenciou, na formação de quadros dentro do protestantismo ecumênico no Brasil, um número considerável de protestantes e organizações protestantes. Na obra “De dentro do furacão: Richard Shaull e os primórdios da teologia da libertação”, organizada por Rubem Alves (um de seus alunos no Seminário Presbiteriano de Campinas), ele descreveu sua experiência no Brasil nas décadas de 1950 e 1960 da seguinte forma:

⁸² Para uma leitura aprofundada sobre ISAL, conferir Bittencourt Filho (2014). Para compreensão dos desdobramentos do movimento ecumênico latino-americano, conferir Longuini Neto (1997). E sobre Richard Shaull, recomendamos a leitura da tese de doutorado “Um protestantismo protestante: Richard Shaull, missão e revolução”, de Arnaldo Érico Huff Júnior (2012).

⁸³ ALVES, 1985, p.112-113.

⁸⁴ SILVA, 2012, p.177.

⁸⁵ ALVES, op. cit., p.79.

Minha experiência na UCEB levou-me a graduais e profundas mudanças em minha teologia e em minha posição política. Resolvi publicar um pequeno livro intitulado *Cristianismo e Revolução Social*. Nesse livro, tentava dizer algumas coisas: a) uma fé viva e uma teologia dinâmica só podem e devem servir como motivação e construir a base de ação de uma sociedade orientada para mudanças fundamentais; b) na América latina isso significa participação nos movimentos políticos mais progressistas, visando uma sociedade mais justa e igualitária, isto é, uma alternativa tanto ao capitalismo quanto ao comunismo; c) os estudantes cristãos devem engajar-se nessa luta com senso e vocação. A luta se torna a causa propulsora de suas vidas; essa luta se expressa através da identificação com os pobres, a participação em movimentos políticos e o uso da própria profissão para servir ao próximo, mudando estruturas sociais injustas.⁸⁶

No pensamento de Richard Shaull, o percurso da Revolução social passa por uma fé viva e uma teologia dinâmica, isto é, um cristianismo em constante mudança, em constante mudança provocada pela relação entre teoria (fé) e prática (viva). A Revolução viria também com cristãos comprometidos e engajados em movimentos políticos, delimitando sua atuação como uma terceira via alternativa aos dois sistemas políticos econômicos que se apresentavam naquela década. Já a terceira forma de comprometimento desses protestantes engajados seria a luta política, o serviço à sociedade e a identificação com os pobres. Esse último compromisso já ecoava no início da década de 1950 no Brasil e ganhou voz entre os bispos católicos latino-americanos pós-Vaticano II (1962-1965).

Para toda a Igreja e especialmente para os bispos latino-americanos, o Concílio Vaticano II foi a principal referência e teve papel fundamental na concepção e identificação da chamada “Igreja popular”. O principal desdobramento no continente foram os encontros do Conselho Episcopal Latino-Americano em Medellín (1968) e Puebla (1979). Na Colômbia, a temática do CELAM foi: “A Igreja na presente transformação da América Latina à luz do Concílio Vaticano II”. O objetivo era aplicar à realidade dos povos latino-americanos as orientações do Vaticano II; por isso sua referência na reflexão da prática católica no continente, sendo ainda a primeira vinda de um papa à América Latina. Uma importante implicação foi que, pela temática da preferência aos pobres, ela marcou certa aproximação da crença católica à prática da evangelização contextualizada.⁸⁷

⁸⁶ALVES, 1985, p.200.

⁸⁷CAVALCANTI, 2002, p.221.

O documento final de Medellín traz uma série de orientações, estratégias e posturas necessárias aos bispos, aos membros da Igreja, às autoridades e aos inúmeros setores da sociedade. Dois deles são centrais, por se tratar do tema da opção preferencial pelos pobres:

Neste espírito cremos oportuno avançar as seguintes linhas pastorais: 1. Despertar nos homens e nos povos, principalmente através dos meios de comunicação social, uma viva consciência da justiça, inspirando-lhes um sentido dinâmico de responsabilidade; 2. Defender segundo o mandato evangélico o direito dos pobres e oprimidos, urgindo nossos governos e classes dirigentes que eliminem tudo quanto destrói a paz social: injustiça, inércia, venalidade, insensibilidade; 3. Denunciar energicamente os abusos e as injustiças, consequências das desigualdades excessivas entre ricos e pobres, entre poderosos e fracos, favorecendo a integração.⁸⁸

Para além das distintas formas de recepção do texto e da tradição cristã entre protestantismo e catolicismo, houve uma estreita proximidade de prática no contexto latino-americano de opressão social e pobreza. Para alguns setores de ambas as tradições, era necessário que o cristianismo se manifestasse por meio do que chamaram de “libertação”. Para isso, o método seguido pelas organizações ligadas à ambas correntes cooperaram entre si.

Sobre a finalidade da ação missionária, o protestante Samuel Escobar comenta: “É muito importante constatar que teólogos como Juan Luís Segundo e Gustavo Gutiérrez, já no princípio da sua trajetória, assinalaram essa debilidade do catolicismo latino-americano, movidos por uma forte preocupação pastoral”.⁸⁹ Antes, portanto, da definição missionária do catolicismo na América Latina, a Igreja definia sua natureza. A crítica de Segundo e Gutierrez se dava justamente pelo fato de as missões católicas terem produzido os chamados “cristãos nominais”.⁹⁰

Contudo, ao se referir às práticas missionárias protestantes na América Latina, Samuel Escobar recorda que “[...] os historiadores de missões, como Latourette, Neil e Justo González, assinalam que as missões protestantes brotaram do avivamento pietista”.⁹¹ Com isso, ele se remete à experiência protestante de ênfase na conversão do indivíduo, não dando

⁸⁸CONCLUSÕES de Medellín. Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano, 2. Medellín, 1968.

⁸⁹ESCOBAR, Samuel. *Desafios da Igreja na América Latina: história, estratégia e teologia de missões*. Viçosa, MG: Ultimato, 1997, p.58.

⁹⁰Para um estudo mais profundo sobre nominalismo cristão, conferir: COMISSÃO DE LAUSANNE. *Chamam-se cristãos: a evangelização de povos tradicionalmente cristãos*. São Paulo: ABU, 2004.

⁹¹ESCOBAR, op. cit., p.61.

assim conta de assimilar o “[...] quadro de pobreza e injustiça característico da América Latina”.⁹² Escobar chega a algumas considerações:

Uma tarefa teológica e pastoral muito importante é a correção dos excessos do individualismo evangélico. [...] O integralismo reconhece a necessidade de uma experiência pessoal da graça salvadora de Deus, mas ao mesmo tempo recupera a visão bíblica do ser humano como ser social, cuja transformação é vivida, em primeiro lugar, no contexto de uma comunidade que, em si mesma, é uma expressão do reino de Deus e um anúncio da nova criação.⁹³

O modelo de prática missionária no qual Samuel Escobar chama de integralismo consiste na prática evangelizadora que assiste tanto ao indivíduo (herança pietista) quanto às comunidades (estruturas eclesiais e sociais). Em *Cristianismo e Política*, Robinson Cavalcanti analisa que essa proximidade de práticas trouxe um ganho a ambas as tradições. Para o teólogo protestante Pedro Arana, um dos fundadores da Fraternidade Teológica Latino-Americana, com Cavalcanti, em 1970, “[...] os teólogos da libertação forçaram os evangélicos a tomar seriamente a situação em que vivem”⁹⁴ e também “[...] forçaram os evangélicos a ler a Bíblia seriamente e a rever sua atitude diante da revelação, especialmente aos condicionamentos de sua leitura; chamaram a atenção para a relação entre a fé e a obediência”.⁹⁵

Para Robinson Cavalcanti, havia uma similaridade de posturas entre os protestantes ecumênicos e os teólogos católicos da Libertação. Ele descreve a Teologia da Libertação como herdeira do antigo evangelho social e de correntes mais recentes, como a teologia política europeia de Johannes Metz ou de Jurgen Moltmann. Para Cavalcanti, o correspondente direto no Brasil a essas correntes seria a obra de Richard Shaull, Joseph Comblin, Rubens Alves e o trabalho realizado pelo movimento ecumênico ISAL dez anos antes da Teologia da Libertação ganhar destaque.⁹⁶

Uma hipótese levantada nesta pesquisa é que surgiram no meio do protestantismo, representado nos Congressos Latino-Americano de Evangelização (CLADEs), círculos de teólogos latino-americanos por meio da Fraternidade Teológica Latino-Americana (FTL), da Comunidade Internacional de Estudantes Evangélicos (CIEE), igrejas, editoras, ONGs e outras organizações missionárias protestantes do continente, uma abordagem teológica que

⁹²ESCOBAR, 1997, p.62.

⁹³Ibid., p.64.

⁹⁴CAVALCANTI, 2002, p.222.

⁹⁵Ibid., p.223.

⁹⁶Ibid., p.221.

contou com participação ativa de Robinson Cavalcanti na sua construção e desenvolvimento prático entre os anos de 1970 e 1990.

Isso poderia ter influenciado o pensamento de Robinson Cavalcanti na constituição de suas relações familiares, sociais, sua conversão evangélica, as relações teológicas de seu pensamento com a convivência junto aos jesuítas, junto aos movimentos paraeclesiais como FTL, ABUB, CIEE, Movimento Lausanne, Aliança Evangélica Mundial e, por fim, no anglicanismo. Por isso, conhecer o discurso de Robinson Cavalcanti a partir das diversificadas instituições e movimentos que ele representava, ajudará na compreensão e contribuição do seu pensamento e das marcas deixadas no protestantismo brasileiro, pelo menos no que se refere ao engajamento político de setores evangélicos à esquerda.⁹⁷

Assim, o capítulo a seguir se dedicará à problematização sobre a relação entre o protestantismo vivenciado por Robinson Cavalcanti e sua relação com a sociedade, as crenças, os espaços e lugares de fala, e na análise das fontes escritas que contêm seu discurso sobre sociedade, política, teologia e duas narrativas (uma com 30 anos depois da conversão, e outra 20 anos depois, já bispo anglicano).

⁹⁷A tese de doutorado de Zózimo Trabuco, defendida na UFRJ, em 2015, dedicou a terceira parte aos capítulos “Ser de esquerda entre os evangélicos” e “Ser evangélico na esquerda”. Neles o autor destaca o cientista político Robinson Cavalcanti e o cientista social Paul Freston como os principais intelectuais responsáveis por aproximar os evangélicos com as esquerdas. Isso ocorria através de publicações em periódicos evangélicos, através da organização de eventos e entidades de formação política do segmento religioso, a exemplo do MEP. Também por atuarem junto às universidades, a partidos políticos e através das publicações na Revista Ultimato, se tornarem os principais porta-vozes das críticas do movimento de Missão Integral ao discurso apolítico ou ao corporativismo pentecostal durante a Constituinte.

2 PROTESTANTISMO E SOCIEDADE A PARTIR DO PENSAMENTO DE EDWARD ROBINSON DE BARROS CAVALCANTI

Até aqui vimos o contexto da chegada e o estabelecimento do cristianismo de tradição protestante no Brasil, sua relação com a Coroa Portuguesa e as adaptações ao Regime Republicano – sua presença junto aos rincões por toda a extensão nacional e a proposta política liberal e religiosa para as elites do país. Observamos, também, a proposta desse protestantismo visto na transição dos séculos XIX e XX, como chegou à metade do século e como se inseriu social e politicamente nos espaços em busca de uma nacionalidade em construção.

À medida que o protestantismo começava a ganhar espaços e visibilidade no cenário nacional em meados do século XX, surgiam também novas tensões sociais, políticas e ideológicas, como as discussões sobre nacionalidade, regionalismos, projetos socialista e capitalista de economia. Foi nesse contexto que cresceu Edward Robinson de Barros Cavalcanti, no interior de Alagoas e Pernambuco, e estabeleceu-se acadêmica e religiosamente na *Moscowzinha*⁹⁸ dos trópicos, Recife.

Foi ainda em sua fase adulta que ele se engajou no protestantismo evangelical e desenvolveu seu pensamento junto a um setor do protestantismo para tentar delimitar sua atuação teológica e, conseqüentemente, sua proposta de ação política e social. Assim, distanciava-se dos protestantes ecumênicos alocados na Confederação Evangélica do Brasil – que representava a busca da unidade entre os diversificados grupos e igrejas protestantes no Brasil –, e também de denominações que começavam a crescer não só em adeptos, mas principalmente em quantidade de divisionismos – cabendo em uma espécie de “guarda-chuvas” de nome evangélico tudo que não fosse católico romano.

Além de manter um distanciamento dos movimentos ecumênicos, a vertente protestante na qual Robinson tornou-se adepto e militante – denominada de evangelicalismo – se interessou em questões de nacionalidade, combate à pobreza extrema e injustiças; com uma teologia política bem definida, manteve-se equidistante da crescente teologia da libertação dos católicos latino-americanos.⁹⁹

⁹⁸Recife chegou a ser apelidada de *Moscowzinha*, devido entre outros movimentos ao de 24 de novembro de 1935, onde foi deflagrado na cidade um levante de parte dos militares, sendo posteriormente chamado de Intentona Comunista de 35. Para mais relatos sobre movimentos similares ler: DUARTE, Adriano L. *Cidadania e exclusão: Brasil de 1937-1945*. Florianópolis: UFSC, 1999.

⁹⁹Peter Beyerhaus, de Tübingen, distinguiu seis agrupamentos evangélicos diferentes na década de 1970. Dentre eles, destacam-se dois: os evangélicos radicais, que reconhecem um compromisso sociopolítico e tentam conciliar testemunho evangélico com ação social; e os novos evangélicos (incluindo Billy Graham), que se

Para que se compreenda a relação entre o pensamento de Robinson Cavalcanti e seu contexto político, religioso e familiar nordestino, torna-se imprescindível uma leitura histórica sobre o ambiente cultural no qual Robinson fora criado e como as relações familiares e sua aproximação do ramo histórico do protestantismo produziram um intelectual orgânico do Protestantismo brasileiro contemporâneo.

Há algo a ser destacado quando se estuda os textos escolhidos para essa pesquisa sobre a contribuição de Robinson Cavalcanti para o Protestantismo brasileiro: a quantidade de informações elencadas nos artigos, mas das quais não se tem referência ou citação de fontes. Os artigos são de uma revista não acadêmica, uma das mais conceituadas do país entre protestantes. Certamente os textos acadêmicos de Robinson Cavalcanti seguem a cientificidade exigida.

Nesse sentido, as informações e citações feitas dos textos de Robinson não seguem um rigor de confirmação por meio de outros autores do período ou com dados para cada afirmação por ele feita. Isso não torna o resultado da pesquisa inviável, já que a sua produção teórica e o próprio texto na revista *Ultimato* são tomados como fontes escritas em que o autor debate temas teológicos, políticos e culturais internos e externos ao protestantismo, aos quais vivenciou e, por muitas vezes, utilizou como espaço de narração de suas memórias de conversão, de engajamento e de crítica.

2.1 Vida e pensamento

*Os do Nordeste temos sempre um pouco de Lampião, de Rui Barbosa e de Antônio Conselheiro, ou seja, um pouco de valente, de gênio e de místico.*¹⁰⁰

Seguindo o relato da peregrinação de Robinson Cavalcanti, isto é, o movimento que ele como sujeito histórico teve no decorrer das décadas de 1970 e 1980, vamos perceber que tipo de características compõem seu pensamento, com quem dialogou e que debates históricos de sua época ele se envolveu, e por que seu discurso é importante para a delimitação do tipo

distanciaram da ‘cienciafobia’ e do conservadorismo político dos fundamentalistas e lutam pelo máximo possível de colaboração. Citado em: STOTT, John. *A verdade do Evangelho: um apelo à unidade*. 2.ed. São Paulo: ABU, 2005, p. 22-23. No Brasil, Evangelicais são as igrejas e organizações protestantes que em sua prática religiosa tem essas duas características como centrais, alinham-se preferencialmente em redes, alianças e promovem encontros missionários interdenominacionais.

¹⁰⁰Da obra *A bagaceira*, de José Américo de Almeida (1928), responsável pela introdução do romance regionalista no país. Citado por: FRATERNIDADE Teológica Latino-americana (FTL). *A peregrinação teológica de Robinson Cavalcanti*. Boletim Teológico da Fraternidade Teológica Latino-Americana, mar. 1991, p.30.

de protestantismo do qual ele (além de ter acompanhado) foi um dos responsáveis por sua construção na década de 1970.

Na celebração de vinte anos de fundação da Fraternidade Teológica Latino-Americana (FTL) – entidade teológica fundada por 25 teólogos, dentre eles Robinson Cavalcanti –, em 1990, Robinson falou sobre seu percurso teológico.¹⁰¹ No artigo publicado mais tarde no Boletim Teológico da FTL, de março de 1991 o autor traz a narrativa por meio de uma autorreferenciado caminho teológico em que percorreu, e apresenta um cenário regional de sua infância e adolescência no catolicismo romano e de sua conversão e fase adulta no protestantismo de vertente histórica.¹⁰²

O discurso no evento é subdividido no que ele chamou de “raízes” e “caminhada”, em que Robinson rememora seus primeiros anos de vida, atribuindo alguns elementos da primeira fase como sendo determinantes para quem ele se tornaria, isto é, seu ambiente familiar e as culturas regionais alagoana e pernambucana. Na segunda parte do discurso, ele tensiona sua relação com o protestantismo de modo geral e apresenta as razões para uma aproximação convergente de suas convicções e uma repulsa a algumas tendências dentro do protestantismo brasileiro, principalmente a negação da historicidade da tradição cristã (segundo ele) e as releituras modernas do cristianismo.

Ao fazer menção a José Américo de Almeida em seu discurso, Robinson se inclui no rol dos que fazem do regionalismo uma atuação política. Ele começa seu discurso *Peregrinação teológica* com a seguinte afirmação:

Sou filho de uma cultura estabelecida: a do interior do nordeste do Brasil, resultado de quatro séculos de colonização portuguesa e de sua interação com os ameríndios e os africanos. Civilização agrária, patriarcal, tradicionalista e de exercício patrimonialista do poder. Descendentes dos “pais fundadores” dessa cultura regional, sua marca é algo fundamental em minha personalidade.¹⁰³

Robinson Cavalcanti veio de uma família de políticos pernambucanos estabelecidos em União dos Palmares, município alagoano. Seu pai Edward Lopes Cavalcanti foi vereador, empresário e presidente do sindicato do comércio varejista da cidade, e sua mãe Gersa de Barros Cavalcanti vinha de família de políticos liberais.¹⁰⁴ Seus tios por parte de pai e mãe

¹⁰¹Consulta Teologia e Vida na América Latina, realizada em Quito, Equador, em dezembro de 1990.

¹⁰²CAVALCANTI, 1991, p.37.

¹⁰³Ibid., p.29.

¹⁰⁴MARTINS, Mário. *Missionários americanos e algumas figuras do Brasil evangélico*. Goiânia: Kelps, 2007.

eram militantes políticos - e segundo ele, “religião, política e literatura eram assuntos do cotidiano” de seu lar.¹⁰⁵

O período em que Robinson Cavalcanti se refere como sendo normal (no ambiente familiar) discutir religião, política e literatura foi até os catorze anos, em 1958, ano em que deixa União dos Palmares e passa a estudar em Garanhuns (Pernambuco), no Colégio Presbiteriano XV de novembro. Certamente uma família de políticos no Nordeste e com fortes traços religiosos tinha muito assunto a discutir no período, uma vez que a década de 1950 foi agitada em termos de economia e política internacional de acirramento armamentista entre os soviéticos e norte-americanos, durante a Guerra fria.

Ainda na década de 1950, o Brasil vivia a fase “democrática” de Vargas, com não poucas forças políticas concorrendo no cenário partidário: a fatídica morte do presidente, as greves e o trabalhismo, o rápido processo de urbanização, a campanha e eleição do mineiro Juscelino Kubitschek e sua propaganda de aceleração da modernização. Sobre esse contexto político ele afirma: “[...] vivíamos no Brasil um longo período de liberdades públicas sob uma nova Constituição (1946-54), marcada pelo populismo, o nacionalismo e a ideologia do desenvolvimento”.¹⁰⁶ O Nordeste, como região política, e suas elites tradicionais não passavam alheios às rápidas transformações sociais do Brasil.¹⁰⁷

2.1.1 O contexto regionalista nordestino

Junto às discussões sobre a política internacional e o cenário de transformações nacionais, havia uma necessidade de pautar o lugar do Nordeste nesse processo, tanto nos discursos políticos quanto religiosos. O Setor de Responsabilidade Social da Igreja, de vertente Protestante, fez isso convidando o economista Celso Furtado e o sociólogo Gilberto Freyre às suas Consultas para discutirem o papel das lideranças religiosas e políticas no Nordeste em meio às transformações pelas quais o país passava.¹⁰⁸

O Nordeste no processo revolucionário brasileiro. Esta foi a fala do economista paraibano Celso Furtado, em Recife, durante a IV Consulta – Cristo e o processo revolucionário brasileiro. Ele diz: Primeira condição para compreender este processo é diagnosticar precisamente a realidade. Que é o Nordeste? Todos nós que vemos o Nordeste pelas conversas, jornais, por

¹⁰⁵CAVALCANTI, 1991, p.30.

¹⁰⁶Ibid., 1991, p.30.

¹⁰⁷Tema da segunda Consulta do Setor de Responsabilidade Social da Igreja, promovida pela Confederação Evangélica do Brasil. A quarta Consulta aconteceu em Recife, com o tema “Cristo e o processo revolucionário brasileiro”, em 1962.

¹⁰⁸BITTENCOURT FILHO, 2014.

tudo aquilo que se diz, ou por aquilo que em certos círculos urbanos se pensa que é o Nordeste, evidentemente não conhecemos senão a sua versão folclórica; uma versão já decantada por uma série de escolhas ou seleções feitas por aqueles que reúnem essas informações chegadas até nós. Entretanto, quando observamos mais de perto o Nordeste, vemos que a sua realidade é de fato muito distinta e de alguma maneira dramática.¹⁰⁹

O economista nordestino, que defendeu sua tese na Universidade de Paris em 1948, sobre a economia brasileira no período colonial, foi também responsável pelo desenvolvimento da Comissão Econômica para a América Latina, e seus estudos serviram de base para políticas econômicas nos governos de Kubitschek, criando, por exemplo, a Superintendência de Desenvolvimento do Nordeste, em 1959.¹¹⁰

Furtado era um especialista em Nordeste, e chegou a ser Ministro do Planejamento do Brasil no governo de João Goulart (início dos anos 1960) e Ministro da Cultura, no governo de José Sarney (final da década de 1980). Sua abordagem sobre o lugar do Nordeste na chamada pré-revolução brasileira, deu contados os seguintes pontos: a) Dois terços da população Nordestina viviam no campo; b) viviam quase sem nenhuma forma de organização política; c) não houve ainda a incorporação à vida política da maioria ou de grande parte da população; d) a economia do Nordeste foi montada para produzir açúcar naquele tipo de organização de grande plantação que prevaleceu já no século XVI e que perdura praticamente até hoje.¹¹¹

Após iniciar um diagnóstico sobre o impacto da economia açucareira, Furtado passou a analisar as territorialidades como o Litoral, Agreste e Sertão e suas peculiaridades geológicas e sociais. Entretanto, o que se deve considerar neste aspecto é a visão política que Furtado dá ao analisar as relações do trabalhador com a terra, compondo a unidade econômico-social do tipo feudal, cujo trabalhador sobrevive como morador sem direito à propriedade. Segundo ele, à medida que as terras do Agreste passaram a ser utilizadas para a criação de gado, passaram então a aparecer “donos registrados” e a obter valor comercial.

Para Furtado, ainda que o Agreste não fosse composto por minifúndios, como muita gente achava, mas por pequenos foreiros que, além de pagar todos os anos pelo uso das terras, não poderiam pagar por mais técnica e encontravam-se encurralados devido às condições estruturais: “Política de desenvolvimento sem compreender os problemas estruturais, o que

¹⁰⁹BITTENCOURT FILHO, 2014, p.383-384.

¹¹⁰FURTADO, Celso M. *Formação econômica do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

¹¹¹Loc. cit., p.384.

está por detrás de uma economia, significa na verdade pressioná-la para o desespero, ou levá-la realmente à explosão”.¹¹²

Sobre o aspecto humano, ele ressaltou que até meados do século XIX, o homem do interior do Nordeste era o vaqueiro clássico da literatura, vestido de couro, pois era ligado à pecuária. Mas após a inserção da plantação de algodão, esse homem passou a ser meeiro na fazenda onde morava de favor e plantava para subsistência.¹¹³ O problema da produção e da seca e o que causa flagelo ao sertanejo é a forma como o trabalho está estruturado, pois:

A renda global está formada pela pecuária, pelo algodão e pelos gêneros alimentícios. A economia está organizada de tal forma que o mais fraco tem que levar o golpe maior. Vê-se o drama humano que há em tudo isto [...]. Os homens foram sendo atraídos para o interior e as populações foram crescendo, enquanto os donos de terra atravessavam as secas, os que verdadeiramente produzem o algodão tornam-se nos flagelados e vão para as estradas. E é por isto que o problema das secas é mais um problema do homem do que propriamente econômico; é, portanto, muito mais um problema social.¹¹⁴

A participação de Celso Furtado nas discussões com protestantes, em Recife, em plena agitação política do ano de 1962, corrobora com uma visão alinhada entre os setores mais à esquerda da política da época, com os setores do protestantismo ecumênico, representado pela Confederação Evangélica do Brasil e a atuação das pastorais católicas no Nordeste.

Celso Furtado afirmou: “Nós estamos no Nordeste tipicamente diante de um sistema economicamente que tende, na sua própria dinâmica de crescimento, a criar problemas crescentes para ele mesmo, e a isto é que nós chamamos uma sociedade que tende, ela mesma, a uma revolução”.¹¹⁵ Em suas considerações na Conferência do Nordeste, enfatizou:

Existe uma situação pré-revolucionária. E é como técnico do governo, como estudioso, como homem da região profundamente interessado não só pelo problema humano do Nordeste, que me empenho nesta luta e falo com esta sinceridade. Ninguém afirma o que afirmo, levianamente, sem ter em conta a gravidade do que está dizendo: ou nós fazemos as mudanças em tempo útil, ou elas virão por cima de nossas cabeças.¹¹⁶

¹¹²BITTENCOURT FILHO, p.390.

¹¹³Ibid., p.393.

¹¹⁴Ibid., p.394.

¹¹⁵Ibid., p.397.

¹¹⁶Ibid., p.397.

Se esse regionalismo nordestino e a leitura política de intelectuais como Celso Furtado caracterizam um nordeste visto de dentro para fora, então podemos buscar a partir deste olhar historiográfico a permanência desta premissa.

Tendo passado sua infância em União dos Palmares, Alagoas,¹¹⁷ e depois de uma rápida passagem por Garanhuns, Robinson volta a Recife como estudante no Colégio dos Jesuítas, em 1963, e como universitário nos cursos de Ciências Sociais na Universidade Católica (dos Jesuítas) e em Direito, na Universidade Federal de Pernambuco (UFPE), passa a conhecer os debates entre religião e política no Nordeste.¹¹⁸

Sobre a fala do pernambucano Gilberto Freyre na Conferência do Nordeste, em 1962, denominada de “O artista: servo dos que sofrem”, mais traços desse regionalismo são identificados. Freyre iniciou elogiando uma exposição de artes organizada dentro da Conferência, ao que denomina de “[...] encantador o honesto e inteligente empenho que esta reunião revela da parte de cristãos evangélicos brasileiros de se identificarem com a realidade brasileira, com a cultura, com a própria tradição brasileira, continuada da portuguesa [...]”.¹¹⁹

Freyre, à época com 62 anos, apontava ao protestantismo brasileiro do que provavelmente sentira falta em sua juventude. O que se encontra em sua biografia é que ele foi engajado em atividades evangélicas, visitando inclusive os mocambos e gente miserável nas periferias recifenses, após leituras de John Bunyan (*O Peregrino*) e pela leitura da biografia do missionário protestante inglês David Livingstone. Nesse período ele se interessou pelo socialismo cristão, participou da Associação Cristã de Moços do Recife e após concluir o curso de Bacharel em Ciências e Letras do Colégio Americano Gilreath, tornou-se membro da Igreja Batista em Recife. Com o apoio dos evangélicos, foi cursar Artes Liberais (Interdisciplinar) na Universidade Baylor, no Texas.¹²⁰

Os aportes mais significativos que Freyre deu ao público protestante da Conferência foram sobre os possíveis caminhos para a contribuição dessa vertente do cristianismo para a cultura brasileira. Assim ele apontou sobre a relação protestantismo e cultura brasileira:

Ao cristianismo evangélico do Brasil, cabe desenvolver, e já está a se desenvolver, sobre vários aspectos, como religião capaz de escolher, cada vez mais, sugestões brasileiras que se conciliem com seu caráter

¹¹⁷Robinson Cavalcanti nasceu em Recife. Sua família foi morar em União dos Palmares, cidade a 80 quilômetros da capital Maceió. Nessa cidade ele viveu de 1947 a 1959. Em Garanhuns, Pernambuco, ele passou os anos de 1959 a 1960. Em 1961 ele voltou a Recife e concluiu o que seria hoje o Ensino Médio no Colégio Jesuíta.

¹¹⁸CAVALCANTI, 1991, p.30.

¹¹⁹BITTENCOURT FILHO, 2014, p.380.

¹²⁰NOGUEIRA JR, Arnaldo. *Projeto Releituras*. Disponível em: http://www.releituras.com/gilbertofreyre_bio.asp. Acesso em: 20 mar. 2019.

supranacional. Não há perigo para sua música de Igreja em assimilar, da música folcloricamente brasileira, sugestões que a aproximem dos brasileiros mais rústicos, e que substituam nos seus hinos sugestões assimiladas da música folclórica de outros povos.¹²¹

A respeito da relação entre protestantismo e nacionalismo, bem como cristianismo e um tipo de humanismo não racionalista, ele diz:

Para tanto, não é necessário pactuar o cristianismo evangélico em qualquer parte do mundo hoje com aquela democracia nacionalista que pretende fazer do nacionalismo, em vários países, uma seita, seita fechada, seita de fanáticos. Ninguém deve confundir esta espécie de nacionalismo anti-humanístico e anticristão, como autêntico, nem deixar que ele degrade cultos sinceramente cristãos em avivações mais políticas do que religiosas. A missão do cristianismo, quer seja católico, quer seja evangélico, continua a ser principalmente a religiosa, a espiritual, a mística; tudo o mais é secundário no cristianismo organizado em atividade evangelizadora.¹²²

Quanto aos caminhos que o protestantismo pode seguir em sua relação com a política,¹²³ Gilberto Freyre considera que o cristianismo (católico e evangélico) “[...] não deve desprezar os problemas sociológicos de convivência humana [...]”, nem se desinteressar por aqueles “[...] aspectos de cultura que possam receber influência cristã de substância, guardando o essencial de suas formas particulares e arte, de constituição de família, de sistematização de Estado, de organização e economia”. Isso deveria ser priorizado na relação entre cristianismo, política e cultura (regionalismo), pois para ele, “[...] o cristianismo tanto pode adaptar-se a uma nação socialista como a uma comunidade neocapitalista”.¹²⁴

Freyre encerrou sua fala “O artista: servo dos que sofrem”, com uma postura amistosa quanto ao protestantismo. Sendo este um ex-protestante, convoca o cristianismo evangélico a concorrer para o enriquecimento de porte e da flama revolucionária de um Euclides da Cunha, Manuel Bandeira e Villa Lobos.¹²⁵ Também esperava ver algum teatrólogo, caricaturista, arquiteto ou compositor que desenvolvesse para as igrejas evangélicas do trópico algo que não fosse nem imitação do catolicismo, nem reprodução protestante alemã ou inglesa. Desse modo, conclui:

¹²¹BITTENCOURT FILHO, 2014, p.381.

¹²²Ibid., p.381.

¹²³Ibid., p.381.

¹²⁴Ibid., p.381.

¹²⁵Mario Ribeiro Martins publicou uma série de artigos no Jornal do Comércio de Pernambuco, entre os anos de 1971 e 1973, discutindo a relação de Gilberto Freyre com o protestantismo, chamando-o de ex-protestante. O próprio Freyre acolheu as publicações, vindo a respondê-las com cartas e artigos. Ao conjunto dos artigos saiu uma publicação em 1973 intitulada *Gilberto Freyre, o ex-protestante: uma contribuição biográfica*. São Paulo: ABU Editora: Imprensa Metodista, 1973.

Estou certo de que não é outro o sentido de universalismo cristão por um lado, e de particularismo não só nacional como regional por outro lado, que anima os promotores da atual reunião de cristãos evangélicos no Recife. Acompanharei desde agora com maior simpatia aquelas suas atividades cristocêntricas, que se desenvolvem em benefício do Brasil, adaptando-se ao Brasil.¹²⁶

É significativo que a Conferência do Nordeste tenha juntado no mesmo encontro Gilberto Freyre e Celso Furtado, além dezenas de teólogos, artistas e outros cientistas para discutir sobre o processo revolucionário que viviam. Segundo o sociólogo José Henrique Godoy, “[...] em diferentes momentos-chave dos processos de modernização, Gilberto Freyre e Celso Furtado apresentaram abordagens inovadoras e inaugurais na história do pensamento brasileiro”.¹²⁷ Freyre contribuiu com estudos dos anos de 1920 e 1930, época de forte presença do discurso regionalista e do getulismo. Furtado, por sua vez, cooperou com estudos sobre os anos 50 e 60, quando foram defendidas novas estratégias de desenvolvimento e integração nacional. Ambos tiveram algo a falar sobre o Brasil, o Nordeste e o nordestino.

A hipótese que a influência do discurso nordestino e sobre o nordeste tenha influenciado de forma marcante o pensamento social e religioso de Robinson Cavalcanti assemelha-se ao que ocorreu a duas figuras marcantes na relação entre religião e política no nordeste. Da atuação de católicos romanos do nordeste do Brasil, destaca-se aqui o cearense Dom Helder Câmara¹²⁸ e o belga que dedicou-se à causa estudantil católica e à formação política de lideranças eclesiais e de leigos na região, José Comblin.¹²⁹

A presença e atuação de ambos no nordeste contribuíram significativamente para ações politizadas a partir das pastorais e do alcance de seus discursos. Há uma marca em comum no pensamento de Robinson Cavalcanti pelo fato de sofrer uma influência do *Humanismo Integral* de Jacques Maritain, que foi uma “grande ponte teórica, seguido de Mounier”, que influenciaram a igreja “[...] a abandonar os velhos autores da direita histórica e substituí-los por outros, defensores do pluralismo democrático ou oriundos de situações tais.”¹³⁰

¹²⁶BITTENCOURT FILHO, 2014, p.381.

¹²⁷GODOY, José Henrique Artigas de. Os Nordestes de Freyre e Furtado. *Política & Sociedade*, Florianópolis, v.12, n. 24, mai./ago. 2013. Disponível em:<http://dx.doi.org/10.5007/2175-7984.2013v12n24p61>. Acesso em: 22 mar. 2019.

¹²⁸RAMPONT, Ivanir A. *O caminho espiritual de Dom Helder Câmara*. São Paulo: Paulinas, 2013.

¹²⁹MUGGLER, Monica. *Padre José Comblin: uma vida guiada pelo Espírito*. São Paulo: Nhanduti, 2013.

¹³⁰CAVALCANTI, 1991, p.30.

