

# **RELIGIÃO E CULTURA CÍVICA**

## **Um estudo sobre modalidades, oposições e complementaridades presentes nas ações sociais evangélicas no Brasil**

**FLÁVIO CESAR DOS SANTOS CONRADO**

Tese de doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia do Instituto de Filosofia e Ciências Sociais da Universidade Federal do Rio de Janeiro, como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Doutor em Ciências Humanas (Antropologia Cultural).

Orientadora: Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Regina Célia Reyes Novaes

Rio de Janeiro  
Julho 2006

# **Livros Grátis**

<http://www.livrosgratis.com.br>

Milhares de livros grátis para download.

**RELIGIÃO E CULTURA CÍVICA**  
UM ESTUDO SOBRE MODALIDADES, OPOSIÇÕES E COMPLEMENTARIDADES  
PRESENTES NAS AÇÕES SOCIAIS EVANGÉLICAS NO BRASIL

Flávio Cesar dos Santos Conrado

Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-graduação em Sociologia e Antropologia do Instituto de Filosofia e Ciências Sociais da Universidade Federal do Rio de Janeiro, como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Doutor em Ciências Humanas (Antropologia Cultural).

Orientadora: Regina Célia Reyes Novaes

Rio de Janeiro  
Julho 2006

**RELIGIÃO E CULTURA CÍVICA. UM ESTUDO SOBRE MODALIDADES,  
OPOSIÇÕES E COMPLEMENTARIDADES PRESENTES NAS AÇÕES SOCIAIS  
EVANGÉLICAS NO BRASIL**

Flávio Cesar dos Santos Conrado

Orientadora: Regina Célia Reyes Novaes

Tese de Doutorado submetida ao Programa de Pós-graduação em Sociologia e Antropologia, Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, da Universidade Federal do Rio de Janeiro - UFRJ, como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Doutor em Ciências Humanas (Antropologia Cultural)

Aprovada por:

---

Presidente, Prof<sup>a</sup> Dr<sup>a</sup> Regina Célia Reyes Novaes

---

Prof<sup>a</sup> Dr<sup>a</sup> Maria Rosilene Barbosa Alvim

---

Prof<sup>a</sup> Dr<sup>a</sup> Ana Maria Quiroga

---

Prof. Dr. Joaílto Albuquerque Burity

---

Prof. Dr. Emerson Alessandro Giumbelli

Rio de Janeiro  
Julho 2006

**FICHA CATALOGRÁFICA**

Conrado, Flávio Cesar dos Santos.  
Religião e Cultura Cívica. Um estudo sobre modalidades, oposições e complementaridades presentes nas ações sociais evangélicas no Brasil/ Flávio Cesar dos Santos Conrado. - Rio de Janeiro: UFRJ/ PPGSA, 2006.  
xi, 208 il.; 31 cm.  
Orientador: Regina Célia Reyes Novaes  
Tese (doutorado) – UFRJ/ Instituto de Filosofia e Ciências Sociais/  
Programa de Pós-graduação em Sociologia e Antropologia, 2006.  
Referências Bibliográficas: f. 198 -208.  
1. Evangélicos. 2. Ação Social. 3. Cultura Cívica . I.  
Novaes, Regina Célia Reyes. II. Universidade Federal do Rio de Janeiro, Instituto de Pós-graduação em Sociologia e Antropologia.  
III. Título.

## Agradecimentos

Não teria sido possível empreender a pesquisa que resultou nesta tese e chegar até aqui, enriquecido por ela, sem contar com o apoio, interlocução e colaboração de várias instituições e pessoas que permitiram que sua abertura, capacidade intelectual e amizade fossem postos à disposição da minha curiosidade acadêmica e formação intelectual. Reconheço de antemão não ser possível enumerar cada uma dessas contribuições, o meu muito obrigado a todos.

Entretanto, não poderia deixar de mencionar alguns que durante toda a trajetória ofereceram mais do que simplesmente uma contribuição. Arriscaria dizer que foram pessoas e instituições que deixaram uma marca neste trabalho.

À Capes agradeço a bolsa que me permitiu, com alguma folga, ter tempo para estudar e me dedicar à pesquisa, às leituras e às discussões com professores, colegas e nos mais variados encontros e congressos de que participei.

Ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia da UFRJ que ofereceu o ambiente acadêmico propício para o amadurecimento intelectual e a interlocução constante com professores e colegas. Todos foram inesquecíveis nos mais diferentes momentos (nas aulas, discussões, conversas de corredor, etc), mas não poderia deixar de nomear alguns. Beatriz Heredia, José Maurício Domingues e Marco Antônio Gonçalves ofereceram ricas discussões sobre temas e autores fundamentais. Peter Fry não apenas deu contribuições importantes na qualificação como foi verdadeiramente acolhedor em um momento de reorientação do trabalho de pesquisa que acabou não se concretizando. Seu apoio e compreensão foram admiráveis, não poderia deixar de agradecê-lo. Cláudia e Denise estão sempre disponíveis para, com toda a atenção, nos prestar qualquer tipo de esclarecimento, especialmente na fase final.

Cesar, Cristiano, Ulisses, Adriana, Luciana e demais colegas da turma de doutorado foram os companheiros dessa jornada de angústias, dúvidas, curiosidades e imersão profunda nas possibilidades e limitações de nossas ciências sociais.

No Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, no Museu Nacional, fui acolhido nas disciplinas de Otávio Velho, Marcio Goldman, Lygia Sigaud e Antonio Carlos Souza Lima. Todos ofereceram um espaço rico para confrontação de nossas perspectivas com as dos autores que fazem fecundar a antropologia, suscitando novos insights e aproximações.

À Regina Novaes devo mais do que orientação acadêmica e apoio para decisões difíceis no decorrer dessa jornada. Sua trajetória acadêmica fala por si só, mas seu interesse em fazer do conhecimento uma ferramenta para a transformação social foi exemplar e me ajudou a pensar a respeito das minhas próprias opções de vida.

Pela sua mão, fui introduzido, nos últimos três anos, no mundo das ONGs mas não de qualquer uma delas. O ISER tem sido, durante anos, o lócus de reflexão e pesquisa a respeito do lugar da religião na sociedade brasileira. A maior parte do material etnográfico presente neste trabalho foi recolhido no contexto de pesquisas realizadas no ISER. Agradeço especialmente, e mais uma vez, à Regina Novaes, a oportunidade de fazer parte da equipe de pesquisadores, as discussões e a presença na hora certa; à Ana

Quiroga o compromisso com o trabalho em equipe, sua experiência e amizade, sempre cobrando disciplina no trabalho de pesquisa, zelando pela qualidade dos “produtos” e oferecendo sempre e divertidamente a prosa e o coração mineiros.

À nossa equipe, Christina Vital e Marilena Cunha, pesquisadoras “pau-pra-toda-obra” que tornaram os dias no ISER mais calorosos e as reuniões e discussões mais ricas. Ao Marcelo Nascimento pelas conversas, às vezes até tarde e nos finais de semana, sobre gráficos, mapas e números. Confesso que sem sua competência estatística algumas informações aqui não teriam surgido. À Helena e Cleber, sempre prontos para apoiar nas mais diversas situações, o meu muito obrigado.

Também foi providencial para articular idéias e fornecer base empírica para um dos capítulos desse estudo ter participado nos últimos 18 meses do Viva Rio como assessor do Projeto Religião e Paz, o que permitiu envolver-me diretamente com distintos segmentos religiosos, especialmente católicos e evangélicos, nas campanhas do desarmamento e referendo sobre o comércio de armas. Agradeço a André Porto, Ilona Szábo, Clemir Fernandes, Rubem Cesar, Pedro Strozemberg, Tião Santos, Eucrésio Ribeiro, Alexandre Reis, parceiros da construção da paz e da solidariedade no Brasil. As conversas, planejamentos, viagens, vitórias e derrotas, já estão inscritos nas agendas e cadernos de campo, e no coração.

Como fazer para reconhecer a contribuição dos entrevistados e entrevistadas das instituições, igrejas, organizações com os quais conversamos a fim de obter informações e dados para análise? Foram pastores, lideranças leigas, quadros de ONGs e instituições filantrópicas que cederam seu tempo para responderem perguntas impertinentes sobre seu trabalho e inquietações. Destaco os funcionários e ex-funcionários da Visão Mundial que sempre foram solícitos e abertos para as perguntas e para a presença em encontros fechados, a começar do seu ex-diretor executivo, Serguem Jessui e a Susete Cardoso, da Compassion do Brasil, que permitiu o uso dos dados de pesquisa a respeito dos projetos das igrejas e organizações evangélicas com crianças e adolescentes.

Não poderia deixar de mencionar os amigos, velhos e novos, que foram interlocutores ocasionais ou acompanhantes de perto e de longe. Alexandre Brasil, Clemir Fernandes e Valdemar Figueredo demonstraram interesse e compartilharam suas próprias idéias sobre o campo evangélico, a partir de um olhar mais próximo e interessado. Luis Cláudio e Alessandra Donadio, Zé Ricardo e Cristiane Donadio, Carlos Alberto e Lucimere Sampaio estiveram sempre como amigos dos quais a gente não tem do que se queixar, a vida só é o que é com eles por perto.

Tenho o privilégio de ter uma família extensa que é um porto seguro em todos os momentos e que me faz sentir sempre bem chegado, como mais um “filho” entre tantos. A todos o meu carinho, especialmente à Tia Linda, não há como retribuir. Aos meus pais, in memoriam, pelo que são em mim e pela certeza da “torcida”.

E por fim, agradeço especialmente à Luciana e Caio, parceiros persistentes e cúmplices de todas as horas, o meu reconhecimento e amor. Vocês são irresistíveis!

**RESUMO****RELIGIÃO E CULTURA CÍVICA. UM ESTUDO SOBRE  
MODALIDADES, OPOSIÇÕES E COMPLEMENTARIDADES PRESENTES  
NAS AÇÕES SOCIAIS EVANGÉLICAS NO BRASIL**

Flávio Cesar dos Santos Conrado

Orientadora: Regina Célia Reyes Novaes

Resumo da Tese de Doutorado submetida ao Programa de Pós-graduação em Sociologia e Antropologia, Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, da Universidade Federal do Rio de Janeiro - UFRJ, como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Doutor em Ciências Humanas (Antropologia Cultural)

O trabalho analisa diversas modalidades de atuação dos evangélicos no espaço público e em diferentes dimensões da sociedade civil brasileira evidenciando a intensificação da estruturação de um conjunto de práticas, valores, crenças e estratégias em torno da “ação social” no campo protestante surgidas, ou retomadas, a partir da década de 1980 no Brasil. Sem perder o vínculo com formas tradicionais de filantropia religiosa associada à idéia de “assistência”, o campo evangélico constitui e dá visibilidade a novas concepções e práticas sociais, surgidas na esteira da redemocratização do país e dos chamados “movimentos cívicos”. Com o objetivo de compreender este processo do ponto de vista da antropologia, quatro situações empíricas — quase todas com pouca visibilidade no senso comum, na mídia e mesmo na academia — são tomados como lugares de investigação. A saber: a emergência, em 2003, de uma rede de instituições evangélicas que desenvolvem algum tipo de “ação social”, a Rede Nacional Evangélica de Ação Social; a organização não-governamental evangélica Visão Mundial, entidade internacional que distribui recursos para projetos sociais no Brasil desde 1975; um conjunto de projetos sociais de igrejas e organizações evangélicas no campo da infância e adolescência chamada “em situação de risco social”; e o engajamento das igrejas e organizações evangélicas na Campanha do Desarmamento e no referendo sobre o comércio de armas, em 2005. Em seu conjunto, neste processo evidencia-se a construção e disseminação de um novo ideário missiológico, a “Teologia da Missão Integral”, que, em diálogo tanto com o movimento ecumênico quanto com o pentecostalismo, aponta para significativas mudanças no seio do protestantismo e na redefinição do seu papel na sociedade brasileira.

Palavras-chave: *evangélicos; ação social; cultura cívica*

**ABSTRACT****RELIGION AND CIVIC CULTURE. AN STUDY ABOUT MODALITIES, OPOSITIONS AND COMPLEMENTARITIES PRESENT IN THE EVANGELICALS SOCIAL ACTIONS IN BRAZIL**

Flávio Cesar dos Santos Conrado

Orientadora: Regina Célia Reyes Novaes

*Abstract* da Tese de Doutorado submetida ao Programa de Pós-graduação em Sociologia e Antropologia, Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, da Universidade Federal do Rio de Janeiro - UFRJ, como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Doutor em Ciências Humanas (Antropologia Cultural).

This work analyzes several ways of action that are used by the Christians in the public space and in different Brazilian civil society dimensions giving evidence of the structural intensity of a set of practices, values, beliefs and strategies related to the “social action” in the protestant field which emerged, or were retrieved, as from de 80’s in Brazil. Without losing track of the traditional forms of religious philanthropy associated with the idea of “assistance”, the evangelical field constitutes and gives visibility to new concepts and social practices that have arisen from the country redemocratization and from the so-called “civic movements”. Aiming at understanding this process from the point of view of anthropology, four empirical situations — almost all of them show little visibility in relation to common sense, the media and even the academic environment — are taken as investigation sites. To make known: the urgent need, in 2003, of a network of evangelical institutions that develop social actions, the National Evangelical Network of Social Action; the evangelical non-governmental organization called World Vision, an international entity that has been giving resources away to social projects in Brazil since 1975; a set of social projects started by churches and evangelical organizations in the field of childhood and adolescence known as “social risk situation”; and the involvement of the churches and evangelical organizations in the Disarmament Campaign and in the weapons trade referendum as well, in 2005. As a whole, there is the establishment and dissemination of a new concept of missionary work, the “Holistic Mission Theology”, that, together with the ecumenical movement and Pentecostalism, points at significant changes in Protestantism and in the redefinition of its role in Brazilian society.

Key-words: *evangelicals; social action; civic culture*

## LISTA DE ILUSTRAÇÕES

### **Tabelas**

Tabela 1 – Contato com as Denominações Evangélicas e Trabalho Social	31
Tabela 2 – Organizações Presentes na Consulta	82
Tabela 3 – Documentação das Instituições/ Projetos	138
Tabela 4 - Desafios/ Perspectivas das Instituições	151

### **Gráficos**

Gráfico 1 – Possui Trabalho Social?	122
Gráfico 2 – Que Tipo de trabalho Social?	122
Gráfico 3 – Tempo de Organização: ano de fundação	131
Gráfico 4 – Público Alvo dos Projetos	132
Gráfico 5 - Público Alvo Qualificado	133
Gráfico 6 – Tipos de Serviços Oferecidos	136
Gráfico 7 – Estrutura Física dos Projetos	139
Gráfico 8 – Parcerias dos Projetos	140
Gráfico 9 – Tipos de Parcerias	141
Gráfico 10 – Pessoal Remunerado e Voluntário dos Projetos	143
Gráfico 11 – Principais Dificuldades dos Projetos	149
Gráfico 12 – Motivos da Desativação de Projetos	150

### **Quadros**

Quadro 1 – Tipos de Serviços	135
------------------------------	-----

## LISTA DE SIGLAS

ABUB	Aliança Bíblica Universitária do Brasil
ACM	Associação Cristã de Moços
AEVB	Aliança Evangélica Brasileira
ASA	Articulação do Semi-Árido
ASTE	Associação de Seminários Teológicos Evangélicos
CBC	Comissão Brasileira de Cooperação
CEBEP	Centro Brasileiro de Estudos Pastorais
CESEP	Centro Ecumênico de Serviço Popular
CBE	Congresso Brasileiro de Evangelização
CBJP	Comissão Brasileira de Justiça e Paz
CEB	Confederação Evangélica do Brasil
CEBI	Centro de Estudos Bíblicos
CECA	Centro Ecumênico de Capacitação e Assessoria
CEDI	Centro Ecumênico de Documentação e Informação
CESE	Coordenadoria Ecumênica de Serviço
CLADE	Congresso Latino Americano de Evangelização
CLAI	Conselho Latino Americano de Igrejas
CMI	Conselho Mundial de Igrejas
CNBB	Conselho Nacional de Bispos do Brasil
CNPB	Conselho Nacional de Pastores do Brasil
CONIC	Conselho Nacional de Igrejas Cristãs
CONJUV	Conselho Nacional de Juventude
CONSEA	Conselho Nacional de Segurança Alimentar
ECA	Estatuto da Criança e do Adolescente
FASE	Federação de Órgãos Assistenciais e Educacionais
FTL	Fraternidade Teológica Latino Americana
FUMEC	Federação Universal de Movimentos Estudantis Cristãos
IECLB	Igreja Evangélica de Confissão Luterana do Brasil
ISAL	Igreja e Sociedade na América Latina
ISER	Instituto de Estudos da Religião
MEN	Movimento Evangélico Nacional para a Redenção das Crianças e Adolescentes

MEP	Movimento Evangélico Progressista
PDA	Programa de Desenvolvimento de Área
SEPAL	Serviço de Evangelização Para a América Latina
UCEB	União Cristã de Estudantes do Brasil
UEDB	União das Escolas Dominicais do Brasil
ULAJE	União Latino-Americana de Juventude Ecumênica
UNELAM	Comissão Pró-Unidade Evangélica Latino Americana
URI	United Religions Initiative
VINDE	Visão Nacional de Evangelização

## *SUMÁRIO*

<b>Introdução</b>	<b>14</b>
1. Mudanças no campo religioso...Mudanças na “sociedade civil”: religião, assistência e cidadania	18
2. Percursos da Pesquisa	22
<b>Capítulo 1</b>	
<b>(Re)Configurações da cosmologia protestante e sua (des)institucionalização</b>	<b>37</b>
1.1 Dos primórdios à década de 20: as frentes de missão do denominacionalismo americano e seu projeto liberal modernizador	47
1.2 Da cooperação à repressão em meio às “rápidas transformações sociais” (1955-1964)	57
1.3 Na onda da redemocratização, o protestantismo (re)encontra a participação: 1990-2005	67
<b>Capítulo 2</b>	
<b>Lançando a Rede: “Somos evangélicos e fazemos ação social”</b>	<b>79</b>
2.1 Os atores da Consulta	81
2.2 Construindo uma identidade comum e uma ação conjunta	88
<b>Capítulo 3</b>	
<b>Visão Mundial: mediações e presença de uma organização paraeclesialística evangélica</b>	<b>94</b>
3.1 Histórico	94
3.2 Seguir a Jesus no pobre brasileiro	99
3.3 A lógica organizacional dos últimos 10 anos: “competência” e “resultado”	104
3.4 A Visão Mundial e o Evangelicalismo	116
<b>Capítulo 4</b>	
<b>As igrejas evangélicas na encruzilhada das crianças “em situação de risco”</b>	<b>121</b>
4.1 As Estruturas de Ação: das estruturas locais às articulações denominacionais	125
4.2 A diversidade de estruturas organizacionais dos projetos	129
4.3 Institucionalização	137
4.4 Voluntariado e Profissionalização	142
4.5 Os Projetos e suas Articulações Internas e Externas	145
4.5.1 Articulação social e participação nos Conselhos	147
4.6 Dificuldades e Perspectivas do Ponto de Vista dos Responsáveis	148
4.7 As instituições na encruzilhada da secularização	153
	12

	13
4.7.1 Articulação, sustentabilidade e profissionalização dos serviços	154
4.7.2 Os serviços prestados e a participação na defesa dos direitos da criança e adolescente	156
<b>Capítulo 5</b>	
<b>As igrejas e o Desarmamento: as diferenças que unem</b>	<b>160</b>
5.1 A Campanha Nacional de Entrega de Armas e as igrejas	163
5.2 Abertura e Funcionamento dos Postos Religiosos	168
5.3 Relação entre as Igrejas e as Forças Policiais	171
5.4 Os Significados da Adesão à Campanha do Desarmamento	172
5.5 As igrejas na Campanha do Referendo: O “sim” organizado, o “não” privatizado	176
5.6 Desarmamento e Referendo: continuidades e discontinuidades	186
<b>Conclusão</b>	<b>189</b>
<b>Referências Bibliográficas</b>	<b>198</b>

## INTRODUÇÃO

Nos últimos 30 anos, as ciências sociais da religião vêm tentando dar conta, através de diversas aproximações e estratégias, do que às vezes tem sido denominado de um “excesso” de “religião” nas sociedades ocidentais com a emergência de “novos movimentos religiosos” e a revitalização de tradições — diversas expressões de “fundamentalismo” e novas configurações do sagrado.

Isso pode ser atestado pelo conjunto de pesquisas e temas que os estudiosos brasileiros têm investido cujos questionamentos parecem ir na direção de uma revisão das relações entre a “religião” e a “modernidade” e seus pressupostos. Sob noções como “secularização”, “retorno da religião”, “reconfigurações do campo religioso”, “estatuto do religioso”, “destradiconalização”, “mercado religioso”, “sincretismo” e outras idéias afins, delineiam-se análises a propósito do lugar, do papel e das fronteiras da “religião” e do “religioso” na sociedade brasileira. Pode ser atestado também, como já foi apontado à guisa de outras asserções (Monteiro, 1999; Giumbelli, 2001), pelas seguidas controvérsias a atrair diversos atores, inclusive estudiosos, e mobilizar diferentes aparatos institucionais. Controvérsias sob as quais se inscrevem pesquisas e estudos a examinar o “rearranjo ou redesenho na estrutura do campo religioso” e “seu impacto sobre a esfera pública”.

Nessa direção também, é que se aponta, a par dessas transformações, para a articulação e visibilização, na sociedade brasileira, da desnaturalização da identidade católica como garantia única da base moral e simbólica da nação (Birman, 2001). O campo religioso brasileiro diversificou-se interiormente e foi gestando novas modalidades de articulações e relações entre os seus diferentes componentes. Agentes e agências

religiosas foram assumindo uma presença mais marcante e ruidosa na esfera pública, alterando sensivelmente o “equilíbrio” do chamado padrão sincrético brasileiro (Soares, 1993; Sanchis, 2001).

É amplamente reconhecido que a consolidação do pluralismo religioso no país está referida ao fenômeno da emergência dos “evangélicos”, sobretudo dos grupos pentecostais que, engendrando um novo padrão de competição religiosa, forçou a reorganização do campo religioso. No início da década de 1990, quando os estudos de religião se deslocavam do catolicismo de libertação para o protestantismo pentecostal, o ISER realizou uma pesquisa chamada Censo Institucional Evangélico (1991) a fim de captar as dinâmicas institucionais do protestantismo. Confirmando o que se supunha, os pentecostais eram a face mais ativa do dinamismo protestante, ou seja, eram as igrejas pentecostais que estavam trazendo novos elementos que “bagunçavam” os esquemas interpretativos e os diagnósticos do senso comum *savant*.

Com efeito, não seria a presença por si só destes novos atores religiosos que estariam provocando certo incômodo em setores da sociedade brasileira (mídia, intelectuais, etc), mas o modo como eles estariam desenvolvendo sua performance que supostamente desrespeitaria o arranjo moderno — pela via da contaminação das esferas sociais — e o arranjo religioso brasileiro — por romper com a tolerância, pela via do confronto e pela demarcação identitária exclusivista. Intencionalmente ou não, a competição religiosa que, agonisticamente, deslocou a hegemonia católica, parece ter deslocado também os sentidos e lugares do “religioso” na nossa sociedade, transbordando para esferas como a política, a mídia e a ação social<sup>1</sup> (Giumbelli, 2000).

---

<sup>1</sup> Alerto de saída, que este termo, *ação social*, ilustra um caso comum de apropriação por parte dos próprios atores sociais de conceitos e categorias acadêmicas, utilizando-as para instituir ou remodelar

Já se passaram um pouco mais de 20 anos desde que Antônio Gouvêa Mendonça escreveu seu trabalho, já clássico, sobre a inserção do protestantismo no Brasil, *O Celeste Porvir* (1984), quando suas preocupações se voltavam para entender porque a presença, já sensível, do protestantismo em terras brasileiras não correspondia uma participação ideológica, cultural e política. Naquele momento, as principais referências de trabalhos sociológicos ou antropológicos sobre o protestantismo resumiam-se a pouquíssimos nomes como Emílio Willems, Émile Leonard, Waldo César, Rubem Alves, Cândido Procópio de Camargo e Peter Fry, para citar os mais conhecidos. Desde então, os trabalhos se multiplicaram embora tenham se focalizado, sobretudo, sobre os pentecostais e os desdobramentos da sua presença na vida social brasileira.

Já não é preciso chamar atenção, ou se espantar com uma suposta ausência de participação do protestantismo na política e na cultura brasileira. Antes, as perguntas vão na direção de compreender como estes atores articulam essa presença e participação, seu *modus operandi*, os discursos específicos por eles acionados e suas representações, bem como os efeitos sobre o campo religioso e sobre a vida social, cultural e política do país. Aqui, como alhures, o protestantismo já não é mais visto como “invasão cultural” mas como parte dos processos sociais constitutivos das sociedades onde conseguiu enraizar-se, ainda que como religião minoritária (Fry, 1997).

Os evangélicos passaram a performatizar, nos anos 1980 e 1990, uma presença emblemática no espaço público, sobretudo pela força midiática e ascensão política vazada no crescimento dos pentecostais, que suplantou, por um lado, as igrejas históricas de sua representação do protestantismo brasileiro, e, por outro lado, provocou

---

práticas e crenças descritas pelos intelectuais, demonstrando o contexto de alta reflexividade em que se situa a produção das ciências sociais (Giumbelli, 2001). Este é o caso deste termo que será colocado sempre entre aspas quando designado como termo nativo.

um movimento de desfiliação católica e das religiões afro-espíritas e a adesão a novas formas de construção da crença e representações do mundo que articulam rupturas morais e comportamentais em relação ao conjunto da sociedade brasileira. Consoante com essa emergência no cenário religioso, aguçou-se o interesse em descobrir os impactos desse associativismo religioso na cultura cívica do país, na presença de movimentos sociais de novo tipo que vinham se constituindo na redemocratização. Ser evangélico faria alguma diferença quanto à participação cívica? A prática religiosa traz conseqüências perceptíveis para a cidadania? Essas eram questões que alguns estudiosos se faziam no início da década de 1990 (Fernandes et al., 1998)

Obviamente que essa pergunta nos remete, em alguma medida, às formas como a religião em geral e o protestantismo brasileiro, em particular, articula um discurso e uma prática de ajuda e assistência<sup>2</sup>, ou ainda sua incidência sobre o campo das escolhas e comportamentos políticos. Neste último caso, existe uma abundante literatura que vem tentando analisar o impacto da entrada dos evangélicos na política partidária e seus efeitos na democracia brasileira<sup>3</sup>. No primeiro caso, o aparecimento de novos movimentos cívicos a partir da redemocratização motivou alguns estudos sobre as relações entre religião e o terreno da filantropia e das práticas correlatas no tecido associativo brasileiro a partir do reenquadramento deste campo no contexto das recentes

---

<sup>2</sup> Na década de 1990, atividades do campo da assistência, especialmente aquelas desenvolvidas por grupos religiosos • que anteriormente eram qualificadas como assistencialistas e vistas como práticas que evocavam hierarquia, favor e clientela•, liga-se ao discurso da cidadania por meio de campanhas de apelo à solidariedade cívica na esteira da revisão de velhas antinomias como “assistência x política”, “emergencial x estrutural”, “ação imediata x projeto histórico”, etc. (Landim, 1998)

<sup>3</sup> Para as relações entre evangélicos e política, ver entre outros: Soares, 1983; Novaes, 1982; 1985; 2002; Kliewer, 1982; Ireland, 1993; Garrard-Burnett e Stoll, 1993; Freston 1992; 1993; 1996; 2001; Pierucci 1996; Pierucci e Mariano, 1996; Dixon e Pereira, 1997; Burity, 1997; 2001; 2002; 2006; Burity e Machado, 2006; Carneiro, 1997; 1998; Fonseca, 1995; 1996; 1998a; 1998b; 2002; Miranda, 1998; Conrado, 2000; 2001; Machado, 2001; 2002; 2003; 2006; Oro, 2001; 2003; Figueredo F<sup>o</sup>, 2005; Campos, 2006.

transformações que colocaram na agenda política e social a existência de um “terceiro setor” no Brasil.

### **1. Mudanças no campo religioso... Mudanças na “sociedade civil”: religião, assistência e cidadania**

Na última década, no Brasil, “solidariedade”, “cidadania”, “terceiro setor”, “filantropia empresarial”, “ONG”, são palavras que pouco a pouco foram se tornando corriqueiras no vocabulário da mídia e do senso comum, assim como se multiplicaram publicações e pesquisas de caráter acadêmico nos quais estas categorias desfilam e concorrem para incrementar ainda mais o debate acerca do papel da “sociedade civil” no mundo contemporâneo. Este debate no Brasil e na América Latina tem assumido contornos complexos já que referidos a processos de longo curso nessas sociedades tais como a gestação de um campo plural de interações entre grupos sociais distintos, de *parcerias* e de levantamento de recursos na ação social; a re-semantização, ou publicização do campo da ação assistencial; a visibilidade e valorização de organizações e iniciativas voluntárias da sociedade, formalizadas ou não, diante de problemas sociais; a revisita a formas de sociabilidade referidas a valores como solidariedade, confiança, gratuidade, ou a práticas baseadas na reciprocidade; a conformação e disseminação de uma idéia de “sociedade civil” e de novas relações com o Estado entre outros (Ioschpe, 1997; Landim, 1998).

A complexidade também é acentuada no que diz respeito à elaboração sociológica, já que o chamado campo das ‘organizações sem fins lucrativos’ é permeada de diferentes valores, práticas, discursos, interesses, posições, alianças institucionais configurando redes e “subconjuntos” de ação social que recorrem aos mais diferentes “operadores de

legitimação”<sup>4</sup> (Quiroga, 2001). Desde a caridade judaico-cristã de diferentes grupos religiosos ligados ao universo do cristianismo ao ativismo politizado das ONGs, do associativismo cívico moderno das campanhas em prol de cidadania à filantropia tradicional das elites. Esse caudal de ações sociais desembocam em um esforço de análise cada vez maior em que é preciso lidar com a clareza intelectual, de um lado, e com a diversidade empírica, por outro, gerando certo “nervosismo” acadêmico com a “indiferenciação vocabular”<sup>5</sup>.

As mudanças descritas acima são o pano de fundo sobre o qual atores religiosos buscam redefinir o seu lugar na sociedade brasileira a fim de influir sobre a “religião civil” do país. E essa redefinição não nos permite supor uma única direção já que não é tão simples — como geralmente se supõe — traçar fronteiras claras entre assistencialismo e política ou entre caridade cristã e solidariedade social. Isto porque as motivações e as representações que delas fazem os seus agentes permitem muitos arranjos entre lógicas de reciprocidade (humanitárias ou religiosamente motivadas) e a lógica da cidadania (Novaes, 2005).