Em *Cristianismo e Política*, Robinson elogiou a atuação de bispos e de políticos do Nordeste junto ao Estado para a criação de políticas educacionais e econômicas:

Desde o início os bispos do Nordeste foram os que mais se envolveram com a CNBB. Promoveram encontros regionais (Campina Grande, 1956, e Natal, 1959), dos quais saíram documentos norteadores e desafiantes para o engajamento social da instituição. Foi por pressão desses encontros (e dos governadores nordestinos, como Cid Sampaio, de Pernambuco) que o presidente Juscelino criou um órgão para a promoção do desenvolvimento da região: a SUDENE (Superintendência do Desenvolvimento do Nordeste). Foi ainda no Nordeste, a partir de Natal, Rio Grande do Norte, que surgiu o amplo e importante programa de alfabetização e educação elementar, o MEB (Movimento de Educação de Base). Esse programa da CNBB teve como base a experiência das escolas radiofônicas criadas por Dom Eugênio Sales na capital potiguar. Em 1963 o MEB contava com 7.353 escolas em quinze Estados.¹³¹

O regionalismo por si só não foi o responsável pela entrada de Robinson Cavalcanti no centro da discussão religião e política a partir do seu contexto, mas o regionalismo aliado às influências religiosas de sua formação escolar e familiar de vínculo católico romano e seu ingresso no protestantismo de vertente histórica foram os principais responsáveis por sua teologia da cultura.

2.1.2 O espectro religioso e político de seu pensamento e a narrativa de suas memórias

O espectro do pensamento de Robinson Cavalcanti é vasto. Ele escreveu sobre sexualidade, sobre a relação religião e política, sobre coronelismo em Alagoas, Igreja e sociedade, cultura e tradição. Nos últimos anos de vida teve como foco as doutrinas da Igreja e a relação com a contemporaneidade. Em cada uma dessas vertentes, Robinson participou e se engajou por meio de instituições e ações pelas quais os resultados da pesquisa serão apresentados. Por hora, são as bases de seu pensamento e as problemáticas surgidas a partir dele que ocuparão a abordagem neste subtópico.

Em 2010, Robinson Cavalcanti escreveu o artigo *Cinquenta anos de crente*, num especial de três edições publicadas pela Editora Ultimato, com a qual cooperou com seus artigos de 1985 a 2012. Deve-se considerar que, em 2010, Robinson era bispo anglicano no Recife, e havia passado recentemente por embates dentro do anglicanismo. Seu relato de conversão foi assim descrito:

Vinte e um de abril de 1960, inauguração de Brasília como capital federal. Os alunos internos do Colégio Evangélico (presbiteriano) 15 de Novembro

¹³¹CAVALCANTI, 1991, p.200-201.

(em Garanhuns, PE) foram liberados naquele feriado. Em breve eu completaria 16 anos. Sento-me na cama, no quarto 3, e medito, reconhecendo meu estado de pecaminosidade, a perdição eterna, a salvação oferecida pela soberania e pela graça de Deus na morte de Cristo na cruz e a necessidade de arrependimento, entrega de vida e confissão dele como Senhor e Salvador, pela fé concedida pelo Espírito Santo. Ajoelho-me ao lado da cama e, não resistindo à Graça, faço uma oração em decisão culminante da conversão. Deixo de ser um religioso para me tornar um cristão. Paz profunda. Certeza de salvação. Deixo o prédio do colégio e vou para o parque Ruben van der Linden (o “Pau Pombo”) ler um jornal e contemplar a natureza. Começava uma nova vida, resultado de uma peregrinação.¹³²

A relação entre religião e política foi um tema constante nos escritos de Robinson Cavalcanti. Pode-se dizer que seu pensamento foi orientado na direção convergente do que era cristianismo (tradição e credos) e de como o cristão devia viver em sociedade (engajamento sócio-político). No relato acima, alguns termos são o extrato intencionalmente organizado do que ele confessava, como por exemplo: condição de pecaminosidade e necessidade de salvação; soberania divina e morte vicária de Cristo; arrependimento e confissão; Graça-fé e vida no Espírito. Não fosse o relato complementar, um leitor desavisado poderia questionar se o que houve foi conversão ao cristianismo ou apenas uma mudança de vertente dentro da mesma religião.

Para se compreender a formação religiosa e política do pensamento de Robinson Cavalcanti, os conceitos de religião e cristianismo, salvação e nova vida precisam ser minimamente interpretados à luz da teologia protestante histórica. Daí a necessidade de se lançar mão do que Reinhart Koselleck emprega sobre conceitos político-sociais, que na análise da significação de determinados conceitos, o caráter social e histórico é talvez o mais importante.¹³³ Sendo assim, carece de aprofundamento a afirmação de Robinson: “[...] deixo de ser um religioso para me tornar um cristão” e também “[...] começava uma nova vida, resultado de uma peregrinação”.

Conforme Koselleck, o conceito, isto é, a linguagem empregada em determinada situação política concreta é o resultado da problematização em torno daquele momento.¹³⁴ Assim também o uso de termos como “conservadorismo”, “liberalismo” ou “socialismo”, cabem em um leque semântico que pode ir desde o clichê até o conceito definido

¹³²CAVALCANTI, Robinson. Reflexão: 50 anos de crente (1960-2010). *Ultimato*, Viçosa (MG), ed. 323, mar./abr. 2010.

¹³³KOSELLECK, Reinhart. *Futuro passado: contribuição à semântica dos tempos históricos*. Rio de Janeiro: Contraponto: Ed. PUC-RIO, 2006, p.97-109.

¹³⁴Ibid., p.101.

academicamente.¹³⁵ O que a mudança do significado dos conceitos de Koselleck tem a ver com a narrativa da experiência de conversão de Robinson implica em uma compreensão do que seria, em 1960, no interior do Nordeste, deixar de ser católico romano e se tornar evangélico, abster-se de ser um religioso e tornar-se um cristão.

De acordo com o relato de Robinson Cavalcanti, sua formação familiar mantinha elementos culturais e religiosos de dois seguimentos. O pai era médium e o iniciara no kardecismo aos 13 anos, quando pela primeira vez foi autorizado a assistir a uma sessão espírita. Pelo lado materno, a tradição familiar era do catolicismo romano, sendo a mãe participante da Paróquia de Santa Maria Madalena, em União dos Palmares. Nessa paróquia, Robinson fora catequisado pelo padre Álvaro Negromonte, fez primeira comunhão com monsenhor Clóvis Duarte de Barros e crisma pelas mãos do arcebispo de Maceió Dom Ranulfo Farias e seu auxiliar Dom Aldemo Machado.

A relação família-religião foi um dos principais referenciais de relações sociais para a formação do pensamento de Robinson Cavalcanti. Sobre o período de infância no interior de Alagoas, ele afirma: “Influência maior vinha de minha avó materna, Veríssima (Lissú). A minha vida de criança e adolescente se centrava na igreja: missas, novenas, procissões”.¹³⁶ Ele tinha ainda a influência dos primos “Teófanos Augusto de Araújo Barros como cônego da Catedral, e outro primo, Gerilo, aluno do Seminário Maior”.¹³⁷

Aos teólogos da Fraternidade Teológica Latino-Americana, em Quito, 1990,¹³⁸ ele afirma: “Sou filho de uma época de certezas. Batizado, crismado e integrado à vida de uma paróquia rural da Igreja Católica Romana sob o pontificado de Pio XII, com um padre formado no espírito integrista dos antigos seminários ultramontanos”.¹³⁹ Segundo ele a possibilidade de bons estudos e da orientação familiar foi algo que ocorreu sobre massiva influência sob o catolicismo romano, pois tudo “girava ao redor da igreja, de seu calendário, de suas festas e de seus dogmas”.¹⁴⁰

Retornando ao que Koselleck discutiu sobre palavra e conceito, pode-se aplicar ao discurso de Robinson Cavalcanti sobre o que ocorreu em seu processo de adesão ao protestantismo, chamado nos dois momentos (1990 e 2010) de “tornar-se crente”¹⁴¹. Três são os conceitos que precisam ser compreendidos minimamente a partir da narrativa de Robinson

¹³⁵KOSELLECK, 2006, p.103.

¹³⁶CAVALCANTI, 2010.

¹³⁷Ibid.

¹³⁸Consulta Teologia e Vida na América Latina, realizada em Quito (Equador), em dezembro de 1990, para comemorar os 20 anos de fundação da Fraternidade Teológica Latino-Americana.

¹³⁹CAVALCANTI, 1991, p.30.

¹⁴⁰Ibid., p.30.

¹⁴¹KOSELLECK, 2006, p.108.

que no começo da década de 1960, no Recife: “deixa de ser católico romano”, “torna-se crente” e “procura uma igreja evangélica”.

A problematização em torno da conversão ao protestantismo, ou ao discurso que Robinson faz sobre aquela experiência, dá conta da diferença conceitual teológica presente nos termos “ser católico”, “ser crente” e “ser evangélico”. Os adeptos de qualquer uma das duas tradições cristãs mais presentes no Brasil saberão o que se quer dizer quando se afirma “ser católico” ou “ser evangélico”. Nesse mesmo sentido, deixar de ser um católico para se tornar um evangélico implicou em problemáticas políticas e sociais, dependendo do contexto no qual a mudança se deu.

Para Koselleck, “conceitos sociais e políticos contêm uma exigência concreta de generalização, ao mesmo tempo em que são sempre polissêmicos”.¹⁴² Ainda que as palavras possam designar uma ligeira mudança de comportamento ou adesão à outra tradição dentro da mesma religião, historicamente os termos católicos e evangélicos, no Brasil, são carregados de sentido teológico/ideológico e social, passíveis de uma abordagem histórica.

Conforme Mendonça e Velasques Filho,¹⁴³ os protestantes de origem missionária norte-americana, ao enfatizarem a chamada regeneração como condição inicial da salvação cristã, reforçaram que a conversão seria passagem da esfera do profano, do material, do mal, ou seja, do mundo, para a esfera do sagrado, do espiritual, do bem, isto é, do Reino de Deus. Esse Reino de Deus, para o qual o ser humano se dirige, já existe e se manifestaria no protestantismo conversionista. Os autores conceituam a manifestação do que os protestantes chamam de regeneração em duas categorias: a traumática e a não-traumática.¹⁴⁴

A manifestação da regeneração no indivíduo denominada de traumática promove uma ruptura imediata e violenta com padrões culturais e comportamentos até então aceitos. A inversão cultural¹⁴⁵ e comportamental é acompanhada da aceitação do caráter messiânico da nova comunidade religiosa. Para o autor:

Quando não acontece a regeneração traumática, a ruptura cultural e comportamental já ocorreu ou está em curso. Os novos valores já estavam presentes [...]. A aceitação do caráter messiânico da comunidade religiosa já estaria incorporada ao indivíduo. Na regeneração traumática, a religião anterior, geralmente o catolicismo romano, passa a ser encarada como errada

¹⁴²KOSELLECK, 2006, p.109.

¹⁴³MENDONÇA, Antônio G; VELASQUES FILHO, Prócoro. *Introdução ao protestantismo no Brasil*. São Paulo: Edições Loyola, 1990.

¹⁴⁴Ibid., p.219.

¹⁴⁵Para Mendonça e Velasques Filho, este conceito de inversão cultural tem a ver com a aceitação dos padrões culturais anglo-saxões e rejeição dos padrões latino-americanos, isto é, católico-romanos.

em sua doutrina, práticas cerimoniais e padrões comportamentais.¹⁴⁶

A partir da tese de Mendonça e Velasques Filho sobre o processo de alternância cultural presente na mudança de comportamento do migrante religioso, pode-se perceber a conversão de Robinson Cavalcanti de modo não-traumático. Assim, um dos principais elementos formadores de seu pensamento religioso e político, tem a ver com o modo que ele foi iniciado por sua família no catolicismo romano e junto a isso o modo como essa religiosidade se manifestava política e socialmente durante a infância e adolescência na Paróquia do interior de Alagoas, durante os anos de 1950.

O relato de Robinson Cavalcanti sobre sua experiência de “tornar-se cristão” parece se encaixar na definição de Mendonça e Velasques Filho, em que “[...] a ruptura cultural e comportamental já ocorreu ou está em curso”¹⁴⁷. Robinson afirma ter sido impactado em sua forma de pensar aos quatorze anos quando: a) leu uma biografia de Maquiavel como embaixador no Vaticano; b) leu uma biografia de Lutero escrita por um historiador reformado francês; c) quando foi desafiado pelo marceneiro adventista, Josué Clementino, a fazer um curso bíblico usando sua própria Bíblia, de edição católica; d) quando foi levado por um colega de classe, José Amorim Feitosa, a conversar sobre Graça e Lei com Gamaliel Perruci, sendo sua primeira aproximação a um pastor batista.¹⁴⁸

Sobre Lutero, Rubem Alves afirma que a leitura deste reformista e sua obsessão por liberdade produziram nos momentos iniciais dos movimentos dentro do protestantismo “[...] um discurso que colidia com os arranjos ideológico-teológicos dominantes”.¹⁴⁹ Para Alves, “[...] o Deus sobre quem Lutero fala é o símbolo da liberdade de todas as imposições legais que a religião e a sociedade impõem. Fé é liberdade da lei. Aquele que se submete é aquele que ainda não compreendeu o Evangelho”.¹⁵⁰ Se essa definição de Rubem Alves for considerada, é possível que o primeiro impacto na vida do adolescente Robinson tenha sido mesmo certa identificação com a história de Lutero.

Segundo Robinson, as leituras e as conversas sobre o Vaticano, Lutero, a Reforma, a Graça e a Lei, abalaram sua visão do papado e da própria Igreja Romana, e fizeram surgir novos heróis em sua visão de cristianismo.¹⁵¹ Em princípio, parece ter ocorrido mais um desencantamento com a política eclesiástica na Igreja do que uma abertura para uma nova

¹⁴⁶MENDONÇA;VELASQUES FILHO, 1990, p.219.

¹⁴⁷Ibid., p.219.

¹⁴⁸CAVALCANTI, 2010.

¹⁴⁹ALVES, Rubem. *Religião e Repressão*. São Paulo: Edições Loyola, 2005, p.49.

¹⁵⁰Ibid., p.49.

¹⁵¹CAVALCANTI, 2010.

doutrina. Robinson afirma que “[...] continuava assíduo à igreja, comungando diariamente durante as férias e tendo proveitosas conversas com o pároco, lendo da sua biblioteca”.¹⁵² Sua “[...] ruptura cultural e comportamental estava em ebulição”, sendo, portanto, não violenta mas processual.

Os fatos que desencadearam o que ele chama de “peregrinação”¹⁵³ ou a decisão de “ser crente” são menos frequentes entre migrantes do catolicismo para o protestantismo no Brasil, já que a forma como os protestantes se referem ao católico mostra que há uma necessidade de manter uma confissão correta. Entre a decisão pessoal e solitária de primeiro “ser crente na igreja católica” (como pensou em 1960) e ser confirmado em uma Igreja Luterana em 31 de outubro de 1963, ocorreram inúmeros diálogos, trazendo à fase evangélica de Robinson Cavalcanti um alto grau de catolicidade ao seu discurso.

2.2 Robinson Cavalcanti: um protestante de profundo traço católico

No Colégio Presbiteriano de Garanhuns, com quinze anos de idade Robinson participava dos cultos diários, das aulas de Bíblia e convivia com seminaristas, além de frequentar a Igreja Presbiteriana Central, estudando na escola bíblica dominical e vivendo suas primeiras experiências na nova comunidade. O *ethos* que se impunha era presbiteriano, protestante de missão, como afirmam os valores daquela escola:

a) Missão. Contribuir para a formação do ser humano favorecendo o seu desenvolvimento e da sociedade por meio do ensino, atividades culturais, esportivas, sociais e espirituais em um ambiente de fé cristã reformada, objetivando o exercício pleno de sua cidadania. b) Princípios. Somos uma escola que pratica a ética e a moral cristã na administração e na pedagogia. Adotamos os princípios da Igreja Presbiteriana do Brasil. Buscamos, nos relacionamentos interpessoais e institucionais, agir com lealdade, respeito, compreensão, responsabilidade, consenso e igualdade de oportunidades, c) Valores. Cremos na educação com instrumento de transformação social, de desenvolvimento econômico e de fortalecimento das instituições democráticas. Primamos pela excelência na qualidade do ensino. A disciplina é a base do processo do aprendizado. Estimulamos o respeito, a sinceridade, a solidariedade e a ética no relacionamento entre as pessoas e com as autoridades constituídas e o meio ambiente. Valorizamos o esporte, a cultura e as artes como fatores importantes na formação integral do indivíduo. Estimulamos e valorizamos o ensino e a prática da Palavra de Deus.¹⁵⁴

¹⁵²CAVALCANTI, 2010.

¹⁵³Id., 1991, p.29.

¹⁵⁴Colégio Presbiteriano Quinze de Novembro, cujo slogan é Transformando vidas, mudando caminhos e gerando conhecimento. Disponível em: <http://www.colegio15.com.br/index.php/about/missao-visao-e-valores>. Acesso em: 15 abr. 2019.

Em 1961, Robinson deixou Garanhuns e estudou por dois anos no Colégio Nóbrega, dos jesuítas, fundado em 1917 e que serviu de base para a formação na Universidade Católica de Pernambuco. Em Recife, os círculos de convivência cultural eram: “[...] missa nas sextas, praia aos sábados, cinema aos domingos e sessão espírita nas quartas”.¹⁵⁵ De volta à União dos Palmares, após o fim do período de dois anos de estudo em Recife, ele tomaria algumas decisões já motivadas pelo desejo de “desligar-se da Igreja Romana”:

a) diante da incompatibilidade entre os ensinamentos da Bíblia e os de Kardec, deixaria de frequentar, para sempre, sessões espíritas; b) diante da minha descrença na maioria dos seus dogmas caracterizadores, deixaria a Igreja Romana; c) como não deveria viver a fé isoladamente, me filiaria a uma igreja evangélica, de preferência histórica, litúrgica e não-legalista. No Recife daquela época (1962), a Igreja Anglicana só tinha cultos em inglês e uma Igreja Luterana (IELB), em alemão. Perto da casa dos meus avós paternos (Manoel e Josefa, “mãezinha”) ficava a Igreja Luterana do Brasil (IELB), com cultos em alemão e em português. Congregue-me e estudo com avidez. Dia 31 de outubro de 1963, Dia da Reforma (19 anos, aluno de ciências sociais na Universidade Católica e de direito na Universidade Federal), pelo rito da confirmação, professei publicamente a minha fé e me tornei um protestante de carteirinha”.¹⁵⁶

Diante de vários aspectos positivos na experiência de Robinson com a leitura da Bíblia e da história da Igreja, junto à condição de descrença na maioria dos dogmas católicos romanos,¹⁵⁷ Robinson Cavalcanti se desligou da Igreja Católica e se filiou a uma igreja evangélica (quase ao mesmo tempo em que ingressou nos estudos universitários e viveu fora do núcleo familiar em União dos Palmares). Não se pode afirmar que somente o distanciamento da influência do convívio familiar (em pequena parte espírita e em maior quantidade de católicos) o tenha levado a novas convicções. Afinal, ele “vivia em uma época de certezas”.¹⁵⁸

No capítulo “Confissão religiosa e estratificação social”, Max Weber discute sobre as influências religiosas de católicos e protestantes pós-Reforma alemã, em relação à propriedade de capital, verificando as tendências de católicos e protestantes a se vincularem mais ao artesanato ou às fábricas, respectivamente.¹⁵⁹

Sua conclusão é a de que inúmeros fatores podem ter causado esse fenômeno, mas um só teria dado esse estopim: para Weber, a relação de causalidade repousa sem dúvida na

¹⁵⁵CAVALCANTI, 2010.

¹⁵⁶Ibid.

¹⁵⁷Ibid.

¹⁵⁸Id., 1991, p.29.

¹⁵⁹WEBER, Max. *A ética protestante e o “espírito” do capitalismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

“peculiaridade inculcada pela educação”.¹⁶⁰ E aqui vale dizer: a educação recebida por Robinson Cavalcanti, seu envolvimento religioso desde cedo e o contexto de familiares políticos e ligados a moimentos sindicais e sociais foram os fatores de maior influência na escolha da área de formação (Direito e Ciências Sociais) e o subsequente destino profissional como professor de Ciências Políticas.

As decisões tomadas por Robinson Cavalcanti quanto à vivência religiosa após tornar-se evangélico trouxe elementos profundos do catolicismo por ele vivido: “a incompatibilidade entre os ensinamentos da Bíblia e os de Kardec”, a “descrença nos dogmas”, e a busca de uma igreja “histórica, litúrgica e não-legalista” passaram a ser o tipo ideal de cristianismo que ele buscava. O prosseguimento no espiritismo foi descartado, mas as tradições, liturgias e dogmas a serem cridos do catolicismo apenas se readequaram.

2.2.1 Religião e tradição: em busca de coerência

Entre 1961 e 1963, Robinson estava em Recife, deixando de praticar “todas as certezas que até então cultivava” e ingressando em novas instituições como a Igreja Evangélica Luterana do Brasil, ligada à jurisdição de Missouri (EUA), uma igreja alinhada à teologia fundamentalista¹⁶¹ e na Universidade Federal de Pernambuco (UFPE) e Universidade Católica de Pernambuco (Unicap), cursando simultaneamente o Bacharelado em Direito e Ciências Sociais. O rompimento de Robinson com o catolicismo não se deu como um todo. Ele relembra: “Desligo-me da Igreja Romana em plena efervescência do Concílio Vaticano II, cujos documentos finais eu acompanhei e estudei”.¹⁶²

Ao todo foram doze anos como estudante e depois como professor, convivendo com os jesuítas na Universidade Católica de Pernambuco. Segundo ele: “[...] exposto às encíclicas sociais pontifícias e à filosofia solidarista de Gabriel Marcel, Jacques Maritain e Emmanuel Mounier. Rompo com a eclesiologia e a soteriologia romanas, mas retenho muito da sua doutrina social”.¹⁶³ Em outro relato, Robinson diz: “[...] com os jesuítas estudei a Doutrina Social da Igreja, particularmente as encíclicas sociais pontificiais, sofrendo a influência do

¹⁶⁰WEBER, 2004, p.33.

¹⁶¹Movimento do final do século XIX e início do XX, considerado uma reação aos impactos do liberalismo teológico no protestantismo europeu e norte-americano. Enquanto o liberalismo teológico rebaixou a nível de importância a autoridade da Bíblia, o papel da tradição e discutia a existência ou não do Jesus histórico, essa vertente reafirmava os credos, com ênfase no nascimento virginal, morte expiatória e ressurreição de Jesus, a Bíblia como autoridade máxima em matéria de fé e prática, assim como outros fundamentos inegociáveis para esse grupo, fazendo referência assim a um protestantismo fundamentalista. Nota do autor.

¹⁶²CAVALCANTI, 2010.

¹⁶³Ibid.

Humanismo Integral de Jacques Maritain, e do Solidarismo de Emmanuel Mounier”. A manutenção da relação com os jesuítas em Recife e uma visão mais crítica do protestantismo de sua época foram fundamentais para tornar o discurso de Robinson Cavalcanti uma voz “para fora” e “para dentro” do protestantismo.

Sobre o protestantismo de sua época, ele afirmou que, “[...] à semelhança do catolicismo romano, o protestantismo por mim vivenciado naqueles anos era um protestantismo de certezas: a Bíblia substituía o papa”.¹⁶⁴ Robinson confessou que “[...] na adolescência, embriagado com a experiência de conversão, cultivei um ardente e secreto desejo de emigrar para um ‘país protestante’”. Sua percepção, ainda inicial de juventude e de protestantismo era equivocada quanto aos países de maioria protestante. Sobre esse equívoco ele diz:

Quando ouvia falar que 97% da população da Suécia era filiada à Igreja Luterana, ficava imaginando, deslumbrado, as multidões de pessoas superlotando os templos aos domingos, com a Bíblia debaixo do braço. Os países protestantes deveriam ser algo como “ensaios do céu”: paz, amor, justiça e honestidade, todo mundo se tratando por “irmão”.¹⁶⁵

Robinson mostrou-se decepcionado, ao conhecer mais sobre a história do protestantismo e como ele se portava principalmente nos países europeus (cuja filiação às igrejas nacionais era quase a totalidade). Aquilo que era comum aos países onde o catolicismo romano havia se tornado tradicional (uma parcela considerável de católicos nominais¹⁶⁶), era comum também aos países de maioria protestante. Ele descobriria, filiado à Igreja Luterana “[...] a existência da categoria de protestantes nominais, especialmente em igrejas ligadas ao Estado, com bispos nomeados e pastores funcionários públicos”.¹⁶⁷

Além do aprendizado na Igreja Luterana, na qual “congrega e estuda com avidez”¹⁶⁸, ele teve como mentor o missionário entre estudantes universitários, o inglês Dionísio Pape, de quem aprendeu que existia “[...] uma outra estranha categoria de protestantes: os liberais”.¹⁶⁹

Em suma, o recém protestante que deixara a religião tradicional da família por descrença nos dogmas da Igreja Católica, agora conhecia a “[...] influência do racionalismo iluminista sobre a vertente protestante, manifestada nas faculdades de teologia, nas

¹⁶⁴CAVALCANTI, 1991, p.30.

¹⁶⁵CAVALCANTI, Robinson. Reflexão. Protestantismo: o que deu errado? *Ultimato*, Viçosa, ed. 306, mai./jun. 2007.

¹⁶⁶Uma coletânea de artigos sobre o cristianismo nominalista foi editada pelo Movimento Lausanne e publicada no Brasil. Conferir: *Chamam-se cristãos*. São Paulo: ABU Editora, 2004.

¹⁶⁷CAVALCANTI, 2007.

¹⁶⁸Ibid.

¹⁶⁹Ibid.

universidades públicas, nos professores de teologia e clérigos profissionais”¹⁷⁰. O que ele passava a vivenciar era que vários grupos protestantes, “[...] embora chamados de luteranos, presbiterianos ou anglicanos, não acreditavam no que Lutero, Calvino ou Cranmer haviam escrito, inclusive as históricas confissões de fé de suas igrejas”.¹⁷¹

O apego à história da igreja como um discurso retilíneo com Credos, Confissões e Declarações deixava Robinson frustrado com o que vivia no meio protestante brasileiro das décadas de 1960 a 1980. Se por um lado sua vivência era entre os protestantes históricos, seus antecedentes eram católicos, e a ele eram apresentadas mais teorias na universidade, como afirma: “Na universidade pública conheço o positivismo, o marxismo e o pensamento de Max Weber”.¹⁷² Restava-lhe buscar a mediação das inúmeras formas sociais, políticas e religiosas para se posicionar quanto à relação entre religião e política.

2.2.2 O conceito de Reforma como mediador entre o catolicismo e o protestantismo

O jovem Robinson Cavalcanti passou a mediar suas experiências, o que conhecia e seu engajamento profissional e ministerial religioso a partir de princípios que ele considerava importantes na sua prática religiosa. Esses princípios tinham como ponto central a Reforma Protestante. Ele afirma que à medida que foi conhecendo mais sobre os reformados nominais (que “pareciam crer de fora”) e sobre o protestantismo de teologia liberal (“que descreiam de dentro da Igreja”), sua postura foi de reafirmação dos valores tradicionais inerentes ao cristianismo para além do catolicismo romano.

Para que isso acontecesse, ele precisaria desconstruir os dogmas católicos romanos – e isso tinha a ver com a eclesiologia (a definição de igreja) e a soteriologia (a obra redentora de Cristo). Em dezenas de artigos publicados durante as décadas de 1980 a 2010, Robinson Cavalcanti apresentou seu pensamento quanto ao movimento denominado de Reforma Protestante: *Por um aggiornamento evangélico, Protestantismo e brasilidade, Protestantismo: unidade e diversidade, Exótico protestantismo de Contra Reforma, Protestantismo: Reforma e Contra Reforma, Porque não continuei católico romano, Protestantismo brasileiro, A falta da Primeira Reforma: o valor da proposta original, O mais importante é a Igreja, e Igreja: o futuro está no resgate do passado.*

À medida que ele avançava no conhecimento sobre o protestantismo e suas dinâmicas e variáveis teológicas, culturais e institucionais, certo estranhamento o levou à quase

¹⁷⁰CAVALCANTI, 2007.

¹⁷¹Ibid.

¹⁷²Id., 1991, p.30.

constante comparação entre o catolicismo, protestantismo e o que simplesmente denomina de “Igreja indivisa”, expressão que se refere à unidade de sentido da Igreja em todos os lugares e épocas.¹⁷³

Seu vínculo com a Igreja Evangélica Luterana do Brasil (IELB), ligada ao Sínodo de Missouri,¹⁷⁴ foi entre 1962 e 1974. Essa denominação não se vinculava a nenhum dos três organismos promotores da unidade entre evangélicos dos Estados Unidos: Associação Nacional de Evangélicos (NAE), Congresso Nacional de Igrejas (NCC) e Conselho Americano de Igrejas Cristãs (ACCC)¹⁷⁵. A postura da IELB era isolacionista, mas não promovia em Robinson Cavalcanti, pelo menos aparentemente, um desconforto, pois esse Sínodo de Missouri era de luteranos que “continuavam a acreditar nos ensinamentos da Reforma Protestante”, eram “os de mesmo”.¹⁷⁶

Nos estudos do protestantismo brasileiro, há inúmeras tipologias pelas quais as igrejas e ramos dentro do protestantismo são enquadradas, algumas vezes de forma impositiva. Ainda que o objetivo aqui não seja o de dizer quem é ou não protestante, muito menos pensar que o simples enquadramento responde às diferentes e divergentes considerações sobre o cenário protestante brasileiro, cabe uma visão geral a nível metodológico sobre como o protestantismo tem sido categorizado, para de algum modo ser compreendido.

Em “Matriz religiosa brasileira”, José Bittencourt Filho¹⁷⁷ dividiu o protestantismo entre protestantismo clássico/histórico, pentecostalismo e neopentecostalismo. Sendo que luteranos compõem junto a anglicanos, presbiterianos, batistas, congregacionais, metodistas e reformados a primeira categoria.

Rubem Alves, em “Religião e Repressão”¹⁷⁸, afirma não ser possível “[...] construir os tipos, mas simplesmente recolher e empregar” aqueles que a própria história dispôs. Ele fala das denominações protestantes, sendo objetos distintos e definidos como ponto de partida no estudo do protestantismo. Assim, cada grupo de protestante definido como luteranismo, calvinismo, anglicanismo, congregacionalismo, pentecostalismo e os demais por si só já constituiriam as categorias historicamente definidas no estudo do protestantismo.¹⁷⁹

¹⁷³CAVALCANTI, Robinson. O mais importante é a Igreja. *Ultimato*, Viçosa (MG), ed. 317, mar/abr. 2009.

¹⁷⁴CAVALCANTI, Robinson. Porque não continuei católico romano. *Ultimato*, Viçosa (MG), ed.241, jul./ago. 1996.

¹⁷⁵CAVALCANTI, Robinson. Protestantismo: unidade e diversidade. . *Ultimato*, Viçosa (MG), ed.229, jul./ago. 1994.

¹⁷⁶CAVALCANTI, 2007.

¹⁷⁷BITTENCOURT FILHO, José. *Matriz religiosa brasileira: religiosidade e mudança social*. Petrópolis: Vozes, 2003, p.120.

¹⁷⁸ALVES, 2005.

¹⁷⁹Ibid., p.34.

Alves comenta que a partir dos anos 1960 as várias igrejas no Brasil “[...] viram romper-se as suas respectivas unidades ideológico-teológicas, permitindo o surgimento de novas formas de se articular a fé”,¹⁸⁰ isto é, novas teologias, novas formas de autocompreensão e, conseqüentemente, de compreender o mundo.

Com esse rompimento na teologia das principais denominações protestantes brasileiras, a classificação de Ernest Troeltsch entre igrejas e seitas,¹⁸¹ de 1960, já não cabia mais no estudo tipológico do protestantismo brasileiro. Por isso, Rubem Alves estabelece pelo menos três tipos ideais presentes no protestantismo brasileiro:

- a) Protestantismo da *Reta Doutrina*, tendo como característica a concordância com uma série de formulações doutrinárias, tidas como expressões da verdade, e que devem ser afirmadas, sem nenhuma sombra de dúvida, como condição para participação na comunidade eclesial;
- b) Protestantismo do *Sacramento*, para o qual a confissão da reta doutrina é de importância secundária, quando comparada com a participação emocional e mística na liturgia e nos sacramentos;
- c) Protestantismo do espírito, para o qual a marca distintiva da participação na comunidade eclesial não é nem a reta doutrina nem a participação nos sacramentos, mas uma experiência subjetiva de êxtase intenso.¹⁸²

Por essa tipologia de Rubem Alves, os luteranos são identificados como sendo os do *sacramento* – ou para melhor compreendermos, os de identificação confessional. Foi assim que o católico Robinson Cavalcanti, após deligar-se da Igreja Católica, foi aceito como membro da Igreja Evangélica Luterana do Brasil: “Congrego-me e estudo com avidez. Dia 31 de outubro de 1963, Dia da Reforma [...], pelo rito da confirmação, professei publicamente a minha fé e me tornei um protestante de carteirinha”.¹⁸³

Há ainda tipologias que dividem em dois grandes campos o protestantismo: o protestantismo clássico, composto por sacramentais e evangélicas; e o neoprottestantismo, englobando pentecostais e neopentecostais.¹⁸⁴ Por outro lado, há as tipologias de sociólogos que dividem o pentecostalismo nas chamadas “ondas”, como é o caso de Paul Freston que pontua a chegada dos Pentecostais ao Brasil na década de 1910, data o final dos anos 1950 e início dos anos 1960 como o período de fragmentação do pentecostalismo e situa entre as

¹⁸⁰ALVES, 2005, p.35.

¹⁸¹Citado por ALVES, 2005, p.34.

¹⁸²Op. cit., p.43-45.

¹⁸³CAVALCANTI, 2010.

¹⁸⁴FERNANDES, Rubem C. Governo das almas. In: ANTONAZI, Alberto. *Nem anjos nem demônios: interpretações sociológicas do pentecostalismo*. Petrópolis: Vozes, 1994, p.183-88.

décadas de 1970 e 1980 o que chamou de irrupção do neopentecostalismo.¹⁸⁵

Dentre tantas tipologias, o que importa com relação ao pensamento teológico de Robinson Cavalcanti é o lugar da Igreja Luterana na concepção da Reforma que ele recebeu em seus primeiros anos de protestante. Nesse caso, seja por meio da teologia, da forma de organização da instituição, pela periodização ou por autodeclaração, o consenso que se tem é que a denominação Igreja Evangélica Luterana do Brasil¹⁸⁶ (Sínodo de Missouri), salvo peculiaridades deriváveis em alguma comunidade local, compõe o protestantismo de missão,¹⁸⁷ por sua historicidade, sendo ainda definida como sacramental¹⁸⁸ por sua teologia, e conservador por questões ideológicas, como não fazer parte de nenhuma das três entidades norte-americanas que pretende representar as igrejas evangélicas no país.¹⁸⁹

Não se pode presumir que Robinson Cavalcanti tenha agido exatamente como a instituição luterana, que foi sua primeira denominação evangélica. Ele relata duas experiências com outros evangélicos enquanto buscava se encontrar na nova instituição. A primeira experiência foi uma aproximação junto ao movimento ecumênico de juventudes – segundo ele, uma tentativa frustrada. Ele descreve essa primeira aproximação da seguinte forma:

Estou, então, nos anos 60: a euforia e a decepção com a Revolução Cubana, o Concílio Vaticano II, a efervescência socialista seguida do golpe militar no Brasil, a guerra do Vietname, a Primavera de Praga, o Maio de 68 em Paris, etc. Conheço o liberalismo teológico de esquerda de grupos de jovens universitários ecumênicos, experiência traumática para mim, pela arrogância intelectual daqueles, sua intolerância e sua falta de reverência em relação ao sagrado.¹⁹⁰

Os movimentos referidos por Robinson são a União Cristã de Estudantes do Brasil, filiada à Federação Universal dos Movimentos Estudantis Cristãos (FUMEC), que em meados dos anos 60 “passou por peregrinação ideológica semelhante à Juventude Universitária

¹⁸⁵FRESTON, Paul. *Protestantismo e política no Brasil: da constituinte ao impeachment*. 1993. 307 f. Tese (doutorado) – Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Campinas, SP. Disponível em: <http://www.repositorio.unicamp.br/handle/REPOSIP/279821>. Acesso em: 18 jul. 2018.