Buscando caracterizar as novas formas de solidariedade e ativismo social na América Latina, Rubem Cesar Fernandes (1994) reconhecia que as chamadas organizações não-governamentais, que corresponderiam à “sociedade civil organizada”, mobilizadoras de ações privadas porém com forte interesse público, comporia apenas a ponta do *iceberg*

---

<sup>4</sup> Quiroga recorre à noção de “operador de legitimação” como recurso analítico dos diferentes conceitos que embasaram e deram sentido à existência de instituições e à ação de sujeitos sociais constituindo um universo simbólico que ampara estratégias de intervenção e operação de distintas funções sociais. Quiroga (2001) destaca três conceitos que funcionaram como operadores de legitimação de práticas de intervenção social junto aos grupos empobrecidos no Brasil: a *caridade*, a *filantropia* e a *justiça*.

<sup>5</sup> Um bom exemplo do esforço em tentar dar conta desta diversidade foi o Projeto Filantropia e Cidadania, do Instituto de Estudos da Religião, coordenado por Leilah Landim, que se dedicou a investigar diferentes subconjuntos e momentos na recente história brasileira que foram publicados em Landim (1993; 1998), Landim & Scalon (2000), Novaes (1995; 1996; 1998a), Novaes & Catela (1996), Miranda (1994), Giombelli (1994; 1995; 1996; 1997; 1998), Góes de Paula & Rohden (1996; 1998).

social. Existiriam outras articulações e formas de solidariedade que estariam “abaixo da linha d’água” principalmente em contextos de religiosidade e magia, dinâmicas religiosas associadas aos serviços de cura e ajuda mútua<sup>6</sup> — relações de reciprocidade, obras de caridade católica e espírita, uma densa rede social com suporte institucional dos evangélicos; enfim, “um campo pleno de vida simbólica e de dinâmicas criativas” que precisam ser levadas à sério abrindo-se para suas linguagens e valores. A religião aparece muitas vezes como um lugar a partir do qual se constroem ações solidárias e voluntárias, oferecendo noções que funcionam como *operadores de legitimação* (Quiroga, 2001) para a prática de ação social.

Segundo Landim (2001), a religião é uma das variáveis mais marcantes no terreno da doação e do voluntariado enquanto fenômenos e expressões que ganham novos enquadramentos na sociedade brasileira. Segundo pesquisa recente, a prática religiosa efetiva conta e muito na propensão a se fazer doações. Quanto maior a frequência a cultos religiosos, maior seria a propensão a se fazerem doações, tanto em dinheiro quanto em bens: 54% dos que doam algum dinheiro para instituições frequentam algum culto religioso uma ou mais vezes por semana. 50% das doações são feitas através de igrejas, paróquias ou outros centros religiosos. Os evangélicos se destacam: 65% doam através dos espaços religiosos. No caso do voluntariado, são as instituições religiosas que arregimentam a maioria do trabalho voluntário (57%). Segundo Landim, conforme a frequência religiosa, “há um aumento contínuo de pessoas que exercem trabalhos voluntários, conforme cresce a assiduidade com que comparece a cultos religiosos”

---

<sup>6</sup> Cecília Mariz (1994) demonstrou como as igrejas pentecostais podem oferecer padrões de atitude que reforçam a luta contra a pobreza incrementando suas estratégias de sobrevivência através de bens simbólicos e bens materiais baseado em uma rede de ajuda mútua alternativa e na reconfiguração da pessoa e do estar no mundo. Além disso, submetem seus fiéis a experiências “modernizantes” como um estilo de vida ascético e o fortalecimento do grupo doméstico.

(27,8% dos que freqüentam cultos mais de uma vez por semana doa algum tempo de trabalho voluntário).

A pesquisa Novo Nascimento (Fernandes, 1998), realizada pelo ISER em 1994, já tinha detectado um alto ativismo religioso entre os evangélicos onde se destacava a evangelização. “Ganhar almas para Jesus” é uma atividade que mobiliza os evangélicos em vários espaços diariamente. Em média, 24% dos evangélicos participavam de alguma ação evangelizadora por semana, subindo para 40% no mês. Entretanto, o “serviço ao próximo” também apareceu como uma atividade relevante na tradição protestante. Segundo a pesquisa, 20% dos evangélicos do Rio de Janeiro se envolviam em trabalho voluntário de assistência social aos necessitados por semana. No mês, o percentual aumentava para 35%. Comparando as denominações, a pesquisa revelou que as mais ativas em serviços sociais voluntários eram a Batista (40%) e as Renovadas (42%), seguidas da Assembléia de Deus (37%), das Históricas (36%) e das Outras Pentecostais (32%). A Universal apareceu com a menor participação (26%), o que pode ser atribuído ao fato da pesquisa ter sido feita antes da criação da Associação Beneficente Cristã (ABC), a entidade assistencial da Universal.

Estes primeiros estudos empíricos do fenômeno corroboram a afirmação de Burity (2000) de que durante os anos 1990, houve uma paulatina abertura para a aceitação e estímulo à contribuição da ação conduzida por grupos religiosos na área social e que houve significativa alteração nas relações entre Estado e sociedade, bem como na configuração da ação coletiva, combinando elementos tradicionais e elementos inovadores, especialmente em um contexto em que a desregulamentação e despolitização das políticas sociais recolocaram na agenda a relevância das ações

filantrópicas. Esse processo de intensificação da incursão dos atores religiosos na constelação de redes e estratégias de enfrentamento da pobreza traz uma série de questões que buscamos enfrentar neste estudo: Quais as modalidades de engajamento social atualizadas pelos evangélicos e suas organizações? As formas contemporâneas de ação social dos evangélicos se comunicam, e como, com outros modelos de ação social, particularmente aquele associado às noções de *solidariedade* e *direitos* constitutivo das novas modalidades de intervenção social materializadas pelos novos movimentos cívicos no Brasil?

Este estudo pretende dar uma contribuição específica a essas preocupações, brevemente esboçadas acima, com as transformações no campo religioso brasileiro focalizando em processos que ainda estão em curso a respeito do que tem sido chamado de “práticas cívico-religiosas”<sup>7</sup> e seu lugar na conformação de um conjunto de novas formas de encaminhar demandas por cidadania e inclusão social. O objetivo aqui é, a partir de diferentes aproximações metodológicas, descrever e analisar as virtualidades, entre os evangélicos, de uma crescente preocupação com os valores de participação cívica, que ganhou relevância a partir da década de 1990 com diferentes formas de expressão coletiva no espaço público como iniciativas sociais, campanhas, formação de redes de solidariedade e pacificação nas cidades, fóruns, etc.

## **2. Percursos da Pesquisa**

Todo processo de pesquisa costuma seguir um caminho sinuoso até sua finalização e, nesse caso, não poderia nem ao menos recorrer à excepcionalidade que confirma a

---

<sup>7</sup> O livro *Um Mural para a Dor: Movimentos Cívicos-Religiosos por Justiça e Paz*, organizado por Birman e Leite (2004) é uma excelente demonstração das preocupações recentes em captar as virtualidades do aporte religioso para a cidadania ativa.

regra. Este estudo resultou de uma trajetória cujos elementos que a conformaram se situam nas fronteiras da atividade acadêmica com as vicissitudes do jogo de identidades que nos caracterizam. Estamos aqui entre os interesses acadêmicos e nem tanto acadêmicos assim, as opções profissionais possíveis e as limitações da vida privada. Vamos, pois, às “canoas e praias desertas”.

Ao terminar a dissertação de mestrado sobre as práticas e representações eleitorais da Igreja Universal (Conrado, 2000; 2001) estava claro que um dos desdobramentos de sua presença pública na sociedade brasileira referia-se ao modo como ela se apropriava do discurso posto em circulação pelos movimentos cívicos emergentes da década de 1990, para disseminar uma versão pentecostal de solidariedade com os pobres brasileiros, sendo que grande parte de seus fiéis estava entre eles. Naquele momento estava em jogo a reconstrução da imagem da IURD na medida em que as controvérsias nas quais era o ator em causa, suscitavam acusações judiciais e acusações religiosas que questionavam sua autenticidade religiosa e evangélica (Giumbelli, 2003). Em 1994, foi criada a Associação Beneficente Cristã que diversificava e ampliava o escopo de atuação social da Igreja Universal e que pretendia constituí-la como organização presente na sociedade e comprometida com os seus excluídos (Machado, 2003) e estabelecer vínculos mais próximos com o Estado a fim de estabelecer uma associação positiva entre as esferas religiosa e política (Birman, 1996).

A emergência de um discurso performático em que práticas assistenciais e imagens de ajuda destacavam-se aqui no Brasil e em outros contextos nacionais, especialmente na América Latina e África — lembro particularmente do Projeto Nordeste e do bispo-cantor Marcelo Crivella, em 1999 —, me motivaram a investir em uma análise

comparativa do pentecostalismo no Brasil e em Moçambique, procurando explorar sua presença no espaço público a partir de esferas como mídia e ação social.

A impossibilidade de levar a cabo esse projeto de pesquisa e o envolvimento na agenda de pesquisas do ISER sobre voluntariado e tradições religiosas, me fez observar e indagar a respeito da pluralidade de concepções e práticas de ação social, antigas e novas, que permaneciam ainda inexploradas pelo campo acadêmico e sua relação com os novos modos de fazer política que tinham como lócus a “sociedade civil”. Esta mudança de foco me deu a chance de dialogar de outra forma com o que vem sendo sinalizado como a formação de diversas esferas públicas, através da emergência de movimentos e atores sociais não-governamentais que demandam a ampliação e universalização de direitos (Danigno, 2002).

Inicialmente, considerei que poderia ser interessante realizar um estudo de caso a respeito da Visão Mundial, organização evangélica internacional com 30 anos de presença no Brasil, onde buscaria entender, a partir do estudo de sua institucionalidade, a conformação de determinadas práticas e concepções de ação social no interior do protestantismo, no contexto religioso plural e socialmente desigual da sociedade brasileira. Posteriormente, no decorrer da pesquisa, contemplei a possibilidade de incorporar outras dimensões do “fazer ação social” dos evangélicos a partir do desenvolvimento de diferentes pesquisas no contexto do ISER. Configurou-se, então, a possibilidade da construção de novas descrições etnográficas tecendo um quadro mais rico e mais complexo das questões em tela.

Nesse sentido, foi inevitável que, em termos metodológicos, este trabalho apresente diferentes aproximações ao objeto de pesquisa, permitindo diferentes olhares sob o modo como vem sendo construído o campo de ação social evangélico. Mas fica claro a predominância do recurso clássico ao trabalho de campo e às entrevistas qualitativas como forma privilegiada de aceder aos significados e virtualidades do “fazer ação social” dos “nativos”.

Por outro lado, se a condição de antropólogo no campo ou como parte de uma instituição de pesquisa reconhecida no campo religioso — como o ISER é —, acaba por determinar o modo como a pesquisa foi sendo conduzida e suas possibilidades de análise, assim como uma predisposição dos “nativos” em cooperar com ela; ser reconhecido como parte de algumas redes sociais cujo acionamento permitiria o acesso privilegiado aos dados etnográficos se constituiu num ponto de partida cuja objetivação acaba por facilitar a identificação do lugar de onde se fala estabelecendo zonas de empatia e cumplicidade no jogo de reflexividade envolvido no “dar entrevista”<sup>8</sup>.

Esse jogo de identidades e identificações estiveram presentes em várias partes desse trabalho, com exceção do primeiro capítulo, no qual invisto na possibilidade da compreensão das modalidades de presença do protestantismo no Brasil, em especial sua relação com a esfera pública, a partir do cotejamento histórico. Nele, procuro mostrar como, por um lado, existiram momentos-chaves da história do protestantismo brasileiro em que se problematizou de modo público o papel e presença dessa opção religiosa no país, sempre em alianças com atores seculares, buscando aprofundar sua participação

---

<sup>8</sup> Refiro-me particularmente a minha inserção, como evangélico, num movimento estudantil cristão como a Aliança Bíblica Universitária que permite estabelecer relações com pessoas de diferentes igrejas de várias partes do país.

social na demanda por cidadania, o que significou a tentativa de reversão da marginalização e conquista de um lugar social em face ao projeto hegemônico católico.

Por outro lado, a construção de uma relação positiva com a esfera social, apostando no fortalecimento religioso através do avanço sobre esferas não-religiosas, se dá por meio do *ethos* fissíparo protestante em que diferentes institucionalidades podem, em determinadas conjunturas, convergir — embora não sem tensões e/ou contradições com segmentos concorrentes intra-campo — na direção da reposição de projetos de hegemonia alternativos. Destaca-se o papel das organizações paraeclesiásticas na renovação da auto-percepção e na agência desses processos fornecendo lideranças e instrumentos que as denominações parecem não dispor.

Apoiado em revisão bibliográfica histórica e sociológica, argumento que na passagem do Império para a República se tratava, para os evangélicos, de abrir canais com a sociedade brasileira através da fissura na relação entre Estado e Igreja Católica, demandado liberdade religiosa e laicidade do Estado; na Nova República, certos segmentos evangélicos colocam-se a favor de mais democracia e cidadania através do voluntarismo típico religioso-assistencial e do engajamento nos novos movimentos cívicos, no contexto de crescente visibilidade e tentativa de construção de um projeto hegemônico pentecostal legitimado pela política, pela mídia e pela assistência social em parceria com o Estado. Entre a Velha e a Nova República, o ensaio de participação adjunta à Igreja Católica sob o manto do ecumenismo e da radicalização nacionalista dos anos 1950 e 1960 é interrompido pela reação conservadora com significativo suporte católico e protestante.

Focalizando as recentes tentativas de organizar e dar visibilidade a este voluntarismo e institucionalização da preocupação com a injustiça e desigualdade social brasileiras, descrevo etnograficamente no segundo capítulo, a formação da Rede Evangélica Nacional de Ação Social, que reuniu dezenas de organizações e departamentos denominacionais que trabalham com “ação social” em 2003. Observando os três dias de encontro da I Consulta de Organizações Evangélicas de Ação Social, em São Paulo, em que discussões técnicas e estratégicas tinham lugar entre momentos de reflexão bíblica e orações, na diversidade e tensões indisfarçáveis, não há dúvida da proposta de reunir esforços dispersos e ampliar a visibilidade e o potencial de influência nos espaços e nas políticas públicas a fim de demonstrar a relevância da atuação social evangélica no país.

Ficou nítido que este projeto unificador através do agenciamento paraeclesiástico e pela dimensão da “ação social”, após a derrocada da Associação Evangélica Brasileira (AEVB) de criar uma instância de representação de segmento significativo do protestantismo, se configurava como mais uma tentativa do segmento evangelical-progressista, com predominância dos setores históricos e em aliança com os ecumênicos, de oferecer outra modalidade de presença pública para a construção da imagem dos evangélicos diante da sociedade brasileira. Além da observação participante neste encontro em São Paulo, tive a chance de entrevistar e conversar informalmente com muitos dos atores presentes na Consulta Evangélica de Ação Social, especialmente daqueles envolvidos na sua organização, entre os quais a Visão Mundial, uma das entidades convocadoras e apoiadoras principais.

Essa foi uma das razões para dedicar o terceiro capítulo a esta organização evangélica internacional que tem assumido um papel mais ou menos protagonista nos últimos vinte

anos na conformação de um ideário evangélico que destina à “responsabilidade social” uma posição estratégica na concepção de “missão”, conceito teológico chave no cristianismo. Surgida no pós-guerra, como muitas outras organizações humanitárias cristãs, a Visão Mundial, no entanto, nascia do esforço de um jovem evangelista ligado à organização *Youth for Christ*, e era parte de um novo evangelicalismo estadunidense que se distanciava do fundamentalismo e sua cosmovisão contramoderna.

Desde então, a Visão Mundial se tornou uma das maiores agências humanitárias globais e teve de lidar com os problemas e desafios da pobreza e do desenvolvimento no mundo desde uma perspectiva cristã. Altamente profissionalizada, transitando por quase todos os aspectos da agenda global do desenvolvimento (desarmamento, pobreza, HIV/AIDS, trabalho e exploração sexual infantil, igualdade de gênero, comércio internacional, ajuda humanitária, etc), a Visão Mundial luta com sua identidade evangélica, na tensão entre afirmar-se parceira preferencial dos pobres no que ela chama “Desenvolvimento Transformador Sustentável” e apoiar as igrejas evangélicas tornando-se sua parceira em projetos. Atualizando esse dilema de maneira distinta em cada contexto nacional, no Brasil, a Visão Mundial vem reassumindo uma posição chave na estruturação do campo de ação social evangélico, sobretudo dos setores históricos, mas com alguma penetração em segmentos pentecostais.

Para compreender a lógica de atuação da Visão Mundial e seu papel no campo evangélico, conheci os principais escritórios da Visão Mundial no Brasil (Belo Horizonte, Recife, São Paulo e Rio de Janeiro) tendo acesso a diversos tipos de material disponível na biblioteca do escritório central em Belo Horizonte. Entrevistei quase todos os coordenadores e gerentes das diferentes áreas assim como todos os diretores

executivos, com exceção do primeiro, que já não mora mais no Brasil, destacando-se que um destes era o diretor executivo para América Latina e Caribe. Entrevistei também membros da diretoria da organização, entre estes, dois de seus presidentes, um dos quais assumia a presidência internacional na ocasião da entrevista. Pude participar também de algumas reuniões internas e visitar alguns projetos no Rio de Janeiro, além de participar de reuniões, eventos e congressos em que a Visão Mundial tivera participação significativa seja apoiando financeiramente, seja promovendo com outras organizações, ou ambas as coisas.

Embora seja uma organização que se diz focada na criança e no adolescente, a Visão Mundial promove projetos de espectro amplo que inclui desenvolvimento comunitário, microcrédito, cooperativismo, programas habitacionais e assessoria a iniciativas de *Fair Trade*.

Existem outras organizações no campo filantrópico evangélico que mantêm um escopo de atuação restrito à assistência e desenvolvimento da infância e adolescência, como a Compassion do Brasil, organização internacional que levanta fundos através do chamado *apadrinhamento*<sup>9</sup>. Relacionando-se com doadores de igrejas teologicamente conservadoras, a Compassion restringe o apoio financeiro, técnico e logístico a projetos de educação infantil, creches, programas de saúde e higiene, cursos profissionalizantes, atividades cultural-recreativas e educação religiosa, em parceria exclusiva com igrejas evangélicas. O quarto capítulo apresenta os resultados de uma pesquisa dos principais

---

<sup>9</sup> No apadrinhamento, estipula-se um determinado valor para doação que formaliza uma relação do doador com a(s) criança(s) assistida(s) mediada pela organização filantrópica. Embora existam diversas modalidades de apadrinhamento, a forma mais comum é aquela em que o padrinho ou madrinha recebe regularmente notícias e fotos sobre a situação do seu apadrinhado, podendo, algumas vezes, conhecê-lo e sua família original. A maior parte dos recursos das organizações internacionais que trabalham com desenvolvimento infanto-juvenil provem do apadrinhamento. Este é o caso da Visão Mundial e de outras organizações que atuam no Brasil como Fundo Cristão para Crianças, PLAN International, entre outras.

programas e projetos sociais direcionados a crianças e adolescentes de denominações evangélicas das regiões metropolitanas do Rio de Janeiro, Belo Horizonte e Campinas identificando suas principais características. O propósito desta pesquisa foi identificar os trabalhos sociais direcionados à criança e ao adolescente que as denominações evangélicas desenvolvem nestas regiões e, em seguida, traçar um perfil destes trabalhos analisando suas características de atuação social. Este levantamento e análise pretende preencher uma lacuna quanto a dados qualitativos em relação à atuação social das igrejas evangélicas e suas instituições filantrópicas e atendeu a uma solicitação da Compassion do Brasil, que contratou o ISER para sua realização, no qual fui seu coordenador<sup>10</sup>.

A pesquisa incluía a construção de um banco de dados de locais de cultos de mais de 20 denominações históricas e pentecostais que serviu de base para a identificação dos programas e projetos sociais realizados pelas igrejas e denominações evangélicas, e dentre estes, aqueles direcionados a crianças e adolescentes, nas três regiões metropolitanas. A base de dados para esse levantamento foram as 843 igrejas com telefones confirmados, junto às quais foi identificada a existência e/ ou o tipo de trabalho social realizado. A tabela abaixo demonstra a quantidade de igrejas que foram identificadas a partir de listas denominacionais, bases de dados eletrônicas, informações de escritórios denominacionais e que foram validadas por contato telefônico, a partir do qual se definiu a amostra para entrevista.

---

<sup>10</sup> Devo reconhecer que várias das idéias contidas nesse capítulo devem muito às contribuições da equipe do ISER, especialmente à Ana Quiroga e Marcelo Nascimento pela permanente interlocução e cooperação nas diferentes frentes de trabalho. Também a Clemir Fernandes e Valdemar Figueredo pelas discussões em torno do intrincado mundo denominacional protestante. Não posso deixar de reconhecer ademais a dedicação sem reservas de Consuelo Quiroga, professora da PUC-MG, que coordenou a equipe de campo em BH.

**Tabela 1 – Contato com as Denominações evangélicas e Trabalho Social**

Denominação	Telefone		Total	Confirmação telefônica				Total	Trabalho social						Total		
	Não	Sim		Sim	Não atende	Problema	Sem contato		Sem informação	Não tem	E	A	C	P		S	
CONVENÇÃO BATISTA BRASILEIRA	505	880	<b>1385</b>	281	22	11	1071	<b>1385</b>	1104	123	12	9	65	3	69	<b>1385</b>	
CONVENÇÃO BATISTA NACIONAL	105	280	<b>385</b>	24	7	11	343	<b>385</b>	361	2	9		2		11	<b>385</b>	
EXÉRCITO DE SALVAÇÃO		9	<b>9</b>	9				<b>9</b>			6				3	<b>9</b>	
IGREJA BATISTA BÍBLICA	5	23	<b>28</b>	3			25	<b>28</b>	25	1	1	1				<b>28</b>	
IGREJA BATISTA INDEPENDENTE	11	22	<b>33</b>	21	1		11	<b>33</b>	12	16	2			1	2	<b>33</b>	
IGREJA BATISTA REGULAR	1	14	<b>15</b>	7			8	<b>15</b>	8	3					4	<b>15</b>	
IGREJA CRISTÁ EVANGÉLICA		1	<b>1</b>	1				<b>1</b>							1	<b>1</b>	
IGREJA DE CRISTO	2		<b>2</b>				2	<b>2</b>	2							<b>2</b>	
IGREJA DO EVANGELHO QUADRANGULAR	540	364	<b>904</b>	34	26		844	<b>904</b>	870	14			2	8	1	9	<b>904</b>
IGREJA DO NAZARENO	95	50	<b>145</b>	22	4		119	<b>145</b>	123	9	2	2			9	<b>145</b>	
IGREJA EVANGÉLICA ASSEMBLÉIA DE DEUS	195	631	<b>826</b>	133	120	26	547	<b>826</b>	693	36	65	1	1		30	<b>826</b>	
IGREJA EVANGÉLICA CONGREGACIONAL	133	34	<b>167</b>	24	8		135	<b>167</b>	143	18					6	<b>167</b>	
IGREJA METODISTA	156	73	<b>229</b>	54	4	1	170	<b>229</b>	175	15	14				25	<b>229</b>	
IGREJA METODISTA WESLEYANA	79	22	<b>101</b>	21	6	1	73	<b>101</b>	80	6	9	1	3		2	<b>101</b>	
IGREJA MISSIONÁRIA EVANGÉLICA MARANATA	1	9	<b>10</b>	6	1	1	2	<b>10</b>	4	5			1			<b>10</b>	
IGREJA NOSSO SENHOR JESUS CRISTO	2	5	<b>7</b>	5			2	<b>7</b>	2	5						<b>7</b>	
IGREJA NOVA VIDA	19	127	<b>146</b>	52	25	24	45	<b>146</b>	94	28	3	3	10	2	6	<b>146</b>	
IGREJA PENTECOSTAL O BRASIL PARA CRISTO	3	14	<b>17</b>	15		1	1	<b>17</b>	2	9	4			1	1	<b>17</b>	
IGREJA PRESBITERIANA DO BRASIL	70	187	<b>257</b>	92			165	<b>257</b>	165	37	9	3	11		32	<b>257</b>	
IGREJA PRESBITERIANA INDEPENDENTE	6	22	<b>28</b>	19			9	<b>28</b>	9	17				1	1	<b>28</b>	
IGREJA PRESBITERIANA RENOVADA	18	36	<b>54</b>	6			48	<b>54</b>	48	6						<b>54</b>	
IGREJA PRESBITERIANA UNIDA	1	12	<b>13</b>	7	1		5	<b>13</b>	6	1	1				5	<b>13</b>	
PROJETO VIDA NOVA	6	22	<b>28</b>	7	6	3	12	<b>28</b>	21	5					2	<b>28</b>	
	1953	2837	<b>4790</b>	843	231	79	3637	<b>4790</b>	3947	356	137	22	101	9	218	<b>4790</b>	

Trabalho social: E-Evangelificação; A-Com adultos; C-Distribuição de cestas básicas, remédios...; P-Prendem ter; S-Trabalho social com criança e adolescentes

A escolha das instituições e projetos junto aos quais seriam realizadas as entrevistas, foi feita pelas coordenações sociais das denominações, entre aqueles por elas consideradas de maior importância. Foram indicadas 71 instituições (33%) das 218 que indicaram a existência de trabalhos com crianças e adolescentes<sup>11</sup>.

Cada instituição deveria ser visitada, sendo aplicado um roteiro - questionário composto de quatro grandes questões acerca da instituição (ou entidade) que desenvolvia o projeto.

- Dados de identificação da entidade
- Tipos de programas sociais ou projetos desenvolvidos nos últimos dois anos
- Parcerias e instituições de apoio
- Documentação da entidade/ registro em conselhos e redes

<sup>11</sup> Foram entrevistadas 32 instituições na Região Metropolitana de Belo Horizonte, 11 na de Campinas e 28 na do Rio de Janeiro.

A este roteiro seguiam-se fichas acerca de cada projeto desenvolvido (data de criação, público alvo, serviços prestados; estrutura física para funcionamento das atividades, pessoal ocupado, dificuldades apresentadas, e, perspectivas em relação ao trabalho desenvolvido, por parte dos responsáveis das entidades). Considerando os dados apresentados pelas 71 entidades estudadas nas quais são desenvolvidos 120 projetos sociais, observaram-se as características discutidas no quarto capítulo.

Os dados apresentados apontam para uma espécie de opção preferencial das igrejas pelas crianças e adolescentes em “risco social” como *target* de seu trabalho social. Embora demonstre uma ênfase na dimensão assistencial e a dependência da estrutura das igrejas locais, aparece uma tendência à institucionalização própria dos projetos e sua profissionalização na medida em que parcerias com o Estado e com outras instituições passam a existir no horizonte dos projetos. Essa institucionalização caminha tanto na direção de incorporar os dispositivos que vem caracterizando o chamado Terceiro Setor, aquilo que Landim (2002) chamou de “filantropização”, em termos de incorporação da lógica da competência (eficiência, gestão de projetos, captação de recursos, marketing, etc) como também de certa “politização”, atributo das ONGs da democratização (Oliveira, 2002) adotando o discurso da cidadania e participando de conselhos e fóruns da sociedade civil em que prevalecem a lógica da defesa de direitos em oposição ao “assistencialismo” de muitas organizações religiosas. Destaca-se, sobretudo, que a maior parte dessas organizações são bem recentes, o que pode ser lido na chave da emergência de novos movimentos cívicos a partir da década de 1990 (Soares, 1998; Landim, 1998) que, como argumenta Novaes (1998b), mesmo sendo de caráter civil, suas mensagens também surtem efeitos sobre o terreno fértil cultivados pelas redes religiosas. Uma das hipóteses desse trabalho é que os evangélicos, durante a década de

1990, e mais recentemente, passaram a valorizar um engajamento no espaço público, através de ações voluntárias e associativas, na esteira dos movimentos cívicos, a partir da idéia de missão que incorpora a ampliação da cidadania na chave da “responsabilidade social da igreja”.

Essa hipótese parece se confirmar no caso da participação das igrejas evangélicas nos movimentos pela paz que culminou recentemente na Campanha do desarmamento e no referendo sobre o comércio de armas no país. A participação de dezenas de igrejas locais e organizações evangélicas em todo o país mobilizando-se para receber armas de fogo em postos montados nos templos é um exemplo substantivo de uma experiência cívico-religiosa cujas fronteiras se estendem para aquelas organizações identificadas como ecumênicas e católicas.

Este quinto e último capítulo tenta dar conta desse processo e dos seus significados que desloca em alguma medida o foco nos evangélicos para situá-lo no contexto mais amplo da participação social de diferentes redes religiosas. Neste caso, algumas aparecem significativamente como novidade neste cenário (os evangélicos, por exemplo), enquanto outras (católicas e ecumênicas) renovam o sentido de sua participação cidadã incorporando novos temas e modalidades de atuação.

A pesquisa foi concebida a partir do interesse do ISER<sup>12</sup> em acompanhar o engajamento das redes religiosas na fase final das campanhas do Desarmamento e Referendo. Para

---

<sup>12</sup> A pesquisa que resultou no relatório cujos dados teve a colaboração dos pesquisadores Bianca Brandão, Clemir Fernandes, Christina Vital e Marilena Cunha. Agradeço especialmente a Ana Quiroga que acompanhou todo o processo de pesquisa, dando muitas sugestões e orientações no trabalho de campo, nas entrevistas e posterior análise. Agradeço os comentários de Bernardo Sorj, Rubem Cesar Fernandes, Gláucio Soares, Maurício Lissovski e Samyra Crespo que faziam parte do grupo de pesquisa que realizou um *rapid assessment* do referendo de outubro de 2005.

isso foi pensada uma metodologia de trabalho em dois momentos: na fase final da campanha, o acompanhamento dos eventos dos diferentes segmentos religiosos e do trabalho nos postos de recolhimento de armas, já nas últimas semanas de funcionamento; no pós-referendo, recolher relatos com as lideranças das experiências de diferentes regiões que participaram das Campanhas. Além da análise de todo o material do segmento Religioso disponibilizado pela Campanha do SIM no site: manifestos, declarações, artigos, panfletos, etc.