¹⁸⁶A Igreja Evangélica Luterana do Brasil (IELB) surgiu em 1900, com a vinda ao Brasil do pastor Christian J. Broders, um missionário da Igreja Luterana – Sínodo de Missouri, enviado dos Estados Unidos para atender um pedido de luteranos vindos da Alemanha e que estavam sem atendimento espiritual. Disponível em <http://www.ielb.org.br/a-ielb/?id=955>. Acesso em: 12 maio 2019.

¹⁸⁷DREHER, Martin N. Protestantismo brasileiro: um mundo em mudança. *Estudos Leopoldenses*, São Leopoldo, v.1, n. 2, p.139-161, 1997.

¹⁸⁸ALVES, 2005, p.34-44.

¹⁸⁹CAVALCANTI, 1994.

¹⁹⁰Ibid., p.31.

Católica”.¹⁹¹ O que marcou de forma negativa a percepção de Robinson Cavalcanti sobre os movimentos ecumênicos foi o viés ideológico-teológico divergente da vertente luterana na qual ele estava filiado, e as formas como algumas lideranças desses movimentos se aproximavam do sagrado incomodava o jovem Robinson.

No livro “Cristianismo e Política”, publicado em 1985, Robinson descreve sobre o que chamou de experiência traumática no final da década de 1960 e comenta sobre o que estranhava em alguns universitários protestantes que “[...] reagindo contra a tradição, a falta de preparo intelectual de seus pastores, a rigidez e o legalismo de suas igrejas, os estudantes foram se tornando ásperos e irreverentes críticos das instituições”.¹⁹²

Sobre como se portavam quanto às crenças, ele disse: “[...] professando uma teologia liberal ou radical, em que entravam como fortes componentes o universalismo e a falta de ênfase no transcendente e no revelado”.¹⁹³ Falando aos teólogos da Fraternidade Teológica Latino-americana, em 1990 na cidade de Quito, Equador, apontou o que o teria afastado dos grupos universitários ecumênicos que conheceu na sua juventude. Ele condenou a postura de “[...] intolerância e sua falta de reverência em relação ao sagrado”.¹⁹⁴

Para Robinson, muitos estudantes universitários protestantes de vertente ecumênica passaram “[...] de um pietismo esclarecido, que fazia acampamentos de trabalho em favelas, à guerrilha, ao exílio, ao cárcere ou à secularização”. A crítica crucial foi sobre o que não fizeram ou fizeram com a igreja: “[...] em vez de renovarem e reformarem a Igreja, a empurraram mais para a direita”.¹⁹⁵ Esta era particularmente uma das suas críticas aos movimentos ecumênicos de sua juventude.

A segunda experiência de aproximação a grupos de jovens universitários protestantes foi junto à Aliança Bíblica Universitária do Brasil (ABUB), movimento que cresceu no Brasil como resultado de esforços missionários da Comunidade Internacional de Estudantes Evangélicos (CIEE) e que atua nas interfaces universidade-igreja-sociedade a partir do que chamam de contextualização. Isto é, seguem princípios básicos de confissão protestante, se apresentam como uma organização que promove nos estudantes e profissionais a concepção missionária de leigos e encaminha por meio de uma rede de parcerias os recém-formados para atuarem na sociedade de modo vocacional.¹⁹⁶

¹⁹¹CAVALCANTI, 2002, p.206.

¹⁹²Ibid., p.206.

¹⁹³Ibid., p.206.

¹⁹⁴Id., 1991, p.31.

¹⁹⁵CAVALCANTI, 2002, p.206.

¹⁹⁶Com o lema “Estudante alcançando estudante”, ou seja, os estudantes ligados à ABUB são os primeiros missionários, que atuam por meio de núcleos de estudo bíblico nas escolas e universidades, acampamentos de

A ABUB é uma associação religiosa, de caráter estudantil e missionário, organizada entre 1957 e 1961, a partir dos esforços missionários da CIEE, com Robert Young e Ruth Siemens. Young veio como assessor da Intervarsity Christian Fellowship,¹⁹⁷ dos EUA, cedido para o trabalho pioneiro no Brasil “[...] para despertar estudantes brasileiros para a visão e a tarefa de levar a mensagem de Jesus Cristo na Universidade”¹⁹⁸, e Ruth se dedicava à divulgação do novo movimento missionário estudantil, que contava com reuniões em casas, visitas às igrejas protestantes, viagens pelo país e articulação para os primeiros treinamentos. O primeiro acampamento organizado pela ABUB foi em janeiro de 1958, sendo o lançamento dos ideais da Comunidade Internacional no Brasil.¹⁹⁹ Nessa organização, Robinson Cavalcanti esteve envolvido como estudante e missionário voluntário por cerca de 15 anos.

2.3 Intelectualismo e protestantismo: a busca por espaços-síntese

*O espaço-síntese que buscava apareceu com grande impacto em minha vida com a Aliança Bíblica Universitária do Brasil, o movimento brasileiro de estudantes evangélicos, ligado à Comunidade Internacional de Estudantes Evangélicos: vida devocional, estudo bíblico, disciplina intelectual, abertura ao contemporâneo e à problemática social.*²⁰⁰

Em meio à vivência religiosa do catolicismo romano presente na infância na cidade alagoana de União dos Palmares, e depois com o período de estudos com os jesuítas em Recife – antecedido pela conversão pessoal ao protestantismo no curto tempo que viveu em Garanhuns, no Colégio Presbiteriano –, Robinson “buscava um espaço-síntese”. Não se pode inferir que ele tenha deixado de lado as características presentes no catolicismo – principalmente dos documentos sociais e preparatórios do Vaticano II que ele estudou, da proximidade aos jesuítas do Colégio Nóbrega e da UNICAP –, nem que tenha descartado a aproximação ecumênica devido o estranhamento de como alguns outros jovens de sua geração encarava “o sagrado”.

juventudes, grupos de oração, cursos de treinamento intensivo, entre outros. Suas principais atividades são: evangelismo, discipulado e formação para o serviço. Disponível em: <http://www.abub.org.br/como-trabalhamos>. Acesso em: 12 mai. 2019.

¹⁹⁷Intervarsity Christian Fellowship está em 590 campi nos EUA e tem como correspondente no Brasil a Aliança Bíblica Universitária do Brasil. Ambas fazem parte da Comunidade Internacional de Estudantes Evangélicos. Disponível em: <https://ifesworld.org/es/regions/am%C3%A9rica-del-norte>. Acesso em 10 jun. 2019.

¹⁹⁸ITIOKA, Neuza. *Encarnando a Palavra Libertadora*. São Paulo: ABU Editora, 1981, p.9.

¹⁹⁹Ibid., p.11.

²⁰⁰CAVALCANTI, 1991, p.31.

Assim, para que se compreenda um pouco mais sobre o pensamento de Robinson Cavalcanti e como se deu sua contribuição ao protestantismo brasileiro, faz-se necessário uma problematização sobre seus espaços e lugares de fala, no que se refere aos campos de atuação universitária e institucional-confessional.

2.3.1 Por uma conversão cultural do protestantismo brasileiro: um desafio aos evangélicos.

A cultura luso-tropical, mestiça, plástica, afetiva, jovial, que temos na Terra de Santa Cruz, ainda espera uma igreja com a sua face. Em ritos, ritmos, sentimentos, atitudes, usos e costumes desenvolvemos um sabor nacional. Ao longo da História do Cristianismo encontramos o sabor siriano, grego, russo, romano, inglês, norte-americano na rica policromia da fé que deita raízes. Teremos uma igreja com sabor brasileiro, com uma alma verde-amarela?²⁰¹

Em um texto de 1994, chamado “Protestantismo e brasilidade”, Robinson abordou a necessidade de os protestantes saberem lidar de modo correto com a cultura brasileira.²⁰² Se essa “conversão cultural” por parte dos protestantes não acontecesse, dizia ele: “[...] apenas prosseguiremos inchando os nossos guetos alienígenas e alienados”.²⁰³ Sua fala contra o que chamou de “gueto” se remete à proposta inicial do protestantismo histórico no Brasil. Para ele, “[...] aqui o protestantismo chegou como projeto de influenciar as culturas; esse projeto foi abandonado por um isolamento de contracultura por influência neofundamentalista”. Esse isolamento a que Robinson se refere foi provocado por um afastamento dos protestantes dos espaços de cultura nacional, como por exemplo das artes, da política e da universidade.

Ele destaca que nem sempre o cenário foi este ao qual se referia nos anos 1990: entre os primeiros grupos protestantes no país, entre os históricos, havia a consciência de uma “missão civilizatória”, exemplificada pela presença dos “colégios de vanguarda” e no “contato com as elites”, como finalidade de ocupação de espaços sócio-políticos. Afirmava ainda que “[...] cedo surgiu uma classe média de formação universitária, com uma visibilidade social inclusive no campo político”.²⁰⁴

Como alguém de boa formação escolar e universitária, e tendo feito carreira na universidade na área das ciências humanas, Robinson era um entusiasta da Universidade. Depois de aposentado, ainda trabalhou como voluntário por mais cinco anos. Ele era um interessado em ver o protestantismo nacional sendo vinculado à defesa da educação, da

²⁰¹CAVALCANTI, 1994.

²⁰²Ibid.

²⁰³Ibid.

²⁰⁴Ibid.

intelectualidade e da cultura como projeto definido para o país, tendo como força motriz a crença propagada pelos protestantes. Daí porque sua postura era a de que os protestantes deveriam criar pontes culturais que escapassem da simples adesão ou rejeição total ao calendário folclórico, por exemplo. Sua defesa era em favor “[...] de uma participação crítica de dentro (não de fora, de cima ou de baixo) do fato cultural”.²⁰⁵

Três foram as posturas identificadas por Robinson Cavalcanti como impeditivas da aproximação artística, cultural e intelectual dos protestantes à “brasilidade”.²⁰⁶ A primeira tem a ver com a teologia presente na maior parte do protestantismo da segunda metade do século XX: “[...] a subjetividade, o além, o futuro, o arrebatamento como ênfase teológica para os convertidos, para suas vidas, os deixa fora da cultura, na contracultura, na opção pela não-influência”.²⁰⁷ A segunda dificuldade da relação entre protestantismo e brasilidade foi “[...] a opção pelo trabalho e a prosperidade, como inserção na vida econômica, mas não na vida cultural”.²⁰⁸ Por último, a relação negativa entre o protestantismo e as ciências humanas, um misto de desprezo e temor por parte de algumas lideranças protestantes.²⁰⁹

Essa péssima relação teria sido responsável pelo que Gilberto Freyre, citado por Robinson Cavalcanti, alertou sobre “[...] o protestantismo brasileiro ter contribuído com excelentes gramáticos, mas nenhum literato”.²¹⁰ Robinson faz uma análise crítica dessa relação e afirma:

[...] Algo nos impediu de adentrar as letras e às artes. Temendo-se a vida e o prazer, e a liberdade criativa, o romance, a poesia, o teatro somente seriam lícitos se fossem outras formas de sermão. Sendo a arte a ponte entre a fantasia e o real, o nosso rígido real não comportaria a fantasia e o sonho.²¹¹

Esse desencontro entre protestantismo e “brasilidade” provocou dois impactos entre os intelectuais protestantes. Eles tiveram de optar pela não influência, minando assim suas habilidades e não alcançando os lugares de destaque na sociedade. E, em vez de buscar o diálogo entre a mensagem protestante e a cultura nacional, boa parte dos intelectuais se distanciou do protestantismo, para ter sua obra reconhecida na cultura nacional.²¹² São exemplos de intelectuais que tiveram base protestante e que se distanciaram da prática:

²⁰⁵CAVALCANTI, 1994.

²⁰⁶Ibid.

²⁰⁷Ibid.

²⁰⁸Ibid.

²⁰⁹Ibid.

²¹⁰CAVALCANTI, 1994; BITTENCOURT FILHO, 2014, p.382. Ambos fazem referência à fala de Gilberto Freyre na Conferência do Nordeste.

²¹¹CAVALCANTI, 1994.

²¹²CAVALCANTI, 1994.

Gilberto Freyre²¹³, Josué Montello e Rubem Alves, dentre outros. Este último com formação pastoral no Seminário Presbiteriano de Campinas.

Assim, o distanciamento de intelectuais da prática religiosa protestante no último quartel do século XX²¹⁴ – seja pela “opção da não-influência”, anti-intelectualismo ou por não comungar com elementos oriundos do catolicismo folclórico nacional – impediu os protestantes de “[...] estarem nos ‘lugares altos’ do nosso ‘mundo’ nacional”.²¹⁵

Robinson criticou setores internos do protestantismo pela forma passiva como receberam elementos culturais de outros países, como se fosse conteúdo do cristianismo em si: “Os nossos seminários, a literatura evangélica e a subserviência às ‘mecas’ e ‘gurus’ do Primeiro Mundo não nos ajudam na caminhada da inculturação e do autoctonismo”.²¹⁶ Desse modo, o protestantismo “[...] não teria contribuições próprias a enriquecer o conjunto da cristandade”, sendo esse tipo de religiosidade responsável por serem os protestantes “[...] apenas mestiços saxonizados isolados em nossos guetos”.²¹⁷

Quando Robinson Cavalcanti, já na década de 1970, percebeu que aquele protestantismo brasileiro posterior ao golpe de 1964 começou a guinar para o isolacionismo em relação às ciências, à política e à tradição do cristianismo mediado pela Reforma, então passou ao confronto direto com esses setores. Foi a partir daí que Robinson ampliou seu discurso sobre a relação entre protestantismo e a necessidade de os protestantes se tornarem os melhores representantes no que se refere “[...] ao conhecimento científico, à fé madura e de uma teologia relevante”.²¹⁸

2.3.2 Profissão como missão cristã: os espaços da teologia e da universidade

A trajetória profissional e religiosa de Robinson nos anos 1960 foi de incertezas dadas às circunstâncias sócio-políticas pelas quais o país enfrentava. Contudo, ele teve uma formação escolar em instituições de qualidade como o Colégio Presbiteriano e o Colégio Nóbrega, uma formação política no contexto familiar e duas graduações, sendo em Direito na UFPE e Ciências Sociais na Universidade Católica. Ele também viveu no Rio de Janeiro, onde defendeu sua tese sobre o coronelismo alagoano, vindo a ocupar funções administrativas

²¹³Robinson Cavalcanti o chama de “ex-combatente”. Cf.: CAVALCANTI, 1994.

²¹⁴Para uma discussão sobre intelectuais protestantes e sua relação de engajamento entre Igreja e cultura, ver mais em “Por uma Fé Encarnada: teologia social e política no protestantismo brasileiro”. De Wanderley Pereira da Rosa, 2014.

²¹⁵CAVALCANTI, 1994.

²¹⁶Ibid.

²¹⁷Ibid.

²¹⁸Id., 1993, p.32.

e coordenar o mestrado em Ciências Políticas e o Centro de Ciências Humanas da UFPE.

O período acadêmico vivido por Robinson Cavalcanti foi, segundo ele, crucial para sua profissão e prática religiosa. Sobre isso ele diz:

A troca da advocacia pelo magistério universitário melhor viabilizou a compatibilização entre profissão e ministério. Como profissional nas áreas de pesquisa e ensino, sempre me vi dando o melhor de mim, com ética, e ao mesmo tempo sendo um missionário no mundo universitário.²¹⁹

A resposta encontrada pelo jovem Robinson aos dilemas pessoais quanto aos caminhos a seguir na profissão e na devoção foi a de um profundo compromisso e convicções geradas pelo *habitus*²²⁰ da Igreja Luterana à qual fazia parte, e pela formação que recebeu na Aliança Bíblica Universitária do Brasil, sendo manifestadas no espaço da universidade enquanto estudante, professor universitário, pesquisador e como membro dos conselhos e superiores nas instituições universitárias às quais esteve vinculado.²²¹ Foi, portanto, nesses dois espaços iniciais que Robinson Cavalcanti passou a perceber um tipo de protestantismo e comungar de suas práticas, valores, crenças e aspirações.

Foi no contexto universitário que Robinson Cavalcanti desenvolveu o pensamento e engajamento religioso e político pelo qual ficou conhecido. A universidade supriu a busca de espaços-síntese que ele procurava, e foi nesta época que ele conheceu a organização estudantil Aliança Bíblica Universitária do Brasil.

Em 1962, houve a organização e aprovação do estatuto da ABUB, sendo ela dirigida em boa parte por profissionais e estudantes que passaram a divulgar a nova organização estudantil, promovendo viagens, treinamentos, e concentrando os interessados em um treinamento maior anual.

Foi em um desses encontros de formação em São Bernardo do Campo, em janeiro de 1967, que Robinson Cavalcanti participou e conheceu Paul Little, assessor da Intervarsity Christian Fellowship e diretor do setor de Evangelização e Missões do movimento americano. Em dezembro do mesmo ano, Robinson participou da Conferência Urbana 67, nos Estados Unidos. A Conferência, que ocorre a cada três anos desde 1948, funciona como um lugar de encorajamento e desafio a estudantes e profissionais a se tornarem missionários.

²¹⁹CAVALCANTI, 2010.

²²⁰Conforme Bourdieu, é o sistema de disposições socialmente constituídas que, enquanto estruturas estruturadas e estruturantes, constituem o princípio gerador e unificador do conjunto das práticas e das ideologias características de um grupo de agentes. BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectivas, 2007, p. 191.

²²¹Op. cit.

Mais que a participação no Urbana 67, o convívio com profissionais e missionários estrangeiros e nacionais possibilitou a orientação que Robinson precisava logo após o término das graduações universitárias em ciências sociais e Direito. Ele assim definiu esse período:

Convidado por Paul Little para assistir à Conferência Missionária de Urbana (1967), ouço John Stott expor a Segunda Carta a Timóteo e sinto um chamado para o ministério, mas não sei qual. De volta ao Brasil, recebo um convite para ser assessor da Aliança Bíblica Universitária, que foi um marco na minha vida quando eu, ainda estudante, havia sido discipulado pelo missionário batista inglês Dionísio Pape. Um mês depois, sou convidado para lecionar na Universidade Católica. É a resposta de Deus: profissão e ministério na academia.²²²

O tempo de quase dez anos em que Robinson Cavalcanti esteve comprometido com a ABUB foi, ao mesmo tempo, sua oportunidade de serviço voluntário itinerante e sua formação teológica mais expressiva. Ele afirmou sobre a ABUB: “[...] Seus acampamentos, seminários de capacitação e a itinerância interdenominacional de seu ministério foram minha principal fonte de inspiração teológica, de uma teologia do caminho”.²²³

O espaço da ABUB pode ser considerado um marco na vida de Robinson Cavalcanti. Nela, Robinson recebeu uma formação e acompanhamento pessoal de Denis George (Dionísio) Pape, entre os anos 1966 e 1970. Este, um missionário batista inglês, de ascendência de franceses huguenotes, de boa formação e ex-sargento paraquedista durante a Segunda Guerra Mundial, dedicou-se por três quadriênios como missionário, sendo o primeiro período na Argentina, o segundo na região amazônica e o terceiro no Nordeste, vindo a morar em Fortaleza e Recife antes de se casar com a missionária canadense Elaine Harrison e viver em João Pessoa.

Em artigo de março de 1995, Robinson faz um tributo a Dionísio Pape, que havia recentemente falecido em Ontário, Canadá, onde morava.²²⁴ Nesse tributo, Robinson dá as características pessoais e teológicas, relembra o caráter interdenominacional da visão missionária, com a aculturação no norte e nordeste do país, a preocupação em formar lideranças e o anseio de Pape em ver a comunidade evangélica brasileira envolvida na cultura nacional.²²⁵ As características são importantes, pois podem ajudar na compreensão do

²²²CAVALCANTI, 2010.

²²³Id., 1991, p.31.

²²⁴CAVALCANTI, Robinson. Dionísio Pape: um tributo. *Ultimato*, Viçosa (MG), ed. 233, mar./abr. 1995.

²²⁵Atividades de parceria feitas entre denominações evangélicas diferentes, geralmente esforços de cunho missionário, assistencial e de educação. Não chega a ser ecumênico, mas o que se pode chamar de no máximo um Pan-Protestantismo.

pensamento desenvolvido pelo próprio Robinson e seu modelo missionário. As características são as seguintes:

Dionísio Pape era um cavalheiro, marcado pela humildade, de fácil relacionamento, fino senso de humor e vasta cultura (falava vários idiomas). Teologicamente se considerava um evangélico conservador, distante, contudo, dos exageros e fanatismo dos fundamentalistas tradicionais ou renovados. Era um batista bem britânico: dotado de uma abertura às outras denominações, tanto assim que vem como missionário de uma junta interdenominacional (UESA), leciona não só no seminário batista, mas no congregacional e presbiteriano (no Recife), pronto para sempre servir, indistintamente, às várias igrejas. Simbólico de sua abertura (instalado pelo Bispo Edmund K. Sherril, outro estadista do Reino) foi o seu pastorado na igreja anglicana, vestido de batina e realizando os ofícios com o Livro de Oração Comum.²²⁶

Ao lembrar as principais características de seu mentor e amigo na missão estudantil quando ainda era estudante e começava a despontar como professor e advogado, Robinson apresenta um modelo no qual sua vida apresentava traços parecidos. Teologicamente, Robinson tentava se distanciar dos extremos, tanto de tradicionais quanto dos desdobramentos do pentecostalismo. Exemplo desse modelo de teologia buscado por Robinson foi o motivo de seu desligamento da Igreja Luterana (IELB): “[...] Questões periféricas pontuais como o germanismo cultural, a Ceia restrita, regeneração batismal e governo (eclesiástico) não-episcopal”.²²⁷ Não se encontra em seus textos, críticas diretas ao luteranismo no qual Robinson esteve vinculado. Ele migrou para o anglicanismo mais por proximidade de lideranças e afinidade teológica do que por outro motivo.

Sobre os novos movimentos desenvolvidos dentro do pentecostalismo, Robinson dedicou dezenas de artigos no combate ao que chamava de pseudo-pentecostalismo.²²⁸ No artigo *Pseudo-pentecostais: nem evangélicos, nem protestantes*, ele afirmou sobre a teologia da Igreja Universal do Reino de Deus: “Chamar o bispo Macedo de protestante é fazer tremer o Muro da Reforma, em Genebra, e os ossos de Lutero e Calvino em seus túmulos”.²²⁹ Robinson atribuía às novas interpretações dentro do protestantismo brasileiro a culpa do que chamou de “exótico protestantismo de contrarreforma”.

²²⁶CAVALCANTI, 1995.

²²⁷Id., 2010.

²²⁸FRANCO, Washington Santos. Igreja Universal do Reino de Deus na TV: pseudo-pentecostalismo e sacralização do sucesso. 2007. 111 f. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes, Programa de Pós-Graduação em Sociologia, Universidade Federal de Alagoas, Maceió, 2007.

²²⁹CAVALCANTI, Robinson. Pseudo-pentecostais: nem evangélicos, nem protestantes. *Ultimato*, Viçosa (MG), ed. 314, set./out. 2008.

Dentre os novos ensinamentos estava a teologia da prosperidade, que “[...] agride a memória dos mártires e os riscos do discipulado”.²³⁰ Essas inovações teriam provocado uma fissura ainda maior no cenário de falta de unidade do protestantismo no Brasil. O problema era que essa vertente evangélica cada vez mais se distanciava, propondo elementos divergentes do que defendiam os reformadores:

A teologia do domínio, que nega o chamado cristão ao serviço sacrificial; a alienação política ou ao adesismo contrários à crença reformada na doutrina dos “dois reinos” e o chamamento ao profetismo; a insensibilidade social, quando às obras de misericórdia eram componentes centrais dos ensinamentos e vidas dos reformadores; o preconceito ao conhecimento científico (particularmente às Ciências Humanas), confunde ignorância com inocência e santidade, quando os reformadores detinham títulos de doutores e fundaram Universidades.²³¹

Assim, Robinson advogava um protestantismo rico em sua diversidade de formas, mas negava os elementos que divergiam da proposta dos reformadores. Ele defendia o engajamento missionário de forma interdenominacional. Robinson Cavalcanti tinha abertura entre protestantes históricos e pentecostais. A partir da sua experiência como pregador, professor e palestrante itinerante afirmava “[...] haver maior consenso nas bases eclesiais que nas cúpulas institucionais e em assuntos metafísicos mais do que em temas vivenciais”.²³²

O modelo missionário aprendido de Dionísio Pape foi levado adiante por Robinson Cavalcanti. Em sua lembrança do que havia de mais importante no modelo do missionário-mentor, ele descreveu:

Tinha a visão de que o missionário deveria ser aculturado e atualizado. Por isso tanto no Brasil, estava sempre se matriculando como ouvinte nas universidades. Costumava dizer que ‘missionário bom é aquele, que ao se aposentar, ou se afastar do campo, a obra cresce mais do que quando ele estava lá’. Daí sua preocupação com o treinamento de líderes nacionais a quem procurava delegar tarefas. Constituiu uma família acolhedora, uma casa aberta, com um estilo de vida simples, onde os estudantes se sentiam à vontade. Profundamente humano, Pape sabia escutar, criar sólidos vínculos afetivos, ser amigo. Sua grande paixão era ver crescer, quantitativa e qualitativamente, a comunidade evangélica brasileira, com uma liderança convertida, piedosa, ortodoxa, e ao mesmo tempo, culta, não sectária e comprometida com a encarnação dos valores do reino de Deus.²³³

²³⁰Ibid..

²³¹CAVALCANTI, Robinson. *Exótico Protestantismo de Contra Reforma. Ultimato*, Viçosa (MG), ed.231, nov./dez. 1994.

²³² Ibid., 1994.

²³³CAVALCANTI, 1995.

Essa preocupação com o treinamento de líderes nacionais fez com que Robinson fosse mentoriado por Dionísio Pape e isso pode ter condicionado as decisões mais importantes que ele tomou nos anos seguintes. Dentre as importantes decisões, aquela que atendeu a um chamado para “dedicação de vida”.²³⁴ Um volume cada vez maior de engajamentos e iniciativas de médio e longo prazo foram tomadas por Robinson desde aquela Conferência missionária da Intervarsity Christian Fellowship, em dezembro de 1967. Ele assim descreveu aqueles anos:

Estou com 23 anos. Permaneço mais de dez anos como missionário da ABU, cobrindo inicialmente, uma área que vai de Manaus a Salvador. Em 1969, aos 25 anos, me caso com Miriam [...]. Aprovado nos concursos para professor de ciência política nas Universidades Rural e Federal de Pernambuco, fecho o escritório de advocacia, para tristeza do meu pai, e suspendo a ordenação pastoral (permanecendo como evangelista).²³⁵

Parte da trajetória que Robinson Cavalcanti considerava profissional-ministerial se deu em espaços de construção teológica. Ele chegou a se interessar por ser um seminarista evangélico antes de ingressar na universidade, mas encontrou um impeditivo por parte de seu pai: “[...] seria uma perda de status e a certeza de um futuro negativo”.²³⁶ Robinson comentou essa atitude do pai quando proferiu a fala principal do aniversário de 20 anos da Fraternidade Teológica Latino-Americana, em Quito. Ele disse: “[...] Atualmente estou certo do caráter providencial daquela decisão”.²³⁷

De 1970 em diante, o engajamento missionário de Robinson Cavalcanti se mistura em parte ao desenvolvimento da ABUB. A organização enfrentava sua primeira grande crise de identidade, quando grupos de estudantes que participavam de movimentos fechados pelo Regime Militar tiveram uma adesão massiva à ABUB.²³⁸ Dentre as disputas de espaço ideológico-teológico na organização em que Robinson servia como missionário, prevaleceu a que possuía afinidade com a confessionalidade da maioria das igrejas evangélicas do país (aproximação eclesiástica nacional) e a reafirmação dos seus estatutos do que se denomina Bases de Fé da Comunidade Internacional de Estudantes Evangélicos (aproximação institucional internacional).²³⁹

²³⁴Id., 1991, p. 31.

²³⁵CAVALCANTI, 2010.

²³⁶Id., 1991, p.30.

²³⁷Ibid., p.30.

²³⁸QUADROS, Eduardo Gusmão de. *Evangélicos e mundo estudantil: uma história da Aliança Bíblica Universitária do Brasil (1957-1987)*. Rio de Janeiro: Novos Diálogos, 2011, p.55.

²³⁹COMUNIDADE Internacional de Estudantes Evangélicos. Disponível em: <https://ifesworld.org/es/es/qu%C3%A9-creemos>. Acesso em: 25 maio 2019.

O modelo missionário no qual Robinson Cavalcanti foi mentoriado por Dionísio Pape era estritamente o que a ABUB tinha em seus estatutos: “Parágrafo único – A ABUB mantém-se filiada à Comunidade Internacional de Estudantes Evangélicos – CIEE e adota as suas bases de fé e seus objetivos internacionais, e participa das suas Assembleias Mundiais com os seus delegados (Capítulo 3, artigo 11 – Das Bases de Fé)”.²⁴⁰

Essa confessionalidade exigida é a primeira referência à constituição dos grupos filiados.²⁴¹ Comentando sobre a identidade da ABUB a partir de seus estatutos e escolhas na primeira década, o historiador Eduardo Quadros diz: “A firmeza doutrinária, o apego à Bíblia e os objetivos elencados pareciam simpáticos a certas lideranças eclesiais, que deram seu apoio ao novo movimento. A construção identitária da ABUB ocorreu, portanto, perante as forças presentes na configuração religiosa daquele período”.²⁴²

Segundo Paul Freston, isso só foi possível porque “[...] a CIEE, a qual se filia a ABUB, é um conglomerado de movimentos nacionais autônomos e não ‘multinacional’ missionária”.²⁴³ Assim, ao encontrar o espaço-síntese para o desenvolvimento do seu pensamento teológico, Robinson seguiu aos novos espaços que lhe foram apresentados.

Ele participou da fundação da Fraternidade Teológica Latino-Americana, ainda com seus 26 anos, sendo missionário da ABUB, e cooperando com teólogos de formação, sendo ele um teólogo informal e integrando a comissão executiva por sete anos. Assumiu a coluna evangélica semanal do *Jornal do Commercio* de Pernambuco, e publicou pela Editora da ABU, em 1972, “Cristo na Universidade Brasileira”.²⁴⁴ Morou por dois anos no Rio de Janeiro, onde cursou o mestrado em Ciência Política, na IUPERJ Cândido Mendes, com a pesquisa sobre coronelismo alagoano.

Ainda no início dos anos 1970, Robinson participou de todas as instâncias do Congresso Internacional de Evangelização Mundial (Comissão de convocação, Congresso em Lausanne, e Comissão de Lausanne para a Evangelização Mundial, por quatro anos). Os seus líderes na missão estudantil na ABUB e seus parceiros na construção de uma teologia latino-americana evangélica, René Padilla e Samuel Escobar, abriram caminho para a ocupação de espaço teológico dentro do evangelicalismo mundial.²⁴⁵ Sua dedicação e engajamento fez com

²⁴⁰ ALIANÇA Bíblica Universitária Do Brasil. Mairiporã. Congresso Nacional da ABUB 1962. Ata n. 1, p. 7

²⁴¹ QUADROS, 2011, p.23

²⁴² Ibid., p.41.

²⁴³ FRESTON, 1993, p.131.

²⁴⁴ CAVALCANTI, 2010.

²⁴⁵ Na comissão de programação do Congresso Lausanne, em 1974, estava Paul Little, o assessor que convidara Robinson Cavalcanti para o Congresso Missionário Urbana 1967. Ao todo eram cerca de 300 participantes oriundos de movimentos estudantis filiados à CIEE. Vários deles tiveram responsabilidades como expositores ou coordenadores de grupos. Para mais detalhes, conferir: CAMERON, Julia E. M. *The Lausanne legacy*:

que Robinson Cavalcanti comparecesse a todas as reuniões e participasse da maioria das consultas da fase de criação de documentos norteadores para as igrejas evangélicas em todo o mundo, entre 1974 e 1982, cujos temas foram: responsabilidade social; evangelho e cultura; estilo de vida simples, além da Consulta sobre Evangelização mundial, em junho de 1980, na cidade de Pattaya, Tailândia.

Robinson integrou por quatro anos a Comissão Teológica da Aliança Evangélica Mundial, na subcomissão Ética e Sociedade, e enquanto se envolvia na promoção de atividades missionárias no Brasil e nos espaços teológicos internacionais, migrou do luteranismo para o anglicanismo. Fase esta a que nos ateremos com mais afinco no capítulo seguinte.

landmarks in global mission. Peabody: Hendrickson Publishers, 2016, p. 17. Ver também ESCOBAR, Samuel. *La obra estudiantil y La teología evangélica*. Disponível em: <http://documents.mx/documents/obra-estudiantil-y-teologia-evangelica-samuel-escobar.html#>. Acesso em: 10 abr. 2016.

3 A AÇÃO POLÍTICA NO DISCURSO DE ROBINSON CAVALCANTI: UMA CONTRIBUIÇÃO AOS EVANGÉLICOS PÓS-REGIME MILITAR

O discurso de Robinson Cavalcanti desde sua conversão gradual e não traumática²⁴⁶ do catolicismo romano ao protestantismo na década de 1960 – passando pelos doze anos de engajamento no luteranismo e uma década no movimento missionário estudantil, que culminou na transição para espaços internacionais de reflexão teológica e aprofundamento do caráter regionalista de sua leitura de mundo – foi de rupturas em diversos debates, frentes de atuação e diferentes espaços-síntese de produção de seu pensamento.²⁴⁷

Embora sua vida tenha um percurso que possa ser descrito de forma linear, sendo associado a suas ocupações no contexto universitário (nos campos religioso e político), é na simultaneidade de representações, funções e papéis que ele desempenhou ao longo da vida o lugar da leitura histórica dos debates nos quais ele se envolveu, fazendo que seu pensamento se torne relevante para o protestantismo brasileiro, não só de vertente evangélica progressista como para as outras vertentes ditas protestantes.

Robinson Cavalcanti assumiu inúmeras posturas em seu tempo, configurou o que se pode chamar de “auto declarações”, tanto na política como sua postura regionalista nordestina, como em seus posicionamentos políticos e partidários. O elemento anglicanismo esteve presente por cerca de três décadas no seu pensamento e foi responsável pelo endurecimento de sua postura ética religiosa e de sua opção de engajamento político nas décadas de 1980 e 1990, culminando com a ordenação ao episcopado.²⁴⁸

Quem nos ajuda nessa compreensão sobre o texto tornado fonte de identidade é François Dosse, exímio historiador biógrafo, que a partir do que conceituou de lugares de memória e da perspectiva que “o biografado não está de modo algum imobilizado numa estrutura atemporal de partida na qual já se desenhasse o itinerário ulterior” aponta os riscos de se tomar um autor sem levar em consideração seus engajamentos políticos.²⁴⁹ De fato, há

²⁴⁶MENDONÇA;VELASQUES FILHO, 1990, p.219.