Realizamos 12 entrevistas com responsáveis por postos de recolhimento de armas distribuídos segundo o peso relativo de cada igreja/ denominação cristã no total de postos e segundo a distribuição geográfica. No Rio de Janeiro, foram 52 postos de recolhimento de armas abertos em Igrejas divididos segundo as seguintes denominações religiosas: 31 – Católica; 7 – Batista; 5 – Metodista; 4 – Pentecostal; 3 – Presbiteriana; 1 – Anglicana; 1 – Luterana. A partir deste quadro, selecionou-se uma amostra desse universo de modo que cada denominação estivesse representada proporcionalmente. Dessa forma, foram visitados 12 postos de recolhimento resultando no seguinte perfil: 6 – Católica; 2 – Batista; 2 – Metodista; 1 – Pentecostal; 1 – Presbiteriana. Utilizando também como critério a localização geográfica tivemos representados na amostra 7 postos situados em igrejas no município do Rio Janeiro; 4 situados em igrejas na Região Metropolitana do RJ; 1 situado no Interior.

Enviamos um questionário para lideranças que participaram da articulação local ou estadual mobilizando igrejas cristãs e outros grupos religiosos obtendo depoimentos que compõe um panorama do engajamento nas Campanhas. Recebemos depoimentos de articuladores em Manaus (Centro de Direitos Humanos da Arquidiocese de Manaus),

Londrina (CLAI e Londrina Pazeando), Porto Alegre (Educadores para a Paz), Belo Horizonte (Visão Mundial), Fortaleza (Visão Mundial) e Duque de Caxias (Serviço de Justiça, Paz e Ecologia da Família Franciscana/Movimento Ética na Política/ Catedral de Santo Antônio).

Além disso, como integrante da equipe de Religião e Paz do Viva Rio e da Frente Brasil Sem Armas, me foi possível participar de encontros, oficinas, debates, reuniões e contatos com lideranças de cúpula, padres e pastores que estavam sensíveis à proposta, em várias partes do Brasil durante a campanha do desarmamento e Referendo. Portanto, muitas informações contidas neste capítulo refletem esta experiência de “participação observante” na mediação do envolvimento das igrejas e suas lideranças nas campanhas.

A conclusão do trabalho indica que, por um lado, devemos atentar para os recursos discursivos, de reelaboração teológica, que possibilitou a releitura dos valores e da cosmologia evangélica a fim de permitir ou incentivar a preocupação com este mundo (ascetismo intra-mundano weberiano).

Ademais, temos que observar como estruturas institucionais tem sido postas, como o caso da Visão Mundial, da AEVB e da RENAS, mais recentemente, a serviço dessa releitura bíblico-teológica que fundamentou tais afinidades entre a fé evangélica e a ação em direção ao mundo, seja sob a forma da solidariedade assistencial (“diaconal”) seja sob a narrativa da transformação social (“profética”). Ou seja, a apropriação dessa releitura pelo fragmentado campo protestante, abre vertentes distintas de modalidade de presença no mundo. O agenciamento de cada uma delas responde a dinâmicas particulares de investimento que estão subsumidas em projetos organizados em pautas teológicas, alianças internas e externas, institucionalidades específicas, “operadores de

legitimação”, etc, que definem uma determinada identidade coletiva mais ou menos homogênea que disputa espaços de influência na construção de outra imagem religiosa da sociedade brasileira, uma imagem evangélica da nação.

## CAPÍTULO 1

### (RE)CONFIGURAÇÕES DA COSMOLOGIA PROTESTANTE E SUA (DES)INSTITUCIONALIZAÇÃO<sup>13</sup>

*“A esperança e a possibilidade aberta de se construir uma civilização cristã modelo e que pudesse desbordar-se para além das fronteiras americanas tomou corpo após a Independência e vai servir de base para a empresa missionária. Os componentes da nova civilização cristã seriam, de um lado, a desinstitucionalização eclesiástica (contra o establishment) e, de outro, a ordenação da vida segundo o tripé religião-moralidade-educação. A desinstitucionalização garantia o princípio do voluntarismo segundo o qual as igrejas se constituíam em associações e, ao mesmo tempo, prevenia a corrupção eclesiástica. O tripé religião-moralidade-educação cumpria o seu papel normativo e civilizador. Em outras palavras, garantia a estabilidade e o progresso social ao mesmo tempo”.(Mendonça, 1995)*

Como se sabe, o campo protestante é múltiplo e diversificado, pervadido por polarizações identitárias, teológicas e organizacionais que se expressam em um divisionismo crescente que está na base do surgimento das diversas denominações e famílias evangélicas. A essa concepção nominalista da comunidade eclesial corresponde uma diversidade de organizações que atualizam de maneiras distintas o “ser evangélico” e as modalidades de presença na sociedade.

Essa diversidade tem sido captada por diversos estudos que têm, à guisa de interpretar o fenômeno, se lançado na tarefa de elaborar tipologias sob os mais diversos critérios e em um contexto de intensa competição e reflexividade dos agentes — ainda que a velocidade do crescimento e da diversificação evangélica desafie tais taxonomias (Giumbelli, 2001b; Mariano, 1999; Freston, 1993; Mendonça e Velasques Fº, 1990,

---

<sup>13</sup> Idéias e informações presentes neste capítulo já estavam colocadas no relatório de pesquisa *Voluntariado no Âmbito das Instituições Religiosas e nas Camadas Populares* (ISER/Comunitas, 2001), e também no trabalho que apresentei no GT Religião e Sociedade no Encontro da ANPOCS, 2003, sob o título *Evangélicos e Ação social: novas e velhas configurações do ativismo social protestante*. Agradeço os comentários de Maria das Dores Machado e Joanildo Burity por ocasião da apresentação no GT da ANPOCS.

entre outros). Não é preciso dizer que esse esforço de classificação se tornou quase incontornável em função das novas formas de pentecostalismo que apareceram nas duas últimas décadas. São, em geral, para esses grupos que o interesse dos estudiosos se voltaram, tomando sua classificação como um passo fundamental para a compreensão de sua presença na sociedade brasileira.

Essas tipologias se iniciam com a divisão dos evangélicos ou protestantes —os termos se equivalem ao sul do Equador — em *históricos* e *pentecostais*. Os evangélicos *históricos* seriam aqueles que guardam um parentesco doutrinário, teológico e histórico mais próximo com os movimentos de reforma do século XVI. Foram esses os que primeiro chegaram e estabeleceram o protestantismo em terras brasileiras<sup>14</sup> na primeira metade do século XIX. Os evangélicos que vieram entre as levas de imigrantes que foram trazidos para substituir a mão-de-obra escrava (luteranos, 1824) e por conta das relações comerciais da Coroa Portuguesa com a Inglaterra (anglicanos, 1808) são classificados como *protestantes de imigração* e formaram, num primeiro momento, igrejas étnicas, voltadas para a preservação da cultura de origem. Estes são distintos dos que chegaram logo depois no bojo do movimento missionário norte-americano. Chamados, por isso, de *protestantes de missão*, trazem o denominacionalismo representado, primeiramente, pelos congregacionais (1855), presbiterianos (1859), metodistas (1867), batistas (1882) e episcopais (1890)<sup>15</sup>.

Depois disso, outras igrejas históricas vão aparecer vindas dos EUA (Luterana, 1890; Adventista do 7º Dia, 1894; Metodista Livre, 1936), da Europa (Cristã Evangélica,

---

<sup>14</sup> Houve tentativas que não foram bem sucedidas como a França Antártica dos huguenotes, no Rio de Janeiro, que teve vida efêmera (1555-1560). E quase cem anos depois, em 1630, os holandeses conquistaram parte do Nordeste, e sob a liderança de Maurício de Nassau, estabeleceram uma colônia calvinista que foi derrotada pelos portugueses em 1654.

<sup>15</sup> Os anos em parênteses correspondem à implantação das respectivas denominações no país.

1879; Exército de Salvação, 1922; Menonitas, 1929) ou ainda de cisões locais ao longo do século XX (Presbiteriana Independente, 1903; Presbiteriana Unida, 1978; Batista Bíblica, 1968).

Os evangélicos *pentecostais* chegam um pouco depois, na segunda década do século XX, vindos também dos Estados Unidos, trazidos por missionários que tiveram a experiência emocional e extática do *batismo do Espírito Santo* e a “revelação” de virem para o Brasil pregar uma modalidade carismática e popular do protestantismo. Em 1910, o italiano Luigi Francescon organiza a Congregação Cristã, em São Paulo, entre os imigrantes italianos do Brás e, em 1911, os suecos Gunnar Vingren e Daniel Berg fundam a Assembléia de Deus, no Pará, após provocarem um cisma na Igreja Batista de Belém.

Nas décadas de 1950 e 1960, o pentecostalismo recebeu um novo *input* com a chegada de igrejas dos Estados Unidos como a Igreja do Evangelho Quadrangular (1953)<sup>16</sup> e a Igreja do Nazareno (1958), assim como a formação de igrejas autóctones como a Igreja Pentecostal O Brasil Para Cristo (1956), a Igreja Pentecostal Deus é Amor (1962) e a Casa da Bênção (1964), trazendo novas ênfases carismáticas e doutrinárias e novas estratégias evangelizadoras mais em sintonia com a sociedade urbana (Freston, 1993; Mariano, 1999)<sup>17</sup>. Estas novas igrejas contribuem decisivamente para a diversificação do pentecostalismo no país, que passa a ser cada vez mais uma alternativa religiosa para as classes populares.

---

<sup>16</sup> Esta igreja se forma através do trabalho missionário de Harold Williams que, chegando em 1946 no Brasil, só se constituirá institucionalmente após a “Cruzada Nacional de Evangelização”, uma campanha de evangelização itinerante em tendas de lona que terá grande repercussão a partir de 1953. Em 1954, Wiliams funda a Igreja da Cruzada, que se estrutura no ano seguinte como Igreja do Evangelho Quadrangular (Freston, 1994), semelhante à congênere norte-americana.

<sup>17</sup> Essas igrejas, diferentemente das anteriores, investem em grandes concentrações públicas e no uso do rádio anunciando a mensagem do evangelho da cura divina.

Paralelamente à expansão do pentecostalismo através da chegada de missionários norte-americanos e da formação de igrejas autóctones a partir de lideranças carismáticas que rompiam com as denominações precedentes<sup>18</sup>, ventos pentecostais também sopraram sobre as igrejas históricas, dando origem a cismas em todo o protestantismo histórico. Esse movimento ficou conhecido como *Movimento de Renovação Espiritual* e tem muitas semelhanças com o que aconteceu na mesma época na Igreja Católica, originando a Renovação Carismática Católica. Essas “igrejas renovadas” passaram a combinar a experiência pentecostal com a teologia e acentos doutrinários de suas denominações de origem, guardando inclusive, na maioria das vezes, suas estruturas organizacionais: Convenção Batista Nacional (1965), Congregacional Independente (1965), Metodista Wesleyana (1967), Cristã Evangélica em Renovação Espiritual (1967), Maranata (1970 – Presbiteriana), Presbiteriana Renovada (1975), entre outras.

Em seguida, a partir da segunda metade dos anos 1970, uma nova “onda” no pentecostalismo<sup>19</sup> faz aparecer igrejas que iriam experimentar um crescimento acelerado ao incorporar a lógica de “mercado religioso” e uma racionalidade pragmática apoiada na retórica persecutória (Mafra, 1999) e agonística, além da valorização da felicidade aqui e agora em termos de prosperidade financeira, saúde e sucesso profissional (Mariano, 1999; Campos, 1997). Essas novas ênfases no pentecostalismo precipitam a sua dessectarização, que vai significar crescente participação política, investimento na

---

<sup>18</sup> Por exemplo, Manoel de Mello, fundador da Igreja Pentecostal O Brasil Para Cristo, era de família da Assembléia de Deus e teve uma breve passagem pela Cruzada Nacional de Evangelização. David Miranda, fundador da Igreja Pentecostal Deus é Amor, e Doriel de Oliveira, fundador da Casa da Benção, foram membros da Brasil Para Cristo.

<sup>19</sup> Freston sugere classificar o pentecostalismo a partir de um critério histórico institucional em que determinadas características distintivas ou ênfases podem ser encontradas na diversificação do pentecostalismo ao longo do século XX. A primeira onda seria a chegada do pentecostalismo, denominado clássico; a segunda onda coincidiria com a urbanização e industrialização do país e na consolidação da alternativa pentecostal através de igrejas brasileiras e a terceira onda, a do neopentecostalismo estaria associada com o ambiente de decadência econômica e ao papel dos meios de comunicação de massa, sobretudo a televisão, numa sociedade do consumo.

mídia e a criação de uma “indústria gospel” apoiada na música e na construção de ministérios-celebridades (Mariano, 1999; Conrado, 2000; Fonseca, 2003). A representante exemplar do novo pentecostalismo que emerge na década de 1980 e se firma na década de 1990 é a Igreja Universal do Reino de Deus (1977)<sup>20</sup>, juntamente com a Igreja Internacional da Graça de Deus (1980).

Em geral, as classificações do protestantismo param por aqui no sistema binário *históricos/ pentecostais*<sup>21</sup>, no qual os históricos são representados de forma binária – *imigração/missão*; enquanto que os pentecostais são, em geral, apresentados ora num sistema binário — *clássico/ de cura divina* (Mendonça, 1989; 1990; 1998); ora num sistema ternário — *clássicos/ deuteropentecostais/ neopentecostais* (Mariano, 1999) ou *pentecostalismo clássico/ de segunda geração/ neopentecostais ou autônomos* (Hortal, 1994). Mais complexas tentam ser as classificações propostas por Bittencourt F<sup>o</sup> (2003), que incorpora na classificação binária de Mendonça, os “carismáticos” ou “históricos renovados” e, mais recentemente o que ele chama de “neodenominacionalismo”<sup>22</sup>; e a de Freston (1993) que, além da divisão ternária em “primeira, segunda e terceira ondas do pentecostalismo”, considera o que ele denomina de “carismatismo de classe média”, que incluem os “históricos renovados”, já lembrados por Bittencourt F<sup>o</sup>, e as comunidades carismáticas mais recentes, igrejas independentes que surgiram a partir da

---

<sup>20</sup> Uma coletânea recente de estudos sobre a Igreja Universal (Oro, Corten e Dozon, 2003) enumera uma relação de 11 teses de doutorado e 40 dissertações de mestrado defendidas no Brasil; 3 teses defendidas nos EUA, uma na França e uma na Suécia sobre esta igreja entre 1995 e 2001, assumidamente incompleta, que atesta o crescente interesse por parte dos estudiosos pelas suas inovações no campo religioso.

<sup>21</sup> Algumas vezes são lembrados os Mórmons (Igreja de Jesus Cristo dos Santos dos Últimos Dias) e os Testemunhas de Jeová para situá-los fora do campo protestante como movimentos paracristãos ou seitas cristãs. Os Adventistas do Sétimo Dia ficam numa situação ambígua já que são considerados pela maioria dos protestantes como seita, embora participem de algumas associações que reúnem exclusivamente os protestantes históricos. Por exemplo, a Sociedade Bíblica do Brasil e a Associação Brasileira de Instituições Educacionais Evangélicas.

<sup>22</sup> Bittencourt F<sup>o</sup> usa o termo neodenominacionalismo para designar aquelas igrejas que não se definem nos termos identitários usuais do campo protestante mas adotam uma perspectiva de mercado, escolhendo um segmento específico e adequando mensagem, rituais e doutrinas.

década de 1980, como duas vertentes que deveriam ser incluídas em qualquer tipologia do protestantismo. Com efeito, Freston também lembra das *organizações paraeclesiais* na constituição do campo protestante, organizações que vão ter importância significativa para a discussão sobre a participação dos evangélicos na política, seu objeto de estudo.

Na verdade, Mendonça (1990) já havia lembrado dessas organizações na sua descrição do protestantismo remetendo o seu surgimento aos anos 1950, como uma nova estratégia missionária americana para fazer frente à teologia liberal e garantir a hegemonia fundamentalista norte-americana no mundo polarizado do pós-guerra. Lendo nessa chave de interpretação, Mendonça só foi capaz de enxergar as chamadas “Missões de fé”<sup>23</sup>, organizações independentes das estruturas denominacionais que, segundo ele, atuavam em três níveis: evangelização de massa, acampamentos para juventude e literatura. Focando naquelas que tinham propósitos relacionados com o avanço conversionista e a defesa da ortodoxia protestante, ele reverberava as disputas religiosas no continente a respeito das “seitas”, ponta de lança — para lideranças católicas e protestantes históricas — do imperialismo norte-americano no contexto de polarização ideológica do pós-guerra em que termos como *conservadorismo/progressismo*, *alienação/consciência* definiam aliados e inimigos (Stoll, 1990; Landim, 1989).

Freston, no entanto, pôde considerar outros tipos de organizações e institucionalidades assim como sua importância para a conformação da diversidade evangélica<sup>24</sup>. Estas

---

<sup>23</sup> Elas são chamadas assim porque são constituídas a partir de objetivos e sustento “pela fé”, ou seja, existindo à parte das estruturas e estratégias denominacionais, têm que depender da generosidade e identificação com seus propósitos dos fiéis dessas estruturas denominacionais.

<sup>24</sup> Sendo pessoalmente ligado a algumas dessas paraeclesiais como a Aliança Bíblica Universitária do Brasil e a Fraternidade Teológica Latino-Americana, e já em um contexto onde as polarizações ideológicas começavam a deixar de fazer sentido, Freston teve o mérito de chamar a atenção para um

entidades destacadas por ele, descrevendo sua estrutura, discurso e incidência no campo das representações e definições políticas do protestantismo<sup>25</sup>, são parte de um conjunto muito mais amplo que, para o presente trabalho, nos interessa considerar na medida em que é de capital importância para a compreensão da ação social dos evangélicos já que são tais organizações que estão renovando o seu ativismo social.

Nesse sentido, a composição proposta por Freston e Mendonça para o campo protestante vai ser de interesse particular para a discussão deste trabalho porque não adota apenas o recorte eclesial para definir a configuração interna do campo, incluindo um recorte “trans-institucional” que leva em conta o peso destas entidades<sup>26</sup>.

Quando a pesquisa Censo Institucional Evangélico foi divulgada no início dos anos 1990 pelo ISER, o que mais atraiu a atenção dos estudiosos e da mídia teria sido o impressionante crescimento dos templos evangélicos na Região Metropolitana do Rio de Janeiro, fato este evidenciado pela fundação de um novo templo a cada dia útil, entre os anos 1990 e 1992, sendo a maioria pentecostal. As próprias análises do ISER (Fernandes, 1992; 1994) limitam-se a constatar a ampla rede institucional dos evangélicos no Grande Rio e sua complexidade. O foco, no entanto, está na atividade organizativa em termos de fundação de novas igrejas, parâmetro usual do

---

segmento diverso, mas com um peso importante na tradição protestante, para não falar da católica com seus movimentos e ordens religiosas.

<sup>25</sup> Ele divide as *entidades paraeclesiais* ou *interdenominacionais* em *associações profissionais* (Associação de Homens de Negócio do Evangelho Pleno – Adhonep, Atletas de Cristo), *ecumenismo eclesial* (Conselho Nacional de Igrejas Cristãs), *paraeclesiais ecumênicas* (Centro Ecumênico de Documentação e Informação – CEDI e Instituto de Estudos da Religião- ISER), *paraeclesiais evangélicas* (Fraternidade Teológica Latino-Americana – FTL e Aliança Bíblica Universitária do Brasil – ABUB) e *associações interdenominacionais* (Associação Evangélica Brasileira – AEVB).

<sup>26</sup> Um paralelo importante são as entidades, organizações, ordens, pastorais e movimentos leigos no interior da Igreja Católica que transcendem a estrutura paroquial ou diocesana. Um número significativo delas também se dedicam à ação social. Trabalhos como o de Novaes (1998a) dão uma boa visão a respeito da ação social católica.

protestantismo conversionista que assimila a expansão da religião à formação de comunidades eclesiais<sup>27</sup>.

Este capítulo pretende apresentar o campo protestante como um campo constituído por um processo de crescente (des)institucionalização na qual não apenas organizações eclesiais (igrejas) se multiplicam mas organizações e institucionalidades não-eclesiais (entidades de serviço, “ministérios” específicos, editoras, agências missionárias, instituições teológicas, ONGs, movimentos, redes etc.) são criadas para desenvolver atividades que apóiam, substituem ou complementam os diferentes aspectos do que as igrejas entendem ser a sua “missão”. Não apenas isso, essas organizações se especializam em determinados públicos ou atividades buscando utilizar novas e criativas metodologias para alcançar seus propósitos.

Ampliando nosso olhar para essas organizações não-eclesiais, podemos nos aproximar do ativismo social protestante tal como se configura atualmente no Brasil, sobretudo dos segmentos não-pentecostais, na pluralidade de concepções e formas de articular a religião evangélica às demandas por cidadania presentes no contexto brasileiro das últimas décadas.

Para isso, invisto primeiramente numa estratégia diacrônica na qual chamo atenção para a constante recriação ou re-configuração das visões de mundo religiosa e política, que se influenciam mutuamente; tal recriação vai redefinindo as relações no campo religioso e o papel que os atores religiosos desejam desempenhar na conformação dessas esferas e

---

<sup>27</sup> O CIN constatou, na RMRJ, a existência de 118 instituições de comunicação social, 41 instituições de formação teológica, 54 organizações missionárias, 89 instituições filantrópicas e 18 associações (dentre elas ONGs).

do projeto de nação (Paiva, 1999)<sup>28</sup>. A hipótese aqui é que esses momentos de reconfiguração religiosa são momentos particularmente fecundos no processo de favorecer o surgimento ou a consolidação de novas formas de responder às demandas da esfera social. Essa reconfiguração religiosa também vai se conformando nos embates específicos que se dão no campo religioso na disputa por hegemonia (Giumbelli, 2003).

Quais foram, no Brasil, esses grandes momentos de reconfiguração da visão de mundo religiosa? Argumentamos aqui que teríamos pelo menos três momentos de decisiva conformação na esfera religiosa no Brasil que estão intrincados com o desenvolvimento e transformação das esferas política e econômica:

1. Após a chegada dos luteranos e, em menor escopo, dos anglicanos ingleses na primeira metade do século XIX, via imigração e relações comerciais patrocinada pelo Estado, as missões evangélicas (batistas, metodistas, episcopais, congregacionais e presbiterianos) americanas que chegam na segunda metade do século XIX têm de enfrentar as dificuldades estruturais para romper com o exclusivismo católico. Vale destacar a inserção das lideranças protestantes no país que, sem descuidar da evangelização de “nativos” via colportagem, pregação itinerante e formação de igrejas, teve que gastar energias no projeto liberal modernizador aliando-se às forças liberais, maçônicas e positivistas no processo de mudanças políticas e religiosas que culminou com a abolição dos escravos e a proclamação da república, com maior liberdade religiosa através da laicização do Estado<sup>29</sup>. Destaca-se aqui a instauração definitiva e

---

<sup>28</sup> Ângela Paiva analisa as relações entre as esferas religiosa, social e política no Brasil e nos EUA em dois períodos específicos, as lutas abolicionistas no século XIX e o movimentos dos direitos civis (EUA) e a formação da esquerda católica (Brasil) na década de 1950 demonstrando como a visão de mundo religiosa pode ser facilitadora da ação cidadã.

<sup>29</sup> A separação da Igreja e Estado no Brasil permitiu ao não-católicos liberdade na propagação da fé, a realização de cerimônias de casamento, o registro de nascimento de suas crianças, o enterro de seus

legal do pluralismo religioso como condição principal para a consolidação da opção protestante no país.

2. A segunda fase de reconfiguração religiosa se dá com a consolidação da presença dos protestantes históricos e a conformação de estruturas de intercâmbio e cooperação inspirados nas iniciativas ecumênicas continentais e mundiais emergentes: as alianças e associações de igrejas para cooperar na educação religiosa, na filantropia e na formação pastoral desembocam na formação da Confederação Evangélica do Brasil (CEB) em 1934 que permite aos grupos evangélicos históricos, nos anos 1950 e inícios de 1960, a articulação de uma postura engajada nos processos de transformação da sociedade brasileira, como bem demonstra a atuação do *Setor de Responsabilidade Social da Igreja* e suas conferências. Teologicamente, esse é o momento de uma significativa virada em direção a um maior engajamento social e político junto a outros setores da sociedade brasileira que vivia, na economia, sob a égide do desenvolvimentismo e da urbanização que aceleravam transformações na vida social e cultural da sociedade brasileira com rápido crescimento econômico mas persistente marginalização social; e na política, com a democracia que vai se consolidando a partir de 1945 e ganhando espaço as reformas sociais, até o seu ocaso com o Golpe de 1964. Diferente do primeiro momento, que significou mudanças profundas no campo religioso e a divergência com o catolicismo, esse momento pode ser melhor definido como convergência entre os cristãos a respeito de sua inserção no mundo, embora a partir de lugares sociais diferentes.

---

mortos em cemitérios públicos, a educação laica nas escolas públicas e a proibição de subvenção estatal a qualquer religião.

3. A terceira fase de reconfiguração da visão de mundo na esfera religiosa se dá com a supremacia numérica pentecostalismo, quando paulatinamente ele vai se tornando o segmento majoritário no protestantismo com significativa presença na política e na mídia a partir da década de 1990<sup>30</sup>. O momento de consolidação dessa reconfiguração no campo religiosos se dá com a redemocratização no final da década de 1980 e o protestantismo histórico se divide entre a opção “ecumênica”, a opção “pentecostal-carismática”, a opção “tradicional-fundamentalista” ou a opção “evangelical-progressista”. Todas elas procuram enfrentar de certo modo o desafio do pentecostalismo de novo tipo. As instâncias de representação apresentam-se a partir de três frentes: o Conselho Nacional de Igrejas Cristãs (CONIC), da opção ecumênica, a Associação Evangélica Brasileira (AEVB), que reúne setores abrigados nas outras opções sob a liderança evangelical-progressista do carismático (sentido sociológico) Caio Fábio, e o Conselho Nacional de Pastores do Brasil (CNPB), sob a liderança da Igreja Universal, que pretendia fortalecer suas posições na concorrência inter-ecclesiástica (Freston, 1996). Ganha espaço e visibilidade a proposta da “Missão Integral”, que buscou alianças com os movimentos cívicos da década de 1990, e mesmo com o fracasso do projeto da AEVB, tem sido capaz de manter-se vigente como opção, abrindo novos espaços de articulação.

### **1.1 Dos primórdios à década de 20: as frentes de missão do denominacionalismo americano e seu projeto liberal modernizador**

O clima de relativa tolerância para com o proselitismo protestante por parte do Império sob influência do pensamento liberal pode ser contado como um dos fatores favoráveis que facilitou a penetração do protestantismo em um primeiro momento (Leonard, 2002).

---

<sup>30</sup> Até a década de 1970, o protestantismo histórico

Para Mendonça (1995), foi a “liberdade para vender e distribuir bíblias por parte de agentes das sociedades bíblicas estrangeiras, bem antes da chegada e estabelecimento das missões protestantes”, que se constituiu num dos fatores-chaves e estratégicos dessa penetração. Nos primeiros anos, no entanto, eram negociantes, capelães de navios, pessoal diplomático e militar que realizavam a distribuição de bíblias, seguidos de colportores da *British and Foreign Bible Society* (BFBS) e da *American Bible Society* (ABS).

Émile Leonard (2002) destaca o trabalho realizado pelos metodistas americanos Justin Spaulding e Daniel Kidder entre os anos 1836 e 1842 enviados como capelães da *American Seamen's Friend Society*<sup>31</sup> (ASFS), com anuência da Sociedade Missionária Metodista, que se dedicam ao trabalho de distribuição de bíblias com relativa aceitação da hierarquia católica<sup>32</sup>. David Gueiros Vieira (1980), por sua vez, ressalta a atuação de James Cooley Fletcher que, já tendo uma posição na *American and Foreign Christian Union*<sup>33</sup>, vem para o Brasil em 1851 sob os auspícios coligados desta organização e da ASFS se tornando capelão de marinheiros e de americanos residentes no país. Fletcher acabou sendo também, por algum tempo, secretário da legação dos Estados Unidos tendo, por isso, tido acesso ao Palácio Imperial e feito inúmeras amizades com personalidades do Império. Fletcher voltaria anos depois, segundo David Gueiros como

---

<sup>31</sup> A *American Seamen's Friend Society* (Sociedade Americana de Amigos dos Marítimos), criada em 1828 em virtude do grande tráfego de navios americanos em várias partes do mundo, decidiu em 1832 que o porto do Rio de Janeiro precisava de um capelão protestante (Vieira, 1980).

<sup>32</sup> O que não quer dizer que a distribuição de bíblias tenha passado sem gerar controvérsias em algumas localidades. Enquanto muitas vozes católicas tenham reclamado da tibieza das autoridades ao permitir a venda e distribuição de bíblias “protestantes”, Gueiros Vieira chega a afirmar que as atividades dos agentes das sociedades bíblicas, a par com outras estratégias de inserção da mensagem protestante por parte dos missionários, teria contribuído para a Questão Religiosa.

<sup>33</sup> A *American and Foreign Christian Union* (AFCU) foi criada em 1849 da fusão de três outras pequenas sociedades missionárias americanas: a *American Protestant Society*, a *Foreign Evangelical Society* e a *Christian Alliance*. O propósito da AFCU era difundir a liberdade religiosa, “um cristianismo puro e evangélico”, nos EUA e no exterior através de envio de missionários, distribuição de bíblias e literatura protestante.

agente da *American Sunday School Union* (União das Escolas Dominicais Americanas) e como primeiro agente nomeado da Sociedade Bíblica Americana, e continuaria a envidar esforços em prol do “progresso” tecnológico e científico do Brasil<sup>34</sup>.

Por volta da década de 1850, quando começam a chegar no país os missionários que vão organizar as primeiras denominações protestantes enviados pelas juntas missionárias presbiteriana, metodista, batista e episcopal um bom número de bíblias já havia sido distribuída e o ponto de partida já havia sido dada, por meio destas agências, para a evangelização brasileira. Mesmo os missionários que foram chegando para iniciar um trabalho sistemático de propaganda da fé protestante como o congregacional Robert Reid Kalley, os presbiterianos Ashbel Green Simonton e Alexander Blackford e o episcopal Richard Holden apoiaram seus trabalhos na distribuição de bíblias seja como agentes de sociedades bíblicas seja com colaboradores itinerantes. De modo que, a implantação do protestantismo no Brasil se serviu da colaboração destas organizações a fim de dar suporte, senão preceder, ao trabalho de pregação e proselitismo em várias partes do país.