²⁴⁷Robinson foi um dos 25 fundadores da Fraternidade Teológica Latino-Americana, em 1970, então com 26 anos, recém-casado, exercendo a advocacia, a docência na Universidade Católica e assessorando a ABUB no Norte-Nordeste. Ver a discussão no capítulo 2 sobre universidade, intelectualidade e produção teológica como espaços-síntese de seu pensamento.

²⁴⁸O episcopado histórico tem no anglicanismo sua maior expressão, mas também pode ser encontrado em outras denominações protestantes. O episcopado administrativo é representado pelas igrejas metodistas. Ambos os modelos estão presentes no Brasil há cerca de 150 anos. Há também certo episcopado administrativo não-declarado, presente em denominações pentecostais clássicas, como nas Assembleias de Deus no Brasil, manifestadas na prática pelas funções de superintendentes e pastores-presidentes de campo e de convenções. Na maioria dos casos os pastores presidentes exercem função em regime vitalício.

²⁴⁹DOSSE, François. *O desafio biográfico: escrever uma vida*. São Paulo: Editora USP, 2009, p.384.

uma tensão constante que perpassa os textos de Robinson Cavalcanti, pois seu lugar de fala é como bispo anglicano, cientista político, evangélico progressista e de uma teologia conservadora.

A migração para o anglicanismo na metade da década de 1970 e a entrada no ministério ordenado pela vertente da Igreja Anglicana (em 1985 como diácono e em 1997, como bispo) formam o evento chave para a compreensão do discurso de Robinson Cavalcanti. O conceito de “evento” na história, na perspectiva do francês Paul Ricoeur traz uma definição adequada ao que será aplicado ao pensamento de Robinson Cavalcanti.²⁵⁰ Para o historiador José D’Assunção Barros, no capítulo que discute a proposta de Paul Ricoeur sobre tempo e narrativa, o evento é o responsável pelas mudanças no interior de uma narrativa:

Pode assinalar o início de um processo, demarcar o seu fim, produzir uma mudança de curso, agregar mais movimento a um processo em andamento, estancar este processo, ou acrescentar ao relato um novo elemento informativo[...]. Não é a extensão de tempo que define o evento, mas sim a sua qualidade, o seu poder de transformação ou intensificação no interior de uma narrativa que o inclui.²⁵¹

Sendo assim, o evento que causará o enrijecimento da postura conservadora na teologia de Robinson Cavalcanti é sua ordenação ao episcopado pelo anglicanismo. Ser ordenado diácono e depois bispo seria o “novo elemento informativo” no estudo sobre a contribuição do pensamento de Robinson Cavalcanti ao protestantismo brasileiro. Ao mesmo tempo, assumir o episcopado anglicano e tornar-se, em 1997, o primeiro nordestino sobre a diocese anglicana que cobria a região Nordeste agregou “mais movimento a um processo em andamento”²⁵².

A problematização a partir do “evento” de movimento que torna o cientista político, ex-católico Edward Robinson de Barros Cavalcanti em bispo da Diocese Anglicana do Recife é o que será feito no restante deste capítulo. A problematização da narrativa que fez surgir Dom Robinson Cavalcanti com suas crenças, os debates históricos aos quais ele se envolveu e sua relevância para o protestantismo contemporâneo estará presente em todo o capítulo.

²⁵⁰RICOEUR, Paul. *Tempo e narrativa*. São Paulo: Martins Fontes, 2010. Paul Ricoeur, filósofo francês do século XX, criou o termo Círculo Hermenêutico, em que o texto media o “vivido prefigurado” do autor e o “vivido refigurado” pelo leitor.

²⁵¹BARROS, José D’Assunção. *O tempo dos historiadores*. Petrópolis: Vozes, 2013, p. 178.

²⁵²RICOEUR, 2010.

3.1 Adesão aos anglicanos evangélicos

A prática protestante de Robinson Cavalcanti no luteranismo foi agregada pela participação nos encontros de formação da ABUB, CIEE e FTL entre 1967 e 1974. Nesse período ele teve a influência de Dionísio Pape que liderava grupos de universitários e profissionais em toda a região nordeste, liderado pelo estadunidense Wayne Bragg, secretário executivo da ABU em fins de 1960. Outras influências também foram as de Paul Little (CIEE), de René Padilla e de Samuel Escobar (ambos da CIEE e FTL). Além desses, John Stott, bispo anglicano da All Souls Church, Londres, também exerceu forte influência na formação ministerial de Robinson Cavalcanti na década de 1970.

O impacto da participação no Congresso Missionário da Intersociety – Urbana 1967, teve continuidade nas decisões profissional e ministerial de Robinson Cavalcanti por uma década (1967 a 1977). Sobre Urbana 67, ele afirmou que John Stott o teria inspirado a dedicar a vida a algo que ele sabia que deveria fazer, mas não tinha muita clareza de como seria.²⁵³ Essa influência possibilitou um engajamento como profissional na universidade e como missionário entre estudantes universitários no Norte-Nordeste, e passou a ser cada vez mais marcante após a experiência com o Congresso Internacional de Evangelização Mundial, de 1974. Uma nova fase foi inaugurada, dizia ele: “Aos 32 anos, já sou influenciado por John Stott, C.S.Lewis, J.I. Packer e Michael Green”.²⁵⁴

Sobre esses anglicanos que teriam influenciado a compreensão de Robinson Cavalcanti sobre a eclesiologia e sobre a prática missionária, cabe uma problematização sobre a composição do anglicanismo, pois não seria a tradição anglicana homogênea e não se ausentam as tensões internas por delimitação de espaços. Dentro do que se chama de anglicanismo há pelo menos três longos períodos de diferentes influências e inúmeras tendências teológicas agrupadas na Comunhão Anglicana.²⁵⁵

A primeira fase chamada “Celta” corresponde aos séculos II e VII, sendo o primeiro contato e as primeiras práticas cristãs. O segundo período (entre os séculos VIII e XVI) é a fase católica romana. A terceira fase é a chamada “Reformada” e tem maior influência nas

²⁵³CAVALCANTI, 1991, p.30.

²⁵⁴Id., 2010.

²⁵⁵A Comunhão Anglicana foi fundada em 1867, em Londres e reuni as Igrejas anglicanas por todo o mundo e as igrejas nacionais de confissão anglicana. A cada dez anos os bispos das 43 províncias autônomas e das 450 dioceses se reúnem para a Conferência de Lambeth. Há grupos mais ligados à herança católica chamados de anglo-católicos, os liberais e os evangélicos. Todos apresentam diversidade de práticas e enfoques, mas concordam com o quadrilátero de Lambeth (1888): Escrituras como regra final de fé, os Credos Apostólico e Niceno, os sacramentos batismo e ceia, e o episcopado histórico completando o quadrilátero. Também as doutrinas tradicionais dos trinta e nove artigos, de 1571. Disponível em: <https://www.anglicancommunion.org/>. Acesso em: 08 de jul. 2019.

confissões, bem como a maioria dos ritos e discursos são identificados como reformados. O período segue desde a Reforma.

Luiz Longuini Neto, ao estudar a relação entre o movimento evangelical e o movimento ecumênico no Brasil e América Latina, fez o seguinte levantamento: “É necessário, no entanto, destacar uma evolução no que tange [...] sua natureza teológica, ideológica e estratégica”.²⁵⁶ Ele apresenta pelo menos cinco autores que ajudam a definir o termo evangelicalismo. Primeiro apresenta a definição de George Marsden, em *Understanding Fundamentalism and evangelicalism*:

O credo essencial do evangelical inclui a) a doutrina reformada da autoridade final da Bíblia, b) o verdadeiro caráter histórico do plano da salvação de Deus lembrado na Escritura, c) a salvação para a vida eterna baseada na obra redentora de Cristo, d) a importância do evangelismo e missões, e e) a importância de uma vida transformada.²⁵⁷

Outro estudioso do evangelicalismo citado por Longuini Neto é David Bebbington²⁵⁸, que define as quatro principais características do evangelicalismo como:

a) Conversionismo: ênfase na necessidade de uma mudança de vida, b) O ativismo: a ênfase no esforço evangelístico e missionário (a novidade que mais distinguiu o evangelicalismo de certas formas anteriores de protestantismo), c) O biblicismo: a importância especial atribuída à Bíblia, d) O crucicentrismo: a ênfase na centralidade do sacrifício de Cristo na cruz.

Após apresentar duas descrições do que seria a definição de evangelicalismo, Longuini Neto traz a definição de dois líderes, sendo um latino americano e o outro inglês. A primeira é a definição feita em 1982 por Samuel Escobar, que segundo Longuini Neto, é o primeiro a distinguir evangelicais, ecumênicos e fundamentalistas já na década de 1970.²⁵⁹ Escobar define evangelicalismo a partir de seis particularidades teórico-práticas:

a) A herança teológica da Reforma: somente a fé, somente a Escritura, somente a graça, somente Cristo, b) paixão evangelística oriunda dos grandes reavivamentos do século XVIII, sobretudo o de Wesley, c) a piedade pessoal, característica do despertar no luteranismo alemão de fins do século XVII que conhecemos como pietismo: ênfase na decisão pessoal e na experiência de uma relação com Deus, seguida por uma vida de oração e piedade associada a uma intensa vocação missionária, d) A postura anabatista de separação entre Igreja e Estado, e) A ética puritana: uma vida

²⁵⁶ LONGUINI NETO, 2002, p.22.

²⁵⁷ Ibid., p.23.

²⁵⁸ Ibid., p.23.

²⁵⁹ Ibid., p.23.

distinta e consagrada a Deus, com altos níveis de conduta, f) A dimensão social do evangelho: um claro sentido de serviço, de obrigação social e de postura profética perante os males da sociedade.²⁶⁰

A segunda definição é a do bispo anglicano, escritor e seu expoente mais profícuo, o inglês John R. W. Stott.²⁶¹ Ele aponta algo que vai além do modo de crer do evangelicalismo e configura suas características do que é ser um cristão de confissão reformada e de vertente evangélica:

Não basta somente ser um evangelical, também é essencial manter o testemunho de fé evangelical. Para o evangelical, fé não é alguma variação excêntrica do cristianismo histórico, pelo contrário, na nossa convicção é o cristianismo em sua mais pura e primitiva forma [...]. Nossa preocupação primária como evangelicais é sermos bíblicos. Se, portanto, puder ser provado para nós nas Escrituras que alguma de nossas crenças está errada, nós estaremos prontos para modificá-la ou suprimi-la imediatamente. De fato, a principal marca do autêntico evangelical é a determinação para submeter-se à Escritura de corpo e alma, junto com uma prévia confiança para submeter-se a qualquer coisa que, na perspectiva da Escritura possa demonstrar ensinamento.²⁶²

Concorda-se com John Stott quando este define as atitudes e as características dos evangelicais; no entanto, essa abertura ao contraditório do que se crê da Bíblia não ocorre de forma tão simples assim: os evangélicos demonstram uma convicção irrevogável em suas confissões, tendo inclusive a chamada prática apologética, ou seja, a defesa da fé. Não se pretende entrar no mérito do que se crê, pois esse não é o papel do historiador, mas é imprescindível um confronto entre o discurso e as práticas históricas das instituições evangélicas.

É certo que há no discurso e postura de Robinson Cavalcanti uma “convicção” de que ser evangelical é estar alinhado ao “cristianismo em sua mais pura e primitiva forma”, como afirmou John Stott e como, por mais de três décadas, militou Robinson Cavalcanti no anglicanismo de vertente evangélica. A lista com a definição dos principais pontos do que é ser evangelical, escrita por Robinson em 1993, quando ainda era diácono, contém:

Preocupados com o equilíbrio, com a herança sadia da tradição conservadora, os evangélicos, grosso modo, desenvolveram as seguintes características: (1) Leitura reverente das Escrituras. Como Palavra de Deus escrita por homens. Uso criterioso das ferramentas científicas. Possibilidade de errância dos leitores e intérpretes; (2) Confessionalidade credal. Cremos e

²⁶⁰ LONGUINI NETO, 2002, p. 22.

²⁶¹ John Robert Walmsley Stott viveu em Londres. (27 de abril de 1921 a 27 de julho de 2011).

²⁶² Loc. cit.

Confissões como explicações úteis, parciais e suficientes da fé; (3) Soteriologia seletiva. Apenas alguns serão salvos. Divergências sobre o conceito de ‘penas eternas’; (4) Cristologia. Trinitária com ênfase nas duas naturezas; (5) Evangelismo. Anúncio a toda criatura, com sensibilidade transcultural; (6) Missão da igreja. Anúncio, edificação, comunhão, serviço e denúncia profética; (7) Milagres. Crença tanto nos bíblicos quanto nos atuais, evitando-se o ceticismo, a ingenuidade e o curandeirismo; (8) Escatologia. Diversidade de posições, com tendência ao amilenismo pós-tribulacionista; (9) Ética. Individual e social. Diferença entre aberrações e imperfeições. Espaço para adiaphora (liberdade criativa), defesa da democracia, pluralismo quanto ao socioeconômico, diálogo criativo com o mundo, santidade ativa (fazer coisas).²⁶³

O bispo anglicano John Stott, o qual Robinson faz referência, tem forte presença junto a setores mais progressistas dentro do protestantismo brasileiro desde a década de 1960, por meio de seus livros, como *Cristianismo Básico*, publicado no Brasil por volta de 1965 pela Junta Editorial Cristã, coordenada pelo missionário batista Russel Shedd.²⁶⁴

John Stott atuou diretamente na Comunidade Internacional de Estudantes Evangélicos como vice-presidente por duas décadas, supervisionando e apoiando a formação de lideranças latino-americanas envolvidas na organização como René Padilla, Samuel Escobar e Ziel Machado.²⁶⁵ Ele presidiu a Tearfund, organização que promove os direitos humanos, o desenvolvimento comunitário e redução da pobreza em mais de 50 países.²⁶⁶ Também como coordenador para a América Latina da Fraternidade Evangélica Mundial, Stott influenciou os teólogos da Fraternidade Teológica Latino-Americana.²⁶⁷ Dentre eles, principalmente René Padilla e Samuel Escobar tiveram espaço significativo no Congresso Internacional de Evangelização Mundial, cujo documento final foi dirigido e editado por Stott.²⁶⁸

Não dá para falar desse congresso de 1974 sem falar no diretor de redação do texto conhecido como Pacto de Lausanne. John Stott foi a referência teológica conciliadora que Billy Graham precisava para que o Congresso de Lausanne tivesse êxito.²⁶⁹ Eles já cultivavam

²⁶³ LONGUINI NETO, 2002, p. 24.

²⁶⁴ A Junta Editorial Cristã publicou de 1962 a 1965, sendo composta pela ABU Editora e a Missão Batista Conservadora, e tendo como público alvo seminaristas e líderes eclesiais.

²⁶⁵ Disponível em: <https://www.ifesworld.org/en/history-ifes>. Acesso em: 05 jun. 2019.

²⁶⁶ Disponível em: <https://www.tearfundbrasil.org/quem-somos/>. Acesso em: 10 jun. 2019.

²⁶⁷ Em 1951, na Holanda, foi reorganizada a World Evangelical Alliance. Eram 91 homens e mulheres de 21 países reunidos na Convenção Internacional de Evangélicos. Entre seus líderes incluíam J. Elwin Wright, Harold J. Ockenga, e Clyde W. Taylor dos EUA e John RW Stott e A. Jack Dain da Inglaterra. Dain e Stott elaboraram seu tríplice propósito: O avanço do evangelho; a defesa e confirmação do evangelho; e a comunhão no evangelho. Disponível em: <https://www.worldea.org/whoweare/history>. Acesso em: 08 jul. 2019.

²⁶⁸ René Padilla expôs sobre o tema “O Evangelho e a evangelização” e Samuel Escobar falou sobre “Evangelização e a busca humana pela liberdade, justiça e realização”. Parte de suas falas são verificáveis na redação final editada por John Stott chamada de Pacto de Lausanne.

²⁶⁹ William (Billy) F. Graham, Jr (1918-2018) foi um dos evangélicos mais influentes do século XX. Através da Associação Billy Graham coordenou programas de TV e de rádio, conferências públicas por todo o mundo e no

amizades desde a década de 1950, em Cambridge. O principal motivo pelo qual Stott pode ter cooperado para o Congresso e seus desdobramentos, dirigindo o documento final – o Pacto de Lausanne – deve-se ao reconhecimento do evangelicalismo no seio do Anglicanismo na segunda metade do século XX.

Escrevendo em 2001 à *Ultimato* sobre o aniversário de John Stott, Robinson rememora alguns detalhes dessa relação entre seu ícone anglicano evangélico e sua trajetória religiosa: pela estatura e sabedoria de Stott, os evangelicais tornaram-se a principal corrente do anglicanismo. Reconhece ainda o papel de articulação de Stott pelo evangelicalismo e identifica intencionalmente as trajetórias de ambos, no que podem ser vantagens em seu discurso:

Ninguém, no século 20, fez mais para dar articulação, visibilidade, relevância e unidade ao evangelicalismo, tanto no conjunto do cristianismo, quanto no interior da Comunhão Anglicana. Um verdadeiro estadista do Reino de Deus, cujas propostas de missão integral, evangelicalismo lúcido e anglicanismo com ênfase reformada constituem-se em alternativas das mais válidas diante do confuso e imaturo quadro religioso do nosso país.²⁷⁰

Ao identificar John Stott como sua principal referência teológica evangelical e eclesial anglicana, Robinson Cavalcanti vincula-se ao discurso conciliador, mas conservador dessa ala do anglicanismo. Em mais uma memória sobre essa influência, Robinson descreve em 2001:

Pude trabalhar com ele (1974-1983) na Comissão de Lausanne e na Comissão Teológica da Aliança Evangélica Mundial e, até 1991, na Comissão Executiva da Fraternidade dos Evangélicos na Comunhão Anglicana (da qual sou hoje vice-presidente) e em inúmeros congressos e seminários ao longo de 33 anos. Tenho-o como líder e amigo, recebendo-o em minha casa e sendo recebido na sua. Eu não seria hoje um bispo anglicano não fosse a sua influência (ao lado de Dietrich Bonhoeffer e Martin Luther King Jr.), embora tivesse uma vez me aconselhado a permanecer como leigo.²⁷¹

No período entre 1974 e 1983, Robinson Cavalcanti desliga-se do luteranismo e migra para o anglicanismo, convivendo com os anglicanos evangélicos de maior destaque, que

que se refere à esta pesquisa foi o responsável pela convocação da Conferência de Berlim (1966) e do Congresso Internacional de Evangelização Mundial (Lausanne, 1974). Dois marcos do evangelicalismo. Disponível em: <https://billygraham.org/about/biographies/billy-graham/>. Acesso em 10 jul. 2019.

²⁷⁰CAVALCANTI, Robinson. John Stott – estadista do reino de Deus. *Ultimato*, Viçosa, ed., 210, maio/jun. 2001. Disponível em: <https://ultimato.com.br/sites/john-stott/2018/07/05/john-stott-estadista-do-reino-de-deus/>. Acesso em: 10 jun. 2019.

²⁷¹ Ibid.

naquele momento estavam contribuindo na formação teológica da Comunidade Internacional de Estudantes Evangélicos, no Comitê de Lausanne e na Aliança Evangélica Mundial.

O engajamento no anglicanismo se deu a partir de 1976, pois foi nesse período que também ocorreram algumas mudanças significativas no ministério: ele saiu da equipe de assessores nacionais da Aliança Bíblica Universitária do Brasil em 1977, fundou em 1978 o Movimento Cristão Democrático de Centro (um movimento evangélico de orientação política) e candidatou-se a deputado estadual “como evangélico não-marxista contra a ditadura militar”.²⁷²

3.1.1 A dimensão histórica e o lugar de fala de Robinson Cavalcanti

O que se pode perceber até aqui sobre a formação da vida e pensamento de Robinson Cavalcanti, seja pelas próprias narrativas, seja pelo reconhecimento do seu papel na construção de uma vertente progressista de esquerda no protestantismo brasileiro, apresenta o discurso de um indivíduo profundamente ligado à instituição religiosa, à tradição, com boa formação política, familiar e cultural. Um intelectual que soube encontrar lugares-síntese na universidade, na igreja e na sociedade e que pautou sua trajetória em desenvolver seus valores, seu posicionamento político, em desafiar sua geração a pensar criticamente para fora e para dentro do protestantismo.²⁷³

À semelhança do que escreveu François Dosse sobre o ambiente intelectual da segunda metade do século XX ter marcado profundamente as escolhas de Ricoeur (em não ter seguido a roupagem da corrente dominante de sua época, mas ter se situado em defasagem, numa posição de apropriação sempre crítica), pode-se afirmar que o pensamento de Robinson Cavalcanti e sua entrada no anglicanismo tenham seguido os traços de crítica ao que era majoritário no cenário protestante brasileiro das últimas décadas do século XX e na primeira do século XXI.²⁷⁴

Assim, é imprescindível conhecer algumas confissões, declarações e documentos nos quais Robinson Cavalcanti foi signatário, sendo a maioria delas de posicionamento político e religioso de contra hegemonia. A promoção e difusão feita por Robinson sobre o

²⁷²CAVALCANTI, 2010.

²⁷³LÖWY, 2000; LONGUINI NETO, 2002; ROSA, 2015; TRABUCO, 2016. Obras que estudam as mudanças ocorridas no protestantismo brasileiro e que discutem a questão do engajamento político como fundamento religioso.

²⁷⁴DOSSE, 2009, p.377.

evangelicalismo no Brasil ajudou a construir, entre 1970 e 1980, as bases confessionais e institucionais às quais ele defenderia com mais afinco da década de 1990 em diante.

Por isso, a necessidade de apresentação dos assuntos que ele ajudou a construir e debateu nas décadas citadas, a partir das fontes de memórias, de opinião e reflexão na Revista *Ultimato*, no período exato de ordenação anglicana (1985 a 2012), fazendo sempre a relação entre seu discurso e o contexto de cada época.

Sobre o discurso de Robinson Cavalcanti, Longuini Neto definiu: “Um dos mais profícuos escritores do movimento evangelical, que detém forte poder de síntese e uma crítica aguçada ao analisar o cenário protestante latino-americano”.²⁷⁵ Esse poder de síntese identificado no discurso foi se confundindo com os lugares de fala do próprio Robinson.

Por exemplo, em 1991, falando sobre sua infância no catolicismo, afirmou: “Minha primeira vocação foi a do sacerdócio católico-romano, até que, aos dez anos descobri, com tristeza, a exigência do celibato”.²⁷⁶ Ou ainda quando afirmou, em 2010, na Revista *Ultimato* sobre seu passado: “Fui vocacionado desde a infância”; “tinha visão missionária desde quando era estudante universitário”; “vou ser um crente na Igreja Católica”; e “por doze anos sou abençoado como membro da Igreja Luterana (IELB), à qual devo minha formação no pensamento da Reforma e minhas convicções doutrinárias ortodoxas”.²⁷⁷

Cada uma dessas afirmativas deve, portanto, ser problematizada pelo lugar de fala e pelos debates do período em que foram ditas. Robinson Cavalcanti tem nos documentos *Pacto de Lausanne*, *Pacto de Curitiba* e *Declaração de Jarabacoa* sobre os cristãos e a ação política seus principais fundamentos teológicos sobre a ação política. Do primeiro, ele participou da comissão de preparação, do Congresso e é signatário do documento redigido por John Stott, e integrou as comissões posteriores (1974 a 1982). A repercussão do encontro em Lausanne reverberou no Brasil a partir das principais organizações que se identificaram com o que ocorreu na cidade suíça.

Foi a ABUB quem organizou o Congresso Missionário em Curitiba, em 1976, com cerca de 500 estudantes do Brasil e países vizinhos envolvidos em organizações missionárias estudantis e de serviço. Robinson Cavalcanti fez parte da organização do Congresso e foi também coautor do *Pacto de Curitiba* 76.

²⁷⁵LONGUINI NETO, 2002, p.24.

²⁷⁶CAVALCANTI, 1991, p.30.

²⁷⁷Em 2010, a Revista *Ultimato* tinha como tiragem 35.000 exemplares impressos, além da versão digital da Revista e blogs que repercutiam suas publicações. Sendo, portanto, um considerável espaço de fala, com público alvo composto de evangélicos em sua maioria e católicos romanos.

Entre os 15 pontos que compõem o *Pacto de Lausanne*, podem ser relacionados os pontos chave do discurso de Robinson Cavalcanti. Os quinze pontos são: 1. O propósito de Deus; 2. A autoridade e o poder da Bíblia; 3. A unicidade e universalidade de Cristo; 4. A natureza da evangelização; 5. A responsabilidade social cristã; 6. A Igreja e a evangelização; 7. Cooperação na evangelização; 8. Esforço conjugado de igrejas na evangelização; 9. A urgência da tarefa evangelística; 10. Evangelização e cultura; 11. Educação e liderança; 12. Conflito espiritual; 13. Liberdade e Perseguição; 14. O Poder do Espírito Santo; e 15. O Retorno de Cristo.²⁷⁸ Os pontos 2, 5 e 10 foram os mais desenvolvidos por Robinson Cavalcanti em seus anos de militância política em partidos, movimentos sociais e nos espaços eclesiais nas fraternidades teológicas, evangélicas e anglicanas a nível regional e internacional.

Sobre a Autoridade da Bíblia, é dito no *Pacto de Lausanne*:

Afirmamos a inspiração divina, a veracidade e autoridade das Escrituras tanto do Velho como do Novo Testamento, em sua totalidade, como única Palavra de Deus escrita, sem erro em tudo o que ela afirma, e a única regra infalível de fé e prática. Também afirmamos o poder da Palavra de Deus para cumprir o seu propósito de salvação. A mensagem da Bíblia destina-se a toda a humanidade, pois a revelação de Deus em Cristo e na Escritura é imutável. Através dela o Espírito Santo fala ainda hoje. Ele ilumina as mentes do povo de Deus em toda cultura, de modo a perceberem a sua verdade, de maneira sempre nova, com os próprios olhos, e assim revela a toda a igreja uma porção cada vez maior da multiforme sabedoria de Deus.²⁷⁹

Essa posição do evangelicalismo sobre o papel da Bíblia, em 1974, reforça a posição conservadora da teologia que Robinson Cavalcanti defendia. O quarto ponto do *Pacto* também expressa o lugar do livro sagrado do cristianismo para os evangelicalismo quando afirma: “A soberania de Deus se estende sobre todas as nações da terra e que Ele atua na História”. Sobre a amplitude de sua autoridade e a relação com o mundo da vida, diz: “Seu propósito tem uma dimensão universal e se tem manifestado por meio de uma série de acontecimentos cuja narração e interpretação são o tema da Bíblia, a Palavra de Deus”.²⁸⁰

John Stott comentou sobre o aspecto da autoridade da Bíblia a partir do evangelicalismo que ele militava:

²⁷⁸COMISSÃO de Lausanne para Ibid. a evangelização mundial. *O Pacto de Lausanne: uma exposição e um comentário* de John Stott. São Paulo: ABU Editora, 2004.

²⁷⁹Ibid.

²⁸⁰Ibid.

É a inspiração divina da Escritura que assegurou sua veracidade, e é porque a Escritura é a verdade de Deus que tem autoridade sobre os homens. De fato (ecoando a Confissão de Westminster) é a única regra infalível de fé e prática. Igrejas diferentes valorizam regras secundárias (credos, confissões e tradições) para governar sua fé (o que eles acreditam e ensinam) e sua prática (o que eles fazem), mas a Escritura é a única regra infalível.²⁸¹

Todas as vezes que Robinson Cavalcanti menciona teólogos liberais no contexto teológico das décadas de 1970 em diante, ele está se referindo às igrejas e teólogos que relativizam a afirmação exclusiva do papel da Bíblia e sua autoridade sobre os cristãos. Quem afirma é conservador, quem não reconhece é liberal. Em um artigo de março de 2005, Robinson “dispara” sobre as igrejas protestantes que deixaram de afirmar a autoridade da Bíblia e passaram à paridade do discurso da modernidade racionalista, no qual ele chama de liberal. Aponta inclusive os erros e estigmas dentro do próprio anglicanismo.

Nesse período ele enfrentava o processo no Tribunal Eclesiástico justamente por críticas à Igreja Episcopal Anglicana no Brasil.²⁸² As críticas eram de teor teológico e ideológico presente no anglicanismo, que por sua pluralidade desafiava províncias e dioceses a se posicionar por um lado ou por outro. Em uma de suas denúncias já no meio do conflito vivido de janeiro a junho de 2005, ele escreveu:

No caso da Comunhão Anglicana, há uma expressiva maioria mundial ortodoxa, e uma limitada minoria liberal revisionista pós-moderna, liderada pela cúpula da Igreja dos Estados Unidos e parte da Igreja do Canadá, com fortíssima influência sobre essa denominação no Brasil, salvo da Diocese do Recife (de maioria ortodoxa), raiz de um sério conflito atual, de desdobramentos imprevisíveis. No entanto, pela expressiva presença do liberalismo teológico nessas denominações no Brasil e no mundo, e pela incompreensão do que seja uma denominação plural, ou “inclusiva” (que tem unidade no essencial, diversidade no secundário), ninguém quer se associar a essa gente.²⁸³

Tentando respaldar suas as ações em uma espécie de herança histórica entre o evangelicalismo que ele professava e os movimentos missionários e socialmente engajados do século XVII, Robinson Cavalcanti defendia haver uma correlação com esse evangelicalismo

²⁸¹COMISSÃO, 2004.

²⁸²CÂNON XXI Da Sentença e das Penalidades Art. 121. As penalidades, de acordo com o Cânon 4º, Capítulo 4º, dos Cânones Gerais da IEAB, são as seguintes: I- advertência verbal, pronunciada na presença de, pelo menos 2 (duas) testemunhas; II - advertência por escrito; III - suspensão das funções canônicas por tempo determinado que não exceda 3 (três) anos, contados da data da sentença do Tribunal; IV - deposição do exercício do ministério ordenado; V - suspensão da comunhão. Disponível em:

²⁸³CAVALCANTI, Robinson. Boto fé nessa Igreja, apesar de...Problemas e possibilidades do Protestantismo brasileiro. *Ultimato*, Viçosa, ed. 293, mar. 2005.

hegemônico dos últimos 150 anos, a ponto de no Brasil “protestante e evangélico serem sinônimos”.²⁸⁴

O evangelicalismo defendido por Robinson Cavalcanti pode ter sido hegemônico em presença, mas essa hegemonia não se apresentava em homogeneidade, pois essa predominância não refletia uma unanimidade em termos teológicos e ideológicos. O que havia eram esforços e iniciativas que dirimiam as principais divergências, mas não um evangelicalismo homogêneo.²⁸⁵

Dois fatores estavam contribuindo para um deslocamento do papel de autoridade da Bíblia do eixo central do protestantismo. O primeiro, uma guinada mais acentuada ao fundamentalismo, “principalmente, desde o ciclo das ditaduras militares, dos anos 1960-1970”. No capítulo 12, “Religião e política no Brasil”, da obra *Cristianismo e Política*, publicada originalmente em 1985, Robinson avaliou a postura das denominações evangélicas no Brasil no contexto do regime militar. Com uma ilustração, ele tentou definir o que aconteceu:

Se o movimento de 31 de março de 1964 pudesse ser comparado a uma composição ferroviária que é forçada a seguir por um desvio (em 1968), poderíamos dizer que a maioria da liderança da Igreja Romana resolveu descer na primeira estação após a entrada no desvio. Os católicos vinham ocupando os vagões da primeira classe e os evangélicos, os vagões da segunda classe. Quando aqueles desceram, estes foram convidados a se mudarem para os vagões da primeira classe (com acesso ao carro-restaurante) e o fizeram com prazer, ficando imensamente agradecidos pela deferência [...] a tripulação não cessou de se esforçar em tratar bem os passageiros. Poucos foram os que resolveram descer do trem e seguir viagem por outros caminhos e outros meios de transporte.²⁸⁶

Sobre uma ala conservadora desse período, Robinson denominava de neofundamentalismo e fazia duras críticas aos protestantes dessa vertente, por considerá-los sem um projeto teológico de ação política, levados a reboque pelo oportunismo e agindo contrário ao modelo reformado: “Enquanto a herança da Reforma é diversidade e dinamicidade, os neofundamentalistas são estáticos e monoformes”.²⁸⁷ Para ele, houve uma mudança no discurso desses grupos fundamentalistas em relação à política partidária:

O protestantismo neofundamentalista teve de substituir o seu discurso dos anos 70 (crente não se mete em política) por um outro de presença

²⁸⁴CAVALCANTI, 2005.

²⁸⁵ROSA, 2015, p.119.

²⁸⁶CAVALCANTI, 2002, p.228.

²⁸⁷Id., 1995.

conservadora (crente se mete em política sim, desde que seja pela direita). Na maioria das vezes a ressonância desse discurso se fazia mais por um pragmatismo clientelista (é dando que se recebe) e um irracional anticomunismo do que por uma articulada opção ideológica.²⁸⁸

Para apresentar um discurso relevante politicamente diante da sociedade e teologicamente coerente aos protestantes, Robinson Cavalcanti utilizava-se dos espaços em revistas, em púlpitos e palanques como recurso da crítica para dentro do protestantismo, apontando e se diferenciando do que chamava de neo-fundamentalismo e delimitando seu espaço de fala, bem como seu pensamento evangelical no espectro diversificado de ideologias presentes no protestantismo das décadas de 1970 e 1980.

Ele subdividiu as correntes teológicas presentes em seu contexto em um texto de 1994, quando chamou de “a grande divisão atual, contudo, se dá em termos de escolas de pensamento, sendo em neofundamentalismo, evangelicalismo conservador, evangelicalismo progressista e liberalismo (clássico ou teologia da libertação)”.²⁸⁹ Nesse sentido, além de se diferenciar do neofundamentalismo, restava diferenciar-se do liberalismo teológico e promover uma guinada progressista dentro do evangelicalismo.

Quanto ao diferenciar-se do liberalismo teológico, ele condicionava praticamente tudo que não fosse fundamentalista, com exceção do evangelicalismo. Em três artigos, por exemplo, ele se refere ao liberalismo teológico nos seguintes termos: “Como acomodar a arrogância intelectual dos liberais e a arrogância dogmática-moralista dos neofundamentalistas? Os evangélicos conservadores – influenciados, cooptados ou intimidados – ficarão a reboque dos neofundamentalistas?”.²⁹⁰ Mais de uma década depois e após um ano de pesquisas e convivência em espaços de seminários teológicos pelo Brasil, ele escreveu:

Posso partilhar das tristezas dessa geração de transição, procurando lhe transmitir palavras de ânimo e esperança no Senhor da História e Senhor da Igreja, que a faz subsistir apesar de nós. A maioria dos seminaristas atuais já percebeu os desvios representados pela batalha espiritual, pela teologia da prosperidade, pelo fundamentalismo e pelo liberalismo, moderno ou pós-moderno. Percebem que algumas das milhares de denominações que surgem são, na verdade, seitas para-cristãs e nada têm a ver com a catolicidade, nem com a Reforma, e não se sentem identificados com as personalidades narcísicas, exóticas e manipuladoras que hoje pululam a nossa mídia.²⁹¹

²⁸⁸CAVALCANTI, 2002, p.240.

²⁸⁹Id., 1994.

²⁹⁰Ibid., 1994.

²⁹¹CAVALCANTI, Robinson. Seminaristas: uma geração sem heróis. *Ultimato*, Viçosa (MG), ed. 305, mar. 2007.

Além da acusação de arrogância dos liberais, que mais pode ter a ver com a ausência de espaços de diálogos entre ambos e do que ele considerou de liberalismo desviante e preocupante na formação de novos teólogos, Robinson Cavalcanti creditou aos liberais a causa de fragilidade do protestantismo diante de ensinamentos de outras religiões e do que chamou de secularismo militante. No artigo de 2008, *A participação dos evangélicos na política brasileira*, ele concluiu:

A pauta para o nosso testemunho cidadão, não decorre apenas da nossa História, da nossa cultura, e da nossa conjuntura, mas de um mundo exterior globalizado, onde não somente o Islã e o esotérico, mas o secularismo militante nos ameaça de fora, enquanto o liberalismo teológico vai abrindo as portas para os mesmos do lado de dentro.²⁹²

Diferenciar-se foi uma estratégia de sobrevivência, mas ao mesmo tempo um risco de falta de adesão e constante rotulação de ambas as partes. Robinson Cavalcanti sabia que esse posicionamento de denunciar os elementos divergentes dentro do protestantismo e, depois de filtrado, de promover de dentro para fora uma conscientização da ação política dos evangélicos pautados na teoria bíblica e na prática histórica não seria algo celebrado ou noticiado dentro do escopo dos protestantismos praticados no Brasil.

Em entrevista à Revista *Ultimato*, em outubro de 1985, para falar sobre *Constituinte, protestantismo brasileiro e participação política*, ele foi apresentado como: “Signatário do *Pacto de Lausanne*, escritor, conferencista e reconhecida autoridade evangélica em questões políticas”.²⁹³ Quando perguntado sobre participação evangélica na história política do país, Robinson Cavalcanti remontou à chegada do protestantismo no Brasil e disse: “Os evangélicos, quando chegaram ao Brasil, vieram com uma ideia participante. A mentalidade dos missionários e dos primeiros pastores era usar a política para melhorar o país”. Também endossou: “Isso era parte da ideologia protestante, tanto assim que eles se aproximavam de políticos, especialmente do partido liberal, visando mudar a constituição, separar a igreja do Estado, criar o casamento civil, criar a liberdade de cemitérios, para a qual havia restrição etc.”.²⁹⁴

Já quando foi perguntado sobre o baixo interesse e não participação dos evangélicos no processo político, ele respondeu que em parte isso se devia “ao baixo nível de informação e à equivocada teologia que ensina que o cristão não tem nenhum papel histórico e o reino de

²⁹²CAVALCANTI, Robinson. A participação dos evangélicos na política brasileira. *Ultimato*, Viçosa (MG), ed. 315, set. 2008.

²⁹³CAVALCANTI, Robinson. Protestantismo Brasileiro e Participação Política. *Ultimato*, Viçosa (MG), ed. 169, out. 1985.

²⁹⁴Ibid.

Deus é só transcendente”.²⁹⁵ A repercussão da teologia dos evangélicos incidia diretamente na visão de mundo, incluindo a política, algo que, portanto, deveria ser mudado de dentro para fora. Acontece que naquele contexto, o divisionismo dentro do protestantismo brasileiro tornava a voz dos evangélicos pouco ouvida para a sociedade e sua organização política, e para o público evangélico seria necessário um trabalho de base.

Indagado sobre o que deveria ser feito nas igrejas para que houvesse uma participação mais ativa, ele se referiu à incompreensão do que de fato se tinha no Brasil sobre organizações fomentadoras de um papel político a partir do protestantismo e de pessoas que estavam militando entre protestantismo e política no país:

Para influenciarmos deveríamos ter uma bandeira e querer levá-la. Uns não tem bandeiras e outros não querem levar bandeira alguma. A Visão Mundial está fazendo um trabalho bom de reflexão sobre a Missão da Igreja no Brasil hoje, através de encontros regionais e nacionais. Eu acho que os seminários e entidades como ABU, Visão Mundial e outros poderiam desempenhar um grande papel, que é a recuperação da história e da teologia protestantes. A grande tragédia é que nós que enfatizamos a tradição, somos acusados de inovadores, e aqueles que inovaram há pouco tempo se consideram os conservadores. Uma completa inversão!²⁹⁶

A dimensão histórica e o lugar de fala de Robinson Cavalcanti tiveram como base o evangelicalismo por três décadas, vindo a tomar mais corpo teórico-prático devido às tensões teológicas e políticas vividas na década de 1980. Ele afirmava ser parte da minoria. Na entrevista, respondeu sobre a possibilidade de um consenso sobre a participação política dos evangélicos da seguinte forma: “Como influenciar se você não tem convicção de que deve influenciar, não se organiza para esse fim? O pior é que as minorias (como é no meu caso) que tentam convencer a igreja dessa necessidade para a relevância, para sua sobrevivência e influência são profundamente incompreendidas”.²⁹⁷

3.2 As ações políticas e teológicas de Robinson Cavalcanti

Assim que Robinson Cavalcanti se deligou da Aliança Bíblica Universitária do Brasil, partiu com mais empenho para a militância política no final dos anos 1970, participando dos processos em defesa da volta da democracia e da articulação de uma política social que viesse por meio de uma convicção teológica oriunda do protestantismo.

²⁹⁵CALVALCANTI, 1985.

²⁹⁶Ibid.

²⁹⁷Ibid.

É sabido que este bispo tem atuado – como escritor, conferencista e militante – por um quarto de século nas hostes do evangelicalismo progressista (ABU, FTL, VM, LCWE, WEF, MEP), advogando as ênfases particulares desta vertente do evangelicalismo: a inculturação, a unidade, a responsabilidade social, a abertura às ciências humanas, uma ética positiva (não legalista/moralista), etc.²⁹⁸

Não é fácil definir o que foi exatamente construído por ele. Portanto, um levantamento sobre os envolvimento políticos partidários, para onde sinalizavam seus escritos e que tipo de compromissos ele defendeu, ajuda-nos nessa tarefa de compreender as ações políticas e teológicas de Robinson Cavalcanti levando em consideração as primeiras evidências de um engajamento político como a criação do Movimento Cristão Democrático de Centro, ainda em 1978, passando pelas filiações partidárias, as candidaturas, as assessorias, as campanhas e a formação do Movimento Evangélico Progressista, antes de sua desfiliação partidária e rompimento teórico prático com o Partido dos Trabalhadores nos anos de governo Lula.

3.2.1 A ação do político Robinson Cavalcanti

Em 1977, quando Robinson havia voltado do mestrado no Rio de Janeiro e se desligado da ABUB, por orientação de amigos e mentores, passou a coordenar a pós-graduação na Universidade Federal de Pernambuco, envolveu-se ainda mais na Fraternidade Evangélica Mundial e participou dos encontros das comissões internacionais do Movimento Lausanne. Foi também nesse período que ele iniciou a preparação para entrar na política partidária.

Chama a atenção o fato de as memórias produzidas sobre Robinson Cavalcanti (em forma de homenagem ou interesse por conhecer sua produção acadêmica) fazerem referência quase sempre ao Bispo Robinson e pouco sobre o assessor de prefeito, candidato a deputado e mobilizador político partidário que ele foi. Há uma vertente teológica na qual ele ajudou a construir e se engajou na prática entre 1978 e 1997, cuja proposta político-ideológica baseava-se na ação política que os evangélicos precisavam ter como indivíduos e instituição para cooperarem com a difusão da utopia possível, e isso passava por um engajamento progressista com base teológica.²⁹⁹

²⁹⁸CAVALCANTI, Robinson. Evangelicalismo, anglicanos e evangélicos. *Ultimato*, ed. 264, maio 2000.

²⁹⁹Título do artigo publicado na Revista *Ultimato* em 1990, edição 208, dezembro de 1990. Em 1993, a Editora *Ultimato* publicou o livro *A utopia possível: em busca de um cristianismo integral*. Viçosa: Ultimato, 1993. São 36 artigos de Robinson divididos em 4 partes: 1) A questão teológica, 2) A questão eclesial, 3) A questão

Em março de 1978, no Nordeste, nascia o Movimento Cristão Democrático de Centro (MCDC). O MCDC tinha orientação social democrata e democrata cristã. Definia-se como um movimento evangélico de orientação política e trazia como primeiro lema “Por um país governado por homens governados por Deus”. O MCDC tinha como proposta uma ação política dos cristãos na construção de uma sociedade nova. Teve sua atuação entre 1978 e 1983, período também correspondente à emergência de diferentes projetos de sociedade para uma nova fase pretendida para o país.

O Movimento tinha uma opção democrática e de centro – já que a abertura política para partidos de oposição ao regime ainda não havia se consolidado. Como Movimento, a tendência é que se tornasse uma forte base partidária e um espaço de produção política. O MCDC distribuía um boletim chamado *Presença e Identidade*. Nele a opção pela democracia de centro era assim apresentada:

Pela democracia porque cremos que, historicamente, os cristãos evangélicos são dos maiores responsáveis por sua existência e desenvolvimento. A democracia tem andado mais junto com o protestantismo do que com qualquer outra confissão religiosa. Porque a democracia permite um controle mútuo entre pecadores no governo e o povo pecador, evitando a anarquia ou a tirania. [...] A história atesta que a extrema direita e a extrema esquerda tendem ao totalitarismo ou ao autoritarismo, e que a centro-direita e a centro-esquerda, embora defensores da democracia, tendem para uma visão unilateral.³⁰⁰

Para declaração acima, deve-se levar em consideração sua época, já que posicionar-se contra o regime ditatorial instalado no país ainda tinha seus ônus políticos e pessoais, como os sofrimentos vividos pelos protestantes ligados ao movimento ecumênico. O Brasil desse período final dos anos 1970 e início dos anos 1980, isto é, entre os governos de Ernesto Geisel e João Batista Figueiredo, passava pela abertura política, pressionada e gradual.³⁰¹ Era o período de negociação entre militares e oposição, que aos poucos incorporava as reivindicações das classes estudantis, política e trabalhadora. Foi o período da Anistia, do trabalho de denúncia dos jornais e do combate à censura. A luta se dava por espaços de poder na política e na sociedade, e a opção de intelectuais e religiosos como Robinson Cavalcanti seguiam as opções possíveis da época.³⁰²

social, e d) A questão política.

³⁰⁰CAVALCANTI, 2002, p.231.

³⁰¹O presidente militar Ernesto Geisel governou o país de 1974 a 1979, e João Batista Figueiredo, de 1979 a 1985.

³⁰²CARVALHO, José Murilo. *Cidadania no Brasil: o longo caminho*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2014, p. 177.

Embora no discurso Robinson Cavalcanti e a proposta do MCDC fossem pelo centrismo, isso serviu apenas como forma de agrupar as diferentes visões partidárias. Em meados de 1985, inclusive por ocasião do lançamento do livro *Cristianismo e Política*, Robinson ocuparia posições mais à esquerda. No escopo do MCDC cabiam as tendências: 1) social-cristã formada por jovens católicos que ingressaram no Partido Popular (PP) de Tancredo Neves, com a visão de uma transição negociada possível da ditadura para a democracia; 2) Com as mudanças na legislação eleitoral, que limitava a participação de partidos, e essa tendência teve sua migração para o PMDB; 3) Uma ala ingressou no Partido Democrático Trabalhista, liderado por Leonel Brizola, após a tentativa frustrada de fundação do Partido Democrata Cristão (PDC), liderado pelo sociólogo Luís Paulino.³⁰³

Ao fazer um mapeamento das tendências do MCDC, Zózimo Trabuco afirmou que a composição dos participantes e suas tendências religiosas se dava da seguinte forma: “1) composição nordeste-católica (PP-PMDB), 2) sudeste-protestante (PDT) e sul-ecumênica (PT)”.³⁰⁴ Trabuco afirma que Robinson Cavalcanti era um protestante na primeira tendência que no final da década de 1980 se integrou à terceira.³⁰⁵

Antes do fechamento da proposta do MCDC e sua migração para o Partido dos Trabalhadores no final da década, Robinson teve uma atuação política intensa. Ele foi candidato a deputado estadual nas eleições de 1982, membro do Diretório Municipal do PMDB (1982-1984), assessor do prefeito de Recife, Jarbas Vasconcelos (1986-1988). Enquanto a década de 1980 se desenvolvia, Robinson acompanhava as mudanças e expectativas que vieram com ela. “Saí do PMDB quando esgotou seu projeto, com a promulgação da Constituição de 1988”.³⁰⁶

A relação de Robinson Cavalcanti com sindicatos e partidos políticos tinha um fundamento teológico. Ele, criado em família de políticos e católicos romanos, até contou a experiência de sua primeira greve aos doze anos e da função de vice-presidente do Centro regional de estudantes secundaristas.³⁰⁷ Agora as experiências de engajamento político que ele possuía eram da realidade vivida durante o regime militar e das buscas políticas para o restabelecimento da ordem democrática.

Depois da militância por uma década (1978 a 1988) no PP-PMDB, ele migrou para a terceira tendência do antigo MCDC. Dois marcos precisam ser considerados no estudo sobre a

³⁰³TRABUCO, 2016, p.527.

³⁰⁴Ibid., p.527.

³⁰⁵Ibid., p.527.

³⁰⁶CAVALCANTI, 2010.

³⁰⁷Id., 1991, p.30.

ação política de Robinson Cavalcanti entre 1989 e 1991. Após a promulgação da Constituição vigente e sua saída do PMDB, ele liderou o Movimento evangélico pró-Lula, em 1989, e entrou no Partido dos Trabalhadores, em 1991. Sua entrada no PT se deu no mesmo período da fundação do Movimento Evangélico Progressista, um “movimento de cristãos evangélicos comprometidos com um projeto de ação político-social da perspectiva da ética cristã”,³⁰⁸ que teve em Robinson Cavalcanti e no sociólogo Paul Freston seus principais idealizadores.³⁰⁹

A década de 1980 foi para Robinson de uma intensidade política partidária sem precedentes. O que ele rememorou em 1991 foi:

Toda a década de 80 foi para mim de intensa militância política: candidato a deputado estadual em 1982, membro do diretório municipal do PMDB (1982-1984), assessor do prefeito de Recife (1986-88), participante da campanha pelas eleições presidenciais Diretas já (1984), coordenador de comitês evangélicos e apoio a candidatos da Frente Popular (liberais-progressistas, socialistas e comunistas) em duas eleições municipais, duas eleições estaduais e nas eleições presidenciais de 1989, na comissão interpartidária e na coordenação do comitê evangélico de apoio a Luiz Inácio Lula da Silva para presidente da República.³¹⁰

Ao relembrar seu envolvimento, uma década depois, agora escrevendo na própria revista *Ultimato*, ele ainda incorporou as seguintes iniciativas como parte de sua vida política, na tentativa de demonstrar uma trajetória de um sujeito quase determinada à política. O primeiro texto comemorava os 20 anos da Fraternidade Teológica Latino-americana. No texto seguinte, quem fazia aniversário era sua trajetória de fé, se assim pudermos definir:

Na vida política, o fato de ter parentes paternos e maternos militantes de várias frentes, levou-me a participar da primeira greve aos 12 anos. Fiz parte do grêmio do colégio. Participei de uma diretoria da União dos Estudantes Secundaristas de Alagoas (UESA), do Centro dos Estudantes Secundaristas de Pernambuco (CESP), do Diretório Acadêmico da Faculdade de Direito da UFPE, de diretórios e executivas (nos âmbitos municipal e estadual) de partidos. Abracei uma candidatura profético-pedagógica a deputado estadual (na época da ditadura militar), outra candidatura a vice-prefeito, uma assessoria a prefeito e a deputado federal. Participei ainda da fundação de um sindicato e, por fim, de movimentos sociais — inclusive fui um dos fundadores do Movimento Evangélico Progressista (MEP). Cumpri meu dever ao integrar a coordenação nacional das campanhas (1989, 1994) de Luiz Inácio Lula da Silva entre os evangélicos. Partidos e organizações foram canais históricos do exercício da cidadania responsável. Saí do PMDB quando esgotou seu projeto, com a promulgação da Constituição de 1988, e

³⁰⁸Disponível em: <http://webcache.googleusercontent.com/search?q=cache:http://www.mepbrasil.xpg.com.br>. Acesso em: 07 mar. 2019.

³⁰⁹TRABUCO, 2016, p.549.

³¹⁰CAVALCANTI, 1991, p.30.

do PT com minha eleição ao episcopado (além da sua descaracterização). Não sou filiado a partidos, mas a sindicatos e associações civis. Parafraseando Nelson Rodrigues, tenho sido um “pastor de passeata”.³¹¹

No Partido dos Trabalhadores ele ficou de 1991 a 1997, quando se deu sua eleição de Bispo Diocesano em Recife. Sua filiação foi relativamente curta, mas o suficiente para o engajamento político no partido como contribuição dos evangélicos e na divulgação entre os evangélicos da proposta do partido. Desde seu engajamento de 1989 em diante, na construção e promoção de uma política partidária de esquerda com o PT e no campo dos movimentos com o MEP, ele intensificou sua posição à esquerda a partir do evangelicalismo e da Teologia da Missão integral, sendo conhecido nacionalmente: “Atualmente a cada ano, estou viajando por nove meses, em fins e semana alternados, convidado por diferentes grupos, igrejas, denominações e organizações. Nos outros três meses paro para pôr o corpo, a alma e a cabeça no lugar”.³¹²

A militância política de Robinson, tão presente em suas ações políticas partidárias, havia ganhado maiores proporções como uma teologia da ação política, tendo na Ultimato seu lugar de visibilidade, e cada vez mais no evangelicalismo seu ponto e apoio.

3.2.2 A política de Robinson Cavalcanti expressa em sua teologia

Robinson Cavalcanti se estabelece teologicamente na tendência mais ligada ao Movimento de Lausanne, resultante do Congresso Mundial de Evangelização ocorrido em 1974, com os princípios do segundo Congresso Latino-americano de Evangelização (Clade) que aconteceu em Bogotá, em 1979 e também junto aos movimentos ligados à Fraternidade Evangélica Mundial, uma espécie de respaldos institucionais em torno da compreensão integral do evangelho³¹³. Segundo ele, esse grupo buscava uma alternativa evangélica para o dilema: alienação *versus* conservadorismo, conservadorismo *versus* teologia da libertação.³¹⁴

O Clade II (1979) ocorreu em meio às tensões vividas pelos povos latino-americanos e teve como tema “Para que a América Latina ouça a voz de Deus”. Diferente do primeiro Clade (Bogotá, 1969), organizado por missões norte-americanas, o segundo teve à frente a FTL, que durante uma década conseguiu ser um espaço de reflexão teológica e diálogo entre

³¹¹CAVALCANTI, 2010.

³¹²Id., 1991, p.32.

³¹³O artigo 5º do Pacto de Lausanne afirma: Embora a reconciliação com o homem não seja reconciliação com Deus, nem a ação social evangelização, nem a libertação política salvação, afirmamos que a evangelização e o envolvimento sócio-político são ambos parte do nosso dever cristão.

³¹⁴CAVALCANTI, 2002, p.230.

as diferentes teologias e ideologias presentes entre as agências missionárias, igrejas, organizações seminários teológicos em todo o continente.³¹⁵

Longuini Neto faz um resumo da situação do continente no contexto entre os Clades de 1969 e de 1979:

O continente continuava em crise, contudo as ditaduras militares haviam dominado o cenário político latino-americano, aprofundando-se na crise econômica com os países asfixiados pela dívida externa. A igreja Católica passava por momentos de renovação após as Conferências de Medellín e Puebla e as Comunidades Eclesiais de Base representavam uma grande esperança no fermento religioso latino-americano, também agitado pelos pentecostalismos.³¹⁶

A carta final do Clade II, intitulada *Ao povo evangélico da América Latina*, foi organizada em oito pontos, e suas afirmações são o extrato do que prevaleceu politicamente como teologia mais apropriada para os participantes. O primeiro ponto (chamado de “Antecedentes”) evoca a ligação histórica com o primeiro Clade, dá o número de 266 participantes procedentes de diferentes setores do povo evangélico. A menção a povo evangélico tem a ver com a tentativa de não identificação do Congresso com uma organização ou igrejas específicas, e alinha-se com a tendência de valorização dos povos latino-americanos.

O ponto dois reafirma a submissão da tarefa missionária à autoridade da Bíblia e a identidade teológica dos participantes, dentre eles Robinson Cavalcanti, à declaração do primeiro Clade e ao Pacto de Lausanne. O ponto três, chamado “Lealdade”, afirma ter uma relação com a herança evangélica deixada pelos missionários protestantes pioneiros na América Latina e renova o compromisso com a evangelização contextualizada às realidades presentes no continente. O quarto ponto (“Tragédia”) fala especificamente sobre os dramas, caos e tragédias econômicas e sociais que acometiam o continente naquele período. A carta faz a seguinte afirmação: “Há também os que, em seu desejo legítimo de reivindicar o direito à vida e a liberdade ou de manter o estado das coisas vigente, seguem ideologias que oferecem uma análise parcial da realidade latino-americana e conduzem a formas diversas de totalitarismo e à violação dos direitos humanos”.³¹⁷

O ponto chamado “Pecado” se alinha ao Pacto de Lausanne em considerar que a conceituação de pecado entre os teólogos evangelicais vai além da moralidade pessoal e se

³¹⁵ LONGUINI NETO, 2002, p.181.

³¹⁶ Ibid., p.181-182.

³¹⁷ Ibid., p.192.

desdobra em questões de ética social e ambiental. Seguido a este, tem-se o ponto chamado “Renovação”, que evoca uma saudação ao fato de muitas pessoas estarem se convertendo e frequentando as igrejas evangélicas por toda a América Latina. É fato que o crescimento do número de pessoas que se declaravam evangélicos, pelo menos no Brasil, cresceu de 4,8 milhões em 1970 para 7,8 milhões no censo de 1980. Número que viria quase a duplicar na década seguinte.³¹⁸

O penúltimo ponto (“Confissão”) é o que mais gerou divergência. Segundo Longuini Neto, quando a carta foi traduzida e publicada no Brasil, toda essa parte foi omitida. Por conta disso e das implicações teológicas e políticas que o documento possui, cabe parte de seu conteúdo como citação, conforme tradução e publicação em *O novo rosto da missão*:

Confessamos que como povo de Deus nem sempre temos atendido às demandas do evangelho que pregamos, como demonstra nossa falta de unidade e nossa indiferença frente às necessidades materiais e espirituais de nosso próximo. Reconhecemos que não temos feito tudo o que com a ajuda do Senhor deveríamos realizar em benefício de nosso povo [...].³¹⁹

O último ponto da Carta traz a missão como incentivo à repercussão do que ali foi discutido e registrado: “No desejo de que Deus cumpra o seu propósito no mundo, em sua igreja e em nossas vidas, e que os povos latino-americanos escutem a voz de Deus, encomendamo-nos todos à sua graça e lhes enviamos uma saudação fraterna. II Congresso Latino-Americano de Evangelização”.³²⁰

O significado que o Clade II e a tentativa de síntese que sua carta final se propôs foi bem explorado por Longuini Neto, que ao fazer um balanço sobre o impacto daquela nova postura pastoral e missionária presente no evangelicalismo latino-americano no qual Robinson Cavalcanti era vinculado, afirmou:

Clade II fez um balanço da situação do continente e dos setores conservadores do protestantismo e, com coragem, traçou novos planos, estabeleceu novas metas e, sobretudo, reconheceu o atraso, o descompasso, a omissão e a falta de compromisso desses setores evangélicos com o sofrido povo latino-americano. Lamentavelmente, em alguns países, as propostas pastorais e missiológicas de Clade II foram boicotadas.³²¹

³¹⁸IBGE: series estatísticas. Disponível em: <https://seriesestatisticas.ibge.gov.br/series.aspx?vcodigo=POP60>. Acesso em: 10 jun. 2019.

³¹⁹LONGUINI NETO, 2002, p. 193. Para uma discussão mais completa sobre a ausência de trechos considerados relevantes no original e excluídos da versão traduzida e distribuída pela ABUB, ver o capítulo 10, inclusive as notas, do livro *O novo rosto da missão: os movimentos ecumênicos e evangelical no protestantismo latino-americano*. Viçosa: Ultimato, 2002, p.181-196.

³²⁰Ibid., p. 193.

³²¹Ibid., p. 193.

A forma que Robinson Cavalcanti encontrou de continuar seus esforços religiosos com sentido de ação política foi engajando-se mais no evangelicalismo, principalmente nas Consultas internacionais promovidas pelo evangelicalismo, e articulando a própria entrada e de outros nomes nos espaços político-partidários. Dois fatores viriam a alavancar sua posição política entre os evangélicos no Brasil: seu livro *Cristianismo e Política: teoria bíblica e prática histórica* e sua entrada como colunista no periódico evangélico *Ultimato*.

Antes de Robinson Cavalcanti ter entrado como colunista da Revista *Ultimato*, em 1985, ele só havia publicado três artigos no periódico, em 1980: *Os pecadores no governo e o governo pecador* (edição 129, maio), que fala basicamente da proposta do MCDC; *Fraternidade Evangélica Mundial* (edição 130-131, junho) e *Consulta sobre Evangelização Mundial* (edição 132-134, agosto/outubro).

Ao estudar os evangélicos e a participação política (pentecostalismo, ecumenismo e Missão Integral), o historiador Zózimo Trabuco encontrou o cerne da questão sobre a aproximação de evangélicos com a esquerda no contexto de redemocratização.³²² Ele apontou os cientistas político e social de origem evangélica Robinson Cavalcanti e Paul Freston como dois dos principais intelectuais responsáveis por essa aproximação entre partidos de esquerda e os evangélicos.³²³

Segundo Trabuco, os dois ganharam notoriedade principalmente por serem capazes de analisar a conjuntura política a partir das ciências sociais e a por estarem em movimentos evangelicais como a FTL e ABUB. Robinson e Freston agregavam peso acadêmico no estudo sobre o protestantismo e sua relação sócio-política, pois estavam vinculados na época à UFPE, UFRPE (Robinson) e Unicamp (Freston) e seus programas de pesquisa.³²⁴

Eles ganharam mais destaque pela tentativa de fazer uma consciente relação entre evangélicos e política enquanto tentavam distinguir-se de dois setores. Essa dupla diferenciação se deu em primeiro plano como consequência da repercussão da atuação negativa dos políticos evangélicos na Constituinte, que aparelharam igreja e partidos e se destacaram pelos sucessivos escândalos divulgados pela imprensa. Eles tentavam se distanciar da identificação com os ecumênicos, enquanto denunciavam a bancada evangélica.³²⁵

A Revista *Ultimato*, por sua identidade editorial evangélica, passou a incorporar os

³²²TRABUCO, 2016, p.521.

³²³Ibid., p.521.

³²⁴Robinson Cavalcanti lançou o livro *Cristianismo e Política* em 1985, quando era professor adjunto de Ciência Política nas Universidades Rural de Pernambuco e Federal de Pernambuco. Paul Freston defendeu seu doutorado em Ciências Sociais, em 1993, na Unicamp com o título: *Protestantes e política no Brasil: da Constituinte ao impeachment*.

³²⁵TRABUCO, 2016, p.520.

intelectuais da Missão Integral que impulsionaram os debates políticos do período.³²⁶ Elben Lens César, diretor de redação e jornalista responsável pela periódico afirmou anos depois:

A presença do cientista político Robinson Cavalcanti [...] e mais tarde, do sociólogo Paul Freston no corpo de colaboradores, abriu caminho para que a revista abraçasse, com mais determinação e frequência, essa outra área da Missão Integral da igreja. A estreia de Robinson deu-se com a entrevista Constituinte, protestantismo brasileiro e participação política, publicada na edição de outubro de 1985. A colaboração de Paul Freston começou com a publicação do artigo O cristão pode ser marxista? (dezembro de 1988).³²⁷

A importância no debate sobre evangélicos e política que a *Ultimato* passou a dar com a entrada de Robinson e Freston como colaboradores no periódico, aumentou de forma significativa. Alguns fatores deram a Robinson esse grau de importância entre lideranças evangélicas de sua geração, principalmente a participação nas Consultas de Lausanne e da Fraternidade Evangélica Mundial.

Ele participou da Consulta Internacional sobre Estilo de vida simples, que reuniu 85 líderes de 27 países, entre os dias 17 e 21 de março de 1980, em Londres, Inglaterra. Participaram do Brasil Robinson Cavalcanti, Neuza Itioka e Tácito Pinto, além de John Stott (Inglaterra), Wayne Bragg (EUA), Jorge Atiência (Colômbia), Pedro Arana (Peru) e René Padilla (à época no Canadá). Estes estrangeiros todos com função e relação direta à Comunidade Internacional de Estudantes Evangélicos, algo que Robinson e Neuza também possuíam.³²⁸

Ainda em 1980, aconteceu na cidade de Pattaya, Tailândia, de 16 a 27 de junho, a Consulta do Comitê de Lausanne para a Evangelização Mundial, reunindo 650 participantes e 250 assistentes, observadores e convidados de 87 países. A Consulta, dirigida por Leighon Ford, cunhado do evangelista Billy Graham, fez as projeções para a década e avançou nos temas do *Pacto de Lausanne*. Entre os brasileiros participando na Consulta, Valdir Steurnagel, Nilson Fanini, Robinson Cavalcanti, Lawrence Olsen, David Gomes, João Kolenda Lemos, Osmar Ludovico da Silva, Irland Pereira de Azevedo, Berladin Pimentel, Jonathan Santos, dentre outros.³²⁹

³²⁶TRABUCO, 2016, p.520.

³²⁷CÉSAR, Elben M. Lens.(Org.). *Cartas à Ultimato* (1969-2008): uma radiografia do cristianismo brasileiro. Viçosa: Ultimato, 2008, p. 69. Também citado por TRABUCO, 2016, p. 521.

³²⁸COMISSÃO de Lausanne para a evangelização mundial e World Evangelical Fellowship. *Viva a simplicidade: compromisso evangélico com um estilo de vida simples*. São Paulo, ABU Editora, 2004, p. 21.

³²⁹CAVALCANTI, Robinson. Consulta sobre Evangelização Mundial. *Ultimato*, Viçosa, ed.132-134, 1980.

Dentre os principais pontos daquela Consulta estavam: “A efetiva mobilização e coordenação” das forças disponíveis para a tarefa de evangelização mundial; o compromisso em busca da unidade evangélica; o papel do contexto cultural dos povos que gostariam de influenciar com o evangelho; e a busca dos meios mais apropriados de identificação com os povos oprimidos em sua luta de busca de justiça social e liberdade da exploração.³³⁰

Robinson Cavalcanti também foi um dos participantes da Consulta sobre a relação entre Evangelização e Responsabilidade Social, realizada em Grand Rapids, Michigan, em junho de 1982. Essa Consulta teve 51 participantes, sendo alguns deles John Stott (Inglaterra), David J. Bosch (África do Sul), Ronald Sider e Leighon Ford (EUA), Pedro Arana (Peru), René Padilla (Argentina), Samuel A. Olson (Venezuela) e Robinson Cavalcanti (Brasil). Até hoje, o relatório produzido nessa consulta serve como orientação às igrejas em contextos diferentes em todo o mundo.³³¹

A influência de Robinson Cavalcanti se deu pela importância e pelo grau de comprometimento que ele teve dentro do evangelicalismo mundial nos espaços de produção teológica. Ao passo que Robinson Cavalcanti se posicionou politicamente primeiro ao centro e depois à esquerda, ele experimentou entre parte dos evangélicos o que chamou de “aguda e crescente sensação de frustração, provocada pela percepção de que entre as igrejas evangélicas prevalecia a alienação política, o exercício de uma cidadania egoísta e irresponsável e o constantinismo”,³³² ou seja, uma relação de interesses e subserviente entre protestantismo e Estado havia se tornado marcas indissociáveis do protestantismo no Brasil.

Robinson Cavalcanti conta a história a partir de seu evangelicalismo, no qual ele denominava de conservador e mais tarde progressista, como se fosse uma superação heroica. Ele disse, em 1991, sobre a década anterior: “Recordo-me que no primeiro momento era aplaudido por minhas palestras históricas, apologéticas ou evangelizadoras”³³³.

Ele falou que tempos depois sentia um isolamento e percebia que nas igrejas havia poucos irmãos e amigos. Segundo sua narrativa, ele afirma que possuía quatro opções diante do descompasso do seu discurso com o que ele via na prática entre alguns setores evangélicos: “[...] é doloroso assumir o papel do dissidente. Mas, para mim, era o único caminho possível. Os outros seriam o abandono da igreja, a adesão hipócrita ou a acomodação estéril”.³³⁴

³³⁰CAVALCANTI, 1980.

³³¹COMISSÃO de Lausanne para a evangelização mundial e World Evangelical Fellowship. *Evangelização e Responsabilidade social: relatório da Consulta internacional realizada em Grand Rapids sob a presidência de John Stott*. São Paulo, ABU Editora, 2004, p. 39.

³³²CAVALCANTI, 1991, p.33.

³³³Ibid., p.33.

³³⁴Ibid., 1991, p.34.

Como forma de evitar a acomodação estéril, e ainda combater o pouco engajamento na política por parte dos evangélicos, Robinson lançou-se à atuação pela política partidária na tentativa de contribuir com o debate dos evangélicos e a participação política.

Uma abordagem histórica tem sido dada até aqui sobre a trajetória política de Robinson Cavalcanti e sobre a participação dos evangélicos na política entre 1970 e 1980. Ainda cabem mais dois compromissos assumidos por ele nessa relação entre evangélicos e participação política. São eles a *Declaração de Jarabacoa* sobre os cristãos e a ação política e a criação do Movimento Evangélico Progressista.

3.3 Teoria e prática da ação política: uma declaração teológica e um movimento progressista

O desejo de ver os evangélicos propondo políticas públicas de interesse nacional, de influenciar reformas, políticas e a democracia a partir de sua crença aplicada à realidade de caos, pobreza e injustiças vividas por toda a América Latina reuniu evangélicos, partidos políticos e movimentos sociais e sindicais. A contar do discurso do cristianismo, sabe-se que os cristãos deveriam ser um dos principais promotores de uma cidadania responsável, resultado do que a tradição e a teologia cristãs chamam de “santidade”. Para o evangelicalismo, principalmente, a noção de valores sociais como ação da Igreja em favor do Reino de Deus deve se manifestar de forma real, na vida. No artigo *Os evangélicos e as eleições presidenciais*, Robinson corroborou com essa afirmação:

Um cristão maduro é informado e participante, buscando servir e não serservido, buscando o bem comum e não vantagens pessoais ou grupais. O compromisso dos cristãos é com uma democracia política, econômica e social, que tem historicamente concorrido para construir, e não com restaurações de governos absolutistas ou comesdrúxulas formulas de teocracia de pretensos iluminados e de depostas que professam a fé. Sem fugas, sem pessimismos alienantes, sem otimismo descabidos, sem medo, sem ódio, em preconceitos contra pessoas ou propostas, mas, como nos ensina Paulo, examinando de tudo e retendo o bem, poderemos decidir em favor de um Brasil diferente.³³⁵

3.3.1 A Declaração de Jarabacoa: a teologia e a prática do poder

Em 1983, o projeto do MCDC completava cinco anos e já estava se esvaindo devido ao contexto da política nacional e aos rearranjos partidários. Naquele mesmo ano, a FTL

³³⁵CAVALCANTI, Robinson. *Os evangélicos e as eleições presidenciais. Ultimato*, Viçosa, ed. 198, abr. 1989.

convocou teólogos e políticos para um encontro na República Dominicana, para tratar do tema “A Teologia e a prática do poder”. O encontro se deu entre os dias 24 a 28 de maio na localidade de Jarabacoa, e como orientação aos evangélicos sobre o envolvimento em questões político-partidárias criou-se a Pró-comissão latino-americana de políticos evangélicos, e esta elaborou o documento final nomeado de “Declaração de Jarabacoa sobre os cristãos e a ação política”.