Após a chegada dos missionários, enviados pelas juntas denominacionais organizadas durante as primeiras décadas do século XIX<sup>35</sup>, e a posterior organização das principais

---

<sup>34</sup> James Cooley Fletcher organizou uma exposição industrial americana no Brasil, sendo um incansável propagandista do Império e tendo participado na fundação da Sociedade de Imigração Internacional no Rio de Janeiro que tinha a intenção de facilitar a vinda de imigrantes para o Brasil. Além disso, uniu-se à campanha para promover a liberdade religiosa e os direitos civis de não-católicos, promoveu expedições científicas ao Brasil e o sistema educacional americano, tendo sido inclusive admitido como membro do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro. Vê-se claramente o modelo de progresso que Fletcher se empenhava para ver no Brasil. Tal militância em favor da “protestantização” brasileira não teria recebido menos que a rejeição de Fletcher e de seus métodos por seus colegas missionários que chegam a omitir seu nome da história da igreja protestante no país (Vieira, pp. 61-82).

<sup>35</sup> “Apareceu em 1810 a *American Board of Commissioners for Foreign Missions*, inicialmente interconfessional e mais tarde congregacional. Em seguida, foram surgindo outras organizações missionárias: entre 1814 e 1821, batistas, metodistas e episcopais; em 1837, o *Board of Foreign Missions*, dos presbiterianos; e, em 1893, a *Foreign Missions Conference of North America*, interconfessional” (Mendonça e Velasque F.º, 1990). A Junta de Missões da Igreja Metodista Episcopal dos Estados Unidos

denominações, ciclo que termina com a chegada dos missionários episcopais Lucien Kinsolving e James Morris em 1889, outras organizações e tipos de instituições começam a proliferar no país tornando o protestantismo brasileiro desde muito cedo multi-institucional.

O processo de implantação e desenvolvimento do protestantismo missionário no Brasil é exemplar do modo como a empresa missionária se apoiou em diferentes tipos de organizações para além das denominações que vão sendo implantadas e se enraízam no país. Muitas destas organizações são caudatárias de uma tradição que se estende até fins do século XVIII quando surgem as primeiras sociedades missionárias<sup>36</sup> a fim de expandir o cristianismo protestante para outros continentes na esteira dos projetos colonizadores.

Esse relativo atraso em relação à atividade missionária católica pode ser debitado, por um lado, ao acesso limitado dos protestantes aos novos territórios colonizados e à falta de instrumentos eficientes como as ordens religiosas católicas (os franciscanos, dominicanos, agostinianos e jesuítas); por outro lado, ao esforço concentrado na

---

enviou em 1835 o primeiro missionário metodista; Em 1855 chega ao Brasil o médico congregacionista escocês Robert Kalley que organiza em 1892 a *Help for Brazil Mission*; a Junta de Missões Estrangeiras da Igreja Presbiteriana do Norte dos Estados Unidos (Junta de Nova York) envia em 1859 o missionário Ashbel Green Simonton; em 1868, a Junta de Missões da Igreja Presbiteriana do Sul dos Estados Unidos (Comitê de Nashville) iniciou seus trabalhos em Campinas com os missionários Edward Lane e Nash Morton; em 1881, a Junta Missionária de Richmond, da Convenção Batista do Sul dos Estados Unidos envia o missionário William Bagby e em 1889, a *American Church Missionary Society* da Igreja Episcopal dos Estados Unidos envia ao Brasil James Morris e Lucien Kinsolving. (Mendonça, 1995; Léonard, 2002)

<sup>36</sup> Estas primeiras sociedades missionárias podem ser creditadas na conta dos movimentos pietista e puritano que lograram renovar o protestantismo europeu a partir do século XVII e logo em seguida dos *revivals* no protestantismo americano nos séculos XVIII e XIX. Destacam-se nas primeiras décadas a *New England Company* (1649), a *Society for the Propagation of Christian Knowledge* (1699), a *Society for the Propagation of Gospel* (1701), a Sociedade Alemã para o Cristianismo (1780), a *Baptist Missionary Society* (1792), a *London Missionary Society* (1795), a *Church Missionary Society* (1804), a *British and Foreign Bible Society* (1804), o *American Board for Foreign Missions* (1810), a *American Bible Society* (1816), *American Sunday School Union* (1824), *American Seamen's Friend Society* (1828), *Board of Foreign Missions* da Igreja Presbiteriana dos EUA (1837), a Associação Cristã de Moços (1844) e a *American and Foreign Christian Union* (1849). Bosch (2002) descreve essas primeiras décadas como uma *primeira onda* de surgimento de sociedades e organizações missionárias.

Reforma e nas infinitas dissensões e disputas internas (Bosch, 2002). Fato é que, tardiamente ou não, em relação ao catolicismo, o protestantismo foi extraindo sua vitalidade e *raison d'être* da força missionária européia — acompanhando a expansão imperialista das potências européias — e posteriormente, de modo fundamental, norte-americana. Essa força missionária segue uma trajetória de significativos avanços, sobretudo a partir do século XIX, a chamada “era das missões”, desde que diferentes organizações vão aparecendo no cenário mundial. Tais organizações protestantes, oriundas do mundo reformado e avivalista, vão cumprir um papel proeminente ou pelo menos relevante na chegada e permanência de missionários nos países da América Latina.

Desse modo, o segundo e mais importante movimento de penetração do protestantismo no país<sup>37</sup>, o chamado *protestantismo de missão*, deveu sua força e dinamicidade ao investimento que igrejas e organizações americanas, sob a influência da ideologia do Destino Manifesto, promoveram no sentido de evangelizar os “povos semi-pagãos” e “idólatras” da América Latina. E para isso, condições políticas e econômicas particulares favoreceram a empreitada missionária do protestantismo americano na América Latina e no Brasil, deixando nebulosas, muitas vezes, a relação entre a empresa missionária e os interesses políticos norte-americanos, ou seja, permitindo que projetos colonialistas e expansão religiosa fossem vistos como dois lados de uma só empreitada (Mendonça, 1990; Bonino, 2003)<sup>38</sup>.

---

<sup>37</sup> O primeiro movimento de penetração do protestantismo acompanhou os imigrantes alemães e ingleses que implantaram, ainda na primeira metade do século XIX, as igrejas luterana (1824) e anglicana (1808). Esse movimento é chamado de *protestantismo de imigração*.

<sup>38</sup> Esta percepção e discurso vai se tornar comum nos movimentos anti-colonialistas em várias partes do mundo, onde as igrejas e missões cristãs também se tornarão alvo dos ataques de lideranças nacionais por terem muitas vezes cooperado com o poder colonial ou terem se tornado correia de transmissão de valores e costumes culturais exógenos que solaparam instituições e práticas culturais “nativas”. No caso brasileiro, a “hipótese conspirativa” de um suposto instrumento da colonização americana no país através

Com efeito, o projeto missionário protestante se imbuíu conscientemente de apresentar o protestantismo como sinônimo de modernização liberal, progresso e civilização aliando-se a grupos políticos liberais na defesa da livre consciência e culto, na separação da Igreja e Estado. Era uma aliança que convinha aos protestantes e aos liberais, como pontua Santos (2005):

O protestantismo era visto como uma religião esclarecida por parte de certos liberais em oposição ao catolicismo. Essa era também a auto-imagem forjada pelos missionários estrangeiros, manifestada em suas prédicas e textos publicados. Era a religião representativa dos principais países do centro capitalista, como a Inglaterra, responsável pela vanguarda das mudanças no mundo oitocentista. Se não fosse acolhida com convicção, seria pela conveniência e interesse de representar parte da modernidade da época. (p. 19)

Para o *protestantismo de missão*, isso era parte de uma estratégia de legitimação social, de disseminação da nova mensagem e cooptação de aliados na defesa da liberdade religiosa (Mafra, 2001). Mas não devemos ver apenas objetivos pragmáticos na inserção missionária, já que o impulso missionário advindo dos *revivals* norte-americanos também se impregnou de uma motivação ética reformadora que se expressou de modo cabal no “Evangelho Social” do batista Walter Rauschenbusch<sup>39</sup>. A crítica social ao atraso educacional e econômico e à cultura política autoritária eram componentes expressivos que se ligavam estreitamente à crítica à frouxidão moral do catolicismo romano. Ou seja, esta era a causa daqueles. E, portanto, tratava-se de desancar todos os entraves para a livre expressão religiosa a fim de impulsionar o avanço do

---

da implantação de igrejas e missões protestantes se repete e se expressa em diferentes vozes do campo religioso e da intelectualidade nacionalistas.

<sup>39</sup> O Evangelho Social foi uma resposta à crise urbana e à crescente industrialização americana que provocou sérios problemas sociais para as classes trabalhadoras. Foi um movimento de grande importância que, durante cerca de 50 anos (1880-1930), acolheu expectativas de que era possível uma “sociedade redimida” pela implantação do reino de Deus na terra. Em função de ligações com a teologia liberal e uma ênfase pronunciada no engajamento da igreja na transformação da ordem socioeconômica, foi severamente criticada pelo movimento fundamentalista que, neste momento, afirmava a ortodoxia protestante conservadora nos *The Fundamentals*.

protestantismo ao mesmo tempo em que se devia investir na educação e no progresso moral da população (Santos, idem).

Parece-me que é nessa direção que podemos entender o apreço que o protestantismo teve pela educação formal transformando as escolas dominicais das igrejas em salas de aula, multiplicando os raros cursos de alfabetização, assim como criando escolas para educar as elites no ideário do progresso, da modernidade e das liberdades individuais. A ênfase na educação se converte no instrumento de “evangelização indireta” por meio da qual as dimensões religiosa e assistencial se retroalimentam<sup>40</sup>.

Mendonça destaca que um dos mais importantes subprodutos da Era da Bondade Desinteressada<sup>41</sup> foi a paixão pela educação. Em 1824 já havia sido fundada nos Estados Unidos a Associação das Escolas Dominicais da América e várias instituições educativas começaram a surgir nas denominações americanas. Os missionários americanos vindos para o Brasil deram importância considerável às instituições educacionais como estratégia missionária paralela à pregação itinerante, nas casa e nos templos, a chamada evangelização direta<sup>42</sup>.

---

<sup>40</sup> A superioridade moral do protestantismo, assim como o *ethos* de “serviço ao próximo” significou a promoção da filantropia sobretudo através das escolas paróquiais mas também dos hospitais e dos trabalhos das associações de juventude como a Associação Cristã de Moços e a Associação Cristã Feminina, por meio das quais higiene, abstenção de vícios, saúde, códigos de postura, trabalho, produção e intelectualidade eram disseminados.

<sup>41</sup> A respeito esta citação de Mendonça parece esclarecedora: “Mas há fatores filosóficos e teológicos que contribuíram para o direcionamento da atividade missionária. Dentre os fatores filosóficos, além do evolucionismo, estão os da renovada ênfase na dignidade e importância do ser humano, a filosofia do direito natural e o individualismo jeffersoniano. O conceito da importância do homem tende a criar mais interesse em seu progresso. A mola propulsora desse interesse filosófico parece ter sido a teoria da ‘bondade desinteressada’ (*desinterested benevolence*), de Samuel Hopkins, congregacional da Nova Inglaterra. Hopkins acreditava que, enquanto Deus desejava o melhor para todos os homens, o verdadeiro cristão, com maiores motivos, devia sacrificar seus interesses pessoais em favor do interesse de seus semelhantes.” (1995: 64,65)

<sup>42</sup> Na verdade, desde a Reforma Protestante do século XVI, a criação de escolas se tornou parte de seu ímpeto reformador. Vários são os exemplos dessa trajetória como a criação da Escola Dominical por Robert Raikes, na Inglaterra em 1780, para atender crianças pobres, vítimas da primeira Revolução Industrial, que prestava assistência educacional funcionando aos domingos porque era o único dia que as crianças não trabalhavam. John Wesley, pastor, fundador do

Na verdade, a ênfase missionária na educação correspondia à expectativa de que tal propaganda indireta pudesse contribuir para trazer a “civilização protestante” com seus ideais liberais (Ramalho, 1976; Mendonça, 1995). Era importante para a empresa missionária garantir algum apoio por parte das elites nacionais que já viam com bons olhos o transplante do protestantismo para o Brasil. A criação dos colégios em áreas urbanas, com as inovações pedagógicas americanas, atraía as elites e permitia que a “superioridade” do protestantismo pudesse ser demonstrada de modo indireto, além de inculcarem princípios como democracia, individualismo, igualdade de direitos, responsabilidade pessoal, liberdade intelectual e religiosa.

Ao mesmo tempo, junto com a implantação das primeiras igrejas foram organizadas também “escolas paroquiais” que buscavam apoiar o trabalho de evangelização através da alfabetização e do ensino religioso (Hack, 1985). Dessa maneira, a penetração pela via da educação aconteceu em dois planos: “o ideológico, quando procurou, através de grandes colégios, atingir os altos escalões da sociedade; e o instrumental, auxiliar do proselitismo e da manutenção do culto na camada inferior da população. Este último plano foi representado pelas escolas paroquiais”, também chamadas “escolas anexas”, pois funcionavam em salas da igreja ou em prédios ligados ao templo (Ferreira, 1991), com propósitos religiosos, alfabetizadores e de educação elementar<sup>43</sup>.

Segundo Mendonça, para atingir a sociedade brasileira, a estratégia missionária protestante, pelas próprias características do protestantismo, não podia prescindir da

---

Metodismo e reformador social inglês do século XVIII, deu grandes contribuições para a ação social entre presos e pobres, e influenciou o próprio Raikes na criação da escola dominical (Cairns, 1988).

<sup>43</sup> As escolas eram “um complemento natural das igrejas” e, mesmo antes da igreja ter um salão de cultos ou templo, as escolas já funcionavam “nas casas particulares, às vezes do próprio pastor”, que também era, não raras vezes, o próprio professor. Na grande maioria dos casos, a esposa do missionário era a professora, o que ajudou na promoção de mudanças sociais e pedagógicas, pois até então, nas escolas brasileiras, os professores eram sempre homens. (Mendonça, 1995)

educação. O livre-exame das Escrituras, um dos princípios da Reforma, defendia que o indivíduo deveria ter acesso direto à Bíblia Sagrada. Portanto, o culto protestante, letrado e discursivo por excelência, só poderia ser conduzido de modo satisfatório quando os fiéis estivessem em condições de acompanhá-lo, ouvindo e compreendendo o sermão, seguindo as leituras e/ou lendo, eles mesmos, os textos sagrados e os cânticos nos hinários.

Desse modo, as escolas paroquiais ou anexas tinham função de apoio à pregação conversionista. Já os colégios estavam voltados para atingir as camadas médias e superiores, visando difundir a nova ideologia do protestantismo de corte americano, com os valores do liberalismo, do individualismo e do pragmatismo. Em suma, criar uma civilização cristã protestante, de modelo anglo-saxão em terras brasileiras<sup>44</sup>.

No entanto, não foi sem intensa discussão e até cisma que a obra educacional pôde desenvolver-se nas principais denominações históricas (Léonard, 2000). Gomes (2000) chega a afirmar que o cisma presbiteriano em 1903, que deu origem à Igreja Presbiteriana Independente, teve como um dos seus ingredientes centrais “as divergências quanto aos objetivos da educação em São Paulo, aliadas ao desejo de alguns brasileiros de sacudir o jugo dos missionários norte-americanos que dominavam a política dos concílios”<sup>45</sup>.

---

<sup>44</sup> Mendonça, 1995: 111-2.

<sup>45</sup> Gomes afirma que uma corrente liderada por Simonton, seguido pelo Rev. Eduardo Carlos Pereira — pivô do cisma presbiteriano — advogava a fundação de escolas segundo o modelo pietista, isto é, escolas destinadas à educação dos filhos dos crentes e dos mais pobres; enquanto outro grupo queria que as escolas presbiterianas seguissem o modelo das escolas reformadas da Europa e dos Estados Unidos, ou seja, escolas liberais abertas a protestantes, católicos e judeus sem discriminação de cor, sexo, religião ou ideologia.

Com efeito, parece inegável o papel e o lugar que as instituições educacionais ocuparam nas representações a respeito do protestantismo e a contribuição que a “prática educativa” protestante teria dado à sociedade brasileira. Gomes, por exemplo, destaca o papel que o Mackenzie College, hoje Universidade Mackenzie, teria tido na formação da mentalidade do empresariado de São Paulo através dos cursos de Comércio e Engenharia, focados no pragmatismo e na administração racional de empresas públicas e empreendimentos privados. E Jether Ramalho, em uma obra já considerada clássica sobre o assunto, descreve as principais inovações pedagógicas introduzidas no sistema educacional brasileiro pelos colégios protestantes tais como classes mistas, magistério feminino, adoção de práticas desportivas e educação física, atividades extracurriculares e novos métodos de ensino<sup>46</sup>.

Poderíamos afirmar, então, que no fim do Império e início do período republicano a esfera religiosa no Brasil se reconfigura com a quebra do monopólio católico e a inserção do protestantismo histórico no país. A secularização do Estado alterou substancialmente as relações com a Igreja Católica, embora sua estrutura simbólica manteve-se preservada na sociedade e nas instituições. O protestantismo missionário que aqui chegava se associou à aliança antimonárquica que reunia maçons, positivistas, liberais e republicanos na defesa das liberdades individuais, dentre elas a religiosa, e procurou fortalecer a identificação entre progresso/ civilização /modernização e religião protestante a partir do modelo americano. Concorreu para isso a propaganda anti-

---

<sup>46</sup> Entre os presbiterianos e metodistas, as primeiras escolas datam de 1869, em Campinas (SP), 1870, em São Paulo e 1881, em Piracicaba, SP (Leonard, 2000)<sup>46</sup>. As primeiras iniciativas na área da educação entre os batistas são de 1888, quando foi aberta uma escola no Rio de Janeiro, seguindo Salvador (1894), Campos (RJ) (1896), Belo Horizonte (1898), Recife e São Paulo (1902). Em 1916, já havia 8 grandes colégios, com vastas propriedades (Pereira, 1982), além das diversas escolas anexas. A partir dos anos 1930, iniciou-se a criação de novas escolas batistas de ensino fundamental pelo interior do Brasil chegando, em 1968, a um total de 61 dessas instituições. Entretanto, a grande maioria foi fechada devido a rigorosas exigências governamentais, principalmente da Lei de Diretrizes e Bases da Educação de 1971 (Azevedo, 1988).

católica em jornais e revistas (Santos, 2005), a formação de congregações locais a partir da pregação direta e o investimento na “evangelização indireta” através de instituições educacionais que inculcariam o ideário e a moralidade protestantes adequados ao Brasil que se queria reformar.

Para tal, o protestantismo missionário contou com o papel de diferentes tipos de organizações que transcendiam as fronteiras eclesiais. Especializadas e portando, na sua maioria, um caráter transdenominacional, elas vão assumindo papéis diversos na configuração do campo protestante, influenciando sua teologia e sua agenda. Além desse papel no pioneirismo e desenvolvimento do protestantismo, tais organizações, chamadas muitas vezes de “sociedades”, “entidades interdenominacionais”, “associações”, continuaram a tomar parte de diversos aspectos da presença do protestantismo no Brasil e da sua relação com a sociedade e com outras confissões e expressões religiosas. Posteriormente, será o próprio protestantismo brasileiro, com seu crescimento e consolidação no país, que incorporará no seu *corpus* uma variedade de agências e organizações especializadas. Isso começa acontecer com a emancipação das igrejas do controle das juntas e missões norte-americanas.

## **1.2 Da cooperação à repressão em meio às “rápidas transformações sociais” (1955-1964)**

A partir da década de 30, já com a presença dos pentecostais a partir de 1910, podemos dizer que o protestantismo brasileiro entra numa fase de consolidação de sua presença no país. Todas as principais denominações já estavam com seu trabalho missionário bem estabelecido e muitas delas já haviam adquirido sua autonomia das missões norte-

americanas, como foi o caso dos presbiterianos em 1888, dos batistas em 1925 e dos metodistas em 1930.

Se a partir deste período, esforços crescentes vão desembocar em um período de significativa cooperação entre as igrejas protestantes — excluído os pentecostais —, é porque formas de diálogo e trabalho conjunto já estavam se delineando no Brasil e na América Latina desde os primeiros anos do século XX. Com efeito, o que poderíamos chamar de “período áureo” do movimento ecumênico é resultado de processos protagonizados por igrejas da Europa e dos Estados Unidos e agências protestantes do movimento missionário.

Na segunda década do século XX, duas conferências missionárias importantes aconteceram a fim de delinear estratégias e definir com clareza as áreas de missão no mundo. A primeira, realizada em Edimburgo, em 1910, e considerada o nascedouro do movimento ecumênico, excluiu as áreas católicas da empreitada missionária, definindo como “pagãos” apenas os asiáticos e africanos. Os delegados da América Latina, inconformados com a exclusão, logo trataram de criar uma comissão para realizar uma conferência para discutir questões relacionadas à missão na região. O Congresso do Panamá, como ficou conhecido, realizou-se em 1916 e sua ênfase esteve na necessidade de cooperação entre as diversas agências e denominações, tornando-se uma plataforma de ação conjunta dos missionários na América Latina para a promoção de evangelização, comunicação, publicações e ação social. Com os movimentos de autonomia da tutela norte-americana, nas denominações históricas, os evangélicos nacionais aprofundam a cooperação nos seus países e no âmbito latino-americano a fim de dar respostas pastorais aos seus contextos culturais, sociais e políticos (Plou, 2002).

Um dos resultados imediatos do Congresso do Panamá foi a intensificação dos esforços de cooperação no continente por parte das juntas e organizações missionárias<sup>47</sup>. Intensificação, porque já estavam em curso algumas iniciativas na América Latina e no Brasil. Em 1913, foi formado, nos Estados Unidos, o Comitê de Cooperação da América Latina (CCAL), uma cooperação de missões evangélicas estrangeiras, sobretudo americanas, a fim de “defender o trabalho protestante na América Latina, fomentar a cooperação e manter as juntas missionárias informadas da ação missionária realizada na América Latina”. Este comitê realizou mais dois congressos missionários na região, em 1925 (Montevideu) e em 1929 (Havana) que permitiu avançar esta experiência ecumênica baseada no esforço missionário. Obviamente que este esforço missionário realizava-se contra o monopólio e a influência da Igreja Católica Romana na região, que o combatia a partir da chave da “invasão norte-americana”. Na verdade, a tese da conspiração não era completamente destituída de plausibilidade já que os Estados Unidos procurava exercer influência na região, sob a doutrina do Pan-Americanismo, aproveitando a crise européia com a guerra<sup>48</sup>.

Paulatinamente, o espaço da cooperação missionária, protagonizado primeiramente por missionários norte-americanos, vai sendo ocupado por lideranças latino-americanas que se ressentiam da influência dos missionários estrangeiros na definição de estratégias e no controle dos recursos financeiros. Essa voz autóctone foi sentida de modo

---

<sup>47</sup> Estavam presentes no Congresso do Panamá delegados de 44 juntas e sociedades missionárias dos Estados Unidos, uma do Canadá, duas da Jamaica e três da Grã-Bretanha. Vale destacar que tanto o presidente do comitê assessor, como o presidente do congresso, eram ligados a duas organizações de juventude e teriam papéis destacados no movimento ecumênico: John Mott, da Federação Universal de Movimentos Estudantis Cristãos (FUMEC) e Eduardo Monteverde, da Associação Cristã de Moços (ACM).

<sup>48</sup> O Pan-americanismo era a doutrina desenvolvida por Monroe, presidente estadunidense que, em 1823, pretendia expandir a influência dos Estados Unidos para outros países da América Latina. Em que pese sua pretensões fracassadas, as missões norte-americanas acreditavam em uma relação crescente entre os Estados Unidos e a América Latina nas dimensões religiosa, educacional, assistencial e econômica, embora esta tenha menor peso.

contundente no congresso de Havana, em 1929, congresso que foi organizado e dirigido por latino-americanos, cuja principal resolução foi incentivar a criação de conselhos nacionais e propor a formação de uma federação desses conselhos (Souza, 2002).

No Brasil, mesmo antes do Congresso do Panamá, organizações interdenominacionais de orientação cooperativo-ecumênica apareceram e prepararam o terreno para o surgimento de uma cooperação ampla através de um conselho nacional. A primeira dentre essas iniciativas, que vão desembocar mais tarde na Confederação Evangélica do Brasil (CEB), foi a Aliança Evangélica Brasileira (AEB), criada em 1903, como uma associação de protestantes — não de igrejas e organizações — para promover “de modo visível a união substancial das igrejas evangélicas no Brasil” (Reily, 1993) através de discussões de temas da época, de publicações, de iniciativas filantrópicas e evangelização. A formação da Aliança Evangélica, no Brasil, se inspirava no modelo inglês, criado em 1846, que era basicamente uma reação de anglicanos, metodistas, presbiterianos, congregacionais e batistas ingleses, além de luteranos e reformados europeus de tradição pietista, ao deísmo, à teologia liberal de Schleiermacher, à exegese histórico-crítica de Bauer e Strauss e, principalmente às tendências catolicizantes do Movimento de Oxford (Calvani, 1993). No espírito, então, de uma “frente unida” dos evangélicos contra o catolicismo ultramontano, e sob a influência dos missionários norte-americanos que compartilhavam desse espírito — uma vez que, desde 1867, já tinha se formado a Aliança Evangélica nos Estados Unidos — é que se forma a primeira iniciativa ecumênica brasileira<sup>49</sup>.

---

<sup>49</sup> As atividades propostas pela Aliança Evangélica Brasileira foram sendo substituídas paulatinamente por outras organizações que foram surgindo como a Comissão Brasileira de Cooperação, a partir do congresso do Panamá em 1916. Manteve, no entanto, a organização da Semana Universal de Oração a cada ano.

Um outro espaço importante de cooperação foi a organização da União das Escolas Dominicais do Brasil (UEDB), em 1911, criada com o objetivo de unificar os materiais de educação religiosa utilizados pelas diferentes denominações históricas no país. Estavam representadas na UEDB, na data de sua formalização como entidade, em 1928, a União das Igrejas Evangélicas Congregacionais, a Igreja Episcopal do Brasil, a Igreja Metodista Episcopal, a Igreja Presbiteriana do Brasil, a Igreja Presbiteriana Independente do Brasil e a Igreja Cristã Evangélica. Também faziam parte a Sociedade Bíblica Britânica e Estrangeira, a Federação das Escolas Evangélicas, a Comissão Brasileira de Cooperação e a Associação Mundial de Escolas Dominicais. Depois disso passa a se chamar Conselho Nacional Evangélico de Educação Religiosa, e depois, em 1931, Conselho Evangélico de Educação Religiosa do Brasil.

A Comissão Brasileira de Cooperação (CBC), criada em 1920, foi fruto do Congresso do Panamá em que questões como educação teológica/ formação de obreiros, casas publicadoras, a expansão missionária coordenada entre as denominações, a alfabetização, a liberdade de culto e a livre entrada de missionários protestantes, emergiram como prioritárias na agenda missionária. No Brasil, ela reuniu as principais denominações, as sociedades bíblicas, as juntas missionárias, as Associações Cristãs de Moços e Feminina e a União das Escolas Dominicais<sup>50</sup>. A CBC buscou coordenar

---

<sup>50</sup> Digno de nota pelo papel que vai desempenhar no desenvolvimento do ecumenismo são as associações de juventude como a Associação Cristã de Moços, a Associação Cristã Feminina, a União Mundial do Esforço Cristão e a Federação Mundial de Estudantes Cristãos. Plou (2002) destaca que estas organizações teriam sido as primeiras divulgadoras do ideal ecumênico, abrindo espaço para a colaboração e o diálogo de todos os grupos evangélicos e católicos baseado em objetivos concretos. Abumanssur (1991) lembra acertadamente que foi no movimento estudantil que surgiu e se sustentou uma perspectiva de compromisso social da igreja e de lá saíram os principais articuladores do movimento ecumênico internacional. Algumas destas organizações como a Associação Cristã de Moços participaram desde o início do movimento de cooperação que já nas primeiras décadas do século XX tomou forma na América Latina e no Brasil. Fundadas no século XIX e início do século XX, chegaram bem cedo ao Brasil e se uniram aos esforços dos missionários e agentes de outras instituições na evangelização brasileira. No entanto, seus esforços eram dirigidos especialmente para a evangelização de jovens, atividades sociais e recreativas, publicações sobre questões atuais, organização de bibliotecas, conferências evangelísticas e sobre temas do cotidiano, e posteriormente para a obra social como

praticamente todas as frentes de trabalho missionário no país, propiciando um espaço de cooperação e orquestração do movimento ecumênico nascente: das relações eclesiais à educação religiosa, da filantropia à publicidade.

No entanto, a República brasileira ainda não tinha eliminado todos os resquícios de uma ordem social e cultural católica e a influência da Igreja, embora deslocada dos centros de poder, ainda era pervasiva no interior. A nova política de construção institucional adotada pela Igreja Católica para tentar recompor o espaço perdido – procurando fortalecer laços com as elites locais através da educação, realizar adaptações administrativas e econômicas face ao fim do Padroado e moralizar o clero — ensejou estratégias que significavam a restauração da “república católica”, como o casamento religioso, a educação católica nas escolas públicas, as capelarias militares. Para apoiar essa “recatolização” do Estado, D. Leme, arcebispo do Rio de Janeiro e líder dessa investida católica, mobilizou as elites católicas através do Centro Dom Vital (1922), a Ação Universitária Católica (1929), a Liga Eleitoral Católica e o Instituto Católico de Estudos Superiores, ambos criados em 1932 (Fonseca, 2002) <sup>51</sup>.

Diante disso, os evangélicos decidem criar a Federação das Igrejas Evangélicas do Brasil, em 1931, a fim de defender seus interesses diante da ameaça de “recatolização” da sociedade brasileira que se avizinhava no contexto de reforma constitucional, que em 1934, asseguraria a proibição do divórcio e o reconhecimento do casamento religioso

---

capacitação para o trabalho, atividades educacionais, esportivas e em saúde (Mendonça, 1995; Reily, 1993; Plou, 2002). A Federação Mundial de Estudantes Cristãos (FUMEC), por exemplo, vai cumprir um papel decisivo na renovação do interesse da juventude pela transformação social como o caso da União Cristã de Estudantes do Brasil nas décadas de 50 e 60 no Brasil.

<sup>51</sup> Segundo Fonseca, as religiões não-católicas como o Espiritismo e o protestantismo não aproveitaram esse momento de reestruturação do catolicismo para fazer avançar o processo de secularização do Estado brasileiro. Já que a liberdade religiosa estava garantida, os evangélicos voltam-se para problemas internos como as disputas com as missões e, em alguns casos, passam a enfrentar cismas como os presbiterianos (em 1903 a Igreja Presbiteriana dá origem à Presbiteriana Independente) e os batistas do Norte enfrentam problemas cismáticos com os pentecostais.

perante a lei civil, a permissão do ensino religioso nas escolas públicas e a possibilidade do Estado financiar escolas, hospitais, seminários ou qualquer outra instituição pertencente à Igreja Católica que tratasse do “interesse coletivo”. O objetivo da Federação era dar maior representatividade e legitimidade às “forças evangélicas” na interlocução com o poder público, ou seja, pretendia reunir as igrejas para se posicionarem diante das questões sócio-políticas da época.

Da fusão do Conselho Evangélico de Educação Religiosa do Brasil, da Comissão Brasileira de Cooperação e da Federação de Igrejas Evangélicas do Brasil, unificando numa só organização os esforços de cooperação entre diversas instituições, agências missionárias e denominações brasileiras, surgiu em 1934 a Confederação Evangélica do Brasil (CEB). A CEB chegou a reunir as igrejas Congregacional, Presbiteriana do Brasil, Metodista, Episcopal, Evangélica de Confissão Luterana, Presbiteriana Independente, Evangelho Quadrangular, O Brasil para Cristo e o Exército de Salvação<sup>52</sup>. Seu objetivo era intermediar e se fazer representar junto à sociedade e ao Estado assim como para o desenvolvimento de ações conjuntas nas áreas de educação religiosa, publicações e ação social, dando continuidade, assim, às atividades das organizações que constituíram a CEB.

Na década de 1950, esta cooperação nacional já estava amadurecida e, a partir de espaços e instâncias de serviço e atuação das igrejas e organizações como o Departamento de Imigração e Colonização<sup>53</sup>, o Departamento de Ação Social<sup>54</sup> e o

---

<sup>52</sup> Os membros fundadores da CEB foram as Igrejas Congregacional, Presbiteriana, Metodista, Episcopal e Presbiteriana Independente.

<sup>53</sup> Este departamento foi criado em 1952 e consistia numa frente de apoio e orientação a refugiados e imigrantes. Contava com o apoio financeiro de fontes governamentais e do Conselho Mundial de Igrejas.

<sup>54</sup> O Departamento de Ação Social propunha assessorar as igrejas no estudo, planejamento, execução e avaliação de atividades específicas de “ação social”. Com ajuda internacional, iniciou um programa de

Departamento de Atividades religiosas e Educativas<sup>55</sup>, ensejou reflexões teológicas e pastorais próprias em relação à presença do protestantismo no Brasil. Dois fatos vão adquirir importância singular na conformação destas novas concepções de ação pastoral.

De um lado, a criação do *Setor de Responsabilidade Social da Igreja*, na Confederação Evangélica do Brasil em 1955, que impulsionou a reflexão e a prática social das denominações históricas. Paulo de Góes (1989), analisando a ética social desenvolvida no seio da CEB, argumenta que duas influências foram determinantes para o surgimento do Setor de Responsabilidade Social da Igreja, no qual se fizeram as reflexões mais sintonizadas com a problemática brasileira: a realização da segunda Assembléia Geral do Conselho Mundial de Igrejas (CMI) em Evanston, em 1954, cujas discussões giraram em torno da “responsabilidade social da igrejas” e das “rápidas transformações sociais” no mundo; e o pensamento e atuação de Richard Shaull<sup>56</sup>, teólogo e missionário presbiteriano que lecionava no Seminário Presbiteriano de Campinas e trabalhava com o movimento estudantil na União Cristã de Estudantes do Brasil (UCEB).

Entre as diversas consultas convocadas pelo Setor de Responsabilidade Social da Igreja<sup>57</sup>, a mais significativa foi a chamada Conferência do Nordeste, cujo tema foi “*Cristo e o Processo Revolucionário Brasileiro*”, que contou com a participação de Gilberto Freyre, Paul Singer e Celso Furtado entre os seus palestrantes, e fomentou o

---

distribuição de alimentos e roupas, realizou encontros regionais sobre diversos temas e treinamento técnico para desenvolvimento de programas de assistência à infância.

<sup>55</sup> Além das atividades relacionadas à educação religiosa nos contextos denominacionais, este departamento desenvolveu um importante programa de capelania em presídios e penitenciárias, hospitais e organizações militares assim como cruzadas de alfabetização de adultos.

<sup>56</sup> Para entender a presença missionária de Shaull e a influência que teve seu pensamento no protestantismo brasileiro ver, entre outros, as recentes Faria (2002), Shaull (2003) e *Religião e Sociedade* volume 23, edição especial.

<sup>57</sup> Antes da Conferência do Nordeste, o Setor tinha organizado outras três: em 1955, “A Responsabilidade Social da Igreja”; “A Igreja e as Rápidas Transformações Sociais do Brasil”, em 1957, e “A presença da Igreja na Evolução da Nacionalidade”, em 1960.

interesse pela ação política e a militância sindical (Cesar, 2003; Faria, 2002; Góes, 1989; Burity, 1989). Na avaliação de Góes, a Conferência do Nordeste não apenas representou um avanço no enfoque das questões sociais, políticas e econômicas do país, como também obrigou aos segmentos da Igreja Evangélica ali presentes a repensar diversos temas que não faziam parte de sua agenda.

De outro lado, a criação pelo Conselho Mundial de Igrejas (CMI), de ISAL (*Igreja e Sociedade na América Latina*) pretendia animar a reflexão teológica no continente fazendo-a dialogar com os novos contextos de urbanização e industrialização. Criado em 1961, ISAL pretendia ampliar a experiência do Brasil para a América Latina, reunindo teólogos e sociólogos cristãos de diversas igrejas. Buscando superar uma visão reformista das questões de desenvolvimento e dependência, o ISAL abriu um diálogo com o pensamento revolucionário que amadurecia no continente e lançou as sementes para o que depois veio a ser conhecido como *Teologia da Libertação*<sup>58</sup>. Tanto ISAL quanto o Setor de Responsabilidade Social da CEB foram espaços de reflexão teológica renovada sendo dinamizadores de práticas sociais novas para as igrejas no continente (Bittencourt Fº, 1988).

Além desses espaços de renovação do pensamento protestante, o próprio movimento de juventude no interior das principais denominações, capitaneados por organizações estudantis como a União Cristã de Estudantes do Brasil e a União de Juventudes Evangélicas da América Latina (ULAJE)<sup>59</sup> desafiam suas lideranças a dialogarem com os movimentos e atores sociais organizados em torno de propostas de transformação

---

<sup>58</sup> Na sua análise da Teologia da Libertação, Löwy (2000) descreve ISAL como uma das iniciativas mais importantes na criação do movimento de libertação entre os protestantes latino-americanos.

<sup>59</sup> ULAJE surgiu em 1941, no I Congresso Latino Americano de Juventudes Evangélicas, reunindo jovens de vários países do continente visando a cooperação ecumênica para refletir e evangelizar (Plou, 2002) .

social e política no continente. Ao mesmo tempo, estabelecem relações ecumênicas com jovens católicos que, a essa altura, também estão experimentando a renovação religiosa no interior do movimento leigo da Ação Católica, a Juventude Universitária Católica (JUC)<sup>60</sup>. Apoiados, portanto, por uma nova concepção de missão, jovens evangélicos influenciados pelas reflexões teológicas de Shaull estavam se engajando politicamente no meio estudantil e buscando novas expressões de testemunho cristão<sup>61</sup>.

Após o Golpe Militar, em 1964, as igrejas evangélicas históricas vão suprimir essas novas orientações suspeitas de “comunismo” e “esquerdismo”. No entanto, a cooperação proporcionada pela CEB, ISAL e UCEB resultou nas experiências mais importantes do engajamento social do protestantismo brasileiro refletido na criação, anos depois, das chamadas “entidades ecumênicas de serviço” como o CEI, Centro Ecumênico de Informação, criado em 1965, que viria a se chamar posteriormente Centro Ecumênico de Documentação e Informação (CEDI) e a Coordenadoria Ecumênica de Serviço (CESE)<sup>62</sup> que surgiu em 1973. Ambos oriundos de projetos desenvolvidos na Confederação Evangélica que perderam sua força com o golpe militar de 1964.

---

<sup>60</sup> A JUC representou, para a juventude católica, um espaço para articular a relação Igreja e Mundo, espiritual e temporal, nos termos de Luiz Alberto Gómez de Souza (2004), membro da equipe nacional, tornando-se assim pioneira em articular um pensamento e uma posição católica de esquerda no Brasil nas décadas de 50 e 60.

<sup>61</sup> Um exemplo foi a experiência de Vila Anastácio (1957-1958), uma pequena comunidade formada por estudantes numa região industrial de São Paulo, vivendo por dois anos como operários e ajudando na organização e conscientização sindical. Entre eles estava Paulo Stuart Wright, que se tornou depois deputado estadual por Santa Catarina e líder da Ação Popular (AP) na década de 1960. Em 1973 foi preso e morto pela repressão em São Paulo (DOI-CODI).

<sup>62</sup> A CESE surgiu para dar continuidade, diante da cooperação ecumênica, aos projetos em andamento da Confederação Evangélica do Brasil, entre os quais: Movimento de Integração do Migrante - SP (MIM), Serviço de Integração do Migrante - BA (SIM), Cooperativa APODI - RN, Projeto Gurupi (Colonização no MA), e mais uma centena de projetos para acompanhamento, em 1973. Criaram a CESE as igrejas Anglicana, Luterana, Metodista, Presbiteriana Independente, Presbiteriana Unida e Católica Romana.

Enquanto isso, o crescimento do pentecostalismo, que começa, a partir da década de 1960, a superar o número de fiéis das igrejas históricas, e sua repercussão interna através do movimento de “renovação espiritual”, dá origem a diversos cismas que fragmentam as igrejas e questionam sua rigidez doutrinária e litúrgica. Novas expressões pentecostais autóctones vão aparecer e redefinir o campo religioso brasileiro.

### **1.3 Na onda da redemocratização, o protestantismo (re)encontra a participação: 1990-2005**

As décadas seguintes, 1970 e 1980, continuarão sendo palco de debates teológicos que disputam o sentido de “missão da igreja”. Diante da opção pentecostal-carismática, que vai se tornando hegemônica no plano das representações e das práticas religiosas, e da opção tradicional-fundamentalista que procura assegurar que a renovação eclesial (seja via pentecostalização, seja pela guinada à uma religião de transformação social) seja contida através da afirmação das bases de fé (ortodoxia) e da aliança com o governo militar, o segmento identificado com o ecumenismo vai buscar se recompor em organismos continentais e internacionais e/ ou organizações ecumênicas, buscando a aliança dos católicos progressistas sob o manto da nascente Teologia da Libertação e das assessorias pastorais populares nas décadas de 70 e 80.

Paralelamente, um novo tipo de expressão evangélica vai adquirindo importância na América Latina, com seus desdobramentos no Brasil, influenciada pela revisão da postura doutrinariamente “fundamentalista” e conservadora em termos sócio-políticos. Esse novo tipo de expressão emerge na década de 1970 com a criação da Fraternidade

Teológica Latino Americana (FTL)<sup>63</sup> que assume como agenda uma dupla frente de crítica: “ao literalismo torpe e à interpretação arbitrária do fundamentalismo e de um liberalismo que parecia reduzir a Bíblia a uma coleção de documentos do passado ou a um repositório de verdades religiosas e éticas gerais e universais” (Bonino, 2003). O contraponto para o posicionamento “progressista” da FTL era o pensamento de ISAL. Na verdade, como afirma Calvani (1993), a FTL viria representar para os evangélicos o que foi ISAL para o movimento ecumênico e a Teologia da Libertação. Desse modo, abria-se o caminho para uma nova forma de fazer teologia entre os evangélicos que, buscando elementos da herança evangélica reformada, anabatista e avivalista como do protestantismo missionário latino-americano, pudesse ser sensível à realidade latino-americana.

Assim como no movimento ecumênico<sup>64</sup>, os congressos e consultas foram os espaços articuladores e formuladores das concepções que vão cimentando a identidade de um grupo de lideranças, teólogos, leigos, pastores evangélicos em torno de uma proposta missionária que levasse em conta a realidade latino-americana. Um dos mais representativos do período e de maior repercussão na América Latina foi o *Congresso de Evangelização Mundial* de Lausanne<sup>65</sup>, em 1974, cuja declaração final ficou conhecida como *Pacto de Lausanne*<sup>66</sup>. Muito embora em 1969, já tivesse ocorrido na América Latina o 1º. Congresso Latino-Americano de Evangelização (CLADE I) que

---

<sup>63</sup> A FTL foi fundada em 1970 numa consulta sobre hermenêutica bíblica reunindo teólogos e intelectuais evangélicos dispostos a romper com a dependência teológica norte-americana e considerar a problemática latino-americana na sua reflexão em torno da missão.

<sup>64</sup> Para o movimento ecumênico, destacam-se as Conferências Evangélicas Latino-americanas, CELA I, CELA II e CELA III, que originaram três organismos que moldaram o ecumenismo no continente: Igreja e Sociedade na América Latina (ISAL), Comissão Evangélica Latino-americana de Educação Cristã (CELADEC) e Comissão Pró-Unidade Evangélica Latino-Americana (UNELAM), este viria a se transformar posteriormente no Conselho Latino-Americano de Igrejas (CLAI).

<sup>65</sup> Este Congresso deu origem a uma série de consultas sobre temas diversos como Fome, Responsabilidade Social e Política, Cultura, Estilo de Vida Simples e Transformação Social, entre outras.

<sup>66</sup> O Pacto de Lausanne foi e tem sido uma das principais plataformas de idéias e compromissos dos chamados *evangelicais*.

foi o ponto de partida para a articulação do movimento *evangelical*<sup>67</sup> na América Latina. Uma das novidades desse “novo” movimento no interior do cristianismo mundial foi uma rearticulação da evangelização com a responsabilidade social e política, tomando ambos como dever cristão. Em seu capítulo sobre a “Responsabilidade Social Cristã”, o *Pacto de Lausanne* declara:

Afirmamos que Deus é tanto o Criador como o Juiz de todos os homens. Portanto, devemos partilhar da sua preocupação com a justiça e a reconciliação em toda a sociedade humana e com a libertação dos homens de todo tipo de opressão. Porque a humanidade foi feita à imagem de Deus, toda pessoa, não importa qual seja a sua raça, religião, cor, cultura, classe, sexo ou idade, tem uma dignidade intrínseca em razão da qual deve ser respeitada e servida, e não explorada. Também aqui manifestamos o nosso arrependimento, tanto pela nossa negligência quanto por às vezes termos considerado a evangelização e a preocupação social como mutuamente exclusivas. Embora a reconciliação com o ser humano não seja o mesmo que a reconciliação com Deus, nem a ação social seja evangelismo, nem a libertação política seja salvação, todavia afirmamos que tanto a evangelização como o envolvimento sócio-político são parte do nosso dever cristão.

Se o Concílio Vaticano II e a Teologia da Libertação tiveram grande influência nas novas práticas eclesiais e pastorais no universo católico e ecumênico dos últimos 30 anos (Löwy, 2000), no caso da maioria dos evangélicos, um certo viés teologicamente conservador impediu a recepção da Teologia da Libertação e seus ventos progressistas por seu *background* católico-ecumênico e sua ênfase na libertação sócio-política através de uma hermenêutica que conferia centralidade ao “pobre”. Ao invés da Teologia da Libertação foi a *Teologia da Missão Integral* ou *Teologia Holística* que chegou a ter maior penetração na agenda dos evangélicos do continente latino-americano, a partir da década de 70<sup>68</sup>.

---

<sup>67</sup> Este segmento articulado em torno dos CLADEs, da FTL e das organizações paraeclesiais afinadas com seu ideário tem preferido o anglicismo *evangelical* como forma de marcar uma distinção em relação ao protestantismo mais sectário ou conservador, menos tolerante às expressões do protestantismo liberal ou ecumênico. Essa identidade tem correspondido àqueles que, em várias partes do mundo incluindo a América Latina e o Brasil, baseiam sua cosmovisão cristã na Teologia da Missão Integral.

<sup>68</sup> Aqui eu me refiro, é claro, com algumas poucas exceções, aos evangélicos históricos já que segmentos pentecostais e carismáticos vão abrindo espaço para outras elaborações teológicas importadas dos Estados

Com efeito, a Teologia da Missão Integral procurou se desenvolver criando um espaço de formação de idéias e práticas eclesiais equidistantes tanto do chamado “fundamentalismo” quanto da Teologia da Libertação e outras teologias mais à esquerda. Seu pensamento teológico se coloca ao lado do conservadorismo teológico nas suas ênfases na conversão, no ativismo missionário, na autoridade das Escrituras. Quanto à prática eclesial, ela enfatiza a coexistência da evangelização e da responsabilidade social e política como tarefas relacionadas à missão da igreja (Machado, 1997).

Quanto ao método, ou conceito heurístico central, a Teologia da Missão Integral escolheu a *contextualização*, a partir da idéia bíblica de “encarnação”, significando um esforço de identificação e compromisso com a realidade sócio-cultural e uma sensibilidade com as ‘questões’ daqueles a quem se quer alcançar com a mensagem evangélica. Enquanto a Teologia da Libertação toma como *parti pris* o pobre, a Teologia da Missão Integral elege um conceito holístico de ser humano. Daí, que a Teologia da Libertação é uma expressão e produto espiritual de um movimento com um forte discurso social e político. Já a Teologia da Missão Integral enseja a reflexão e a prática em torno de diversas preocupações. Os desafios identificados por esse movimento, passam pela elaboração teológica, pela ação sócio-política, pela ecologia, pelo conceito e prática de missão, pela evangelização, pelos direitos humanos, etc (Steuernagel, 1994).

No que veio a ser conhecido como Missão Integral da Igreja articula-se, portanto, uma nova forma de ser evangélico no século XX: sem abrir mão da identidade evangélica e

---

Unidos como a Teologia da Prosperidade e Teologia da Guerra Espiritual. A esse respeito, ver Mariano (1999).

da tarefa evangelizadora, atentar para todas as dimensões e questões do mundo contemporâneo (Freston, 1993). O protestantismo latino-americano e brasileiro, em particular, passa a ser alvo de uma “campanha de política cultural” por parte dos teólogos e organizações identificadas pela idéia de “missão integral” (Theije, 2004).

O principal desdobramento no Brasil da influência do Pacto de Lausanne foi a realização do *Congresso Brasileiro de Evangelização*<sup>69</sup>, em 1983, que pretendia tornar as reflexões de Lausanne mais conhecidas e sustentar uma concepção do papel das igrejas evangélicas no país para além de sua ênfase tradicional na evangelização<sup>70</sup>. O Congresso Brasileiro de Evangelização<sup>71</sup> se torna um marco inspirador para as lideranças emergentes que assumem, a partir daí, um papel destacado na articulação dos evangélicos e, que juntamente com o protagonismo de organizações paraeclesiais como Visão Mundial, ABUB (Aliança Bíblica Universitária do Brasil) e Vinde (Visão Nacional de Evangelização), entre outras, abrem caminho para a construção de uma proposta de envolvimento sócio-político na Nova República.

A influência do segmento evangelical no protestantismo brasileiro tem se dado de uma maneira muito difusa, sobretudo no aspecto teológico. Diferentemente da Teologia da Libertação que encontrou nas CEBs uma forma de expressar seus compromissos e teses

---

<sup>69</sup> Muitas lideranças herdeiras da perspectiva de Lausanne lembram do congresso de Curitiba, em 1976, realizado pela Aliança Bíblica Universitária do Brasil (ABUB), como o primeiro congresso missionário latino-americano, cujo convite teria sido “transpor as barreiras da desigualdade, da injustiça e da idolatria ideológica” (Steuernagel, 1992).

<sup>70</sup> O Congresso Brasileiro de Evangelização foi articulado por delegados brasileiros na 2ª. Congresso Latino-Americano de Evangelização (CLADE II), em Lima, 1979. Dentre estes delegados encontravam-se Robinson Cavalcanti, Caio Fábio e Valdir Steuernagel, que assumiram a idéia de realizar um congresso de evangelização no Brasil.

<sup>71</sup> Cabe destacar a importância da organização evangélica *Visão Mundial* na conformação de concepções e práticas de ação social afinadas com o paradigma de Lausanne, conhecido como Teologia da Missão Integral. Desde 1975 no Brasil, a Visão Mundial organizou encontros de lideranças evangélicas e apoiou a publicação de literatura e materiais que permitiram a disseminação de uma postura engajada da igreja evangélica diante dos problemas sociais brasileiros. O próprio Congresso Brasileiro de Evangelização foi patrocinado pela Visão Mundial.

assim como com a adesão de padres, bispos, religiosos e leigos possibilitando a constituição de um movimento quase homogêneo dentro da Igreja Católica; os evangélicos estão articulados através de organizações paraeclesiais. A ausência de controle sobre os espaços institucionais no interior das denominações como os seminários limitou sua campanha e influência a congressos, consultas, seminários e publicações. Além disso, as organizações propriamente encarregadas dessa tarefa como a Fraternidade Teológica Latino-Americana, e depois a AEVB, não se articularam o suficiente de modo a se tornar um canal contínuo de influência nas gerações mais jovens dos seminários.

De qualquer forma, os canais escolhidos para disseminar e articular o movimento evangélico passam principalmente pelo movimento estudantil, profissional e de ação sócio-política de organizações e entidades como a Aliança Bíblica Universitária do Brasil, Movimento Evangélico Progressista e Visão Mundial. Uma análise da trajetória das principais lideranças do movimento teria de considerar a centralidade destes setores na socialização e na criação de redes de relações que facilitam o debate, os encontros, as publicações e as estratégias em torno do paradigma da missão integral no Brasil.

Poder-se-ia argumentar que, através das décadas de 1980 e 1990, o segmento evangélico e suas lideranças estabeleceram de maneira incontestada um conjunto de práticas e discursos, sob o manto da Teologia da Missão Integral, voltadas para atuar no campo das questões sociais, e que de forma mais ou menos bem-sucedida, conseguiu sensibilizar amplos setores do protestantismo brasileiro a abandonarem uma postura conservadora em relação à presença da igreja na sociedade.

Estariamos sendo ingênuos se não levássemos em conta também as dinâmicas recentes no interior da sociedade civil brasileira como a redemocratização e a emergência do discurso da cidadania, o acentuado interesse no tema da ética política, a participação da sociedade na solução dos persistentes e agravantes problemas sociais do país como a miséria, a violência e a fome através de campanhas que mobilizam a solidariedade das pessoas como fatores sociológicos que concorrem para maior mobilização e sensibilização social dos diversos segmentos do protestantismo brasileiro. O *Movimento pela Ética na Política*, a *Campanha da Ação da Cidadania contra a Fome e a Miséria e pela Vida*, conhecida como Campanha do Betinho, e o *Movimento Viva Rio* foram momentos de significativa participação das igrejas e dos evangélicos em geral<sup>72</sup>. A ressignificação das práticas tradicionais de ajuda, caridade e doações por parte da chamada Campanha da Cidadania, por exemplo, deram um grande impulso para a formação de comitês e iniciativas locais por parte dos evangélicos.

Institucionalmente falando, o momento de maior influência do movimento evangelical, vai ser a criação da AEVB, a Associação Evangélica Brasileira, sob a liderança de jovens pastores e executivos de paraeclesiásticas que haviam patrocinado o Congresso Brasileiro de Evangelização<sup>73</sup>. E a AEVB conseguiu aglutinar forças importantes do protestantismo brasileiro; desde metodistas e luteranos até batistas, congregacionais, presbiterianos e pentecostais, como a Assembléia de Deus, e membros de igrejas mais recentes, como Nova Vida e algumas das chamadas Comunidades Evangélicas. Numa análise da AEVB, Freston (1992b) elenca quatro motivações principais: a) o desgaste da

---

<sup>72</sup> A pesquisa Novo Nascimento, do ISER, revelou que 23% dos evangélicos da Região Metropolitana participaram da Campanha Contra a Fome (Fernandes, 1998).

<sup>73</sup> Essas lideranças formaram, após este congresso, uma comissão chamada Comissão Brasileira de Evangelização que ficara responsável de encaminhar as decisões do congresso. Com a retomada da Confederação Evangélica do Brasil, em 1987, por alguns deputados evangélicos constituintes, na maioria pentecostais ligados ao Centrão, alguns líderes da Comissão tomaram a iniciativa de realizar uma consulta sobre a Unidade Visível da Igreja em 1988.

imagem pública dos evangélicos em consequência da publicidade negativa em torno da “bancada evangélica” na Constituinte; b) a campanha em setores da mídia e da Igreja Católica contra as chamadas *seitas*; c) a necessidade dos evangélicos de construir espaços institucionais; e d) o crescimento numérico e possibilidade de maior influência social no país, antecipa a necessidade de criar uma instância de interlocução com as autoridades públicas e com a sociedade.

Embora as igrejas evangélicas, majoritariamente pentecostais, a partir de meados da década de 1980, se sentissem mais a vontade na promoção de certo apoliticismo (“crente não se mete em política”) e de práticas de ação social tradicionais como a doação de alimentos, atividades educacionais e a recuperação de usuários de drogas, pouco a pouco a presença de evangélicos no espaço público brasileiro vai se tornando cada vez mais reconhecidamente possível. De crescente relevância para novas estratégias discursivas de defesa da maior participação dos evangélicos nas arenas social e política vai ser o paulatino, mas substancial, crescimento das igrejas pentecostais. Com o sentimento de que o Brasil poderia se tornar evangélico em poucas décadas, várias lideranças evangélicas empreendem iniciativas a fim de adquirir influência pública. Ao mesmo tempo, era preciso assegurar um espaço de “livre iniciativa” das relações entre Estado e religiões no país através da defesa da liberdade religiosa supostamente ameaçada pela esquerda e pelo catolicismo. É assim que nas eleições de 1986, para a Assembléia Constituinte, 32 evangélicos foram eleitos, entre os quais 18 pentecostais, com o apoio das cúpulas eclesiais.

A expansão da presença pentecostal no espaço público, com a compra da Rede Record pela Igreja Universal do Reino de Deus e o forte apoio de significativos segmentos

evangélicos à eleição de Fernando Collor em 1989, acelerou a articulação de algumas lideranças históricas e pentecostais na criação de uma associação que expressasse algum nível de coesão da igreja evangélica no Brasil e vocalizasse publicamente uma postura ética e comprometida socialmente. A fundação da AEVB em 1991, sob a liderança do pastor presbiteriano Caio Fábio, líder de uma organização paraeclesialística afinada com o paradigma de Lausanne e com forte presença na mídia, teve grande repercussão em demarcar fronteiras no interior do campo evangélico, especialmente em relação às chamadas igrejas neopentecostais, inaugurando uma modalidade de presença pública em diálogo com os movimentos de cidadania e pacificação<sup>74</sup> das metrópoles urbanas.

Por outro lado, a AEVB reúne indivíduos e organizações buscando ser uma alternativa ao Conselho Nacional de Igrejas Cristãs (CONIC). O CONIC reúne algumas igrejas históricas (Metodista, Luterana, Anglicana, Presbiteriana Unida, Cristã Reformada, Ortodoxa Siriana) e a Igreja Católica num diálogo e cooperação ecumênicas que se constitui historicamente na convergência das lutas pelos direitos humanos nas décadas de 1960 e 1970 que desembocou na formação de diversas entidades paraeclesialísticas de serviço como a Coordenadoria Ecumênica de Serviço (CESE), o Instituto de Educação Teológica da Bahia (ITEBA), o Centro Ecumênico de Estudos Bíblicos (CEBI), o Instituto de Estudos de Religião (ISER), entre outros. Estas iniciativas ecumênicas deram origem a formas de diálogo entre as hierarquias das igrejas citadas acima originando em 1982 o CONIC. A presença da CNBB no CONIC impede a aproximação da maioria das denominações evangélicas que vêem o catolicismo como principal concorrente por fiéis.

---

<sup>74</sup> Estes importantes momentos de participação cívica da sociedade brasileira deram oportunidade para que a AEVB atuasse despertando o segmento evangélico para um crescente compromisso social. Não é a toa que, como será demonstrado mais adiante, a grande maioria dos projetos sociais voltados para crianças e adolescentes foram criados na última década.

Esse segmento protestante que não se identificava com a proposta ecumênica representada pelo CONIC, e que reunia pastores, missionários, teólogos, profissionais e estudantes de diversas denominações, inclusive pentecostais, encontrou na *Teologia da Missão Integral*, um ponto de articulação conceitual no discurso religioso que funcionasse como um operador de legitimação (Quiroga, 2001) para colocar em prática um projeto evangélico “contextualizado”, ou seja, comprometido com os temas da justiça social, dos direitos humanos, da participação cívica através do agenciamento de experiências de ação social e política, ao mesmo tempo em que pudesse se contrapor aos setores mais arrojados do pentecostalismo que desloca e ressignifica os sentidos do religioso, sobretudo pela via da competição e ocupação de espaços (Giumbelli, 2003a; 2003b). Não é demais ressaltar que estas experiências foram articuladas por lideranças eclesiais e leigas que tinham, na sua maioria, uma vivência interdenominacional em função de atuarem em organizações paraeclesiais como Aliança Bíblica Universitária (ABU), Fraternidade Teológica Latino-Americana (FTL), Visão Nacional de Evangelização (Vinde), Visão Mundial, Serviço de Evangelização da América Latina (SEPAL) e Associação Evangélica Brasileira (AEVB).

Uma parte expressiva dessas experiências vem tentando se reorganizar desde o fim da década de 1990, quando se instalou uma crise na AEVB com o envolvimento do presidente da associação, Rev. Caio Fábio D’Araújo F.º, em uma série de escândalos políticos e morais. A personalização da AEVB em torno da figura carismática de Caio e a tentativa de abarcar o maior número possível de tendências e lideranças evangélicas pouco comprometidas com o ideário *evangelical*, além da cada vez maior oposição e envolvimento de Caio Fábio com a tentativa de exclusão da Igreja Universal do campo

evangélico especialmente no episódio do “chute na santa”<sup>75</sup> tornaram a entidade vulnerável ao contra-ataque da Igreja Universal. Esse contra-ataque levou a Universal a constituir, em 1993, com o apoio de uma das vertentes da Assembléia de Deus e de outras lideranças pentecostais e carismáticas, além de Nilson Fanini, importante liderança batista, uma entidade de representação concorrente chamada Conselho Nacional de Pastores do Brasil (CNPB) (Freston, 1996). Caio Fábio também recebeu ataques e acusações do governador do Estado do Rio de Janeiro e da imprensa depois de ser encontrada cocaína nas dependências da Fábrica de Esperança, projeto social dirigido por Caio Fábio<sup>76</sup> (Fonseca, 2003). Nas eleições de 1998, Caio Fábio se viu envolvido em nova controvérsia política, agora em relação a um suposto dossiê que conteria evidências de que o presidente da república, que concorria a reeleição, e outros membros de seu governo e partido teriam contas clandestinas em paraísos fiscais. Abalado com novas acusações da imprensa e, agora, sem o apoio de antigos aliados, Caio Fábio retira-se de sua atuação pública após a revelação de um caso amoroso com sua secretária.