A Declaração está dividida em quatro partes: a) Princípios bíblico-teológicos, b) princípios para a ação política, c) áreas para uma ação política responsável; e d) sugestão prática para a ação política dos cristãos. Sobre a manifestação da prática de fé e a relação com a política, afirma:

Reafirmamos nossa firme convicção de fé nas Sagradas Escrituras e, dentro da tradição da Reforma, proclamamos o senhorio de Cristo sobre o indivíduo e sobre a sua igreja. Com a mesma força confessamos que Ele é o Senhor de toda a realidade criada. Consideramos que o poder redentor e renovador de Cristo afeta, não somente o indivíduo, como também a esfera social, econômica, cultural e política nas quais este se desenvolve.³³⁶

Sobre a primeira parte da carta – os princípios bíblico-teológicos –, a declaração segue a linha histórica na perspectiva judaico-cristã, em que tudo parte da concepção de criação e da interpretação mais dogmática que há sobre a criação divina de todas as coisas, incluindo a humanidade. Tendo como objetivo dessa criação a vida em comunidade, a capacidade criativa do humano, a responsabilidade com o que está dado e a ordem política emanada do divino, cuja realização plena se dá “em relação com Deus, com criação, com seus semelhantes e consigo mesmo”.³³⁷

Ainda dentro dos princípios bíblico-teológicos, a perspectiva do pecado em sua dimensão social deriva da liberdade do ser humano – que na concepção teológica do cristianismo proporcionou a escolha da humanidade em se entregar a sistemas que oferecem uma falsa segurança. Assim, a autoridade política seria uma limitadora da violência social à medida que seria a responsável pela preservação da vida em sociedade.

À Igreja, nesse caso aos evangélicos, caberia a tarefa de ensinar seus adeptos um modo de viver o ensino de Jesus Cristo na prática social. Segundo Declaração “a Igreja não está chamada a elaborar propostas políticas específicas, nem a identificar-se com nenhum sistema

³³⁶PRÓ-COMISSÃO Latino-americana de políticos evangélicos. *Declaração de Jarabacoa*: os cristãos e a ação política. Disponível em: <http://ftl.org.br/new/downloads/bt02.pdf>. Acesso em: 15 mar. 2019.

³³⁷CAVALCANTI, 2002, p.266.

de organização social, numa formar partidos políticos”.³³⁸ O papel que caberia às igrejas seria o de “solidarizar-se com as lutas humanas para superar a opressão, a miséria, a ignorância etc.”. Sua tarefa nesse processo tem a ver com a denúncia dos “sistemas injustos e a colaboração na construção de uma sociedade mais justa e fraterna”.³³⁹ Essa afirmação faz coro ao Pacto de Lausanne, bem como aos documentos latino-americanos do cristianismo de libertação.³⁴⁰

Na parte “Princípios para a ação política”, a Declaração afirma que o fim último de toda aspiração e organização social é o ser humano: “O desenvolvimento integral da pessoa deve ser uma realidade concreta para todo ser humano, sem distinção de sexo, idade, raça, ideologia, nacionalidade ou condição social”.³⁴¹ Para os declarantes da Consulta, “o fim de toda a ação política deve ser o fazer possível para todo homem, mulher e criança uma vida plena”.³⁴²

A verdade e a liberdade são dois princípios evocados na Declaração. Nela, “a verdade como atitude disciplinadora da realidade deve ser a origem e a meta de toda ação política orientada até uma vida plena”, bem como deve “todo programa de ação política deverá ser cuidadoso em reconhecer a capacidade de cada ser humano de desenvolver-se para sua realização como pessoa e deverá facilitar todas as oportunidades e estímulos possíveis para isso”.³⁴³

O valor da justiça reivindica que uma ação política justa é aquela que vale para que a justiça alcance a todos, especialmente aos pobres e marginalizados da sociedade. Na sequência, os valores da paz, solidariedade e democracia defendem: “Uma ação política responsável procurará desenvolver um pluralismo, com sua riqueza de matizes, que enriqueça o corpo social e ofereça a todos a oportunidade de fazer sua contribuição particular para o bem geral”³⁴⁴; na atitude de solidariedade o que se espera é “uma ação política solidária, que seja capaz de conciliar capacitação e ação entre os diferentes elementos membros da sociedade com o fim da realização plena das pessoas”, já que “a solidariedade é a expressão concreta da vontade fraternal de seres humanos que vivem em uma ordem de verdade, liberdade, justiça e paz”.³⁴⁵

³³⁸CAVALCANTI, 2002, p.267.

³³⁹Ibid., p.268.

³⁴⁰Tanto o Pacto de Lausanne, 1974, quanto os documentos do CELAM enfatizam a justiça e a fraternidade como componentes da evangelização.

³⁴¹CAVALCANTI, 2002, p.268.

³⁴²Ibid., p.268.

³⁴³Ibid., p.269.

³⁴⁴Ibid., p.270.

³⁴⁵ Ibid., p.270.

Ainda como princípios para a ação política, os teólogos e políticos reunidos na ocasião definiram política como uma realidade iniludível e facilitadora do exercício da dimensão própria do homem no plano social, e afirmaram sobre a relação entre a sociedade civil e a sociedade política:

É possível, pois, considerar como natural que os homens que habitam um mesmo território possam soberanamente decidir sobre os assuntos que lhes cabem. Desse modo todos os cidadãos tomam parte do Estado, com consequentes deveres e direitos. O governo é o conjunto das instituições que tornam possível a administração do Estado, exercendo um poder que lhe é delegado pelos cidadãos.³⁴⁶

Desse modo, além dos valores da pessoa humana, o valor da verdade, o valor da liberdade e mais os valores da justiça, da paz, da solidariedade, da democracia, em seus aspectos políticos, econômicos e sociais, completam a segunda parte da Declaração.

Quanto ao que o documento chama de áreas para uma ação política responsável foram assim listadas: 1) indivíduo, 2) família, 3) educação, 4) o trabalho, 5) a economia, 6) a saúde, 7) cultura, 8) os direitos humanos, 9) as comunicações e 10) as relações internacionais finalizam a lista de áreas para uma ação política dos evangélicos diante do quadro caótico que se apresentava as propostas políticas dos evangélicos em meados da década de 1980 no Brasil e na América Latina.³⁴⁷

Na última parte, composta por sugestões práticas para a ação política dos cristãos foram divididas 4 categoriais: a) as congregações locais, b) associações e denominações eclesiais, c) movimentos e grupos especializados, e d) cristãos, como indivíduos. Assim, a *Declaração de Jarabacoa* procura instruir e promover os evangélicos a partir dos problemas de seu tempo, criando um discurso crítico, mas dialógico entre a teologia e os problemas continentais.

No caso de Robinson Cavalcanti, a relação era feita entre o mundo do trabalho e das associações e movimentos sociais dos quais ele era participante ativo e contribuía por meio do engajamento na vocação educacional, na formação de quadros políticos entre os evangélicos, nos movimentos sociais, sindicais e campanhas eleitorais, na publicação de livros e artigos sobre o tema e na vivência do que ele declarou em vários momentos sobre uma “co-beligerância”.

³⁴⁶CAVALCANTI, 2002, p.271.

³⁴⁷Ibid., p.271-276.

Esse conceito de “co-beligerância”, Robinson Cavalcanti retirou de Francis Schaeffer,³⁴⁸ e tem como característica principal uma atuação política ainda que com movimentos de crença e princípios divergentes, desde que mantenham objetivo comum:

Tendo as Escrituras como padrão, o Espírito Santo como fonte de discernimento e os valores do Reino como referência, hajamos, como sugere Shaeffer, em co-beligerância com quaisquer pessoas, grupos, movimentos, organizações e instituições que convirjam para aqueles valores, nessa ou naquela situação, nesse ou naquele ponto, mantendo a nossa independência e a nossa identidade, guardando o sagrado depósito de nossa fé, exercitando a nossa piedade.³⁴⁹

Esse modo de pensar a relação entre religião e política, a partir de articulações possíveis em favor de uma causa motivada e respaldada pela compreensão religiosa do indivíduo e presente nas instituições e organizações eclesiais foi massivamente explorada por Robinson Cavalcanti no periódico *Ultimato* na década de 1980. Depois da entrevista *Constituinte, Protestantismo Brasileiro e participação política*, que marca a entrada de Robinson Cavalcanti como colunista no periódico em outubro de 1985, ele passa a escrever principalmente fazendo relação direta com eventos e circunstâncias do período, como nos artigos entre 1985 e 1989: *As eleições municipais*, de 1985; *Os evangélicos e a política: frustrações e esperança*, de 1986; *Os evangélicos e a indústria do anti-comunismo, Constituinte: sairá água da Rocha?*, *Os cristãos, a greve e a desobediência civil* e *Os evangélicos e a questão agrária*, de 1987; *Os cristãos e os direitos humanos*, *Os evangélicos e as eleições presidenciais*, *Greves: instrumentos do Reino* e *Os evangélicos e a sucessão presidencial*, todos de 1989.

Esses artigos eram em parte uma forma didática de ensinar política a um nicho de leitores, uma provocação ao debate e um espaço de formação de opinião. No artigo *As eleições municipais*, Robinson passa a descrever o papel das eleições municipais no Brasil colônia: “Durante todo o nosso período colonial, as únicas eleições que tinham lugar em nosso país eram as municipais”. Também afirma: “Alguns estudiosos achavam que o populismo estava superado. Não está. O Populismo tem um discurso conservador moralista,

³⁴⁸Francis August Schaeffer (1912-1984) foi um dos principais pensadores evangélicos contemporâneos que procurou relacionar evangelho e cultura. De formação presbiteriana nos Estados Unidos, ele viveu na Europa pós-Guerra, onde fundou nos Alpes Suíços, em 1955, o primeiro L’Abri (termo francês que significa “abrigo”). Era sua própria casa aberta para receber estudantes em busca de respostas às suas perguntas sobre Deus, o mundo, e suas vidas pessoais. A partir daí foram fundadas comunidades L’Abri na Inglaterra, Holanda, Suíça, América, Canadá e Coreia. L’Abri Brasil foi oficialmente iniciado em maio de 2008, e é membro de L’Abri Fellowship International. Disponível em: <https://www.labri.org.br/>. Acesso em: 10 jun. 2019.

³⁴⁹CAVALCANTI, 1993, p.131.

lei e ordem e é um obstáculo ao autenticamente popular, fruto das organizações das bases”³⁵⁰. Declarações como essas, ainda que careçam de um rigor de fontes, de discussões historiográficas e que sejam de caráter unilateral foram construindo em boa parte dos leitores evangélicos uma noção de política mais ampla e abrindo espaço para discussões da relação protestantismo e política nas igrejas, grupos de estudantes e organizações diversas em períodos de agitação política como os citados à cima.³⁵¹

No artigo *Os evangélicos e a política: frustrações e esperança*, de 1986, Robinson denunciou e provocou uma parcela de lideranças eclesiais:

No lugar de participação política, lato senso, o que temos é um “eleitoralismo”, com uma profusão de candidatos, de nível discutível. Alguns de prática idem. Igrejas que, até bem pouco tempo eram capazes de até ex-comungar quem falasse no assunto, este ano estão lançando candidatos oficiais, com papel timbrado e tudo, monoliticamente em prejuízo dos membros que pensam diferentemente, em uma prática mais consentânea com precedentes romanos do que evangélicos.³⁵²

No mesmo texto, ele faz uma síntese dos candidatos às assembleias estaduais, presentes entre os evangélicos, e ficam evidentes os motivos pelos quais seus artigos eram amados ou odiados. Ele assim tipificou:

1. **Candidatos idealistas-realistas-competentes.** Uma minoria de leigos profissionais, com clareza de propostas, com os pés no chão, que sabem o que estão fazendo e onde querem chegar. 2. **Candidatos idealistas quixotescos.** Bons moços, ingênuos, alguns com futuro após os “arranhões” de uma primeira campanha, podendo se amadurecer ou se corromper. 3. **Candidatos picaretas.** Alguns são de famílias evangélicas ou frequentadores ocasionais que se “consagram” nos períodos eleitorais. Outros, apesar de membros de igrejas procuram manipular o povo e tirar proveito próprio junto com os poderosos. Há até quem negocie o “lote” devotos dos irmãos junto às raposas do poder. 4. **Candidatos fanáticos/emocionalmente perturbados.** Afirmam ter recebido revelações do céu em apoio a suas candidaturas, quando os eleitores não recebem idênticas manifestações. São profecias, vozes, visões e sonhos alegados. O resultado adverso das urnas concorre para o descrédito do Evangelho.³⁵³

Mais uma dura crítica expõe o comportamento que Robinson Cavalcanti supõe existir entre os evangélicos em períodos eleitorais:

³⁵⁰CAVALCANTI, Robinson. As eleições municipais. *Ultimato*, Viçosa (MG), ed. 170, nov. 1985.

³⁵¹ Ibid.

³⁵²CAVALCANTI, Robinson. Os evangélicos e a política: frustrações e esperança. *Ultimato*, Viçosa (MG), ed. 180, nov. 1986.

³⁵³ Ibid., grifos do autor.

Perdeu-se a excelente oportunidade para educar e mobilizar a comunidade evangélica, elaborar propostas e escolher candidatos responsáveis e competentes. O que os eleitores – pastores e ovelhas esperam dos candidatos evangélicos é uma prática clientelista: empregos, favores, verbas, doações etc.³⁵⁴

Junto à denúncia e à crítica à falta de ações políticas educativas entre os evangélicos, Robinson avalia que parte disso se deve a alguns aspetos da concepção teológica do fim da história, ideológicos, presente nos ensinamentos escatológicos no protestantismo brasileiro:

a) escatologia imediatista (“não adianta fazer nada que Cristo vai voltar logo”); b) pessimismo histórico (“o mundo vai de mal a pior”); c) sentimento de inferioridade (“somos apenas uma minoria dividida”); d) vida cristã vitoriosa (“converta-se, trabalhe e fique rico”); e) insensibilidade social (“os pobres são decorrência da preguiça e da cachaça e os ricos assim o são porque Deus quer). Há claramente uma situação de *classe*: evangélicos ricos, novos ricos e pequenos burgueses que se inspiram nos valores “globais” e uma distorção da consciência de classe: evangélicos pobres com a ideologia e as alianças com os ricos, cujo único projeto é o de se tornarem ricos também. Isso gera uma insegurança, uma fobia às mudanças, uma defesa do status quo.³⁵⁵

Como forma de superação dessa falta de engajamento político em favor de um projeto de sociedade, Robinson apresenta três opções possíveis: Além da filantropia e dos projetos de desenvolvimento, há um terceiro modelo de ação transformadora: a ação política. Para ele, os evangélicos deveriam promover um conjunto de ações, pois a ação política, sindical, comunitária, estudantil, profissional e partidária é aquela que mexe na causa que torna as duas outras (filantropia e projetos de desenvolvimento) necessárias.³⁵⁶ Para ajudar os evangélicos com ações necessárias nesse espectro social, Robinson Cavalcanti, Paul Freston e outros evangélicos de esquerda por todo o país organizaram o Movimento Evangélico Progressista.

3.3.2 O MEP e os desafios ao evangelicalismo progressista

*Quando os missionários aqui chegaram nós tínhamos a terra e eles a Bíblia, e nos ensinaram a orar de olhos fechados. Quando abrimos os olhos nós tínhamos a Bíblia e eles a terra. Agora essa Bíblia ficará em nossas mãos, e com ela reconquistaremos a terra.*³⁵⁷

³⁵⁴CAVALCANTI, 1986.

³⁵⁵Ibid.

³⁵⁶CAVALCANTI, Robinson. *Igreja, um lugar de transformação e liberdade*. Rio de Janeiro: GW Editora, 2005, p.52-53.

³⁵⁷Robinson cita a frase do Arcebispo anglicano sul-africano Desmond Tutu (CAVALCANTI, 2005, p. 54).

No ano eleitoral de 1989, o cenário de projetos políticos pulverizados e a alta quantidade de candidaturas, a expectativa social e política pela superação das dificuldades econômicas, geraram debates por todo o país sobre a análise da conjuntura eleitoral.³⁵⁸ Um desses espaços de formação de opinião (e ao mesmo tempo de orientação aos evangélicos) era o periódico *Ultimato*, que publicava dentre tantos outros pensadores o que Robinson Cavalcanti tinha como compreensão daquele momento político do país.

As declarações políticas com teor crítico se apresentavam em forma de denúncia sobre a conjuntura política nacional. A seguir ele denuncia a falta de avanços sociais na nova Constituição:

Os municípios estão falidos. A federação é uma ficção. O legislativo atrofiado. O judiciário em inanição. A renda concentrada, regional e socialmente. O povo manipulado, obstaculado, controlado. O que teremos ao final deste ano? Um belo documento, de estética bacharalesca, frases sonoras e princípios ao mesmo tempo “avançados” vagos e ineficazes? Apenas mais uma obra prima em nossa “coleção” de constituições, para curta duração?³⁵⁹

Em cinco edições de 1989, os textos de Robinson Cavalcanti versavam exclusivamente sobre protestantismo e política: *Os cristãos e os direitos humanos* (fevereiro), *Os evangélicos e as eleições presidenciais* (abril), *Os evangélicos e o ecumenismo* (junho), *Greves – instrumentos do Reino* (agosto) e *Os evangélicos e a sucessão presidencial* (outubro).

Ele descreveu o que percebia da sociedade brasileira, particularmente da ação ou não ação dos evangélicos com relação à política. Robinson Cavalcanti utilizou-se desses espaços de formação de opinião para criar uma plataforma de discussão que contemplasse sua teoria, dentre elas a *Declaração de Jarabacoa* (sobre a teologia e a prática do poder), sua itinerância pelo país, sua posição política à esquerda e mobilização partidária nas campanhas eleitorais, mediando partidos de esquerda e evangélicos. Reunidas essas características, organizou-se o Movimento Evangélico Progressista (MEP).

Em cartilhas distribuídas em encontros evangélicos, nas portas de igrejas e em atos políticos, o MEP apresentava sua proposta de ação política progressista como uma via saudável na relação entre evangélicos e política. O MEP se auto definia assim:

Movimento: uma associação informal e subpartidária. O MEP não é vinculado a partido político, não é subordinado a nenhuma organização

³⁵⁸TRIBUNAL Regional Eleitoral. As eleições de 1989. Disponível em: <http://www.tre-pe.jus.br/eleicoes/eleicoes-antiores/eleicoes-1899/candidatos-1989>. Acesso em: 29 jun. 2019.

³⁵⁹CAVALCANTI, Robinson. Constituinte: sairá água da rocha? *Ultimato*, Viçosa (MG), ed.183, abr.1987.

religiosa e não se filia a nenhuma corrente ideológica; Evangélico: é conservador e ortodoxo na teologia, afirmando a autoridade e a importância da evangelização, conversão e oração. O MEP busca os princípios de Deus, na Bíblia, para nortear as suas ações e ajudar a cada cristão a ser de fato luz, neste mundo, e sal, nesta terra; Progressista: porque é comprometido com mudanças sociais. O MEP trabalha pela justiça em defesa dos mais carentes, pela integridade cristã e pelo rigor ético. Admitimos que esse trabalho, exige de nós um esforço de transformação, que nos afasta de alguns grupos e nos aproxima de outros. Também nos leva a confrontar os políticos que se dizem evangélicos, mas votam contra a vontade de Deus, prejudicando a toda sociedade por razões quaisquer.³⁶⁰

A proposta do MEP era ser um espaço de debate, de formação e de articulação entre evangélicos de esquerda. Segundo Trabuco,³⁶¹ o conteúdo teórico de formação do MEP era uma condensação das ideias de Robinson Cavalcanti e Paul Freston, com trechos extraídos tanto dos livros quanto dos artigos da revista *Ultimato* e do boletim teológico da FTL, além de outras contribuições.

Além dos já citados artigos com análise política entre os anos de 1986 e 1989, há uma contribuição importante dos livros *Cristianismo e Política* (1985)³⁶² e *A utopia possível: em busca de um cristianismo integral* (1993),³⁶³ e o resultado das pesquisas de doutoramento em ciências sociais de Paul Freston, que deram mais notabilidade acadêmica ao assunto.

No livro *Evangélicos na política brasileira: história ambígua e desafio ético*, Paul Freston³⁶⁴ analisa o contexto político da Constituinte, da entrada dos pentecostais na política, dos escândalos da bancada evangélica, da eleição de Fernando Collor, e como referencial prático da ação política empreendida pelos evangélicos de esquerda desde a década de 1980. Ele destina um capítulo para falar do surgimento do MEP e seu papel de representar um questionamento ideológico ou macro ético da vertente política evangélica daqueles anos.³⁶⁵

Segundo Freston,³⁶⁶ o surgimento do MEP foi facilitado por dois fatores: o colapso do comunismo, que enfraqueceu a associação da esquerda com o ateísmo militante; e a busca de novas bases sociais por parte dos partidos progressistas. Para ele o motivo que mais alavancou a ideia do MEP foi a conjuntura da democracia restaurada em um contexto de crise econômica e política, a crise ética dos governos, o crescimento da presença evangélica ao mesmo tempo

³⁶⁰CARTILHA do MEP. Disponível em: <http://www.mepbrasil.xpg.com.br/>. Acesso em: 07 mar. 2019.

³⁶¹TRABUCO, 2016, p.549.

³⁶²CAVALCANTI, 2002.

³⁶³Id., 1993.

³⁶⁴FRESTON, Paul. *Evangélicos na política brasileira: história ambígua e desafio ético*. Curitiba: Encontro Editora, 1994

³⁶⁵Ibid., p.107.

³⁶⁶FRESTON, 1994, p.112.

em que aumentava a miséria, a fome e a violência possibilitaram uma nova consciência política em amplos segmentos evangélicos.

Entre os desafios ao evangelicalismo progressista, Robinson Cavalcanti afirma:

Como intelectuais orgânicos da Igreja, devemos estar livres da tentação teocrática e da tentação do reboque às ondas seculares, reconhecendo um mandato cultural, o pecado cultural e a batalha espiritual cultural, e que há uma tarefa de evangelização da cultura, de apologética diante do pensar secular, a partir dos valores do reino de Deus, pelos meios legítimos de uma sociedade democrática e um estado de direito, com apelo ao direito natural, aos valores universais e ao bem comum.³⁶⁷

Robinson Cavalcanti finaliza seu artigo de 2011 com uma demarcação teológica, uma defesa ideológica e como de prática desvinculando-se de opositores e com a “postura de quem sabia estar fazendo a coisa certa” e por conta disso prosseguiria, ainda que isso fosse algo custoso, o que o bispo chamava de martírio:

Os evangélicos progressistas têm estado sob o “fogo cruzado” da polarização. Por mais progressistas que sejam em sua visão de um mundo mais justo, nunca contentarão os liberais, pois há profundas diferenças teológicas; e, por mais ortodoxos que sejam, nunca agradarão os mais conservadores ou fundamentalistas em sua alienação ou em seu adesismo ao sistema. Dom Helder Câmara dizia que quando pedia ajuda para os pobres era considerado um santo, e quando questionava as causas da pobreza era acusado de comunista. Quando um evangélico progressista sai no “grito dos excluídos”, ele é aplaudido pelos liberais e apedrejado pelos conservadores; quando ele afirma a pecaminosidade do homossexualismo, o aplauso vem dos conservadores e as pedras, dos liberais, embora deseje apenas ser coerente com a mesma fonte: a Palavra. Um evangélico progressista vive a tensão permanente de frustrar os extremos; e muitos sucumbem por não aguentarem a tensão, saindo da arena da história ou aderindo a um dos polos. Cada um seja o que quiser ser. O embate entre propostas divergentes é inevitável. Eu, porém, procuro estar entre os que continuam a querer ser! Sem o pessimismo histórico dos pré-milenistas ou o otimismo ideológico dos pós-milenistas, o realismo engajado amilenista dos evangélicos progressistas caminha com a doutrina social e a teologia moral na promoção do reino de Deus.³⁶⁸

Eis aí uma agenda desafiadora aos evangélicos progressistas, promoverem o diálogo inter-religioso, incluir novas leituras e interpretações no conjunto de afirmações e assimilações de comportamento, de crença, de posturas e da tolerância tão raras e tão necessárias na atualidade marcada por violências, intensas migrações e de ascensão política de novas caras de fascismo.

³⁶⁷CAVALCANTI, Robinson. Desafios do evangelicalismo progressista. *Ultimato*, Viçosa, ed, 333, nov. 2011.

³⁶⁸CAVALCANTI, 2011.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

*O crescimento da população evangélica tem sido vertiginoso, mas a sua participação e influência política continuam quase nulas, em razão da sua teologia e ideologia, do modo de pensar a vida e a missão.*³⁶⁹

A contribuição que Robinson Cavalcanti deu ao protestantismo brasileiro pós-Regime militar só foi possível, em primeiro lugar, pela perspectiva dinâmica que o autor tinha sobre a vida, as instituições e o protestantismo, tornando seu fundamento teológico adaptado a cada contexto. Esse foi um dos principais motes para que a teologia da ação política, assim como a Teologia da Missão integral e a Teologia da Libertação tivessem êxito entre os povos e teólogos latino-americanos.

Em segundo lugar, a contribuição no final dos anos do Regime Militar, com a luta pelo reestabelecimento de um regime democrático, foi fundamentada por sua experiência pessoal de conversão ao protestantismo e ao caráter permanente das convicções pautadas nos credos e confissões valorizados pelo evangelicalismo e a inserção das ciências sociais na leitura da realidade além da teologia. Esse desdobramento se deu em um engajamento religioso nas ações políticas entre as décadas de 1970 a 1990 no Brasil.

Robinson foi um nordestino que viveu boa parte de sua vida entre União dos Palmares/Paripueira (AL) e Recife/Olinda (PE). As ações políticas aprendidas em família, as convicções religiosas fincadas em credos e documentos do cristianismo histórico e as relações políticas por meio de diferentes funções (professor, articulista, mobilizador de campanhas, bispo) de Robinson demonstraram um “sonho” para os evangélicos de seu tempo: serem engajados na política e na cultura como expressão de uma fé equilibrada e contemporânea.

Robinson era um crítico da falta de discussão sobre a política entre alguns grupos religiosos:

Nas últimas décadas, a presença de evangélicos na política tem se caracterizado pelo individualismo de atuação (além do despreparo ético e científico de alguns), descompromisso com a comunidade de fé, ausência de uma análise crítica global dos problemas e de projetos alternativos, caindo em um imediatismo de medidas da rotina das coisas, de cunho meramente assistencialista e clientelístico. Sem uma identidade, sem uma contribuição própria, tende-se a seguir a reboque dos diversos líderes, partidos e ideologias, tanto à direita quanto à esquerda.³⁷⁰

³⁶⁹CAVALCANTI, 2002, p.9.

³⁷⁰Ibid., p.13.

Robinson Cavalcanti tentou combater internamente na comunidade evangélica brasileira da década de 1980, por um lado o antipoliticismo e por outro lado a adesão aparentemente acrítica. Ele reinterpretava os textos bíblicos sob o olhar das ciências sociais, contra o discurso teológico fundamentalista ou liberal presente entre os evangélicos:

O texto (bíblico) que nos manda obedecer às autoridades é deturpado em sua interpretação; do institucional é transmutado em obediência cega a determinado partido, ideologia ou sistema econômico, levando à perda da dimensão profética, desafiadora, transformadora, que deve ser apanágio da comunidade dos remidos.³⁷¹

Ressalta-se que o protestantismo chegou ao Brasil por meio de imigrantes europeus e depois por meio de missões europeias e americanas na tentativa de converter pessoas e apresentar um projeto de sociedade que superasse o modelo escravocrata-português-católico romano. Para isso, precisou se alinhar aos movimentos que defendiam a liberdade de pensamento e de religião, e ofereceu às elites um projeto liberal na educação e aos menos instruídos, a possibilidade de aprenderem a ler na Bíblia ou por meio de escritos protestantes.

Quando por ocasião da República e das pressões e articulações políticas para o fim do Império, lá estavam alguns protestantes no intuito de lograrem um espaço que substituísse o do catolicismo folclórico, popular e tradicional. O país se reinventava com a possibilidade da República. O protestantismo tentava se reinventar, mantendo o que lhe era mais caro: a unidade. Foi assim que instituições representativas, os colégios evangélicos, alguns políticos e a articulação na Confederação Evangélica do Brasil se desenvolveram.

Em meados do século XX, o esforço de denominações do protestantismo histórico era manifesto nas discussões de como os evangélicos poderiam contribuir com as mudanças revolucionárias pelas quais o país passava. As tensões causadas pela polarização política-econômica-ideológica internacionais tiveram lugar diretamente no protestantismo brasileiro e latino-americano. Aliado a isso, a reação católica com o Vaticano II, responsável por mudanças percebidas como necessárias e a pluralização de vertentes teológicas e ideológicas, pois a chegada de missões, editoras e movimentos estrangeiros tornaram o protestantismo da segunda metade do século mais interessado nas questões particulares, mais preso aos guetos que preocupado com o papel social pelo qual era conhecido desde os movimentos reformadores do século XVI.

³⁷¹CAVALCANTI, 2012, p.13.

Para Robinson Cavalcanti, no final do século XX a unidade não era mais algo buscado e vivenciado:

À nossa presença física e representação numérica não correspondem iguais peso, influência e impacto na vida nacional. Nossa comunidade tem vivido, maiormente, voltada para dentro de si mesma, suas atividades, programações, alegrias e tristezas, endoconcentrada, como uma subcultura, numa consciência de minoria. Passado o tempo da discriminação que nos era imposta, optamos por um auto isolamento, construindo, em paredes mentais, a realidade nefasta de um gueto. A esse isolamento corresponde uma diminuição da possibilidade de influenciar a sociedade com nossas ideias.³⁷²

Durante os anos do Regime militar que abalaram as lutas por unidade, democracia e por políticas solidárias, nacionalistas e de base, os movimentos protestantes ecumênicos (de suporte aos operários, aos camponeses, aos estudantes e de defesa social) foram durante reprimidos, somado ao alinhamento ideológico das principais igrejas evangélicas do país aos governos militares.

Foi nesse contexto de rearranjo que Robinson Cavalcanti e sua teologia da ação política dos cristãos ganharam notoriedade. Para dentro do evangelicalismo, Robinson tornava-se uma referência evangélica para a esquerda cristã.³⁷³ Para a o cenário de médio prazo, Robinson tornava-se um dos expoentes da mudança de postura de setores protestantes na década de 1980, assumindo cada vez mais a militância progressista entre os evangélicos, como bem observou Michel Löwy.³⁷⁴

Essa mudança na postura de setores protestantes na década de 1980 gerou impactos reais em pessoas e organizações. Quanto a isso, Robinson reconhecia seu papel: “É gratificante ouvir testemunhos de pessoas e de grupos que foram edificados, que cresceram em sua cidadania e no compromisso histórico da fé a partir da leitura de *Cristianismo e Política*. Creio que o livro permanece atual”,³⁷⁵ disse ele no prefácio à edição de 2002.

Assim, até aqui se buscou alcançar os objetivos de compreender o pensamento e influência de Robinson Cavalcanti no protestantismo das últimas décadas do século XX e como ele se tornou um dos sujeitos atores que contribuíram para o fomento de um pensamento evangélico, ainda que minoritário, de esquerda no país.

Ressalta-se que ainda há muitas facetas a serem estudadas na totalidade da obra de Robinson – como as disputas ideológicas presentes no contexto da universidade e as lacunas

³⁷²CAVALCANTI, 2002, p.11.

³⁷³TRABUCO, 2016, p.521.

³⁷⁴LÖWY, 2000, p.201.

³⁷⁵CAVALCANTI, 2002, p.9.

que precisam ser preenchidas na narrativa sobre a vida pessoal e familiar praticamente omitidas em seus textos.

À semelhança de sua influência positiva, há ainda um espaço de tempo entre 2003 e 2009 em que as disputas narrativas, conciliares e judiciais se deram em torno da Diocese Anglicana do Recife, com posturas beligerantes em ambas as partes, defendendo uma legitimidade de posse de bens eclesiásticos e disputas de narrativas sobre a concepção correta das interpretações teológicas e políticas sobre os documentos basilares do anglicanismo.

Há ainda espaços a serem preenchidos por pesquisas posteriores que se interessem em compreender e narrar a trajetória de Robinson Cavalcanti por outro viés metodológico como uma biografia ou seus escritos (aqui não contemplados) nas colunas de jornais, ou ainda uma leitura mais histórica sobre as cartas pastorais emitidas por ele em momentos de tensões administrativas da Diocese e em momentos de decisões judiciais sobre costumes, práticas e direitos de militantes dos diversos movimentos homossexuais dentro do anglicanismo, e oriundos de leis e medidas sancionadas pelos tribunais superiores.

O alcance da obra de Robinson Cavalcanti e sua repercussão, discussão e embates teológicos-ideológicos ainda carecem de mais pesquisas nesse sentido nas ciências sociais, na historiografia, nas ciências políticas. Enfim, há pistas, vestígios e perguntas de interesse deste e de outros pesquisadores sobre esse sujeito histórico e sua relação com a política progressista e os evangélicos de esquerda no Brasil.

REFERÊNCIAS

ALBUQUERQUE JUNIOR, Durval Muniz de. *História: a arte de inventar o passado*. Ensaios de teoria da história. Bauru: Edusc, 2007.

ALMEIDA, José Américo de. *A bagaceira*. Obra de 1928, responsável pela introdução do romance regionalista no país. Citado por CAVALCANTI, Robinson. *A peregrinação teológica de Robinson Cavalcanti*. Boletim Teológico da Fraternidade Teológica Latino-americana, março de 1991.

ALMEIDA, Vasni; SILVA, Elizete da; SANTOS, Lyndon de A. *Os 500 anos da reforma protestante no Brasil: um debate histórico e historiográfico*. Curitiba: CRV, 2017, p. 43-83.

_____. *Fiel é a palavra: leituras históricas dos evangélicos protestantes no Brasil*. Feira de Santana: UFES Editora, 2011.

ALVES, Rubem. *De dentro do furacão: Richard Shaull e os primórdios da teologia da libertação*. São Paulo: Ed. Sagarana; CEDI; CLAI; PPGCR, 1985.

_____. *Religião e Repressão*. São Paulo: Edições Loyola, 2005.

BARROS, José D'Assunção. *O tempo dos historiadores*. Petrópolis: Vozes, 2013.

BITTENCOURT FILHO, José. *Matriz religiosa brasileira: religiosidade e mudança social*. Petrópolis: Vozes, 2003.

_____. *Caminhos do protestantismo militante: ISAL e Conferência do Nordeste*. Vitória: Unida, 2014.

BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectivas, 2007.

BURITY, Joanildo. *Fé na Revolução: Protestantismo e o discurso revolucionário brasileiro (1961-1964)*. Rio de Janeiro: Novos Diálogos, 2011.

CARREIRO, G. S et al. (Org.). *Todas as águas vão para o mar: poder, cultura e devoções nas religiões*. São Luís: EDUFMA, 2012.

CARREIRO, Vanderli L. *Princípios do Congregacionalismo*. Basileia: Campinas, 2016.

CARVALHO, José Murilo. *Cidadania no Brasil: o longo caminho*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2014.

CASTORIADIS, Cornelius. *Sujeito e verdade no mundo social-histórico: Seminários 1986-1987: Criação humana I*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.

CAVALCANTI, Robinson. Consulta sobre Evangelização Mundial. *Ultimato*, Viçosa (MG)a, ed. 132-134, 1980.