No sentido de apoiar essa reorganização e dar novo impulso e inspirar as novas gerações para maior compromisso com a transformação social do país, a Visão Mundial resolveu tomar a iniciativa e dar o suporte necessário para a constituição de uma rede nacional de organizações evangélicas atuantes no campo da ação social, formada em 2003<sup>77</sup>.

---

<sup>75</sup> Além do episódio do “chute na santa”, a minissérie Decadência transmitida pela Rede Globo com clara referência à Igreja Universal e a reprodução de um “vídeo secreto” em que pastores da Universal, entre eles, o próprio Bispo Macedo ensinava como arrecadar dinheiro dos fiéis envolveram a AEVB na pessoa de Caio Fábio como interlocutora da mídia.

<sup>76</sup> Caio Fábio tinha feito severas críticas à política de segurança pública do governo do Estado. Sua relação próxima com o Viva Rio, também crítico da política de segurança, e com políticos adversários do governador parece ter despertado o seu descontentamento passando a atacar insistentemente o Viva Rio e Caio Fábio.

<sup>77</sup> Além de patrocinar a realização do segundo Congresso Brasileiro de Evangelização (CBE2), também em 2003, a fim de fazer um balanço do paradigma da Missão Integral, nos últimos 30 anos. As palestras

Através da descrição do universo de organizações presentes neste encontro e das discussões ali entabuladas penso ser possível obter uma visão privilegiada das transformações recentes de uma parcela do segmento evangélico que encontra na ênfase na “responsabilidade social” dos evangélicos a possibilidade de atualização e recomposição de sua presença na esfera pública.

Após uma breve descrição desses três momentos de reconfiguração religiosa do protestantismo no Brasil e seus efeitos sobre as práticas cívico-religiosas das igrejas e organizações evangélicas, descrevo etnograficamente a seguir a formação da Rede Evangélica Nacional de Ação Social (RENAS), iniciativa do campo evangelical-progressista que pretendeu reunir diferentes organizações e igrejas evangélicas, as chamadas “Organizações e Entidades de Ação Social”, que desenvolvem diferentes propostas de ação social e representam diferentes segmentos do protestantismo brasileiro.

---

do CBE2 encontram-se em *Missão Integral: Proclamar o Reino de Deus, Vivendo o Evangelho de Cristo* (2005).

## CAPÍTULO 2

### LANÇANDO A REDE: “SOMOS EVANGÉLICOS E FAZEMOS AÇÃO SOCIAL”

*Naquela época do MEN, que eu acredito que deve ter seus 15 anos, não existia isso. Então, as pessoas que trabalhavam, e as poucas na igreja evangélica que faziam não sabiam exatamente por onde começar. Naquela ocasião, há 15 anos atrás não existia Congresso de Ação Social nas igrejas, existia conferência missionária, pra mandar missionários para outros campos. Hoje existe congresso de ação social nas igrejas... A idéia era criar um espaço dentro da igreja, de conscientização... União eu diria que hoje a gente percebe que alcançou esse objetivo porque hoje a gente tem a rede e eu diria que esta rede não se iniciou agora, há dois anos atrás... ela tem uma história de 15 anos, que começa nesse movimento.*  
*Débora Fahur, membro da coordenação da Rede*

Desde o início de 2002, algumas organizações evangélicas<sup>78</sup> começaram a se encontrar para discutir a formação de uma articulação entre diversas entidades, denominações e lideranças evangélicas que estivessem engajadas em iniciativas e projetos sociais. A motivação inicial partiu de um pequeno grupo de organizações — Visão Mundial, Viva Network e MEN Confederação<sup>79</sup> — que, encontrando-se em eventos como o 4.º Congresso Latino Americano de Evangelização (CLADE IV)<sup>80</sup>, em 2000, discutia a ação social dos evangélicos no Brasil e se ressentia da falta de um espaço de troca e ação conjunta para suas organizações.

Sensibilizada pela reação de diversas lideranças eclesiais<sup>81</sup> e buscando uma maior aproximação com o mundo organizacional protestante, a Visão Mundial promoveu

<sup>78</sup> Ação Social da Igreja Metodista, Associação Educacional e Beneficente Vale da Benção, Chance Internacional, DIACONIA, Exército de Salvação, Fundação Comunidade da Graça, Instituto Agente, JEAME, JOCUM, revista Ultimato, revista Mãos Dadas, Visão Mundial e Rede Viva. Com exceção da Ação Social da Igreja Metodista, ligada diretamente ao movimento ecumênico, todas as organizações fazem parte do movimento evangélico.

<sup>79</sup> Viva Network e MEN Confederação são redes de instituições que trabalham com o público infanto-juvenil na América Latina (Viva Network) e no Brasil (MEN) que surgiram na década de 1990.

<sup>80</sup> O CLADE IV foi o congresso realizado no Equador em 2000 e reuniu organizações e líderes da América Latina que se identificam com a plataforma da Teologia da Missão Integral da Igreja, divulgada no continente pela Fraternidade Teológica Latino-Americana auspiciadora do Congresso.

<sup>81</sup> Em 2000, a Visão Mundial realizou uma reunião com diversas lideranças de igrejas protestantes em São Paulo a fim de ouvi-las sobre a relação da organização com o segmento evangélico e a conclusão do relatório a que tivemos acesso apontava para a necessidade de resgatar uma maior aproximação já havida no passado.

diversas reuniões ao longo de 2001 e 2002 a fim de discutir a situação da “ação social” dos evangélicos no Brasil e encaminhar possibilidades de articulação entre as diversas iniciativas e organizações. Destas reuniões formou-se um grupo de trabalho para planejar diversas ações que desembocaram na realização da I Consulta das Organizações Evangélicas de Ação Social. O objetivo declarado era “reunir lideranças evangélicas envolvidas em ação social para identificar o trabalho social evangélico no Brasil e buscar formas de *articulação* deste trabalho”.

Partia-se do princípio de que “é preciso reconhecer que as igrejas e as organizações de ação social de iniciativa evangélica têm se constituído numa força emergente e em franca expansão”. Essa foi uma das explicações mais recorrentes e também uma das questões controversas no decorrer da consulta. Conforme o discurso de uma das participantes do grupo de trabalho na apresentação do histórico da rede “em construção”: “Se somos evangélicos e fazemos ação social, *somos um número representativo* e fazemos bem o que nos propomos a fazer; porque não unirmos força e chegarmos mais longe?”(grifo meu).

Para muitos, também ou sobretudo, estava em jogo a afirmação do segmento evangélico no campo da ação social através da visibilização de suas muitas iniciativas e impacto em muitos lugares. Como uma das atividades preparatórias para a Consulta e para a formação da rede foi realizado um levantamento preliminar das iniciativas, projetos, entidades evangélicas de “ação social” que deu origem a um cadastro de cerca de 1.000 organizações e atividades. Não seria descabido se pensássemos que a formação de uma rede *evangélica* de “ação social” faz parte de um conjunto de estratégias do segmento *evangelical* visando o reconhecimento — no seu sentido positivo, enquanto

legitimidade — a fim de disputar espaços na esfera pública com outros segmentos do protestantismo<sup>82</sup>.

## **2.1 Os atores da Consulta**

As entidades e organizações que estiveram representadas na “Consulta das Organizações Evangélicas de Ação Social” representam um leque variado da polimorfia organizacional do protestantismo brasileiro. Foram cerca de 80 entidades representadas de diferentes portes institucionais, formas de organização interna, abrangência territorial, tempo de existência, áreas de atuação e objetivos. O que elas teriam em comum, a uma primeira visada, seria o que permitiu aos organizadores as convocarem: “serem evangélicas” e “estarem comprometidas com a ação social”.

Observando o espectro de organizações presentes na Consulta e suas características, é possível obter uma radiografia compacta e ao mesmo tempo transversal do campo protestante:

---

<sup>82</sup> Exemplar para a corroboração deste argumento foi o fato de não terem sido convidados algumas entidades, departamentos de igreja ou iniciativas do chamado neopentecostalismo, como a Igreja Universal e a Renascer em Cristo.

**Tabela 2 – Organizações Presentes na Consulta**

<b>Organizações</b>	<b>n.º</b>	<b>%</b>
Igrejas	21	26,2%
Entidades Filantrópicas	18	22,5%
Agências missionárias	16	20,0%
ONGS	10	12,5%
Movimentos Temáticos	2	2,5%
Redes	3	3,8%
Entidades de representação	4	5,0%
Entidades de Educação Teológica	1	1,2%
Instituições de Comunicação Social	3	3,8%
Sociedades Bíblicas	2	2,5%
<i>Total</i>	80	100%

**Igrejas<sup>83</sup>**

Na Consulta, as denominações evangélicas significaram quase um terço (26,2%) das organizações representadas. Algumas denominações já mantêm uma antiga trajetória de assistência social como os episcopais, luteranos, metodistas, presbiterianos, salvacionistas (Exército de Salvação), congregacionais, adventistas. Outros têm uma trajetória não tão antiga como os assembleianos e há as novas igrejas renovadas e pentecostais autônomas com trajetória de assistência social recente como a Comunidade da Graça e Igreja Missionária Pentecostal.

<sup>83</sup> As igrejas representadas foram: *Exército de Salvação*, *Igreja Batista Betel*, *Igreja Evangélica Fluminense*; *Igreja Batista da Lagoinha* (Departamento de Ação Social); *Igreja Presbiteriana do Brasil* (Secretaria de Ação Social); *Convenção Batista Brasileira* (Secretaria de Ação Social e Lar Batista Esperança); *Igreja Metodista* (3.<sup>a</sup> Região Eclesiástica, Coordenação Nacional de Ação Social e Fundação Metodista de Ação Social); *Igreja Presbiteriana Independente* (Secretaria Nacional de Ação Social e Diaconia); *Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil* (Departamento de Diaconia); *Igreja Episcopal Reformada* (Associação Beneficente e Cultural), *Igreja Adventista* (Agência Adventista de Desenvolvimento e Recursos Assistenciais - ADRA); *Igreja Evangélica Holiness* (Instituto Amar Holiness); *Igreja Projeto Raízes* (Projeto Integrarte); *Igreja Evangélica Assembléia de Deus - AM* (Fundação Boas Novas); *Comunidade da Graça* (Fundação Comunidade da Graça); *Igreja Evangélica Missionária Pentecostal* (Bem Estar do Menor); *Igreja Evangélica Luterana do Brasil* (Associação das Entidades de Serviço da IELB - AESI); *Convenção das Igrejas Batistas Independentes* (Federação das Entidades e Projetos Assistenciais - FEPAS).

O modelo institucional de ação social apresenta-se de modo diferenciado, de acordo com a forma de governo e grau de autonomia local das diferentes denominações ou de acordo com as diferentes ênfases no leque variado de opções assistenciais, sendo não raro geridos por fundações ou organizações criadas especificamente para esse fim. As atividades são organizadas através de secretarias ou departamentos que coordenam atividades locais, regionais e nacionais e algumas denominações já criaram associações ou federações de entidades sob a sua égide.

Estas igrejas e entidades de igreja possuem iniciativas com fins estritamente voltados para o campo da assistência social, incluindo uma diversidade de serviços como cursos profissionalizantes, alfabetização de jovens e adultos, reforço escolar, campanhas de arrecadação e distribuição de víveres e roupas, acompanhamento nutricional de crianças, núcleos escolares com creches e ensino pré-escolar e fundamental, assistência jurídica, núcleos de pré-vestibular; e outras iniciativas com fins mais abrangentes, que incorporam muitas vezes o discurso e as práticas das ONGs, não raro influência da inserção destas igrejas em organismos ecumênicos nacionais e continentais como o caso da Igreja Metodista do Brasil e da Igreja Evangélica de Confissão Luterana do Brasil (IECLB) que possuem pastorais para tratar de temas como questão agrária, combate ao racismo, direitos humanos e igualdade de gêneros, entre outras.

### **Entidades Filantrópicas<sup>84</sup>**

---

<sup>84</sup> Associação Refúgio; Lar Infantil Dorcas; Associação Educacional Vale da Benção; Associação Evangélica Beneficente (AEB); Pró-Viver – Obras Sociais e Educacionais; Centro de Apoio Comunitário; Crianças de Belém; Rebusca; Associação Cristã de Assistência Social (ACRIDAS); Lar Batista Betânia; Irmandade Evangélica Betânia; Centro Social Casa da Amizade; Centro de Assistência e Desenvolvimento Integral (CADI); Ministério Programa Criança Feliz; Ministério JEAME – Assistência Integral à Crianças e Adolescentes Carentes e de Conduta Infracionária; Associação Evangélica Resgate e Ame Crianças e Adolescentes em Situação de Risco Social - REAME; Chance Internacional; Hope Unlimited do Brasil.

Uma outra parcela significativa de organizações representadas (22,5%) faziam parte do universo das instituições filantrópicas que se formaram a partir da iniciativa de pastores, líderes, missionários e leigos de igrejas evangélicas. Estas entidades, de diferentes tamanhos, foram inspiradas pela máxima cristã do “amor ao próximo”, e dirigem seus esforços para assistir crianças e adolescentes em “situação de risco social” ou em “situação de rua”, oferecendo serviços educacionais, recreativos ou profissionalizantes e casas-lares para abrigar crianças e adolescentes que vivem nas ruas.

Sua inserção evangélica é valorizada, desde que em seus programas de intervenção incluem-se atividades de “formação cristã” e “referência espiritual”. Estas entidades são parte da já secular presença do protestantismo no país onde, ao lado das atividades proselitistas missionárias, foram sendo constituídas diversas instituições que pretendiam prestar atendimento social aos segmentos desfavorecidos da população. Uma boa parte destas entidades, embora dedicando-se a atividades consideradas assistencialistas, começa a incorporar o discurso e a prática das ONGs participando de Conselhos tutelares e fóruns da sociedade civil organizada.

### **Agências missionárias<sup>85</sup>**

Outro grupo importante (20%) eram as agências que se dedicam à atividade missionária no Brasil e no exterior treinando, enviando, dando suporte para missionários no “campo de missão” ou desenvolvendo projetos de evangelização. Na sua maioria, destinam sua mensagem para grupos específicos como estudantes, profissionais, pescadores, crianças,

---

<sup>85</sup> Jovens Com Uma Missão (JOCUM); Associação dos Fazedores de Tendas do Brasil (AFTB); Missão Portas Abertas; Asas de Socorro; Aliança Bíblica Universitária do Brasil (ABUB); Associação Missionária Casa do Pai; Associação Missionária Esperança (AME); Aliança Pró-Evangelização das Crianças (APEC); Audioteca Sal e Luz; Missão Evangélica de Assistência aos Pescadores (MEAP); Projeto Missionário Vila Capriotti; American Leprosy Mission; Associação Bereana; Missão SGM no Brasil; EIRENE do Brasil; Comunidade Evangélica Nova Aurora (CENA).

comunidades amazônicas e indígenas, grupos urbanos, hansenianos, deficientes visuais, etc.

Através do discurso da “missão integral”, estas organizações incorporaram no trabalho de evangelização o discurso e a prática de ação social implantando atividades e serviços na área de educação, saúde, geração de renda, doação de víveres; criando casas-lares, casas de passagem e abrigos para populações marginalizadas, moradores de rua, profissionais do sexo, buscando sua reintegração e ressocialização através de diferentes estratégias. Essas agências assumem uma identidade interdenominacional e, dessa maneira, podem contar com voluntários ou doações de qualquer igreja e manter um caráter independente das políticas denominacionais. Experimentaram um crescimento vertiginoso nas últimas décadas desenvolvendo “ministérios” ou atividades específicas de expansão da mensagem evangélica e representam um leque variado de posicionamentos teológicos e ideológicos.

### **ONGs<sup>86</sup>**

Um grupo menor mas significativo era constituído por organizações que surgiram como entidades de serviço a outras organizações ou movimentos sociais nos diferentes setores do campo protestante e assumem a identidade de Organização Não-Governamental. Algumas entidades surgiram no interior do movimento ecumênico, às vezes a partir da ação social das igrejas, e assumiram uma militância social junto aos movimentos e organizações populares; outras são entidades de abrangência internacional que se estabeleceram também no Brasil e atuam junto a organizações comunitárias e na defesa de causas específicas; e ainda outras surgiram mais recentemente dentro da “onda” do

---

<sup>86</sup>CESE; Koinonia; Fundação Kairós; Diaconia; Instituto do Terceiro Setor Evangélico (INTESE); Instituto Agente; Sociedade Cultural Missões Quilombo; Tear Fund; Visão Mundial; Compassion do Brasil.

chamado Terceiro Setor e buscam fazer o trabalho de assessoria e fortalecimento de outras organizações e movimentos evangélicos nas suas causas.

Em geral, essas organizações manipulam soma considerável de recursos, oriundas da chamada cooperação internacional e transferem tais recursos para organizações menores e de ação local assumindo uma posição intermediária. Contam com quadros profissionais especializados e bem remunerados que são disponibilizados como assessores para o trabalho de base das diversas organizações que apóiam.

Como nasceram a partir da reflexão e práticas das igrejas ou da dificuldade destas de atuarem, constituindo organizações independentes, elas mantêm um diálogo com as diversas denominações e desenvolvem programas voltados para o estímulo e reflexão da “ação social” das igrejas no enfrentamento das diferentes questões sociais brasileiras. Muitas destas organizações deram suporte — através de congressos, seminários, publicações, debates — para o desabrochar de um pensamento teológico brasileiro que possibilitasse um maior engajamento social do protestantismo no país.

### **Movimentos e Redes<sup>87</sup>**

Recentemente, apareceram movimentos no segmento evangélico para dar expressão e influenciar o conjunto do protestantismo na relação com a sociedade mais ampla a partir de determinados temas como a legitimidade e a necessidade de uma militância progressista na política, no sindicalismo e nos movimentos sociais; e o agenciamento

---

<sup>87</sup> O MEP (Movimento Evangélico Progressista) foi criado em 1990 por lideranças e militantes sindicais identificados com os partidos de esquerda. O FALE (Movimento de oração e pressão pública) surgiu em 2002 como um projeto da ABUB. Rede Viva é uma rede de organizações e entidades cristãs evangélicas que trabalham com crianças e adolescentes em situação de risco social no Rio de Janeiro formada em 2001; Rede Salus é uma rede que reúne pessoas e organizações que trabalham com a temática da saúde a partir de uma perspectiva holística.

juvenil através da pressão pública, da formação de grupos de reflexão e oração a respeito de temas sociais globais e nacionais como dívida externa, barreiras comerciais na agricultura, desigualdade social, crianças e adolescentes em situação de risco, desarmamento, entre outros.

Surgiram a partir do engajamento na democratização da vida social e política brasileira em partidos como o PT e o PPS e no movimento estudantil. Ambos assumem como base teológica a Teologia da Missão Integral como plataforma de um progressismo marcadamente evangélico. Entre os seus líderes encontram-se militantes e intelectuais evangélicos que mantêm uma dupla militância, em suas igrejas e na sociedade civil organizada. Algumas articulações têm sido feitas também a partir do formato de redes buscando reunir organizações sociais e indivíduos para troca de experiências, reflexão, compartilhamento de recursos, soma de esforços. Estas redes são formadas em função de temas específicos como crianças e adolescentes em situação de risco social, saúde e tem abrangência estadual e nacional.

### **Entidades de representação<sup>88</sup>**

Ao lado de muitas organizações ditas filantrópicas, outros tipos de organizações coexistem no cenário protestante como entidades que pretendem aglutinar e representar igrejas, organizações ou segmentos profissionais. Estas organizações dão representatividade a segmentos eclesiais determinados, expressando alinhamentos além do denominacionalismo vigente<sup>89</sup> configurando um campo de ação conjunta, dando visibilidade e disputando agendas.

---

<sup>88</sup> Associação Evangélica Brasileira; Conselho Latino Americano de Igrejas - Setor Brasil; Federação Brasileira das ACMs; Associação das Entidades Sociais Evangélicas do Paraná (REPAS).

<sup>89</sup> Um exemplo clássico deste tipo de alinhamento é o da Igreja Evangélica de Confissão Luterana do Brasil: a IECLB é filiada ao CONIC, mas setores da igreja identificados com o evangelicalismo

Algumas destas entidades vêm desempenhando um papel significativo na vocalização dos interesses, demandas e posicionamentos políticos dos mais diversificados setores do protestantismo, sendo partes constitutivas das disputas políticas e religiosas e experimentado também momentos de maior ou menor expressão na vida pública brasileira.

### **Entidades de Educação Teológica, de Comunicação Social e Sociedades Bíblicas<sup>90</sup>**

São organizações cuja razão de ser está ligada a reprodução do discurso e da mão-de-obra evangélica no país, assim como à produção de recursos literários e audiovisuais para consumo e instrumentação dos objetivos de igrejas e organizações. Resultado e participantes ativas do crescimento evangélico nas últimas décadas, têm incorporado na sua agenda e produção o discurso da ação social incentivando a reflexão e a prática da “missão integral”.

## **2.2 Construindo uma identidade comum e uma ação conjunta**

As organizações que se reuniram na Consulta de Organizações Evangélicas de Ação Social foram convocadas para a formação de uma rede de abrangência nacional cujo objetivo era “criar uma ampla rede de relacionamentos entre as organizações evangélicas que atuam na área social, no sentido de proporcionar encorajamento, capacitação, articulação, troca de informações e recursos, oportunidades de qualificação, banco de projetos sociais inovadores, gestão, ética no trabalho social, impacto na formulação de políticas públicas, entre outros”. A justificativa era, como já citado acima, a representatividade da iniciativa evangélica em responder aos problemas

---

organizam-se em um movimento chamado Encontro e estão filiados à AEVB — isso é possível porque a AEVB permite a adesão de pessoas físicas, não apenas organizações eclesiais ou paraeclesiais.

<sup>90</sup> Secretaria de Ação Social da Sociedade Bíblica do Brasil; Ultimato; Revista Mãos Dadas; Sociedade Bíblica Internacional; Editora Mundo Cristão; Instituto Bíblico Betel Brasileiro.

sociais brasileiros, por um lado; e a necessidade de sua profissionalização, por outro. Quanto a isto, embora as “organizações evangélicas de ação social” expressem de diferentes maneiras o estado atual de profissionalização em que o chamado Terceiro Setor se encontra, seria possível argumentar que as entidades representadas na Consulta eram as que alcançaram maior grau de profissionalização.

Durante os debates nas plenárias onde se definiam e deliberavam os contornos de formação e atuação da rede, foi possível perceber o “nervosismo” de diversos atores em torno de duas questões que recorrentemente aparecem como cruciais para a compreensão do protestantismo brasileiro. O primeiro debate que mobilizou intensamente a discussão dos representantes das organizações dizia respeito à questão dos critérios a serem definidos para estabelecer a admissão à rede. Na convocação e na proposta para discussão nos grupos de trabalho<sup>91</sup>, constava que os critérios até então utilizados para convidarem as entidades eram três: organizações evangélicas que prestassem serviços de “ação social”, organizações evangélicas cuja missão se relacionassem à “ação social” e organizações que aceitassem ou se identificassem teologicamente com o Pacto de Lausanne, a base para a plataforma de *aggiornamento* dos evangélicos no século XX.

Os critérios anunciados, no entanto, olhados a partir das organizações presentes e ausentes revelam alianças e posições dentro do campo protestante. De saída percebe-se a ausência da Igreja Universal e suas congêneres pentecostais. O segmento pentecostal

---

<sup>91</sup> A consulta realizou-se em dois dias no espaço do Colégio Salesiano Pio XI em São Paulo. No primeiro dia foram ouvidos especialistas e diferentes experiências de constituição e alimentação de redes de organizações sociais como a RITS, a Rede Corrente Viva de São Paulo, as redes sociais temáticas do SENAC-SP e a Articulação do Semi-Árido Nordestino – ASA. No segundo dia os participantes se dividiram em grupos de trabalho a fim de discutirem propostas para a estruturação, a comunicação e a mobilização social da rede. As discussões e deliberações em plenário teve a ajuda de um consultor em gestão que atuou como moderador.

representado na Consulta, de fato, é minoritário, embora algumas igrejas carismáticas tenham sido convidadas. As principais igrejas representadas são igrejas históricas e as organizações presentes, na sua maioria, são aquelas que cultivam um relacionamento bastante próximo com esse segmento protestante. Nada mais natural já que é este segmento que possui maior tradição na ajuda aos mais necessitados. Por outro lado, a presença de entidades ecumênicas é revelador de um recente esforço de aproximação entre os movimentos ecumênico e *evangelical* que tem resultado em parcerias e iniciativas conjuntas antes impossibilitadas por diferenças teológicas, ênfases missiológicas e políticas e marcas de distinção cultivadas e valorizadas por ambas as partes. No entanto, é justamente a presença de entidades e igrejas ligadas ao movimento ecumênico conciliar, que acaba por “fazer água” na tentativa de ancorar a rede ou identificá-la de modo exclusivo com o “espírito de Lausanne”, ficando o Pacto como um documento de referência.

Na verdade, a questão da identificação com o Pacto de Lausanne aponta para a verdadeira discussão e nó cego das disputas e conflitos no interior do protestantismo e na sua relação com o ecumenismo: *o que é ser evangélico?* Alguns (especialmente aqueles ligados a agências missionárias) defendiam a elaboração de uma declaração de fé comum baseada nos credos reformados que identificassem as organizações como evangélicas.

No entanto, tal definição da “evangelicidade” tenderia a restringir a participação de organizações protestantes do campo ecumênico; outros, mais ligados ao campo ecumênico, defendiam a inclusividade ao definir evangélico pela ética e pela virtude e não como segmento religioso. A proposta que logrou êxito acabou por ser esta última já

que algumas organizações do campo evangelical também foram favoráveis à ampliação da interlocução da rede com a experiência das entidades ecumênicas no campo da ação social. Por outro lado, ao defender uma noção subjetivista abre-se espaço para que determinados setores do protestantismo, especialmente neopentecostais, vejam diminuídas as possibilidades de participar da rede.

Para algumas organizações presentes, inclusive algumas que eram parte da coordenação da consulta, a rede se tornaria a possibilidade da construção de um canal de representação das diversas entidades na esfera pública. Tal preocupação ganhou formulação explícita em diversos momentos em que se discutiram os objetivos da rede. A ausência de uma instância de representação evangélica que possa dialogar com o poder público e que tenha algum peso na geografia política é ressentida por grupos que sonham com maior reconhecimento e legitimidade.

No entanto, recentes e funestas experiências de corporativismo político evangélico, levaram muitos dos presentes a rechaçarem qualquer possibilidade de ser uma rede suspeita de buscar se beneficiar da proximidade do poder ou de ser instrumento de manipulação de interesses políticos partidários. O que motiva a convocação para a formação da rede, em última instância, é a possibilidade de tornar a representatividade das ações e iniciativas sociais dos evangélicos em oportunidade de articulação e influência na agenda das igrejas, por um lado; e no aumento da visibilidade, que pode trazer reconhecimento e legitimidade para os segmentos históricos do protestantismo alinhados com o evangelicalismo integral.

A formação da “rede de organizações evangélicas de ação social” parece apontar para um novo patamar de diálogo e ação conjunta dentro do campo protestante sob a liderança das chamadas entidades paraeclesiais, com a hegemonia de organizações evangélicas em aliança com entidades ecumênicas. Nesse momento, em que a agenda pública parece estar dominada pelo enfrentamento e superação de problemas sociais como a fome, o analfabetismo, as desigualdades, e um novo plano de diálogo se instaura com a sociedade civil organizada, estamos assistindo à criação de novas formas de atuação dos evangélicos, pautadas na “questão social”.

Assim como na ação social católica (Novaes, 1998) ou ainda na tradição de assistência social espírita (Giumbelli, 1998), no campo da ação social evangélica também habitam diversas formas de ação social como se vê na descrição dos atores que formam a Rede Evangélica Nacional de Ação Social . A velha filantropia tradicional resiste, se reveste de novos formatos ou novas linguagens ou vai se transmutando para novas abordagens e novos envolvimento. Os evangélicos estão atuando de modo diversificado no campo da ação social: doação de cestas básicas, alfabetização para jovens e adultos, cursos profissionalizantes, escolas e creches, pré-vestibular, projetos de desenvolvimento sustentável, campanhas cidadãs, fóruns cidadãos, redes, etc.

O leque vai da tradicional caridade passando pela filantropia e chegando às práticas e discursos das chamadas ONGs. Como sugere Landim, podemos perceber termos, práticas e concepções renovadas de ação social no seio da ação evangélica onde os diferentes imaginários e relações (“tradicionais” e “modernas”) se cruzam.

A liderança de organizações paraeclesiais em processos recentes de visibilização e conquista de legitimidade e vocalização política nos lembram que não podemos deixar

de considerá-las como elementos constitutivos das disputas por hegemonia e poder no campo religioso protestante. Por isso, daremos atenção no próximo capítulo a uma das organizações do evangelicalismo que, por seu campo de atuação, tem desempenhado um papel central na descoberta e incorporação de novos temas, metodologias e estratégias dos evangélicos na sua agenda missionária.

## CAPÍTULO 3

### VISÃO MUNDIAL: MEDIAÇÕES E PRESENÇA DE UMA ORGANIZAÇÃO PARAECLESIÁSTICA EVANGÉLICA

“A Visão Mundial na década de 80 era o que de mais avançado tinha dentro do meio evangélico tradicional na área social, havia então uma discussão sobre a Missão Integral... e a Visão Mundial já era uma referência na época, até mais forte”

Depoimento de um gerente da Visão Mundial

#### 3.1 Histórico

A Visão Mundial (*World Vision International*) é uma das muitas organizações que chegou ao Brasil no bojo do movimento missionário americano e das significativas alterações no panorama político e religioso cristão do pós-guerra que viram crescer rapidamente agências não-governamentais a fim de atuarem no plano internacional (Escobar, 2001; Roque, 2001)<sup>92</sup>. Entre estas alterações, podemos destacar no plano político o aparecimento da Guerra Fria e as conseqüências ideológicas advindas da disputa política e econômica entre os blocos socialista e capitalista, sobretudo um certo paradigma de desenvolvimento sob a liderança dos Estados Unidos; e no plano religioso, a crescente vitalidade missionária evangélica levada a cabo por agências independentes da atividade protestante tradicional, o desenvolvimento do ecumenismo conciliar do Conselho Mundial de Igrejas, o impacto do Concílio Vaticano II na renovação da prática eclesial latino-americana, o expressivo crescimento e reconhecimento do pentecostalismo como uma força religiosa em expansão e a emergência do Movimento de Lausanne, a partir de 1974, como uma nova plataforma de reflexão missiológica evangélica. Estes eventos foram determinantes para o desenvolvimento de um campo de preocupações, estratégias missionárias,

---

<sup>92</sup> Roque destaca que mais da metade do total das agências não-governamentais de cooperação internacional européias foram criadas entre 1945 e 1975.

posicionamentos teológicos e ideológicos e práticas sociais no protestantismo mundial, para o qual a liderança e influência de diversas agências protestantes nos Estados Unidos desempenhou um papel chave<sup>93</sup>.