_____. Protestantismo Brasileiro e Participação Política. *Ultimato*, Viçosa (MG), ed. 169, out. 1985.

_____. As eleições municipais. *Ultimato*, Viçosa (MG), ed. 170, nov. 1985.

_____. Constituinte: sairá água da rocha? *Ultimato*, Viçosa (MG), ed.183, abr. 1987.

- _____. *Os evangélicos e as eleições presidenciais*. *Ultimato*, Viçosa (MG), ed. 198, abr. 1989.
- _____. *A utopia possível: em busca de um cristianismo integral*. Viçosa (MG): *Ultimato*, 1993.
- _____. Exótico Protestantismo de Contra Reforma. *Ultimato*, Viçosa (MG), ed. 231, nov./dez. 1994.
- _____. Protestantismo: unidade e diversidade. *Ultimato*, Viçosa (MG), ed. 229, jul./ago. 1994.
- _____. Dionísio Pape: um tributo. *Ultimato*, Viçosa (MG), ed. 233, mar./abr. 1995.
- _____. Porque não continuei católico romano. *Ultimato*, Viçosa (MG), ed. 241, jul./ago. 1996.
- _____. Evangelicalismo, anglicanos e evangélicos. *Ultimato*, Viçosa (MG), ed. 264, maio 2000.
- _____. John Stott – estadista do reino de Deus. *Ultimato (on-line)*, Viçosa (MG), ed., 210, mai./jun. 2001. Disponível em: <https://ultimato.com.br/sites/john-stott/2018/07/05/john-stott-estadista-do-reino-de-deus/>. Acesso em: 10 jun. 2019.
- _____. *Cristianismo e política: teoria bíblica e prática histórica*. Viçosa (MG): *Ultimato*, 2002.
- _____. Boto fé nessa Igreja, apesar de...Problemas e possibilidades do Protestantismo brasileiro. *Ultimato*, Viçosa (MG), ed. 293, mar. 2005.
- _____. *Igreja, um lugar de transformação e liberdade*. Rio de Janeiro: GW Editora, 2005.
- _____. Reflexão. Protestantismo: o que deu errado? *Ultimato*, Viçosa (MG), ed. 306, maio/jun. 2007.
- _____. Pseudo-pentecostais: nem evangélicos, nem protestantes. *Ultimato*, Viçosa (MG), ed. 314, set./out. 2008.
- _____. O mais importante é a Igreja. *Ultimato*, Viçosa (MG), ed. 317, mar/abr. 2009.
- _____. Reflexão: 50 anos de crente (1960-2010). *Ultimato*, Viçosa (MG), ed. 323, mar./abr. 2010.
- _____. A história dos evangélicos. *Ultimato (online)*, Viçosa (MG), 30 nov. 2011. Disponível em: <http://www.ultimato.com.br/conteudo/a-historia-dos-evangelicos>. Acesso em: 10 fev. 2018.
- CERTEAU, Michel de. *A Escrita da História*. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1982.
- CÉSAR, Elben M. Lens (Org.). *Cartas à Ultimato (1969-2008): uma radiografia do cristianismo brasileiro*. Viçosa, *Ultimato*, 2008.
- COMISSÃO Lausanne Para A Evangelização Mundial. *O Pacto de Lausanne: uma exposição e um comentário de John Stott*. São Paulo: ABU Editora, 2004.
- COMUNIDADE Internacional de Estudantes Evangélicos. Disponível em: <https://ifesworld.org/es/es/qu%C3%A9-creemos>. Acesso em: 10 abr. 2016.
- DREHER, Martin N. Protestantismo brasileiro: um mundo em mudança. *Estudos Leopoldenses*, São Leopoldo, v.1, n. 2, p. 139-161, 1997.
- DUARTE, Adriano L. *Cidadania e exclusão: Brasil de 1937-1945*. Florianópolis: UFSC, 1999.

DOCUMENTO Conclusivo da II Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano. *Presença da Igreja na atual transformação da América Latina à luz do Concílio Vaticano II*. Medellín, Colômbia 1968.

DOSSE, François. *O desafio biográfico: escrever uma vida*. São Paulo: Editora USP, 2009.

ESCOBAR, Samuel. *Desafios da Igreja na América Latina: história, estratégia e teologia de missões*. Viçosa, MG: Ultimato, 1997.

_____. *La obra estudiantil y La teologia evangélica*. [1997?]. Disponível em: <http://documents.mx/documents/obra-estudiantil-y-teologia-evangelica-samuel-escobar.html#>. Acesso em: 10 abr. 2016.

FERNANDES, Florestan. Anais da III Conferência sobre a Responsabilidade Social da Igreja. CEB, 1960.

FERNANDES, Rubem C. Governo das almas. In: ANTONAZI, Alberto. *Nem anjos nem demônios: interpretações sociológicas do pentecostalismo*. Petrópolis: Vozes, 1994.

FRANCO, Washington Santos. *Igreja Universal do Reino de Deus na TV: pseudo-pentecostalismo e sacralização do sucesso*. 2007. 111 f. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes, Programa de Pós-Graduação em Sociologia, Universidade Federal de Alagoas, Maceió, 2007.

FRATERNIDADE Teológica Latino-americana (FTL). A peregrinação teológica de Robinson Cavalcanti. *Boletim Teológico da Fraternidade Teológica Latino-Americana*, mar. 1991.

FRESTON, Paul. *Protestantismo e política no Brasil: da constituinte ao impeachment*. 1993. 307 f. Tese (Doutorado) – Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Campinas, SP. Disponível em: <http://www.repositorio.unicamp.br/handle/REPOSIP/279821>. Acesso em: 18 jul. 2018.

_____. *Evangélicos na política brasileira: história ambígua e desafio ético*. Curitiba: Encontro Editora, 1994.

FURTADO, Celso M. *Formação econômica do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

GODOY, José Henrique Artigas de. Os Nordeste de Freyre e Furtado. *Política & Sociedade*, Florianópolis, v.12, n. 24, maio/ago., 2013. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.5007/2175-7984.2013v12n24p61>. Acesso em: 22 mar. 2019.

HALBWACHS, Maurice. *A memória coletiva*. São Paulo: Centauro, 2003.

HUFF, JÚNIOR, Arnaldo Érico. *Um protestantismo protestante: Richard Shaull, missão e revolução*. Rio de Janeiro: UFRJ/IFCS, 2012.

ITIOKA, Neuza. *Encarnando a Palavra Libertadora*. São Paulo: ABU Editora, 1981.

JACOB, César R. *Atlas da filiação religiosa e indicadores brasileiros*. Rio de Janeiro: Ed. PUC; São Paulo: Loyola, 2003.

KIDDER, Daniel P. *Reminiscências de Viagens e Permanência no Brasil* – Rio de Janeiro e Província de São Paulo. Brasília: Senado Federal, 2001.

KOSELLECK, Reinhart. *Futuro passado: contribuição à semântica dos tempos históricos*. Rio de Janeiro: Contraponto: Ed. PUC-RIO, 2006.

LONGUINI NETO, Luiz. *Pastoral como o novo rosto da missão*. 1997. Tese (Doutorado em Ciências da Religião) – Escola de Comunicação, Educação e Humanidades, Universidade Metodista de São Paulo (UMESP), São Bernardo do Campo, 1997.

_____. *O novo rosto da missão: os movimentos ecumênico e evangelical no protestantismo latino-americano*. Viçosa: Ultimato, 2002.

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

MARTINS, Mário. *Missionários americanos e algumas figuras do Brasil evangélico*. Goiânia: Kelps, 2007.

_____. *Gilberto Freyre, o ex-protestante: uma contribuição biográfica*. São Paulo: ABU Editora; Imprensa Metodista, 1973.

MELO, Demian Bezerra de (Org.). *A miséria da historiografia: uma crítica ao revisionismo contemporâneo*. Rio de Janeiro: Consequência, 2014.

MENDONÇA, Antônio G. Desafios missionários do Brasil: uma contribuição sociológica. IN: VVAA. *Sonhos em parceria*. SP: Missão Presbiteriana do Brasil, 1991.

MENDONÇA, Antônio G; VELASQUES FILHO, Prócoro. *Introdução ao protestantismo no Brasil*. São Paulo: Edições Loyola, 1990.

MUGGLER, Monica. *Padre José Comblin: uma vida guiada pelo Espírito*. São Paulo: Nhanduti, 2013.

NAVARRO, Juan B. *Para compreender o ecumenismo*. São Paulo: Loyola, 1995.

NOGUEIRA JR, Arnaldo. *Projeto Releituras*. Disponível em: http://www.releituras.com/gilbertofreyre_bio.asp. Acesso em: 20 mar. 2019.

PRÓ-COMISSÃO Latino-americana de políticos evangélicos. *Declaração de Jarabacoa: os cristãos e a ação política*. Disponível em: <http://ftl.org.br/new/downloads/bt02.pdf>. Acesso em: 15 mar. 2019.

QUADROS, Eduardo Gusmão de. *Evangélicos e mundo estudantil: uma história da Aliança Bíblica Universitária do Brasil (1957-1987)*. Rio de Janeiro: Novos Diálogos, 2011.

RAMPONT, Ivanir A. *O caminho espiritual de Dom Helder Câmara*. São Paulo: Paulinas, 2013.

REILY, Duncan Alexander. *História Documental do Protestantismo no Brasil*. São Paulo: ASTE, 2003.

RIBEIRO, Boanerges. *Igreja Evangélica e República Brasileira (1889-1930)*. São Paulo: O Semeador, 1991.

RICOEUR, Paul. *Tempo e narrativa*. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

ROSA, Wanderley P. *Por uma fé encarnada: teologia social e política no protestantismo brasileiro* (Tese em Teologia). RJ: PUC, 2015.

ROSA, Wanderley Pereira da. *Por uma fé encarnada: teologia social e política no protestantismo*

brasileiro. 2015. 298 f. Tese (Doutorado em Teologia) – Programa de Pós-Graduação em Teologia, Pontifícia Universidade Católica, Rio de Janeiro, 2015. Disponível em: <https://www.maxwell.vrac.puc-rio.br/31418/31418.PDF>. Acesso em: 03 fev. 2018.

RÜSEN, Jörn. *Razão histórica: teoria da história: fundamentos da ciência história*. Brasília: UNB, 2001.

SANTOS, Lyndon de A. *As outras faces do sagrado: protestantismo e cultura na primeira república brasileira*. São Luís: EDUFMA; São Paulo: ABHR, 2006.

_____. Geração 40. *Ultimato* (online). Viçosa (MG), 16 out. 2013. Disponível em: <http://www.ultimato.com.br/conteudo/geracao-40>>. Acesso em: 30 maio. 2018.

SCHULTZ, Adilson. *Deus está presente - o diabo está no meio: o protestantismo e as estruturas teológicas do imaginário religioso brasileiro*. 2005. 405 f. Tese (Doutorado em Teologia) – Instituto de Pós-Graduação em Teologia, Escola Superior de Teologia, São Leopoldo, 2005. Disponível em: http://www3.est.edu.br/biblioteca/btd/schultza_d.htm. Acesso em: 22 mar. 2018.

SILVA, Elizete da. O Reino de Deus e a Revolução Brasileira: um olhar protestante. In: CARREIRO, G. S et al. (Org.). *Todas as águas vão para o mar: poder, cultura e devoções nas religiões*. São Luís: EDUFMA, 2012, p. 169-190. (v. 1).

STOTT, John. *A verdade do Evangelho: um apelo à unidade*. 2.ed. São Paulo: ABU, 2005.

TRABUCO, Zózimo. *À direita de Deus, à esquerda do povo: protestantismos, esquerdas e minorias (1974-1994)*. Salvador: Sagga, 2016.

TRIBUNAL Regional Eleitoral. As eleições de 1989. Disponível em: <http://www.tre-pe.jus.br/eleicoes/eleicoes-anteriores/eleicoes-1899/candidatos-1989>. Acesso em: 29 jun. 2019.

WEBER, Max. *A ética protestante e o “espírito” do capitalismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

APÊNDICE A – Artigos de Robinson Cavalcanti publicados na revista Ultimato

Título	Edição		
		Unidade na diversidade	196
1980			
Os pecadores no governo e o povo pecador	129	1989	
Fraternidade Evangélica Mundial	130/131	Os cristãos e os direitos humanos	197
Consulta sobre a evangelização mundial	132,133,134	Os evangélicos e as eleições presidenciais	198
1985		Os evangélicos e o ecumenismo	199
Constituinte, protestantismo brasileiro e participação política [Ultimato entrevista Robinson Cavalcanti]	169	Greves - instrumentos do reino	200
As eleições municipais	170	Os evangélicos e a sucessão presidencial	201
1986		1990	
Os partidos políticos no Brasil	173	O muro de Berlim e outros muros	204
Os partidos políticos no Brasil	174	Perestroika: só falta a igreja	204
Política e espiritualidade	175	O dilema do voto evangélico - irmão vota em irmão?... Depende...	206
Por uma teologia da vida	176	Enquanto o céu não vem	207
Sinistrose escatológica	177	A utopia possível	208
Por um agiornamento evangélico	178,179	1991	
Os evangélicos e a política: frustrações e esperanças	180	O corpo político e a política do corpo	209
Divisionismo evangélico: escândalo e pecado	181	Da Guerra Fria à "fria" da guerra	210
1987		Os cristãos e as alternativas ideológicas	211
Os evangélicos e a indústria do anticomunismo	182	Encarnando o reino de Deus	214
Constituinte: sairá água da rocha?	183	1992	
Os cristãos, a greve e a desobediência civil	184	Conservadores-liberais liberais-conservadores	215
A igreja que perdeu o reino	185	A mui antiga "Nova Era"	219
Os evangélicos e a questão agrária	186-188	1993	
Os cristãos e o conhecimento científico - do falso conflito entre a fé e razão	189-191	Os cristãos e o plebiscito	221
1988		Construindo a era pós-secular	222
A missão integral da igreja - avanços e desafios da teologia holística no Brasil	192	A espiritualidade na pós-modernidade	223
Palestina: o holocausto dos filhos de Ismael	194	Os caluniadores de Satanás	224
Negro pastor herói	195	Os protestantes e os evangélicos - liberalismo, neo-fundamentalismo e evangelicalismo	225

1994

Eleições gerais: desafio à maturidade cristã	226
A crise ética do país e da igreja	227
Protestantismo e brasilidade	228
Protestantismo: unidade e diversidade	229
Voto evangélico e destino nacional	230
Exótico Protestantismo de Contra-reforma	231

1995

Protestantismo: Reforma e Contra-Reforma	232
Dionísio Pape: um tributo	233
País teimoso, cristãos surdos	234
Os anglicanos e a Bíblia	235
Os profetas e o capitalismo	236
África, tragédias e bênçãos políticas	237

1996

Conflito e diversidade protestante	238
Fé cristã e sub-cultura religiosa	239
Porque não continuei católico romano	241
Missão e cultura: pecado de conservadores e liberais	240
Os cristãos, o socialismo e o consumismo	242
Cristianismo: exclusivismo versus inclusivismo	243

1997

Culto evangélico no Brasil	244
Orações aos jovens pastores	245
Os cristãos e o estado do mundo	246
Os cristãos e o estado do país	247
Os cristãos e o estado da igreja	248
Os desafios do episcopado	249

1998

Os desafios do episcopado	250
Os ministros de dois séculos	251
História: a hora e a vez do Brasil	252

As origens do evangelicalismo	253
-------------------------------	-----

Estadias, alienados ou carreiristas?	254
--------------------------------------	-----

Novos tempos, eternas verdades	255
--------------------------------	-----

1999

Resgatando a capacidade de usar intelecto	256
---	-----

Caio Fábio e seus amigos - da - onça	257
--------------------------------------	-----

A civilização da lei e da intolerância: uma nova Idade das Trevas	258
---	-----

(A falta de) Rumos da teologia latino-americana	259
---	-----

Para que um CLADE IV ?	260
------------------------	-----

A crise do homem de meia idade	261
--------------------------------	-----

2000

O dom de pensar e a servidão do pensamento	262
--	-----

Protestantismo brasileiro: uma confusa arca de Noé	263
--	-----

Evangelicalismo, anglicamos e evangélicos	264
---	-----

O Brasil não será evangélico?	265
-------------------------------	-----

Mundanos, graças a Deus	266
-------------------------	-----

Uma túnica a cada ano!	267
------------------------	-----

2001

"Dominus Iesus"	268
-----------------	-----

Novo milênio: desafio par aos cristãos	269
--	-----

A caneta tinteiro entre os dedos	270
----------------------------------	-----

Os pastores que aqui gorjeiam...	271
----------------------------------	-----

Olhos nos olhos - a pergunta pelo amor e os rumos da igreja	272
---	-----

As igrejas e o teste da salvação	273
----------------------------------	-----

2002

A vida cristã: piedade, confessionalidade e ética	274
---	-----

Repensando o evangelicalismo (enquanto é tempo)	275
---	-----

As chamadas seitas protestantes	276
---------------------------------	-----

Preservando a herança pentecostal	277	Os não pagadores de promessas	301
Protestantismo brasileiro	278	Crescem os crentes, crescem os problemas	302
Se eu fosse mais velho	279	País apodrecido, igreja insípida	303
2003		2007	
Renovando a Igreja, renovando o país	280	Entre Herodes e Pôncio Pilatos: um dilema eleitoral	304
Os cristãos socialistas e o novo governo	281	Seminaristas: uma geração sem heróis	305
Vivo, ativo, crente	282	Protestantismo: o que deu errado?	306
Missão integral da igreja: desafios para uma nova geração	283	O martírio não está fora de moda	307
A questão homossexual	284	Reforçando as trincheiras	308
Viver é pensar as alegrias e tristezas de um autor cristão	285	Amar a Cristo e sua Igreja	309
2004		2008	
O "realismo" venceu a esperança?	286	Protestantes: autênticos católicos	310
Livrai-nos do (capitalismo) mal	287	Mui bíblica missão integral	311
A instituição sagrada ou os pavões religiosos?	288	A mui piedosa esquerda cristã	312
Começar de novo - superando o pecado estrutural	289	A mui santa participação política	313
Vale a pena "qualquer maneira de ama"?	290	Pseudo-pentecostais: nem evangélicos, nem protestantes	314
O cristianismo: desafios do presente e do futuro - crescer ou perecer?	291	A participação dos evangélicos na política brasileira	315
2005		2009	
A violência do fundamentalismo secularista	292	O conteúdo do cristianismo	316
Boto fé na igreja, apesar de...	293	O mais importante é a igreja	317
Viventes e (sobre)viventes	294	Igreja - o futuro está no resgate do passado	318
Saudades dos crentes	295	Protestantismo: vanguarda e atraso	319
Episcopado: honra ou martírio?	296	Ateucracia e heterofobia	320
Os desafios do cristianismo	297	Uma epopeia abandonada	321
2006		2010	
Protestantismo: o que sobrou da reforma?	298	Os bispos protestantes	322
Desafios para a cidadania cristã	299	50 anos de crente: 1960-2010 (parte 1)	323
Um país sem alternativas	300	50 anos de crente: 1960-2010 (parte 2)	324

50 anos de crente: 1960-2010 (parte final)	325
PT: o partido que nunca foi governo	326
Brasil: um protestantismo anabatista?	327

2011

Lausanne: o olhar de um veterano	328
Estado laico e nação religiosa	329
Cristianismo, secularismo e cidadania	330

Os evangélicos e a pororoca gay	331
O fim do consenso evangélico	332
Desafios do evangelicalismo progressista	333

2012

Conflito de símbolos e mandato cultural	334
Profetismo - item esquecido da missão integral	335

APÊNDICE B – Síntese tipológica do protestantismo no Brasil

<i>Por critérios históricos, conforme José Bittencourt Filho, em Matriz Religiosa Brasileira.</i>					
Protestantes de Imigração	Protestantes de Missão	Pentecostais Clássicos	Pentecostais Autônomos	Neodenominalismo	Seitas
Anglicanos, Luteranos, Reformados.	Congregacionais, Presbiterianas, Metodistas, Batistas, Episcopais, Luteranos (Missouri).	Assembleias de Deus, Igreja Pentecostal, Igreja de Deus, Congregação Cristã, Evangelho Quadrangular.	Brasil para Cristo, Deus é amor, Casa da Bênção, Nova Vida, IURD, Cristo Vive, Renascer, Sara Nossa Terra.	Batista de Renovação, Metodista Wesleyana, Igreja Cristã, Presbiterianas Renovadas, Comunidades, Igrejas Evangélicas.	Testemunhas de Jeová, Mórmons, Adventistas.

<i>Por tipo, conforme Rubem Alves, em Protestantismo e repressão.</i>		
Protestantismo da Reta Doutrina	Protestantismo do Sacramento	Protestantismo do Espírito
Ênfase na concordância nas formulações doutrinárias, tidas como expressões da verdade, que devem ser afirmadas sem nenhuma sombra de dúvida como condição para participação na comunidade eclesial. Enfatiza a conversão, a moral e a ética, e tem uma visão de mundo baseada na oposição mundo versus igreja.	Ênfase na participação emocional e mística na liturgia e nos sacramentos. A confissão de reta doutrina é de importância secundária.	A marca distintiva da participação na comunidade eclesial não é a reta doutrina nem a participação nos sacramentos, mas uma experiência subjetiva de êxtase intenso.
Presbiterianos, Metodistas, Batistas.	Anglicanos, Luteranos.	Pentecostais e neopentecostais.

<i>Periodização teológico-ideológica do Protestantismo de Missão, conforme Antonio Gouveia Mendonça, em Panomara atual e perspectivas do Protestantismo.</i>	
Período	Ênfase
1850-1910	Evangelização e Educação
1916-1948	Liberalismo e anticitolicismo evangélico.
1948-1968	Fundamentalismo, Modernismo e Compromisso Social.
1969 ...	Evangelicalismo, Misticismo e grupos alternativos

<i>Por surgimento conforme o Instituto de Estudos da Religião – ISER. In: Governo das almas, de Rubem César Fernandes.</i>		
Período	Históricos	Pentecostais
Século XIX	Anglicanos, Batista CBB, Congregacional, Presbiteriana IPB, Luterana IELB, Metodista, Luteranos IECLB, Adventista, Cristã Evangélica.	
1900-1940	Exército da Salvação, Presbiteriana Independente.	Assembleia de Deus, Congregação, Adventista da Reforma, Adventista da Promessa, Metodista Ortodoxa..
1950-1969	Batista Bíblica, Igreja Escandinava	Evangelho Quadrangular, Nova Vida, Nazareno, Casa da Bênção, ITEJ, Deus é amor, O Brasil para Cristo, Batista Nacional CBN, Metodista Wesleyana, Cristã Evangélica Renovada, Maranata, Restauração, Congregacional Independente.
1970-1979	Cristã Chinesa, Presbiteriana Unida	Sinais e Prodígios, Maranatas, Presbiteriana Renovada, Socorrista, Salão da Fé, Evangélica de Renovação, Universal.
1980-1991		Pentecostal Presbiteriana, Milagres da Fé, Cristã Antioquia, Assembleia de Deus de Madureira, Cristo Rei, Assembleia de Cristo, Cristo Vive, Jesus é a verdade, Igreja da Graça, Batista Independente, Templo da bênção, Projeto Vida Nova.

ANEXO A – Pacto de Lausanne (1974)

INTRODUÇÃO

Nós, membros da Igreja de Jesus Cristo, procedentes de mais de 150 nações, participantes do Congresso Internacional de Evangelização Mundial, em Lausanne, louvamos a Deus por sua grande salvação, e regozijamo-nos com a comunhão que, por graça dele mesmo, podemos ter com ele e uns com os outros. Estamos profundamente tocados pelo que Deus vem fazendo em nossos dias, movidos ao arrependimento por nossos fracassos e desafiados pela tarefa inacabada da evangelização. Acreditamos que o evangelho são as boas novas de Deus para todo o mundo, e por sua graça, decidimo-nos a obedecer ao mandamento de Cristo de proclamá-lo a toda a humanidade e fazer discípulos de todas as nações. Desejamos, portanto, reafirmar a nossa fé e a nossa resolução, e tornar público o nosso pacto.

1. O Propósito de Deus

Afirmamos a nossa crença no único Deus eterno, Criador e Senhor do Mundo, Pai, Filho e Espírito Santo, que governa todas as coisas segundo o propósito da sua vontade. Ele tem chamado do mundo um povo para si, enviando-o novamente ao mundo como seus servos e testemunhas, para estender o seu reino, edificar o corpo de Cristo, e também para a glória do seu nome. Confessamos, envergonhados, que muitas vezes negamos o nosso chamado e falhamos em nossa missão, em razão de nos termos conformado ao mundo ou nos termos isolado demasiadamente. Contudo, regozijamo-nos com o fato de que, mesmo transportado em vasos de barro, o evangelho continua sendo um tesouro precioso. À tarefa de tornar esse tesouro conhecido, no poder do Espírito Santo, desejamos dedicar-nos novamente.

2. A Autoridade e o Poder da Bíblia

Afirmamos a inspiração divina, a veracidade e autoridade das Escrituras tanto do Velho como do Novo Testamento, em sua totalidade, como única Palavra de Deus escrita, sem erro em tudo o que ela afirma, e a única regra infalível de fé e prática. Também afirmamos o poder da Palavra de Deus para cumprir o seu propósito de salvação. A mensagem da Bíblia destina-se a toda a humanidade, pois a revelação de Deus em Cristo e na Escritura é imutável. Através dela o Espírito Santo fala ainda hoje. Ele ilumina as mentes do povo de Deus em toda cultura, de modo a perceberem a sua verdade, de maneira sempre nova, com os próprios olhos, e assim revela a toda a igreja uma porção cada vez maior da multiforme sabedoria de Deus.

3. A Unicidade e a Universalidade de Cristo

Afirmamos que há um só Salvador e um só evangelho, embora exista uma ampla variedade de maneiras de se realizar a obra de evangelização. Reconhecemos que todos os homens têm algum conhecimento de Deus através da revelação geral de Deus na natureza. Mas negamos que tal conhecimento possa salvar, pois os homens, por sua injustiça, suprimem a verdade. Também rejeitamos, como depreciativo de Cristo e do evangelho, todo e qualquer tipo de sincretismo ou de diálogo cujo pressuposto seja o de que Cristo fala igualmente através de todas as religiões e ideologias. Jesus Cristo, sendo ele próprio o único Deus-homem, que se ofereceu a si mesmo como único resgate pelos pecadores, é o único mediador entre Deus e os homens. Não existe nenhum outro nome pelo qual importa que sejamos salvos. Todos os homens estão perecendo por causa do pecado, mas Deus ama todos os homens, desejando que nenhum pereça, mas que todos se arrependam. Entretanto, os que rejeitam Cristo repudiam o gozo da salvação e condenam-se à separação eterna de Deus. Proclamar Jesus como “o Salvador do mundo” não é afirmar que todos os homens, automaticamente, ou ao final de tudo, serão salvos; e muito menos que todas as religiões ofereçam salvação em Cristo. Trata-

se antes de proclamar o amor de Deus por um mundo de pecadores e convidar todos os homens a se entregarem a ele como Salvador e Senhor no sincero compromisso pessoal de arrependimento e fé. Jesus Cristo foi exaltado sobre todo e qualquer nome. Anelamos pelo dia em que todo joelho se dobrará diante dele e toda língua o confessará como Senhor.

4. A Natureza da Evangelização

Evangelizar é difundir as boas novas de que Jesus Cristo morreu por nossos pecados e ressuscitou segundo as Escrituras, e de que, como Senhor e Rei, ele agora oferece o perdão dos pecados e o dom libertador do Espírito a todos os que se arrependem e creem. A nossa presença cristã no mundo é indispensável à evangelização, e o mesmo se dá com aquele tipo de diálogo cujo propósito é ouvir com sensibilidade, a fim de compreender. Mas a evangelização propriamente dita é a proclamação do Cristo bíblico e histórico como Salvador e Senhor, com o intuito de persuadir as pessoas a vir a ele pessoalmente e, assim, se reconciliarem com Deus. Ao fazermos o convite do evangelho, não temos o direito de esconder o custo do discipulado. Jesus ainda convida todos os que queiram segui-lo e negarem-se a si mesmos, tomarem a cruz e identificarem-se com a sua nova comunidade. Os resultados da evangelização incluem a obediência a Cristo, o ingresso em sua igreja e um serviço responsável no mundo.

5. A Responsabilidade Social Cristã

Afirmamos que Deus é o Criador e o Juiz de todos os homens. Portanto, devemos partilhar o seu interesse pela justiça e pela conciliação em toda a sociedade humana, e pela libertação dos homens de todo tipo de opressão. Porque a humanidade foi feita à imagem de Deus, toda pessoa, sem distinção de raça, religião, cor, cultura, classe social, sexo ou idade possui uma dignidade intrínseca em razão da qual deve ser respeitada e servida, e não explorada. Aqui também nos arrependemos de nossa negligência e de termos algumas vezes considerado a evangelização e a atividade social mutuamente exclusivas. Embora a reconciliação com o homem não seja reconciliação com Deus, nem a ação social evangelização, nem a libertação política salvação, afirmamos que a evangelização e o envolvimento sócio-político são ambos parte do nosso dever cristão. Pois ambos são necessárias expressões de nossas doutrinas acerca de Deus e do homem, de nosso amor por nosso próximo e de nossa obediência a Jesus Cristo. A mensagem da salvação implica também uma mensagem de juízo sobre toda forma de alienação, de opressão e de discriminação, e não devemos ter medo de denunciar o mal e a injustiça onde quer que existam. Quando as pessoas recebem Cristo, nascem de novo em seu reino e devem procurar não só evidenciar, mas também divulgar a retidão do reino em meio a um mundo injusto. A salvação que alegamos possuir deve estar nos transformando na totalidade de nossas responsabilidades pessoais e sociais. A fé sem obras é morta.

6. A Igreja e a Evangelização

Afirmamos que Cristo envia o seu povo redimido ao mundo assim como o Pai o enviou, e que isso requer uma penetração de igual modo profunda e sacrificial. Precisamos deixar os nossos guetos eclesiais e penetrar na sociedade não-cristã. Na missão de serviço sacrificial da igreja a evangelização é primordial. A evangelização mundial requer que a igreja inteira leve o evangelho integral ao mundo todo. A igreja ocupa o ponto central do propósito divino para com o mundo, e é o agente que ele promoveu para difundir o evangelho. Mas uma igreja que pregue a Cruz deve, ela própria, ser marcada pela Cruz. Ela torna-se uma pedra de tropeço para a evangelização quando trai o evangelho ou quando lhe falta uma fé viva em Deus, um amor genuíno pelas pessoas, ou uma honestidade escrupulosa em todas as coisas, inclusive em promoção e finanças. A igreja é antes a comunidade do povo de Deus do que uma instituição,

e não pode ser identificada com qualquer cultura em particular, nem com qualquer sistema social ou político, nem com ideologias humanas.

7. Cooperação na Evangelização

Afirmamos que é propósito de Deus haver na igreja uma unidade visível de pensamento quanto à verdade. A evangelização também nos convoca à unidade, porque o ser um só corpo reforça o nosso testemunho, assim como a nossa desunião enfraquece o nosso evangelho de reconciliação. Reconhecemos, entretanto, que a unidade organizacional pode tomar muitas formas e não ativa necessariamente a evangelização. Contudo, nós, que partilhamos a mesma fé bíblica, devemos estar intimamente unidos na comunhão uns com os outros, nas obras e no testemunho. Confessamos que o nosso testemunho, algumas vezes, tem sido manchado por pecaminoso individualismo e desnecessária duplicação de esforço. Empenhamo-nos por encontrar uma unidade mais profunda na verdade, na adoração, na santidade e na missão. Instamos para que se apresse o desenvolvimento de uma cooperação regional e funcional para maior amplitude da missão da igreja, para o planejamento estratégico, para o encorajamento mútuo, e para o compartilhamento de recursos e de experiências.

8. Esforço Conjugado de Igrejas na Evangelização

Regoziamo-nos com o alvorecer de uma nova era missionária. O papel dominante das missões ocidentais está desaparecendo rapidamente. Deus está levantando das igrejas mais jovens um grande e novo recurso para a evangelização mundial, demonstrando assim que a responsabilidade de evangelizar pertence a todo o corpo de Cristo. Todas as igrejas, portando, devem perguntar a Deus, e a si próprias, o que deveriam estar fazendo tanto para alcançar suas próprias áreas como para enviar missionários a outras partes do mundo. Deve ser permanente o processo de reavaliação da nossa responsabilidade e atuação missionária. Assim, haverá um crescente esforço conjugado pelas igrejas, o que revelará com maior clareza o caráter universal da igreja de Cristo. Também agradecemos a Deus pela existência de instituições que laboram na tradução da Bíblia, na educação teológica, no uso dos meios de comunicação de massa, na literatura cristã, na evangelização, em missões, no avivamento de igrejas e em outros campos especializados. Elas também devem empenhar-se em constante auto-exame que as levem a uma avaliação correta de sua efetividade como parte da missão da igreja.

9. Urgência da Tarefa Evangelística

Mais de dois bilhões e setecentos milhões de pessoas, ou seja, mais de dois terços da humanidade, ainda estão por serem evangelizadas. Causa-nos vergonha ver tanta gente esquecida; continua sendo uma reprimenda para nós e para toda a igreja. Existe agora, entretanto, em muitas partes do mundo, uma receptividade sem precedentes ao Senhor Jesus Cristo. Estamos convencidos de que esta é a ocasião para que as igrejas e as instituições para-eclesiásticas orem com seriedade pela salvação dos não-alcançados e se lancem em novos esforços para realizarem a evangelização mundial. A redução de missionários estrangeiros e de dinheiro num país evangelizado algumas vezes talvez seja necessária para facilitar o crescimento da igreja nacional em autonomia, e para liberar recursos para áreas ainda não evangelizadas. Deve haver um fluxo cada vez mais livre de missionários entre os seis continentes num espírito de abnegação e prontidão em servir. O alvo deve ser o de conseguir por todos os meios possíveis e no menor espaço de tempo, que toda pessoa tenha a oportunidade de ouvir, de compreender e de receber as boas novas. Não podemos esperar atingir esse alvo sem sacrifício. Todos nós estamos chocados com a pobreza de milhões de pessoas, e conturbados pelas injustiças que a provocam. Aqueles dentre nós que vivem em meio à opulência aceitam como obrigação sua desenvolver um estilo de vida simples a fim de

contribuir mais generosamente tanto para aliviar os necessitados como para a evangelização deles.

10. Evangelização e Cultura

O desenvolvimento de estratégias para a evangelização mundial requer metodologia nova e criativa. Com a bênção de Deus, o resultado será o surgimento de igrejas profundamente enraizadas em Cristo e estreitamente relacionadas com a cultura local. A cultura deve sempre ser julgada e provada pelas Escrituras. Porque o homem é criatura de Deus, parte de sua cultura é rica em beleza e em bondade; porque ele experimentou a queda, toda a sua cultura está manchada pelo pecado, e parte dela é demoníaca. O evangelho não pressupõe a superioridade de uma cultura sobre a outra, mas avalia todas elas segundo o seu próprio critério de verdade e justiça, e insiste na aceitação de valores morais absolutos, em todas as culturas. As missões muitas vezes têm exportado, juntamente com o evangelho, uma cultura estranha, e as igrejas, por vezes, têm ficado submissas aos ditames de uma determinada cultura, em vez de às Escrituras. Os evangelistas de Cristo têm de, humildemente, procurar esvaziar-se de tudo, exceto de sua autenticidade pessoal, a fim de se tornarem servos dos outros, e as igrejas têm de procurar transformar e enriquecer a cultura; tudo para a glória de Deus.