A Visão Mundial Internacional (*World Vision International – WVI*) se define como “uma organização cristã que promove e apóia projetos e programas sociais nas áreas de desenvolvimento, direitos humanos e emergência”. Mas observando com mais cuidado sua trajetória nos últimos 50 anos, percebemos que a Visão Mundial percorreu uma longa estrada até se tornar uma agência internacional pautada pelas questões estruturais globais, um caminho que vai do assistencialismo dos primeiros anos até incorporar na sua agenda a defesa de direitos sociais (*advocacy*).

A Visão Mundial foi criada em 1950 nos Estados Unidos como uma organização de serviço missionário a fim de prestar assistência a órfãos e viúvas da China e da Coréia. Bob Pierce, jovem pregador batista norte-americano, trabalhava sob os auspícios da organização norte-americana Mocidade Para Cristo e sensibilizado pelo drama das crianças chinesas e coreanas após a Segunda Guerra, decidiu percorrer os Estados Unidos em campanhas de solidariedade para iniciar um trabalho humanitário. Desde então, empreendeu esforços para levantar fundos para desenvolver o trabalho de base que ao lado da ajuda aos órfãos tinha um forte componente missionário. Ao lado da assistência às crianças, Pierce realizava cruzadas evangelísticas e criou um “ministério”

---

<sup>93</sup> Samuel Escobar, importante missionólogo evangélico latino-americano, a propósito de uma avaliação da missiologia evangélica pós-guerra e do ciclo do protestantismo de missão que se desenvolveu a partir daí observa: “Houve um crescimento explosivo das missões de fé e agências paraeclesiais que espalharam conceitos missionários, ao lado de metodologias que refletiam os valores da cultura americana e muito mais. Através do uso massivo da mídia cristã, das instituições teológicas e das conferências missionárias, sua influência foi sentida não somente nos países que recebiam missionários mas também nos antigos países enviados da Europa”

voltado para a liderança cristã a fim de promover “estudos bíblicos, reuniões de oração e encontros de confraternidade entre pastores”.

Em 1953, a Visão Mundial iniciou o primeiro *programa de apadrinhamento de crianças* que acabou se tornando a estratégia mais duradoura e eficaz de levantamento de fundos na organização. Depois disso, a Visão Mundial foi alargando sua presença primeiramente na Ásia (Taiwan, Filipinas, Vietnam, Afeganistão, Indonésia, Índia, Japão, Singapura, etc.), depois na África (Angola, Zaire, Burundi, África do Sul, etc.) e América Latina (Colômbia, Brasil, Chile, etc.). Em um primeiro momento, vão sendo abertos “escritórios de campo” através dos quais os recursos são repassados para o sustento dos orfanatos que em 1959 já chegava a 150 com cerca de 13.200 crianças espalhadas em cinco países. Ao mesmo tempo “escritórios de sustento”, responsáveis por organizar campanhas de levantamento de fundos vão sendo criados em países afluentes do Norte como Canadá (1955), Austrália (1966), Nova Zelândia (1971), Inglaterra (1978), Alemanha (1979), Áustria (1981), e países com segmentos afluentes no Sul como África do Sul (1973), Singapura (1984), Taiwan e Coréia (1991).

No final da década de 1960, a Visão Mundial desloca sua ênfase da assistência à “criança órfã” para assistência à “crianças empobrecidas” possibilitando ampliar o foco de sua ação, o que irá se repetir em momentos posteriores; e no início da década de 70 é criada a *Divisão de Socorro e Desenvolvimento*, que se torna outro eixo principal de ação da organização, atuar com programas de ajuda emergencial à países e populações vítimas de guerra e calamidades naturais apoiando sua reconstrução e sobrevivência.

Em 1980, uma década depois de inaugurado setor de resposta à emergências, projetos desse tipo tinham chegado à 92, auxiliando cerca de 870 mil pessoas em diferentes partes do mundo. Os projetos de emergência e ajuda humanitária podem ser interpretados também como um eixo que ocasiona importante aporte de recursos e visibilidade, potencializando o *marketing* da organização. Já na década de 80, serão os projetos de “desenvolvimento” que irão adquirir um status importante na Visão Mundial ajudando a defini-la como uma organização de ajuda e desenvolvimento. Essa dupla preocupação, às vezes traduzida na oposição assistência/transformação, será responsável pela tensão presente na década de 70 e 80, e motivará seguidas revisões no *modus operandi* da organização, especialmente em relação ao conceito de desenvolvimento e seu agenciamento coletivo.

Significativos na mesma década também serão os chamados projetos de “evangelismo” que chegaram a 74 em 15 países no início dos 80. Uma continuação, provavelmente, das Cruzadas Evangelísticas promovidas por Bob Pierce. Já em 1966, a Visão Mundial inaugura o Centro de Comunicações e Pesquisa Avançada de Missões em parceria com o Seminário Teológico Fuller que será responsável pela produção de estatísticas sobre missões e publicações nas áreas de Teologia e Missões e que um ano depois passa a estar unicamente sob sua responsabilidade.

No decorrer dos anos 1980 e 1990, a Visão Mundial vai deixando de lado uma postura ativa na área do que hoje vem sendo chamando de Testemunho Cristão<sup>94</sup>, para exercer

---

<sup>94</sup> Na década de 70 e início de 80, quando a Visão Mundial está iniciando e consolidando seu trabalho no Brasil, no planejamento dos projetos, que vinham formatados e tinham que ser aprovados pelo escritório nos EUA, havia sempre um espaço para “estratégias de evangelismo” que podiam ser reuniões ou cultos nos projetos, ou alguma atividade de educação religiosa. A idéia era “dar a chance das pessoas conhecerem a Jesus”. Durante essa primeira fase, os projetos eram realizados, preferencialmente, em parceria com igrejas evangélicas.

uma influência mais periférica através de consultas, seminários, congressos, encontros de treinamento, eventos, etc, organizados por uma assessoria de Relações Eclesiásticas e uma colaboração maior com outros segmentos cristãos, como confirma sua presença como entidade parceira do Conselho Latino Americano de Igrejas (CLAI)<sup>95</sup>.

Em 1982, a Visão Mundial se tornou uma parceria internacional ou uma confraternidade de escritórios nacionais interdependentes com seus próprios conselhos administrativos e autonomia local para formular programas adequados às diferentes realidades nacionais. A chamada confraternidade mantém sua vinculação através da subscrição de macro-políticas como declaração de missão, valores comuns, declaração de fé e uma avaliação de pares é realizada de cinco em cinco anos como forma de controle interno da parceria. No entanto, a divisão interna entre “escritórios de sustento” e “escritórios de campo” foi fundamental na manutenção da assimetria de poder no seio da organização.

O cenário internacional polarizado, o contexto de extrema pobreza, subdesenvolvimento e sublevações políticas emergindo no chamado Terceiro Mundo e posicionamentos teológicos cada vez mais progressistas com significativa influência na prática pastoral das igrejas foram fatores que contribuíram para seguidas revisões na estrutura, no discurso e na prática da organização<sup>96</sup>. A autonomia que os escritórios possuem para

---

<sup>95</sup> O Clai-Brasil é a seção brasileira do órgão ecumênico latino-americano criado em 1978 por luteranos, metodistas, episcopais, pentecostais, reformados, batistas e independentes. No Brasil, fazem parte as igrejas Cristã Reformada, Evangélica Árabe, Presbiteriana Unida, Presbiteriana Independente, Evangélica de Confissão Luterana, Episcopal Anglicana, Evangélica Congregacional e Metodista, além de organizações como a Coordenadoria Ecumênica de Serviço (CESE), a Associação de Seminários Teológicos Evangélicos (ASTE), o Centro Ecumênico de Experiências Pastorais (CEBEP), o Centro Ecumênico de Serviço à Evangelização (CESEP), o Conselho Nacional de Igrejas Cristãs (CONIC), Grupo Missionário Evangélico, o Dia Mundial de Oração, o Instituto Ecumênico de Pós-Graduação e a Koinonia – Presença Ecumênica e Serviço.

<sup>96</sup> Em 1991, dois funcionários da Visão Mundial foram assassinados e outros quatro desapareceram no Peru. Suspeitas do envolvimento de funcionários da VM apoiando os movimentos anti-revolucionários na América Central levou alguns analistas a identificarem a organização como braço da Direita Religiosa Americana na região. Embora membros da Visão Mundial não descartem tal envolvimento localizado,

formular políticas nacionais de ação estratégica e a influência das alianças estabelecidas em determinados contextos nacionais decorrentes da crescente organização das sociedades civis locais, acabam por favorecer a absorção de agendas de mudança estrutural e revisão de modelos de intervenção que geram momentos de redefinição ou crises, que por seu turno vão afetar o conjunto das políticas da organização em âmbito global<sup>97</sup>.

Atualmente, a Visão Mundial está presente em 96 países nos cinco continentes e é coordenado por 4 escritórios da parceria (Suíça, Bélgica, EUA e Austrália) e 4 escritórios regionais (Tailândia, Quênia, Costa Rica e Áustria) que “coordenam as operações estratégicas e globais da organização e representam a Visão Mundial no campo internacional”. Os diversos escritórios locais se fazem representar na parceria internacional através de um Conselho no qual cada continente possui três membros eleitos em um fórum regional para um mandato de dois anos. Este Conselho (*board*) é responsável por definir as políticas internacionais, aprovar planos estratégicos e orçamentos<sup>98</sup>.

### **3.2 Seguir a Jesus no pobre brasileiro**

A Visão Mundial no Brasil segue, em linhas gerais, a trajetória da Visão Mundial Internacional em termos de foco e ênfase de atuação. A história da Visão Mundial Brasil está relacionada com as sucessivas mudanças de paradigmas em âmbito

---

asseguram que a cisão ideológica na década de 80 na parceria internacional colocava os escritórios da América Latina em favor de uma intervenção social em aliança com os movimentos sociais populares.

<sup>97</sup> Roque (2001) aponta para um processo análogo ocorrido no âmbito da chamada Cooperação Internacional.

<sup>98</sup> O brasileiro Valdir Steuernagel, pastor luterano (IECLB) foi o último presidente do Conselho internacional, e também, por muitos anos, presidente da diretoria da Visão Mundial Brasil. Steuernagel é um dos líderes do Movimento Encontrão, que representa, dentro da Igreja Evangélica de Confissão Luterana do Brasil, o pietismo alemão tradicional e o evangelicalismo latino-americano, tendo sido presidente da Fraternidade Teológica Latino Americana. Ele foi o primeiro latino-americano a assumir a presidência do Conselho da Visão Mundial Internacional.

internacional e as respectivas lideranças que assumiram a direção do escritório brasileiro. Com o fim da Guerra do Vietnã, a Visão Mundial é obrigada a deixar para trás milhares de crianças apadrinhadas naquele país e no Camboja. São mais de 30.000 crianças, ou seja, quase a metade do total de crianças assistidas pela organização que precisavam ser substituídas. É nesse contexto que a Visão Mundial abre seu escritório no Brasil em 1975 percorrendo várias cidades em todo o país para identificar creches, escolas, casas-lares e centros para a infância que pudessem estabelecer parcerias com a organização no sistema de apadrinhamento.

Quando a Visão mundial completou 25 anos de presença e atuação no Brasil, a organização tentou sistematizar, no seu Relatório Anual de 2000, sua trajetória dividindo-a em quatro fases, adotando como critério a metodologia de trabalho que foi se transformando ao longo do tempo. Ao mesmo tempo, não é difícil ver que as distintas fases correspondem quase que precisamente às sucessivas gestões exercidas na direção da organização. De projetos em parceria com instituições voltadas para o atendimento à criança como creches e orfanatos para um pool de iniciativas voltadas para promover o desenvolvimento de uma determinada área geográfica em parceria com diversas organizações locais, além de se dedicar à promoção e defesa de direitos sociais, especialmente da criança e do adolescente.

A primeira fase (1975 –1980) vai do início das atividades no Brasil até assumir o pastor batista Manfred Grellert, atual vice-presidente da Visão Mundial na América Latina e Caribe. Quem inicia a implantação dos trabalhos da Visão Mundial é um pastor americano que tinha implantado o trabalho de outra organização social cristã dez anos antes, o Fundo Cristão para Crianças (*Christian Children Fund*). Através do programa

de apadrinhamento, a Visão Mundial estabelecia convênios com instituições como orfanatos, casas-lares, creches e subsidiava financeiramente as atividades de educação, saúde e nutrição. A principal característica do período é o marcado “assistencialismo”.

A segunda fase (1981-1986) coincide com a gestão do Pr. Manfred Grellert e representa a consolidação da organização no país como uma agência social empreendedora, mobilizadora de recursos e parceira do segmento evangélico na “missão integral”. Neste período a Visão Mundial se define como “uma organização cristã-evangélica que procura praticar a missão holística conferida ao Corpo de Cristo. Seus ministérios incluem: evangelismo, edificação, missões, projetos sociais, conferências e seminários para pastores”. A proposta organizacional que vai ser desenhada pela gestão do Pr. Grellert é de uma organização paralela à Igreja, vista na sua identidade mística como Corpo de Cristo, mas estando ao seu serviço<sup>99</sup>. Um importante programa social desta época é o chamado Família para Família que procura incluir a família da criança apadrinhada no atendimento dos projetos. Os parceiros do programa são as principais denominações e igrejas evangélicas, incluindo as pentecostais, embora as históricas sejam preponderantes.

Mas começa a ser desenhado também no período uma forte crítica interna aos projetos de cunho mais assistencialistas e às parcerias quase exclusivas com as igrejas. Por um lado, a maioria dos cerca de 360 projetos conveniados com a Visão Mundial era na área de “serviço à criança e à família” desenvolvendo ações de educação, saúde e formação cristã; por outro lado, projetos de “desenvolvimento comunitário”, definido como “desenvolvimento comunitário com motivação cristã e metodologia participativa”,

---

<sup>99</sup> O mote da Visão Mundial no período vai ser: “A serviço dos pobres e dos servos do Senhor”. Isso vai significar uma guinada em direção às igrejas evangélicas e a assunção da evangelização na agenda da organização.

começam a ser experimentado em algumas regiões<sup>100</sup>. A experiência de iniciar projetos que levassem em consideração não apenas as igrejas evangélicas, mas os movimentos populares e associações de bairro numa determinada localidade vai motivando a reflexão a respeito do exclusivismo nas parcerias com as igrejas. Mas é mantida a perspectiva de “ser um interlocutor sério da igreja brasileira quanto à evangelização do país e o seu papel na evangelização do mundo”. Essa tarefa é deslanchada com o “fortalecimento das lideranças cristãs” por meio de seminários, congressos e publicações, destacando a liderança que a Visão Mundial teve no Congresso Brasileiro de Evangelização em 1983 e o apoio à Comissão Brasileira de Evangelização que se tornou a principal plataforma de disseminação das propostas do Movimento de Lausanne e da Teologia da Missão Integral no Brasil.

A terceira fase (1987-1993) da Visão Mundial, que coincide com a gestão do pastor batista Darci Dusilek, significou o aprofundamento dos projetos de desenvolvimento em parceria com os movimentos sociais e organizações comunitárias e a reestruturação da organização frente a crise de financiamento de suas atividades no final da década de 80. É certo que o relacionamento com o campo evangélico continua, mas vai sofrendo significativas alterações. Na verdade, a Visão Mundial passa por uma profunda reestruturação ou “reengenharia” no fim da década de 80, especialmente no que diz respeito às reorientações na Cooperação Internacional.

Alguns integrantes da organização lembram da época como um tempo em que a organização teve de se “reinventar”. Em que sentido aconteceu essa reinvenção? Primeiro, a Visão Mundial deixou de ser apenas “escritório de campo” e receptor de

---

<sup>100</sup> Vários integrantes e ex-integrantes que viveram essa fase da Visão Mundial lembram de encontros de reflexão mais aprofundada sobre o contexto brasileiro e as estratégias da organização, sobretudo com a significativa participação de Frances O’Gorman, assessora da FASE.

fundos internacionais para se tornar também e cada vez mais um “escritório de sustento”. Isso significou um investimento crescente em ações de *marketing* para dar maior visibilidade às atividades no país. Segundo, foi necessário uma revisão do modelo de intervenção a fim de que se pudesse gerar maior impacto social. De cerca de 600 projetos pequenos em convênio com uma variedade de organizações de base — as igrejas decrescem a apenas 40% das parcerias —, a Visão Mundial foi reorientando sua estratégia de ação para 150 médios projetos. Essa revisão teve como consequência, por outro lado, a concentração geográfica da presença da Visão Mundial. De uma presença em 23 estados da federação, ela se reduz a 14 estados correspondendo às regiões norte e nordeste e regiões metropolitanas do sudeste.

Terceiro, e como desdobramento da revisão do *modus operandi*, o conceito de desenvolvimento se torna central como conceito operativo das intervenções propostas, traduzido em participação e mobilização da comunidade, formação de lideranças e investimento em infra-estrutura comunitária ao lado das tradicionais ações em saúde, educação, serviços sociais à família e socorro em casos de emergência.

Quarto, a parceria com os movimentos sociais populares propiciou um maior investimento no protagonismo da Visão Mundial em questões de defesa de direitos, em especial da criança e do adolescente. A partir da Constituinte, quando da feitura da proposta do Estatuto da Criança e do Adolescente no âmbito do Fórum de Direitos da Criança e do Adolescente e do Conselho Nacional de Direitos da Criança e do Adolescente (Volpi, 1998), a organização vai se articulando aos debates e reflexões da sociedade civil brasileira que atuava neste campo, trazendo a experiência, as perspectivas e a influência de uma organização internacional.

E por último, a nova situação de escassez de recursos exigiu a completa reestruturação dos custos, ocasionando o enxugamento dos quadros e uma caminhada em direção à maior profissionalização e refinamento das técnicas de gestão com ênfase na eficiência administrativa e no uso do *marketing* mais agressivo na conquista de maior visibilidade e novos doadores.

Como dito acima, o relacionamento com o segmento evangélico continua sendo estratégico e uma das principais expressões dessa parceria, que pelo lado da Visão Mundial é impulsionado pela diretoria executiva através do setor de Relações Eclesiásticas, é o apoio para a formação da Associação Evangélica Brasileira (AEVB) em 1991. Sintomático desse apoio e indicativo da importância da Visão Mundial na conjuntura — especialmente como facilitadora da reflexão em torno da missão da igreja no Brasil — é a composição da primeira diretoria que tem como primeiro vice-presidente o seu diretor executivo, o pastor batista Darci Dusilek (Freston, 1992).

### **3.3 A lógica organizacional dos últimos 10 anos: “competência” e “resultado”**

“Na verdade, eu hoje, analisando depois de dez anos isso, eu acho que o que chocava, que a Visão Mundial era o único grupo, talvez um grupo no Brasil todo não só dentro do espectro religioso, que começava a trazer o trabalho social como uma questão técnica de desenvolvimento e não como uma questão nem de fé, nem de política. Pra esquerda é uma questão de política, pra igreja é uma questão de fé. Já a organização aqui, a gente diz: pobreza é uma coisa a ser vencida, vencida com a melhor metodologia possível e que atualmente é o trabalho popular”

Depoimento de um Gerente da Visão Mundial

Os últimos dez anos de atuação da Visão Mundial no Brasil, ou a quarta fase, cristalizada na trajetória institucional, que tem início com a gestão interina do atual diretor executivo em 1994, Serguem Jessui da Silva, vai ser marcada por uma crescente disposição para tornar a organização dotada de competência profissional e estratégica

dentro do campo das ONGs assim como por uma reaproximação e protagonismo junto às igrejas evangélicas<sup>101</sup>.

Durante a década de 80, quando um conjunto de organizações e agentes se consolidava na sociedade civil brasileira desde determinadas propriedades, posições e relações como um campo dotado de autonomia e papel singular em relação aos espaços eclesiais e entidades chamadas assistenciais ou filantrópicas (Landim, 1996), a Visão Mundial via-se como uma organização chave na aproximação e potencialização da relação da igreja evangélica com a sociedade brasileira. Essa postura, derivou em grande parte, ao meu ver, de uma percepção amplamente ancorada em perspectivas clericais em relação à missão da Visão Mundial vis-à-vis a missão da igreja no país. Não é por acaso que a fase de maior investimento e envolvimento da Visão Mundial com as igrejas tenha sido na gestão de pastores batistas.

É perceptível nesse contexto uma real vocalização das teses da Teologia da Missão Integral e um compromisso visível com as demandas da evangelização do país traduzida em fortalecimento das relações com igrejas, lideranças e entidades. Como disse um dos diretores da Visão Mundial no período:

“Nós entendemos que como um passo do desafio de evangelização para um encontro com Jesus Cristo, nós devemos atender essa área social, esse segmento populacional que é a grande maioria no Brasil, por exemplo. E nós temos um compromisso no evangelho com eles.”

Ao mesmo tempo, o crescimento da Visão Mundial foi exigindo maior profissionalização e muitos dos novos profissionais vinham de experiências nos

---

<sup>101</sup> Em 2005, Serguem Jessui deixou a direção da Visão Mundial e foi para outra organização não-governamental chamada PLAN International. Assume no seu lugar, interinamente, o Pr. Carlos Queiroz, assessor de relações eclesiais, importante liderança do movimento evangelical. A sua gestão não será enfocada aqui, uma vez que já havíamos terminado o trabalho de campo quando a nova gestão assumiu.

movimentos populares, nos setores de base da Igreja Católica. Paulatinamente, vai se consolidando internamente no plano dos projetos conveniados a percepção de que o protestantismo nem sempre é o melhor parceiro para promover desenvolvimento e transformação social em determinadas localidades.

Na medida em que vai se definindo um processo de revisão da metodologia de intervenção social, apontando para a execução de poucos projetos com maior impacto social, os Programas de Desenvolvimento de Área (PDAs), a Visão Mundial vai aprofundando a relação com os movimentos sociais, com as organizações não-governamentais e com setores ecumênicos do protestantismo. A partir da década de 90, os principais parceiros nos projetos conveniados não serão mais as igrejas evangélicas.

Conforme uma das gerentes entrevistadas me relatou:

“Tinha um período que se discutia muito se a igreja era a parceira potencial ou não e que igreja era essa que a gente estava falando. Foi quando a gente começou a entender esse ministério da Visão Mundial inclusive com as igrejas católicas, e não só com as evangélicas que era o grande ministério dela, fazer com que as igrejas tivessem a visão da missão integral, se engajassem na ação social. E alguns grupos [no interior da organização] radicalizaram e deixaram as igrejas de lado e buscaram os grupos da comunidade.”

Esse processo de afastamento das parcerias com as igrejas evangélicas coincide com a “reengenharia” institucional que a Visão Mundial vai sofrer a partir do final da década de 80, e que vai ser aprofundado na gestão atual. Como já foi dito acima, durante esse período revisa-se a estrutura interna para gerar maior eficiência administrativa, as atividades são concentradas regionalmente, investe-se na profissionalização dos quadros, cria-se o PDA como um modelo de intervenção com maior impacto social atrelado ao sistema de apadrinhamento<sup>102</sup> e investe-se em *marketing* a fim de gerar

---

<sup>102</sup> O Programa de Desenvolvimento de Área foi um modelo que foi sendo gestado na Visão Mundial Internacional com vistas a substituir projetos que atendiam a 200, 300 crianças no sistema de apadrinhamento para atender atualmente 2000 crianças. O objetivo é “gerar impacto transformador em uma determinada área, incorporando às ações desenvolvidas os conceitos de fortalecimento institucional,

recursos locais. Resumindo em poucas palavras: eficiência e profissionalização. Não é por outro motivo que quem vai assumir a direção da organização neste período será um administrador.

Serguem Jessui tem uma trajetória singular dentro da organização ocupando diversas posições-chaves que lhe deu o capital suficiente para radicalizar o processo de reorganização da entidade. Formado em Administração e Ciências Contábeis, entrou na Visão Mundial em 1981 na área de auditoria de projetos e planejamento. Depois, foi para o Centro Oeste em 1984 trabalhar como supervisor de área e dedicou-se ao trabalho de base junto aos movimentos populares, se tornando gerente regional. Em 1992, volta para o escritório administrativo, assume a Gerência de Recursos Humanos e participa do grupo de trabalho que faria a discussão da reestruturação da organização. Em 1994, se torna Gerente de Operações em nível nacional comandando a redução de escritórios espalhados no Brasil. Um ano depois assume como diretor executivo interino e inicia o processo de radicalização da estrutura da organização. Em 1996, é convidado a participar do processo seletivo para diretor executivo e é escolhido.

Serguem Jessui reconhece que uma das marcas da sua gestão foi posicionar a Visão Mundial como uma organização não-governamental competitiva no cenário brasileiro. Do seu ponto de vista, isso também significou uma administração descentralizada, informatização das informações, reestruturar a comunicação da organização com vários públicos, diversificação das fontes de recursos, parceria com estruturas governamentais e multilaterais, entre outras medidas estratégicas.

---

mobilização, planejamento e avaliação comunitária”. No PDA, desenvolvem-se atividades relacionadas à saúde, educação, proteção à infância, agricultura familiar, geração de emprego e renda, habitação, recursos hídricos, formação de lideranças e testemunho cristão.

Na verdade, esse processo “varreu” o campo das ONGs na última década, as quais tiveram que se adequar a práticas mais afeitas ao segmento empresarial como planejamento estratégico, avaliação e monitoramento dos projetos, prestação de contas com resultados quantificáveis e assim por diante. Essa “fraseologia gerencial-cidadã”, para usar uma expressão cunhada por Arantes (2000), permeia a lógica organizacional da Visão Mundial e a posiciona como uma ONG que transita por diferentes campos e discursos. Dito de outro modo, a reinvenção da Visão Mundial é a condição de sobrevivência no “mercado” em que as ONGs atuam cujos pressupostos são a competência técnica na execução de projetos de desenvolvimento, a capacidade de articulação com o mundo empresarial, organizações e instâncias governamentais e o investimento no *marketing*, na comunicação e no voluntariado como forma de construir atribuições positivas para o seu trabalho social.

Neste período, dois programas emergirão e serão fortalecidos como resultado desse novo posicionamento da organização: o programa de desenvolvimento econômico e o programa de promoção da justiça (*advocacy*). Estes programas vão partir das reflexões e críticas internas/externas a respeito dos limites dos projetos com referência ao discurso de transformação social abraçado nos anos 80. De um lado, a incorporação da dimensão produtiva, primeiramente a partir do incremento de atividades de geração de emprego e renda de alcance limitado; uma fase intermediária de fortalecimento e viabilização da agricultura familiar; e uma fase mais recente de potencialização de diversas atividades econômicas locais através do microcrédito e da criação de canais de acesso ao mercado (*fair trade*).

De outro lado, a valorização da dimensão política através da participação em fóruns, conselhos de defesa de direitos, e articulação com outras ONGs em campanhas e mobilizações principalmente nas questões relativas às crianças e adolescentes, como violência doméstica, abuso e exploração sexual. Com o fortalecimento da capacidade de levantamento de fundos nacionais, a Visão Mundial incrementa atividades e programas que não estão estreitamente relacionados com um viés filantrópico e desenvolvimentista, como é o caso dos PDAs e sua dependência do sistema de “apadrinhamento” ou “patrocínio”. A Visão Mundial, nestes últimos dez anos, tem buscado construir sua identidade como uma organização focada sobre a questão da pobreza no Brasil<sup>103</sup> e especializada em “mitigação de desastres”, “desenvolvimento”, “conscientização da sociedade” e “*advocacy*”, aproximando-a mais do campo das ONGs.

Isso tem significado, como demonstrado acima, um esforço de tornar a organização “com estrutura de custo adequado, com gente motivada, com programas que primam pela excelência, respeitando beneficiários, doadores e parceiros, e competitiva na captação de recursos”. Portanto, uma organização que busque e mantenha padrões de competência técnica, profissional e social no enfrentamento das questões que se propõem a focalizar.

Pode-se argumentar que isso tem sido favorecido pelo próprio ethos da organização que se constituiu e ainda se constitui como uma agência financiadora, sendo esta uma de suas principais atividades. Enquanto tal, sempre se destacou a preocupação em elaborar

---

<sup>103</sup> A questão da pobreza é uma das variantes centrais na auto-definição da Visão Mundial já que ela assume como missão “seguir a Jesus Cristo com os pobres e oprimidos”. Nesse sentido, ela está sempre procurando responder “onde estão os pobres?”. Na questão da presença geográfica da Visão Mundial, ela considera de alta prioridade as microrregiões do Nordeste, Noroeste de Minas Gerais, Vale do Jequitinhonha e Amazonas.

procedimentos de auditoria e análise dos convênios e parcerias estabelecidas. Por outro lado, a crise de financiamento por que passam as ONGs desde o final da década de 80, foi fundamental para favorecer mudanças culturais e institucionais tanto no sentido de mobilização de recursos quanto de impacto das ações em forma de resultados quantificáveis, levando a uma crescente profissionalização dos quadros. Neste sentido, a transformação da Visão Mundial Brasil num escritório de campo e sustento a coloca dependendo cada vez mais do marketing, da prestação de contas e da comunicação com diferentes públicos e potenciais doadores<sup>104</sup>.

Vis-à-vis às mudanças institucionais por que tem passado as ONGs e ao surgimento da idéia de um Terceiro Setor no Brasil, temos assistido à formação e estímulo de uma “cultura de solidariedade” no âmbito da “sociedade civil” em prol da “cidadania” que carrega em seus pressupostos uma nova concepção de “voluntariado”. Essa concepção moderna do voluntariado tem a ver com “cidadania participativa”, ao mesmo tempo que com “eficiência e resultados” (Landim, 2001). Inserir-se no campo das ONGs de modo eficiente e competitivo significará também, para a Visão Mundial, elaborar uma “estratégia de estímulo, captação e absorção do trabalho voluntário”<sup>105</sup>.