11. Educação e Liderança

Confessamos que às vezes temos nos empenhado em conseguir o crescimento numérico da igreja em detrimento do espiritual, divorciando a evangelização da edificação dos crentes. Também reconhecemos que algumas de nossas missões têm sido muito remissas em treinar e incentivar líderes nacionais a assumirem suas justas responsabilidades. Contudo, apoiamos integralmente os princípios que regem a formação de uma igreja de fato nacional, e ardentemente desejamos que toda a igreja tenha líderes nacionais que manifestem um estilo cristão de liderança não em termos de domínio, mas de serviço. Reconhecemos que há uma grande necessidade de desenvolver a educação teológica, especialmente para líderes eclesiásticos. Em toda nação e em toda cultura deve haver um eficiente programa de treinamento para pastores e leigos em doutrina, em discipulado, em evangelização, em edificação e em serviço. Este treinamento não deve depender de uma metodologia estereotipada, mas deve se desenvolver a partir de iniciativas locais criativas, de acordo com os padrões bíblicos.

12. Conflito Espiritual

Cremos que estamos empenhados num permanente conflito espiritual com os principados e potestades do mal, que querem destruir a igreja e frustrar sua tarefa de evangelização mundial. Sabemos da necessidade de nos revestirmos da armadura de Deus e combater esta batalha com as armas espirituais da verdade e da oração. Pois percebemos a atividade no nosso inimigo, não somente nas falsas ideologias fora da igreja, mas também dentro dela em falsos evangelhos que torcem as Escrituras e colocam o homem no lugar de Deus. Precisamos tanto de vigilância como de discernimento para salvaguardar o evangelho bíblico. Reconhecemos que nós mesmos não somos imunes à aceitação do mundanismo em nossos atos e ações, ou seja, ao perigo de capitularmos ao secularismo. Por exemplo, embora tendo à nossa disposição pesquisas bem preparadas, valiosas, sobre o crescimento da igreja, tanto no sentido numérico como espiritual, às vezes não as temos utilizado. Por outro lado, por vezes tem acontecido que, na ânsia de conseguir resultados para o evangelho, temos comprometido a nossa mensagem, temos manipulado os nossos ouvintes com técnicas de pressão, e temos estado excessivamente preocupados com as estatísticas, e até mesmo utilizando-as de forma

desonesta. Tudo isto é mundano. A igreja deve estar no mundo; o mundo não deve estar na igreja.

13. Liberdade e Perseguição

É dever de toda nação, dever que foi estabelecido por Deus, assegurar condições de paz, de justiça e de liberdade em que a igreja possa obedecer a Deus, servir a Cristo Senhor e pregar o evangelho sem quaisquer interferências. Portanto, oramos pelos líderes das nações e com eles instamos para que garantam a liberdade de pensamento e de consciência, e a liberdade de praticar e propagar a religião, de acordo com a vontade de Deus, e com o que vem expresso na Declaração Universal dos Direitos Humanos. Também expressamos nossa profunda preocupação com todos os que têm sido injustamente encarcerados, especialmente com nossos irmãos que estão sofrendo por causa do seu testemunho do Senhor Jesus. Prometemos orar e trabalhar pela libertação deles. Ao mesmo tempo, recusamo-nos a ser intimidados por sua situação. Com a ajuda de Deus, nós também procuraremos nos opor a toda injustiça e permanecer fiéis ao evangelho, seja a que custo for. Nós não nos esquecemos de que Jesus nos preveniu de que a perseguição é inevitável.

14. O Poder do Espírito Santo

Creemos no poder do Espírito Santo. O pai enviou o seu Espírito para dar testemunho do seu Filho. Sem o testemunho dele o nosso seria em vão. Convicção de pecado, fé em Cristo, novo nascimento cristão, é tudo obra dele. De mais a mais, o Espírito Santo é um Espírito missionário, de maneira que a evangelização deve surgir espontaneamente numa igreja cheia do Espírito. A igreja que não é missionária contradiz a si mesma e debela o Espírito. A evangelização mundial só se tornará realidade quando o Espírito renovar a igreja na verdade, na sabedoria, na fé, na santidade, no amor e no poder. Portanto, instamos com todos os cristãos para que orem pedindo pela visita do soberano Espírito de Deus, a fim de que o seu fruto todo apareça em todo o seu povo, e que todos os seus dons enriqueçam o corpo de Cristo. Só então a igreja inteira se tornará um instrumento adequado em Suas mãos, para que toda a terra ouça a Sua voz.

15. O Retorno de Cristo

Creemos que Jesus Cristo voltará pessoal e visivelmente, em poder e glória, para consumir a salvação e o juízo. Esta promessa de sua vinda é um estímulo ainda maior à evangelização, pois lembramo-nos de que ele disse que o evangelho deve ser primeiramente pregado a todas as nações. Acreditamos que o período que vai desde a ascensão de Cristo até o seu retorno será preenchido com a missão do povo de Deus, que não pode parar esta obra antes do Fim. Também nos lembramos da sua advertência de que falsos cristos e falsos profetas apareceriam como precursores do Anticristo. Portanto, rejeitamos como sendo apenas um sonho da vaidade humana a idéia de que o homem possa algum dia construir uma utopia na terra. A nossa confiança cristã é a de que Deus aperfeiçoará o seu reino, e aguardamos ansiosamente esse dia, e o novo céu e a nova terra em que a justiça habitará e Deus reinará para sempre. Enquanto isso, rededicamo-nos ao serviço de Cristo e dos homens em alegre submissão à sua autoridade sobre a totalidade de nossas vidas.

CONCLUSÃO

Portanto, à luz desta nossa fé e resolução, firmamos um pacto solene com Deus, bem como uns com os outros, de orar, planejar e trabalhar juntos pela evangelização de todo o mundo. Instamos com outros para que se juntem a nós. Que Deus nos ajude por sua graça e para a sua glória a sermos fiéis a este Pacto! Amém. Aleluia!

[Lausanne, Suíça, 1974]

ANEXO B – Pacto de Curitiba (1976)

1. Nós, estudantes e graduados de todo o Brasil e da América Latina, reunidos em Curitiba para o primeiro Congresso Missionário organizado pela Aliança Bíblica Universitária do Brasil, fazemos chegar esta mensagem de maneira especial para a juventude que aceita a Jesus Cristo como Senhor e a todo o povo de Deus em terras latino-americanas.
2. Agradecemos a Deus a visão que tornou possível este Congresso. cremos que Deus tem feito surgir nas universidades do Brasil e de toda a América Latina um movimento arraigado na Palavra de Deus, consciente da realidade histórica dentro da qual vive e que está sendo caracterizada pelo desenvolvimento de uma profunda convicção missionária. Agradecemos a Deus porque cremos que a própria existência desta geração de discípulos que amam a Jesus e desejam intensamente servi-lo, somente pode ser o resultado da sua ação em nossas vidas.
3. Com humildade agradecemos a Deus pelo que foi feito até aqui, reconhecendo o trabalho daqueles que trouxeram o Evangelho às terras latino-americanas e o grande desafio que sua herança evangélica representa para nós.
4. Confessamos que a soberania de Deus se estende sobre todas as nações da terra e que Ele atua na História. Seu propósito tem uma dimensão universal e se tem manifestado por meio de uma série de acontecimentos cuja narração e interpretação são o tema da Bíblia, a Palavra de Deus. A fé cristã tem, portanto, uma base histórica.
5. Confessamos que Jesus Cristo é a chave da história humana. Tudo o que existe foi criado por meio dele e para Ele: Ele é o Alfa e o Ômega, o princípio e o fim de todas as coisas. Ele é também o segundo Adão em quem Deus forneceu o modelo do Homem novo e o poder para um estilo de vida caracterizado pela obediência a Deus, o amor ao próximo e a libertação do domínio do mundo como o sistema de rebelião contra Deus.
6. A intenção de Deus é que Jesus Cristo, que por sua morte expiatória e sua ressurreição se constituiu nosso Salvador, seja reconhecido como Senhor de todos os homens. A Igreja é a comunidade dos que creem em Jesus Cristo e proclamam sua soberania sobre a totalidade da vida. Como tal será chamada a ser manifestação concreta, ainda que parcial, do Reino de Deus na História, tanto em sua vida comunitária como por meio da ação dos cristãos nas várias esferas do pensamento e da atuação prática dos homens. Como expressão da Igreja, nosso desejo é colocar a totalidade de nossa vida debaixo do Senhorio de Jesus Cristo e participar do propósito de Deus na história, fazendo discípulos que, sem serem do mundo, vivam no mundo pelo poder do Espírito Santo.
7. Confessamos que, no contexto da História da Salvação, a Igreja tem o seu lugar como vocacionada por Deus para o seu serviço, sendo enviada ao mundo, objeto do amor de Deus, que quer a Salvação dos homens. cremos que o ser Igreja se concretiza no caminho, no desempenho da tarefa missionária, na dependência direta do Senhor que envia, sendo portadora da mensagem do Reino de Deus.
8. Reconhecemos que a missão não poder ser um departamento isolado da vida da Igreja, fazendo parte da própria essência desta, pois “ou a igreja é missionária ou não é igreja”, assim que a missão envolve a cada cristão na totalidade de sua vida, substituindo, pelo sacerdócio universal, o errôneo conceito da exclusividade de ser missionário por profissão. Nós estamos profundamente preocupados com a falta desta visão missionária na Igreja no contexto latino-americano.
9. O Deus criador, que chama os homens à salvação, chama cada homem a cumprir sua tarefa missionária por meio do exercício de sua vocação específica. Assim, o particular se dá em função do universal. Importa, pois, que busquemos o nosso exato lugar, da parte de Deus, despojando-nos dos nossos anseios particulares e individualistas, assumindo o caminho do serviço, procurando a excelência e a eficácia, na disposição ao sacrifício, no objetivo que à

vontade de Deus se cumpra no homem e este tenha vida abundante dentro das limitações desta presença era.

10. Reconhecemos ter passado a época em que o cristianismo se confundia com a cultura e podia depender do apoio das instituições sociais para o desempenho de sua função. A “sociedade cristã” tem chegado ao seu fim. Vivemos em meio de uma sociedade secularizada, sujeita a rápidas transformações motivadas pelo desenvolvimento técnico, a urbanização, o planejamento da vida e outros fatores que estão conduzindo o homem a uma perda trágica de sua identidade pessoal. Notamos que há um ressurgimento das religiões não-cristãs e que a religião é usada como ideologia e a ideologia como religião.

11. cremos que temos de encarar estes desafios que propõe o mundo contemporâneo, para o qual necessitamos reconhecer que Deus não está preso a estruturas obsoletas nem pode ser confinado a nossos templos. Ele nos convida a participarmos criativamente naquilo que está fazendo no mundo com um sentido de seu chamado e sob a soberania de Jesus Cristo.

12. Reconhecemos que Deus nos tem colocado, neste momento particular da História, como suas testemunhas na América Latina. Nosso continente se caracteriza por um passado ibérico comum, por um cristianismo apenas nominal, por uma dependência definida nos setores social e político, e por um processo de agudas transições.

13. O impulso missionário, que procede de Deus e se manifesta na compaixão de Jesus Cristo pelas multidões de seu tempo, serve-nos como exemplo e inspiração, para também vermos hoje as grandes majorias de nosso continente como multidões sofredoras, desamparadas, exploradas e desorientadas.

14. Como no passado o chamamos de Jesus Cristo e sua missão demandou o ultrapassar de barreiras geográficas, hoje o Senhor nos desafia a transpor as barreiras da desigualdade, da injustiça e da idolatria ideológica. Somos chamados a levar a presença de Jesus Cristo proclamando seu Evangelho redentor, servindo no mundo e transformando-o por seu amor, pacientes na esperança da nova criação que Ele trará, pela qual gememos.

15. Reconhecemos, como parte da ação de Deus no mundo latino-americano de hoje, o surgimento de novos modelos de ação missionária forjados no seio dos movimentos que integram a Comunidade Internacional de Estudantes Evangélicos. Agradecemos a Deus pelos profissionais jovens que, ao terminar os seus estudos na universidade, estão se integrando em diversas formas de ação missionária nas diferentes igrejas e missões ativas em nosso continente. cremos que estes são os primeiros frutos de algo muito maior que Deus quer fazer em nossas terras e no mundo, impulsionando-nos por seu Espírito.

16. Por tudo, expressamos nosso arrependimento pela falta de uma autêntica visão missionária e nos comprometemos aqui a orar ao Senhor da missão que envie obreiros aos campos que estão brancos para a ceifa. Comprometemo-nos a levar a mensagem deste Congresso a cada um dos muitos e grandes grupos que integram os nossos movimentos estudantis, e trabalhar para que a mesma vocação missionária nos leve igualmente a penetrar em todas as áreas das sociedades latino-americanas de hoje. Comprometemo-nos também a orar para que Deus renove a sua Igreja entre nós e que toda a inquietação e criatividade, o dinamismo e a vontade de mudança das novas gerações sejam canalizados pelo Espírito de Deus ao cumprimento de sua Missão e para a sua glória.

A Ele nos encomendamos e pedimos à juventude e a todo o povo de Deus juntarem-se à nossa oração e à nossa busca, a fim de que Jesus Cristo, o Senhor, seja exaltado para a glória de Deus.

ANEXO C – Declaração de Jarabacoa: os cristãos e a ação política (1983)

Sob a direção de deus e convocados pela fraternidade teológica latino-americana, um grupo de evangélicos, entre eles teólogos e políticos da américa latina, nos reunimos na localidade de jarabacoa, na república dominicana, para refletir sobre o tema a teologia e a prática do poder. Gozamos do companheirismo cristão e das bênçãos derivadas do intercâmbio de experiências diversas. Reconhecemos e lamentamos a generalizada apatia e indiferença do povo evangélico latino-americano a propósito das realidades sociais e políticas de nossos países. Estamos conscientes de que diversas razões concorrem para essa apatia e indiferença. Não obstante, identificamos um interesse recente a respeito desses assuntos como uma evidente ação do espírito santo, pelo qual o dito interesse deve ser aprofundado e aumentado.

O diálogo criativo e a reflexão desenvolvidos no nosso encontro nos chamou uma vez mais a nos responsabilizarmos no campo político, não apesar da nossa fé, mas por causa dela. Reafirmamos nossa firme convicção de fé nas sagradas escrituras e, dentro da tradição da reforma, proclamamos o senhorio de cristo sobre o indivíduo e a igreja. Com a mesma força confessamos que ele é o senhor de toda a realidade criada. Consideramos que o poder redentor e renovador de cristo não afeta só o indivíduo, mas também as esferas sociais, econômicas, culturais e políticas nas quais ele se desenvolve.

Cremos que é no campo político onde menos temos levado, apesar de sua importância, as respostas que deus oferece em sua palavra. Com o pacto de lausanne, proclamamos que “a salvação que dizemos ter deve nos transformar na totalidade de nossas responsabilidades pessoais e sociais. A fé sem obras é morta”.

Como discípulos de cristo, sentimos que seu mandado de “ir por todo o mundo e fazer discípulos” contém, além da proclamação e como parte dela, o cumprimento de uma missão de encarnação e serviço. Nosso lugar é no mundo, onde devemos atuar como sal e luz. Estamos conscientes de que para desenvolver essa tarefa necessitamos contar com a presença permanente do senhor, que vive e é vitorioso.

Com a força de seu espírito, obteremos sabedoria e recursos para operar conforme a sua vontade no meio dos tempos. Como fruto dessas reflexões e com espírito de humildade e amor cristão, nos atrevemos a apresentar ao povo evangélico Latino-americano esta declaração.

I. Princípios bíblico-teológicos

1. Criação

- 1.1. Deus é o criador e sustentador de todas as coisas, senhor de sua criação e da história.
- 1.2. Deus criou o ser humano como a culminância de toda a sua obra e o dotou de dignidade que transcende qualquer fator circunstancial.
- 1.3. O ser humano foi criado para viver em comunidade e apenas alcança seu desenvolvimento pleno em relação de amor com os demais (família, igreja, povo etc.).
- 1.4. O ser humano foi criado por deus com capacidade para realizar um trabalho criativo e achar nele uma fonte de prazer, realização pessoal e satisfação de suas necessidades básicas.
- 1.5. O ser humano foi criado como mordomo da terra, com a responsabilidade de cultivá-la e de utilizar seus recursos para a glória de deus e para o seu próprio bem.
- 1.6. A ordem política foi provida por deus como um meio de ordenamento da vida em sociedade, de tal modo que cada membro desta se realize plenamente em relação com deus, com a criação, com seus semelhantes e consigo mesmo.

2. Pecado

- 2.1. O ser humano, como ser livre, optou por romper o pacto original com deus e daí provém sua alienação básica em relação ao seu criador, à ordem natural, a seus semelhantes e a si mesmo.
- 2.2. Ao recusar deus, o ser humano perdeu a glória da sua dignidade.
- 2.3. Ao desprezar deus como centro de sua existência, o ser humano se fez néscio, se envaideceu com seus próprios raciocínios e se entregou a sistemas e estruturas que oferecem uma falsa segurança. Seu pecado adquiriu, assim, uma dimensão social.
- 2.4. A autoridade política foi ordenada por deus como meio de se preservar a vida em sociedade, mitigando os efeitos do egoísmo e pondo limites à violência social.

3. Redenção

- 3.1. Jesus cristo, deus encarnado, se nos oferece como redentor e como paradigma perfeito para todos os homens e mulheres, a fim de que nele se forme a nova humanidade.

3.2. A igreja é o corpo de cristo, através do qual deus penetra no mundo com sua mensagem de conversão e santificação pelo espírito santo.

3.3. A principal tarefa da igreja é capacitar os crentes para serem homens novos que reflitam o caráter de cristo, que manifestem o reino de deus.

3.4. A igreja não está chamada a elaborar propostas políticas específicas, nem a identificar-se com nenhum sistema de organização social, nem a formar partidos políticos.

3.5. A igreja está, sim, chamada a solidarizar-se com as lutas humanas para superar a opressão, a miséria, a ignorância etc. Por isso, a igreja tem papel profético que a leva a denunciar os sistemas injustos e a colaborar na construção de uma sociedade mais justa e fraterna.

3.6. O estado guarda relação com o propósito de redenção de deus, já que tem a tarefa de criar um ambiente de tranqüilidade e paz que torne possível a proclamação do evangelho em palavra e ação.

4. Perspectiva escatológica

4.1. Toda a missão da igreja há de realizar-se com uma oração no senhor: “venha o teu reino”. Com isso a igreja expressa o provisório, o inacabado de sua missão, pois se espera que o senhor em sua vinda unifique e aperfeiçoe tudo o que tenha sido feito em seu nome.

4.2. Por sua vez, a expectativa escatológica da igreja torna relativos todo sistema econômico e toda forma de governo, pois qualquer sociedade, por muito que supere a que a precedeu, não é a pátria definitiva que os cristãos almejam, é apenas uma pátria temporal, que, no entanto, vem em plenitude com o reino de deus.

II. Princípios para a ação política

Os princípios fundamentais sobre os quais entendemos que devem atuar os cristãos, desde a perspectiva de seu compromisso com o reino de deus, são:

1. O valor da pessoa

O ser humano é a realidade suprema e final no marco da ordem temporal. Sua existência plena é o fim último de toda aspiração e organização social. Jamais deve ser considerado como um meio ou colocado como valor secundário. O desenvolvimento integral da pessoa deve ser uma realidade concreta para todo ser humano, sem distinção de sexo, idade, raça, credo, ideologia, nacionalidade ou condição social. O fim de toda ação política deve ser o de fazer possível para todo homem, mulher e criança uma vida humana plena.

2. A verdade

A prática da verdade é fundamental para toda relação humana e, em consequência, para toda convivência social. Sem o império da verdade, a vida social se torna caótica e anárquica. Só a vivência plena de uma sólida integridade moral nutrida pela verdade pode ser garantia de ordem, liberdade e justiça. A verdade como atitude disciplinadora da realidade deve ser a origem e a meta de toda ação política orientada até uma vida humana plena. A verdade é o meio pelo qual se pode conseguir a realização plena da vida humana que a política se propõe alcançar com sua ação.

3. A liberdade

A liberdade é impossível sem a prática da verdade. É direito inalienável de todo ser humano e o valor maior de sua existência como tal. É a capacidade que tem cada ser humano de viver e atuar de forma plena como pessoa sem imposições arbitrárias. Essa capacidade se estende até o ponto em que chega o direito que têm seus semelhantes a serem também pessoas plenas e completas. Todo programa de ação política deverá ser cuidadoso em reconhecer a capacidade de cada ser humano de desenvolver-se para sua realização como pessoa e deverá facilitar todas as oportunidades e estímulos possíveis para isso.

4. A justiça

A justiça é impossível quando a verdade e a liberdade são frustradas. Numa ordem de direito, a justiça é a aplicação da lei com a finalidade de que cada pessoa consiga a realização de seus direitos e cumpra a imposição de seus deveres na sociedade. Para que esses fins se realizem, a administração da justiça deverá ser imparcial, equitativa, acessível, independente, rápida e eficaz. Haverá justiça onde todo ser humano encontre na ordem jurídica recurso em que amparar-se do abuso e em que defender-se da sonegação de seus direitos. Uma ação política justa é aquela que vela para que a justiça alcance a todos, especialmente aos pobres e marginalizados da sociedade. A justiça deverá, além disso, guiar-se por um elevado sentido, a fim de assegurar o desaparecimento das odiosas desigualdades no desfrute dos bens e serviços, as quais ferem a pessoa em sua dignidade de criatura à imagem de deus.

5. A paz

A paz é a filha da verdade, da liberdade e da justiça. Como tal, é o resultado da reconciliação dos elementos díspares da sociedade, sem que eles renunciem a sua identidade e sem que se elimine a heterogeneidade. A paz apenas é real e duradoura quando surge de um pluralismo no qual a unidade se verifica na diversidade. Uma ação política responsável procurará desenvolver um pluralismo, com sua riqueza de matizes, que enriqueça o corpo social e ofereça a todos a oportunidade de fazer sua contribuição particular para o bem geral.

6. A solidariedade

A solidariedade é a expressão concreta da vontade fraternal de seres humanos que vivem em uma ordem de verdade, liberdade, justiça e paz. O sentimento de mútua dependência com o objetivo do bem comum é fundamental para o estabelecimento de uma ordem social justa. Ninguém pode ser plenamente feliz se os demais não o são. Uma ação política solidária será aquela que saiba conjugar a capacidade e a ação dos diferentes elementos constitutivos da sociedade, a fim de que todos contem com as possibilidades da mais plena realização como pessoas.

7. A democracia

A democracia é um sistema de convivência social pelo qual uma sociedade se organiza com base na participação livre e responsável de todos os seus componentes na tomada de decisões e na execução das mesmas. Como tal, a democracia é o melhor caminho para se conseguir uma sociedade na qual se imponham os valores supremos que contribuem para o desenvolvimento da pessoa humana. Isso significa que a democracia é um estilo de vida que respeita o exercício de todos os direitos inerentes ao ser humano. Para uma ação política democrática, a democracia não pode ficar em manifestações de simples aspecto jurídico ou político. É necessário que inclua a dimensão econômica e social.

8. A política

A política é uma realidade iniludível, já que é a esfera natural da vida humana que facilita o completo exercício da dimensão própria do homem no plano social. A política é um instrumento adequado para o desenvolvimento da verdade, da liberdade, da justiça, da paz, da solidariedade e da democracia entre os homens. Por ser um meio, e não um fim, a política tem ligação com a situação, com a organização, com a competência e os direitos próprios dos seres humanos no êxito dos fins que levam ao bem-estar geral.

9. A sociedade civil e a sociedade política

É da vontade de deus que as pessoas, para obter seu pleno desenvolvimento como tais, se associem. A família é a primeira e a mais importante das associações que assim surgem e que tomam distintas formas, tais como, sindicatos, grêmios profissionais, partidos etc. É possível, pois, considerar como natural que os homens que habitam um mesmo território possam soberanamente decidir sobre os assuntos que lhes cabem. Desse modo, todos os cidadãos tomam parte do estado, com os consequentes direitos e deveres. O governo é o conjunto das instituições que tornam possível a administração do estado, exercendo um poder que lhe é delegado pelos cidadãos. Os governantes são as pessoas designadas para a administração das instituições do estado. É importante não confundir lealdade divina ao estado com a que se deve outorgar ao governo ou aos governantes.

III. Áreas para uma ação política responsável

À luz dos princípios bíblico-teológicos e da ação política, consideramos necessário levar em conta as seguintes áreas para uma ação política responsável:

1. O indivíduo

1.1. A pessoa é o objeto predileto do amor de deus, que é o único que tem direito sobre sua vida e integridade. Por isso, repudiamos qualquer forma de repressão de caráter político que se manifeste mediante prisão, desaparecimento, tortura, deportação e morte.

1.2. A função primordial do estado é assegurar aos indivíduos direitos fundamentais, tais como o direito à vida, à liberdade, à alimentação, ao trabalho, à saúde, à moradia, à educação, à livre associação e a crer ou não conforme os ditames de sua consciência.

1.3. Deus criou o ser humano como homem e mulher. Repudiamos firmemente o grau de exploração machista de que tem sido objeto a mulher na América Latina. Propugnamos a igualdade jurídica, trabalhista, profissional, educativa, moral e cultural de todos os seres humanos.

1.4. Afirmamos os direitos humanos em todo o mundo e rejeitamos a autoridade da organização das nações unidas (onu) e organismos similares para promover o respeito aos mesmos.

2. A família

- 2.1. Todo ser humano tem direito a formar uma família. A família, como unidade fundamental da sociedade, tem o dever não apenas de procriar, mas também de formar melhores seres humanos e cidadãos.
- 2.2. Consideramos necessária a vigência do pátrio poder compartilhado e de uma legislação integral que contemple os direitos de cada um de seus componentes.

3. A educação

- 3.1. Consideramos a educação como um direito fundamental do ser humano e um dever que compete à família, à igreja e ao estado.
- 3.2. A educação pública é responsabilidade do estado e deve ser integral, acessível e gratuita.
- 3.3. Propugnamos todo esforço privado que impulse o desenvolvimento de cada pessoa por igual.
- 3.4. Desejamos uma educação formativa e metodologicamente atualizada, ao mesmo tempo que recusamos uma educação aca- demicista, utilitarista e contrária aos interesses humanos.

4. O trabalho

- 4.1. O trabalho é o meio pelo qual o ser humano se associa a deus em sua tarefa criativa no mundo. Todo ser humano tem direito ao trabalho como meio de subsistência e expressão pessoal e social.
- 4.2. É dever do estado adotar uma política de trabalho que proporcione oportunidade de trabalho para todos segundo sua vocação. Compreendemos a necessidade de humanizar o trabalho e de pôr a tecnologia a serviço do ser humano, e não este a serviço daquela.
- 4.3. Chamamos a atenção a fim de que se estabeleçam relações de trabalho justas, tendentes a eliminar a situação de pobreza e marginalidade crescente do trabalhador urbano e rural.
- 4.4. Solidarizamos-nos com toda política que se proponha a oferecer um sistema de previdência social, a impedir as demissões injustificadas, a diminuir as taxas de subemprego e desemprego e resguardar a capacidade aquisitiva do salário real do trabalhador.

5. A economia

- 5.1. Entendemos a atividade econômica como uma relação social que garanta a satisfação plena das necessidades temporais do ser humano. O objetivo do econômico não deve se orientar exclusivamente para o lucro e a acumulação do capital, mas também, e principalmente, para a inversão social e para a produção de bens e serviços de consumo essencial.
- 5.2. Consideramos que os fatores de produção (a terra, o capital e a organização) têm, acima de tudo, uma função social e seu uso, aproveitamento e exploração devem estar condicionados aos interesses da coletividade e ao conjunto da nação.
- 5.3. A autodeterminação econômica é elemento essencial da soberania dos povos. Por isso, consideramos como tarefa urgente a recuperação, por parte de nossos países, das concessões econômicas feitas a grupos e interesses estrangeiros, assim como a minorias privilegiadas, que lesam o patrimônio nacional e são atentatórias à nossa autonomia.
- 5.4. Propugnamos a democratização da propriedade, especialmente da terra, por meio de um regime de posse que garanta o acesso à mesma daqueles que nela trabalham.
- 5.5. Respalamos uma nova ordem econômica internacional, que assegure a defesa de nossos recursos naturais e uma participação mais justa nos mercados. De forma semelhante, insistimos no estabelecimento de relações financeiras equitativas e que os recursos científicos e tecnológicos possam estar ao alcance de nossos países em termos mais favoráveis.
- 5.6. Dada a similitude da situação socioeconômica dos países latino-americanos, propugnamos uma maior cooperação e integração econômica nos âmbitos regional e continental. De igual modo, nos manifestamos a favor de uma cooperação mais significativa com outros países que ainda não conseguiram seu desenvolvimento.
- 5.7. Declaramos que, ao pôr o homem como mordomo da terra, deus não renunciou a seu senhorio sobre a criação. Por isso, nos manifestamos contrários ao mau uso do meio ambiente, como resultado de uma exploração indiscriminada e irracional, que ameaça destruir a base biológica de nossa existência, degradando a qualidade de vida.

6. A saúde

- 6.1. A saúde é a expressão de uma vida plena e inclui o físico, assim como o mental, o social e o espiritual.
- 6.2. A sociedade deve ter uma estrutura de saúde que cubra todos os indivíduos de forma adequada. Não obstante, reconhecemos a necessidade de que toda a comunidade aprenda a defender sua própria saúde.
- 6.3. A igreja, através de organismos de serviços, deve comprometer-se com a promoção da saúde.

7. A cultura

- 7.1. Aplaudimos todo esforço privado e do estado que impulse o desenvolvimento dos valores culturais e artísticos das nações.

7.2. Impulsionamos toda iniciativa que motive a investigação Científica, o desenvolvimento tecnológico, a formação humanística para o bem dos povos.

8. Os direitos humanos

Advertidos pela triste situação dos direitos humanos em nosso continente e em consonância com a palavra de deus e a declaração universal dos direitos humanos:

8.1. Comprometemo-nos a lutar na defesa das populações indígenas, contra o extermínio físico, social e cultural a que estão submetidas; pela preservação de seus valores culturais e dos recursos naturais necessários à sua sobrevivência.

8.2. Propomo-nos a combater o racismo, que afeta especialmente as populações negras do nosso continente, contra todo tipo de discriminação social, em particular no campo da educação, da cultura, das relações sociais e do trabalho.

8.3. Apoiamos uma ampla defesa dos cidadãos acusados de crimes comuns ou políticos, proporcionalidade entre a pena e o delito, a integridade física e psíquica do detido, e programas de reabilitação que permitam ao ex-delinquente integrar-se a uma vida social útil.

8.4. Propugnamos medidas a favor dos deficientes, a fim de que gozem de condições de vida e de trabalho e se integrem às instituições e processos sociais; a favor dos anciãos, a fim de que contem com o apoio efetivo e os meios de vida até o fim de seus dias; a favor dos estrangeiros, a fim de que não se vejam sujeitos a discriminações e perseguições por causa de sua nacionalidade.

9. As comunicações

9.1. Reconhecemos a influência dos meios de comunicação na promoção e no respaldo de determinados modos de comportamento, pelo que estes têm de se ajustar à afirmação da dignidade da pessoa.

9.2. Defendemos o direito de cada pessoa estar informada objetivamente, assim como expressar seu pensamento livremente.

9.3. Declaramos ser inadmissível a manipulação dos meios de comunicação por parte de determinados interesses particulares ou estatais.

9.4. Os meios de comunicação devem estar a serviço da comunidade e abertos a toda manifestação que represente o sentir dos setores minoritários.

10. Relações internacionais

10.1. Creamos ser fundamental o estabelecimento de uma plena cooperação internacional nos campos econômico, social e político através de relações bilaterais e multilaterais, respeitando os princípios de autodeterminação dos povos, a não-intervenção e a igualdade jurídica.

10.2. Incentivamos também a necessidade de se desenvolver relações amplas com o continente africano, principalmente com os povos de origem luso-espanhola.

10.3. Opomo-nos firmemente à corrida armamentista; defendemos a utilização de meios diplomáticos como forma para solucionar os conflitos internacionais e condenamos terminantemente o uso da energia nuclear para fins bélicos.

IV. Sugestões práticas para a ação política dos cristãos

Baseados nos princípios bíblico-teológicos e na ação política enunciados, sugerimos ao povo evangélico atuar das seguintes maneiras nas áreas mencionadas:

1. Congregações locais

1.1. Intercedendo em oração pela nação e suas autoridades, confessando os pecados sociais e agradecendo os benefícios outorgados por deus.

1.2. Ensinando todo o conselho de deus e formando homens e mulheres que vivam de acordo com os valores do reino.

1.3. Servindo por todos os meios possíveis por amor ao próximo, dando atenção especial aos setores menos privilegiados da população.

1.4. Declarando o juízo de deus a respeito dos pecados pessoais e sociais, com vistas ao arrependimento, ao perdão e à reconciliação em Cristo.

1.5. Estimulando a consideração da situação concreta de nossos povos e a reflexão sobre a responsabilidade cristã diante dela.

1.6. Fomentando entre seus membros a vida comunitária que seja modelo para toda a sociedade.

2. Associações e denominações eclesiásticas

2.1. Fomentando a reflexão e a ação comum no que diz respeito a interesses e problemas regionais, nacionais e internacionais.

2.2. Esforçando-se para alcançar consenso em relação à identificação dos problemas que demandam a realidade e as soluções possíveis, desde uma perspectiva cristã.

2.3. Auspiciando uma educação teológica que contemple a formação política básica dos estudantes e encontros que ajudem o povo evangélico a tomar consciência de seu papel em relação à vida nacional.

2.4. Reivindicando das autoridades as aspirações legítimas da comunidade.

3. Movimentos e grupos especializados

3.1. Constituindo-se em movimentos ou grupos de estudantes, profissionais, operários, empresários, donas-de-casa, professores e outros, com o propósito de refletir e atuar em relação aos problemas de nossas sociedades.

3.2. Participando conjuntamente em grupos constituídos como partidos políticos, sindicatos, associações civis etc. Essa ação deverá estar em harmonia com o evangelho e ser iluminada pela experiência histórica da igreja.

4. Cristãos, como indivíduos

4.1. Reconhecendo a validade da autoridade que cabe ao estado e particularmente a suas instituições para o ordenamento da vida em sociedade.

4.2. Assumindo seus direitos de eleger-se e ser eleito e de pedir contas às autoridades estabelecidas.

4.3. Pagando os impostos e cargas tributárias estabelecidos.

4.4. Servindo responsavelmente à pátria toda vez que ela o reclame e sempre que isso seja compatível com o senhorio de Cristo sobre sua vida.

Conclusão

A concluir nossa consulta, agradecemos a Deus ter permitido reunir-nos para refletir à luz da sua palavra sobre temas de suma importância para a sociedade e a igreja na América Latina. Sentimo-nos perturbados pela complexidade dos problemas sociais considerados. Tomamos consciência de nossas limitações e das limitações do povo evangélico, do qual formamos parte. Reconhecemos nossa necessidade do perdão de Deus por nossa falta de sensibilidade cristã em relação à difícil situação em que vivem nossos povos.

Por outro lado, sentimo-nos enriquecidos pela comunhão mútua. Aprofundamos nossa compreensão da procura do Reino de Deus neste momento crítico de nossa história. Renovamos nosso compromisso com o Senhor Jesus Cristo, com sua igreja e com as nações nas quais Deus nos colocou para sermos testemunhas dele.

Conclamamos todos os nossos irmãos e irmãs em Cristo a unirem-se a nós no propósito de orar e trabalhar, no poder do Espírito Santo, a fim de que o Reino de Deus se manifeste mais plenamente em nossa sociedade. Distantes quinhentos anos do nascimento de Martinho Lutero, afirmamos que nossa justificação é pela graça de Deus por meio da fé. Assim oramos que a nossa fé e a do povo evangélico na América Latina seja sempre a fé que opera pelo amor e se regozija na esperança de novos céus e nova terra, nos quais habita a justiça.

A Deus seja a glória pelos séculos dos séculos! Amém.

Jarabacoa, república dominicana, 1983