Como assinala Landim (Ibid.), estamos diante de práticas antigas que são reenquadradas e reposicionadas em uma cena contemporânea em transformação. No universo das

---

<sup>104</sup> Segundo uma pesquisa de MBA Profissional sobre “lealdade de doadores” feita por um quadro da Visão Mundial (Neves, 2003), até 1991 a Visão Mundial fazia captação de doadores apenas nos meios evangélicos. A amostra pesquisada continha 11,5% de “padrinhos” captados antes de 1990, 23% captados entre 1990 e 1994 e 65,5% captados entre 1995 e 1998. Entre os primeiros, 42% eram batistas, 37% presbiterianos, 16% católicos e 5% luteranos. Entre os captados entre 1990 e 1994, os batistas ainda predominam com 34%, os católicos já são 26%, os presbiterianos 23,7% e os luteranos 8%. Entre os captados mais recentemente, período no qual a Visão Mundial investe em marketing direto de massa, 47% são católicos, 18,5% são espíritas kardecistas, 10,2% são batistas, 4,6% são luteranos, 3,7% são presbiterianos, 2,7% são pentecostais (Quadrangular, Congregação Cristã e Universal) e 10,2% não têm religião.

<sup>105</sup> Título do projeto do programa de voluntariado da Visão Mundial.

organizações protestantes falar de voluntariado não é falar de algo novo ou recente, visto existir um contingente nada desprezível de pessoas que doam tempo e dinheiro religiosamente motivadas para projetos e iniciativas sociais.

Nos projetos apoiados pela Visão Mundial, especialmente naqueles em convênio com organizações comunitárias e igrejas, não é incomum a participação e a prestação de serviços de apoio em diversas atividades no dia-a-dia das entidades; ou ainda nas situações de emergência como secas e enchentes em que a Visão Mundial se empenha com a colaboração de organizações locais, a intervenção e a ajuda não deixam de vir acompanhadas de expressiva participação de voluntários que querem apoiar a distribuição de víveres, roupas, cobertores, etc.

No sentido de organizar essa ajuda, especialmente a partir da experiência da campanha SOS SECA Norte de Minas, promovida em 1998, decidiu-se investir na formação de um programa de voluntariado. Conforme me declarou o diretor executivo:

“Uma razão substancial foi que em situações de emergência a gente viu que com o nosso quadro só é impossível, porque as coisas acontecem numa rapidez extraordinária. E a outra coisa que a gente viu foi o seguinte, que as pessoas querem participar, querem colaborar, especialmente numa circunstância dessa. Então nós começamos estruturar por causa disso, pra organizar essa colaboração”.

Uma outra razão importante alegada teria sido o contato que diversos profissionais foram fazendo com a organização, na medida em que ela ia ficando conhecida, a fim de prestar alguma forma de serviço voluntário. Principalmente a partir da segunda metade da década de 90, essa demanda se intensifica na medida em que surgem diversas formas de incentivo por parte de programas governamentais, agências multilaterais e organizações não-governamentais seja no âmbito de uma cidadania participativa e

solidária como nas experiências da “Campanha da Cidadania” e da “filantropia corporativa” ou “responsabilidade social empresarial” (Góes de Paula & Rhoden, 1996), seja no âmbito do estado com a experiência do programa Comunidade Solidária, no qual promove-se uma “cultura moderna do voluntariado”(Landim, Ibidem:111).

A iniciativa de estruturar e organizar um programa de voluntariado dentro da organização vai na direção de coordenar os esforços “voluntariosos” para integrá-los de maneira eficiente na vida da instituição. Essa integração pretendida visa as distintas esferas da estrutura da organização, como afirma o documento elaborado para orientar a estratégia de voluntariado: “o trabalho voluntário é inserido de forma sistemática nos processos executados no Escritório Central [Belo Horizonte], Escritório de Projetos [Recife], Núcleos [são 10 no total] e PDAs administrados pela Visão Mundial”. Em 2001, declarado Ano Internacional do Voluntariado pela ONU, a Visão Mundial cria oficialmente um Programa de Voluntariado definindo uma estratégia abrangente de “estímulo, captação e absorção do trabalho voluntário”.

Mas será sobretudo nos escritórios e no Programa de Emergências que o voluntariado vai ser integrado de maneira mais bem-sucedida. No caso dos escritórios, a integração é realizada nas atividades administrativas e gerenciais de baixa e média complexidade como atendimento telefônico, confecção e envio de impressos, tradução, ilustração, digitação de cadastros, confecção de *mailing lists*, entre outras. No relatório que descrevia a intervenção da Visão Mundial em janeiro e fevereiro de 2003 no socorro às vítimas das enchentes em Belo Horizonte e na Região Metropolitana de Minas Gerais, contou-se a participação de 65 voluntários na avaliação da situação, na triagem e

organização das doações, na montagem dos kits de alimentos não-perecíveis e roupas. São pessoas que se cadastram pela internet ou são acionadas por redes familiares e religiosas, ou ainda padrinhos e madrinhas que querem contribuir nos projetos e eventos com sua formação profissional.

Muitos destes voluntários também vão participar de atividades e programas especializados como coordenação de determinadas tarefas, prestação de serviços médicos, elaboração de metodologias e materiais pedagógicos, consultorias. Um exemplo interessante nessa linha de prestação de serviço voluntário foi o Projeto Empreender que reuniu educadores, técnicos e professores universitários voluntários para formular a metodologia de ensino de empreendedorismo para o ensino fundamental durante dois anos.

No caso dos projetos nas comunidades, a relação com o voluntário tem de passar por outras mediações já que são as entidades conveniadas que são as responsáveis por “administrar o voluntariado” na base. Mas há quem defenda internamente que a Visão Mundial, além de prestar a assessoria jurídica na relação entidade-voluntário, deveria também administrar a relação. Essas dificuldades “gerenciais” tem atrasado a inserção de voluntários nos PDAs. Como disse uma das gerentes que supervisiona o trabalho dos PDAs:

“O percentual ainda é pequeno dentro das comunidades, de voluntários, mesmo tendo esse apoio todo... mas é uma coisa que tem crescido cada vez mais, cada vez mais... é um programa que a Visão Mundial está com muito interesse, sabe? Tem uma pessoa específica pra pensar isso lá em Belo Horizonte. Em cada núcleo tem uma pessoa que foi treinada pra poder fazer esse tipo de trabalho. Então, existe um sentido de fortalecer esse programa. E até orientar as igrejas e nossos outros parceiros a melhor maneira de fazer isso. Pra ser realmente um voluntário que traga diferença pro trabalho”.

A última frase é sintomática da forma como é concebido o trabalho voluntário pela Visão Mundial, que por sua vez corresponde exatamente às idéias balizadoras da “cultura moderna do voluntariado” como “qualidade da ação”, “competência”, “eficiência”, “resultados”, “talento” (Landim, op. cit.). O documento que encerra as estratégias do programa de voluntariado da organização relaciona o compromisso da organização com a ética e o seu “empenho e competência em assegurar resultados na área social ocupada pelo voluntariado”. Poderíamos pensar que uma prática organizacional marcada pela eficiência administrativa como a da Visão Mundial terá mais facilidade, como tem sido demonstrado pelos seus relatórios, em incorporar voluntários em tarefas e atividades que seja possível monitorar de perto desempenhos e resultados, do que encaminhá-los para os projetos conveniados onde a lógica que organiza, na maioria das vezes, o trabalho voluntário é a da ajuda e da obrigação moral ou religiosa. Por outro lado, a capacidade das agências parceiras de fornecer treinamento e monitorar as atividades é limitada. O que vai determinar as possibilidades de incremento de novas concepções de trabalho voluntário será sempre, na ótica da Visão Mundial, apostar na “transferência de tecnologia” para as agências parceiras no sentido de “orientar a melhor maneira de fazer”.

De outro modo, essa ênfase na eficiência e resultados do trabalho voluntário pode ser demonstrado quando a maior proporção de voluntários em relação a profissionais assalariados encontram-se nos escritórios. No escritório central, a relação é quase 2 voluntários para 1 funcionário, que indica a preferência por um perfil mais adequado às ocupações-meio (administração e serviços de apoio) que às ocupações-fim (assistência social, atividades pedagógicas, assessorias e consultorias). Não se deve descartar também como explicação para essa absorção elevada em ocupações-meio, o alto custo

que elas tem para a organização em termos de salários e benefícios. Nesse sentido, o uso de voluntários nestas atividades concorrem para o barateamento do custo operacional da organização já que os voluntários estão atrás de remunerações não-materiais.

Mais recentemente a Visão Mundial vem investindo em novas modalidades e estratégias de voluntariado como o programa de voluntariado interno onde funcionários, estagiários e voluntários que trabalham na organização podem se envolver em atividades de capacitação e troca de conhecimentos diversos. O programa, chamado de Oficina de Dons e Talentos, estimula a formação de grupos de estudo sobre temas pertinentes ao Terceiro Setor e às áreas de atuação da organização, além de promover cursos e palestras em diferentes áreas como idiomas, informática, música, relaxamento, artes, culinária, gestão, etiqueta, entre outros. Uma das intenções do programa que é aberta à participação de voluntários é a “oportunidade de agradecimento e uma tentativa de retribuição àqueles que servem à Visão Mundial com maior frequência e compromisso”. Há uma preocupação, percebida em vários momentos na fala de responsáveis pela administração do voluntariado da organização e nos relatórios, de oferecer suporte, treinamento e formas de recompensa de modo a manter o voluntário motivado no seu trabalho.

Outra estratégia de voluntariado que a Visão Mundial investe atualmente é voltado para o chamado “protagonismo juvenil”. Tendo se iniciado no Canadá na década de 70 com um grupo de jovens que ficou 36 horas sem comer arrecadando dinheiro para combater a fome na Etiópia, o Programa 24 Horas de Fome, que já havia sido implantado em outros 21 países, foi estreado pela organização brasileira em junho deste ano em Belo Horizonte. O Programa 24 Horas de Fome se baseia numa grande mobilização

voluntária de jovens e adolescentes aliado a uma campanha publicitária intensiva por grandes veículos de comunicação. Equipes de até 30 jovens e adolescentes se inscrevem para participar de uma gincana cujo objetivo é arrecadar fundos para um dos programas da entidade que fica na região semi-árida mineira. Cerca de 800 pessoas se empenharam propondo-se a ficar sem ingerir alimentos sólidos durante o tempo das atividades, que vão desde blitz em semáforos e eventos, até realização de festas e venda de camisetas.

### **3.4 A Visão Mundial e o Evangelicalismo**

A Visão Mundial, principalmente durante os anos de implantação no Brasil, privilegiou a relação com as igrejas evangélicas, especialmente as igrejas históricas, na articulação e na escolha de parcerias. Pela assessoria de relações eclesiais, passaram importantes lideranças da Igreja Evangélica e através de publicações, congressos, seminários e eventos diversos, a Visão Mundial favoreceu espaços de reflexão e debate sobre a realidade da igreja brasileira, sua tarefa missionária e seu contexto sócio-econômico. A discussão sobre a missão da igreja foi um dos eixos mais importantes de atualização da vocação da Visão Mundial enquanto organização cristã evangélica. A lentidão da igreja evangélica em assimilar o ideário da missão integral, a emergência do pentecostalismo como força religiosa e política, as parcerias cada vez maiores com os movimentos populares, com associações comunitárias e paróquias católicas e a necessidade de reestruturação organizacional com a recepção de muitos profissionais de origem católica levou a Visão Mundial a focalizar seu trabalho como organização social e se posicionar competitivamente no campo das ONGs. Enfim, a Visão Mundial busca uma auto-identificação menos conectada com o segmento evangélico, optando por colocar-se no espaço público como organização não-governamental cristã.

No final da década de 1990, inicia-se internamente na Visão Mundial uma discussão a respeito da identidade da organização, já que o critério que tinha se firmado como mais relevante para se inserir na instituição era a competência técnica e profissional. A partir daí, formula-se uma reflexão interna com o reforço de um *programa de espiritualidade* para os funcionários a fim de reengajá-los em comunidades religiosas locais. Em 2001, a direção realizou uma reunião com líderes e pastores de São Paulo a fim de obter uma ressonância no segmento evangélico a respeito da imagem da Visão Mundial. Os pastores e líderes presentes na ocasião afirmaram que “a Visão Mundial foi uma parceira muito importante para a Igreja Brasileira para trazer a reflexão de Lausanne para o Brasil, através de congressos e publicações” e “quando a Visão Mundial voltou-se para si mesma, perdeu o impacto junto às igrejas”. Segundo esses líderes, a Visão Mundial “ajudou a inserir na agenda da igreja a temática do ‘pobre’, uma contribuição ética”. Seria necessário, na visão deles, para a Visão Mundial, “encontrar um novo elo de aproximação com a igreja, que pode ser como catalisador do ‘remanescente’ das iniciativas de missão integral”. Nesse sentido, a Visão Mundial teria de abraçar duas frentes: a sociedade e a igreja evangélica.

Para a diretoria da Visão Mundial, essa ressonância foi o divisor de águas para uma postura mais ativa por parte da organização no sentido de “ter um ministério relevante para o Corpo de Cristo no Brasil, especialmente facilitando e somando forças em torno da Missão Integral da Igreja”. Isso tem significado, para a Visão Mundial, a articulação e mobilização dos segmentos comprometidos com a Missão Integral. Nesse sentido é que várias iniciativas nos últimos anos apontam para um protagonismo da Visão Mundial junto ao segmento evangélico como a volta às publicações, a convocação e o apoio para o segundo Congresso Brasileiro de Evangelização, o apoio à formação da

Rede Evangélica de Ação Social, a criação de uma rede de seminaristas no Nordeste com o objetivo de difundir a missão integral, congressos de pastores e líderes, a formação de uma rede de pastores e líderes pra divulgar a Visão Mundial em várias cidades do Brasil, a articulação para presença nos Conseas municipais e no combate à pobreza e à fome na esteira da mobilização em torno do Programa Fome Zero do Governo Federal, parcerias com agências e organizações evangélicas de vários segmentos e preocupações muitas vezes contraditórias.

Ao mesmo tempo em que integra a Rede Evangélica de Solidariedade, uma rede de entidades ecumênicas — Coordenadoria Ecumênica de Serviço (CESE), Koinonia Presença Ecumênica e Serviço, Diaconia, Associação de Ação Solidária (ASAS) e o Conselho Latino Americano de Igrejas (CLAI) — cuja ação e temáticas se pautam numa abordagem não-conservadora e na manifestação da responsabilidade social das igrejas pelo seu envolvimento em projetos de defesa de direitos sociais, também integra as iniciativas do projeto Brasil 2010, do Serviço de Evangelização para América Latina (SEPAL), cujo objetivo é realizar um mapeamento da presença evangélica em todo Brasil de modo que até 2010 se tenha “uma igreja acessível a cada pessoa em todo o país nesta geração”, iniciativa cujo pressuposto principal se assenta na lógica expansionista de grande parte do protestantismo brasileiro.

Na verdade, embora as lógicas de atuação e preocupações possam parecer — e muitas vezes são — contraditórias, temos uma organização que adquiriu respeitabilidade para construir relações e parcerias como essas. Estaria em jogo, a meu ver, um conjunto de símbolos, valores e fronteiras entre grupos e redes que podem interagir através da capacidade que a Visão Mundial adquiriu de atuar articulando e mediando ações

conjuntas nas comunidades onde intervém. E embora durante algum tempo ela experimentou um distanciamento em relação a projetos concretos, ela sempre manteve canais abertos para diversos tipos de articulações. Por outro lado, a diretoria da Visão Mundial sempre foi ocupada por evangélicos de reconhecida liderança como pastores, presbíteros, líderes de organizações sociais e profissionais de atuação destacada.

O que parece estarmos assistindo atualmente é uma retomada do protagonismo que a Visão Mundial exerceu junto a uma parcela expressiva do protestantismo brasileiro, mormente pertencentes às igrejas históricas na década de 1980. A recente organização e expressão dos evangélicos progressistas na atual conjuntura brasileira com alguns de seus expoentes ocupando posições relativamente importantes no Governo Lula<sup>106</sup>, fortaleceu a agenda e influência deste grupo — os evangelicais, que estenderam também sua influência para algumas igrejas pentecostais e carismáticas — junto ao protestantismo brasileiro. Este fortalecimento parece representar um novo patamar na disputa pela hegemonia de representação e interlocução com a sociedade brasileira que fez surgir, no início da década de 1990, a Associação Evangélica Brasileira (AEVB) sob a liderança dos evangelicais.

O recente protagonismo da Visão Mundial entre as organizações sociais e segmentos identificados com a Missão Integral da Igreja, mas também para além deles, pode ser visto como resultado de mudanças no campo religioso e no âmbito da sociedade civil

---

<sup>106</sup> Benedita da Silva, ex-Ministra de Assistência Social do governo é membro do Movimento Evangélico Progressista. A ministra do Meio Ambiente, Marina Silva também é membro do Movimento Evangélico Progressista e embora sua trajetória política esteja associada à militância ambientalista, tem participado de vários eventos da esquerda evangelical nos últimos anos. Ariovaldo Ramos, integrante do CONSEA Nacional, já exerceu a presidência da AEVB e é presidente da Visão Mundial e integra sempre as interlocuções do Governo Federal com os evangélicos. Silas Vieira, outro membro do CONSEA, também é ligado ao Movimento Evangélico Progressista. Alexandre Brasil é representante da juventude evangélica no CONJUV (Conselho Nacional de Juventude), escolhido por ser ligado à Aliança Bíblica Universitária e ao Movimento Evangélico Progressista.

onde novos valores, práticas culturais e concepções políticas são postas em evidência. Prova dessas mudanças são as centenas de igrejas que procuram desenvolver projetos sociais, mais ou menos estruturados, que vão incorporando esses novos valores, práticas e concepções fazendo-os interagir com as antigas noções de presença das comunidades evangélicas no local onde atuam. O próximo capítulo faz uma análise de uma amostra dessas iniciativas de igrejas locais e denominações evangélicas procurando desvendar suas características e os desafios que enfrentam no desenvolvimento de suas ações.

## CAPÍTULO 4

### AS IGREJAS EVANGÉLICAS NA ENCRUZILHADA DAS CRIANÇAS “EM SITUAÇÃO DE RISCO”

*¿Cuál es la responsabilidad de las iglesias? Ellas están llamadas a cumplir una tarea profética en cuanto a la defensa y promoción de los derechos de los niños y las niñas. También les compete una labor pedagógica que incluya a los más pequeños como sujetos activos y protagonistas centrales del actuar de Dios en la Historia. En medio de una creciente e inhumana exclusión de los más débiles, el Señor nos convoca a vivir con radicalidad los principios de la inclusión, la solidaridad y el respeto.*

Documento “Las Niñas y los Niños en los Propósitos de Dios”, Movimento “Juntos por la Niñez”

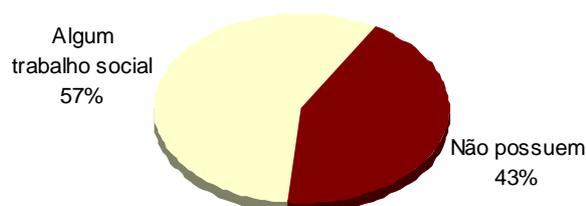
Como lembra Novaes (2002), os evangélicos são os que mais chegam às margens da sociedade e constituem, nestes *loci* de pobreza e violência, espaços de agregação social que possibilitam tanto novas trajetórias a partir da conversão quanto a (re)construção do associativismo local. Nos espaços violentos das favelas e áreas empobrecidas, multiplicam-se as igrejas e uma densa rede social de suporte e ajuda mútua, que gradualmente vem se formalizando através de parcerias com ONGs e órgãos governamentais<sup>107</sup>. Paulatinamente, os evangélicos “assimilam a lógica cultural da participação, com o seu voluntarismo típico” (Fernandes, 1994), a partir de diferentes formas de engajamento social. De fato, das 843 igrejas tomadas como a base de dados para o levantamento que apresentarei neste capítulo, mais da metade declarou possuir algum tipo de trabalho social<sup>108</sup>.

<sup>107</sup> O Governo do Rio de Janeiro operacionaliza o programa Cheque Cidadão através de parcerias com diferentes segmentos religiosos, preponderantemente com igrejas evangélicas. Prefeituras implementam programas voltados para a infância como creches e pré-escolas em parcerias com centros comunitários e igrejas evangélicas. ONGs como o Viva Rio implementam programas de inclusão social em parceria com organizações locais, dentre as quais se destacam as igrejas evangélicas.

<sup>108</sup> Na introdução, apresento metodologicamente como foram selecionadas as igrejas/ organizações, como foram escolhidos os projetos e as questões que nortearam a aplicação e análise dos questionários.

No contexto destas 843 igrejas, 356 (43%) informaram não possuir nenhum tipo de trabalho social. Eram, muito freqüentemente, igrejas onde seus esforços concentravam-se na sua própria estruturação, na construção do templo, e nas atividades essenciais de evangelização e culto.

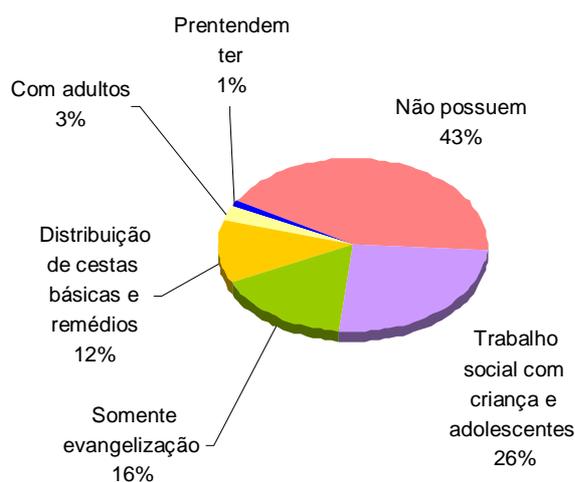
**Gráfico 1 – Possui Trabalho Social?**



Fonte: Pesquisa Qualitativa Ação Social Evangélica - ISER

Entre as demais 487 igrejas (57%), que apresentavam algum tipo de trabalho social constatou-se:

**Gráfico 2 – Que Tipo de trabalho Social?**



Fonte: Pesquisa Qualitativa Ação Social Evangélica - ISER

a) 137 igrejas - 16% foram categorizadas com “somente evangelização” uma vez que apresentavam como atividade para crianças e adolescentes:

- Escola Dominical - com lanches/refeições;
  - Escola Bíblica de Férias;
  - Existência de corais e grupos de louvor;
  - A igreja possuía departamento infantil e juvenil estruturado, ou seja, trabalho interno e voltado para os filhos dos membros .
- b) 102 igrejas - 12% apresentaram como trabalho social a distribuição de cestas básicas, agasalhos e remédios. Essa atividade é realizada individualmente por cada igreja ou coletivamente, quando a denominação concentra a arrecadação e /ou a distribuição dos bens. De uma ou outra forma, trata-se de um modelo tradicional de ação social caritativa, que corresponde a uma primeira forma de ação da igreja em relação “aos mais carentes e necessitados”.
- c) 22 igrejas - 3% das igrejas consultadas, os trabalhos sociais realizados se dirigiam à população adulta.
- d) 9 igrejas indicaram sua pretensão de implantar algum projeto social.
- e) E, finalmente, 218 igrejas - 26% apresentavam trabalhos sociais dirigidos a crianças e adolescentes nas faixas etárias entre 0 e 18 anos incompletos.

Esse grupo de 218 igrejas tornou-se, pois, a base de escolha para a pesquisa qualitativa, para a qual definiu-se preliminarmente Projeto Social com crianças e adolescentes como: *Ações ou Serviços de caráter social, sem fins lucrativos, executados de forma regular e continuada, assumidos institucionalmente por igrejas locais ou denominações, voltados para um público não exclusivamente interno às igrejas, na faixa etária de 0 a 18 anos incompletos.*

Por essa definição, não seriam priorizadas na pesquisa qualitativa, aquelas instituições e projetos, cuja atuação se caracterizasse por:

- Ações esporádicas e/ou sem regularidade;
- Iniciativas individuais ou de grupos internos às igrejas;
- Atividades exclusivamente voltadas para membros das igrejas;
- Atendimento à população adulta e/ou população em geral.

Este capítulo apresenta uma análise das principais características de um conjunto de projetos sociais evangélicos ancorados, na sua maioria, em igrejas, atentando para o modo como se constituem e se organizam para atender crianças e adolescentes vulneráveis socialmente, no contexto das regiões metropolitanas do Rio de Janeiro, Belo Horizonte e Campinas. Destaco aqui a importância que assume o *target* infanto-juvenil na construção do aparato social evangélico.

Percebe-se, como será destacado nas análises mais adiante, um grande número de projetos voltados para esse público, focado sobretudo nas atividades de educação. As igrejas, seguindo a tradição protestante missionária, investiram no atendimento de uma faixa de idade que só muito recentemente o Estado começou a se preocupar em incorporar no sistema educacional. Estes trabalhos educacionais vêm atendendo, em muitos casos, um segmento com renda familiar *per capita* um pouco superior à exigida pelos projetos vinculados às prefeituras, que por sua vez, incorporam efetivamente os mais pobres.

No caso das igrejas evangélicas, a opção por uma ação junto à crianças vem também corresponder à sua missão evangelizadora que segundo alguns entrevistados “quanto

mais cedo a criança tiver contato com o evangelho é melhor”. Trata-se de trabalhar desde cedo a formação e inculcação de valores. Para além do ensino religioso e das escolas bíblicas — mais voltadas para a evangelização — o que se observou é que são bastante generalizados os serviços nessa área como o acompanhamento escolar ou reforço escolar, a educação infantil e a orientação aos pais.

O grande número de crianças e adolescentes com distorção série/idade, atraso escolar e repetência tornam extremamente significativos estes serviços, configurando-se, então, como uma área-chave da atuação das igrejas e instituições evangélicas, já que a educação pública vem demorando em universalizar o ensino para crianças até 6 anos, além de restar um contingente de crianças e adolescentes de 7 a 14 anos fora do Ensino Fundamental. Ademais, o processo paulatino de universalização da educação básica não se fez acompanhar de estratégias para garantir a qualidade do ensino.

Antes, porém, de apresentar as características dos projetos estudados julgo ser importante explicitar como as igrejas vêm buscando desenvolver, no contexto de suas estruturas denominacionais, as iniciativas sociais que vão aparecendo na sua prática eclesial.

#### **4.1 As Estruturas de Ação: das estruturas locais às articulações denominacionais**

As igrejas evangélicas, através de suas muitas denominações, atualizam de diversas maneiras a administração do sagrado e a distribuição de poder na comunidade local a fim de realizar suas diferentes atividades eclesiais. As igrejas que compõem o

universo da pesquisa apresentam as formas mais comuns de governo eclesiástico originados nos diversos ramos da Reforma Protestante.

A fim de entender melhor a maneira como as igrejas se organizam para realizar e dar suporte às suas iniciativas sociais, nos perguntamos se as estruturas denominacionais correspondentes às formas de governo eclesiástico seriam decisivas para se compreender as diferentes expressões de seus trabalhos sociais? Por outro lado, seria preciso parar para pensar também nas diferentes maneiras que as igrejas encontraram para organizar seu trabalho social.

Apresento a seguir as diferentes estruturas de governo encontradas no universo pesquisado:

(A) **Estrutura Hierárquica** – Decisões tomadas na cúpula são acatadas nas igrejas locais, havendo, portanto, centralização administrativa. Há, também, certa uniformidade na liturgia e nos programas eclesiásticos. As igrejas formam redes com um centro, representado na figura do pastor-presidente ou do bispo. Das denominações incluídas na amostra podemos citar como exemplo de “estruturas hierárquicas” a Assembléia de Deus, a Nova Vida, a Missionária Maranata, o Projeto Vida Nova e a Igreja O Brasil Para Cristo.

(B) **Estrutura Representativa** – Nesta estrutura, a denominação é dividida em “regiões administrativas” ou “sínodos” que são coordenadas por superintendentes ou supervisores eleitos ou indicados por instâncias superiores. A Igreja local tem suas instâncias de decisão com a participação de seus membros (leigos) e se fala também de

”conexidade” como dispositivo que estabelece a relação entre as igrejas locais e as decisões de instâncias superiores da denominação como o caso das igrejas metodistas<sup>109</sup>. O exemplo mais expressivo deste modelo representativo são as igrejas presbiterianas em que cada igreja é governada localmente por um “conselho” onde participam membros e pastores eleitos pela assembléia de fiéis. O “presbitério”, como é chamado esse conselho, é orientado pela idéia de sistema de governo eclesiástico representativo.

(C) **Estrutura Congregacional** – Em um extremo oposto à centralização hierárquica, a “estrutura congregacional” postula a autonomia local de cada igreja da denominação. A estrutura denominacional é formada com a filosofia de cooperação entre as igrejas. As decisões são tomadas nas “assembléias” das igrejas, onde cada membro tem direito a voz e a voto. Adotam o modelo congregacional as igrejas congregacionais e batistas.

Seja qual for a estrutura de governo e administração eclesiásticos, dois modos de atuar socialmente se combinam. Por um lado, é muito comum que as igrejas de uma determinada região ou estado, em alguns casos nacionalmente, no bojo da estrutura denominacional se organizem para desenvolver alguma espécie de serviço social. Em geral, são aqueles tipos de projetos que exigem envolvem certo nível de estruturação e institucionalidade para serem efetivos como orfanatos, asilos, casas-lares, centros de recuperação para dependentes químicos, abrigos etc. Alguns desses projetos e/ ou instituições foram incluídos no universo da pesquisa justamente pela sua importância no interior da denominação, na medida em que as igrejas fizeram referência por algum tipo de envolvimento com estas instituições ou projetos. Assim, algumas igrejas têm

---

<sup>109</sup> O sistema de governo metodista combina uma estrutura episcopal, portanto hierárquica, e representativa uma vez que em nível local os membros participam das decisões administrativas enquanto nas instâncias de decisão superiores da igreja há paridade entre clérigos e leigos.

enormes estruturas com uma organização interna bastante consolidada e têm uma visão do trabalho social ou das ações que são desenvolvidas em suas diferentes bases com informações mais centralizadas do que ocorre no conjunto.

Por outro lado, é comum que as igrejas locais, de forma autônoma e independente, a partir de recursos próprios ou em parceria com outras organizações da sociedade, criem seus próprios projetos sociais. Conectadas com a realidade local da qual fazem parte os seus membros, as igrejas procuram inserir no seu conjunto de atividades aquelas iniciativas que julgam poder minorar ou enfrentar a situação de pobreza e necessidade que lhes rodeia.

Na maioria das denominações, o trabalho social desenvolvido por cada igreja é pouco conhecido pelas demais, o que significa dizer que as “convenções” e instâncias centrais das igrejas, quando existem, conhecem pouco ou desconhecem o que é feito nos diferentes locais e bairros onde se localizam as mesmas.

Talvez se possa dizer que o modelo básico — e freqüentemente o mais recorrente — dos trabalhos sociais com crianças e adolescentes é aquele:

- concebido e realizado a partir de demandas locais;
- impulsionado por pastores e suas esposas;
- com um corpo de auxiliares, voluntário ou não, reduzido;
- sem vínculos orgânicos mais centralizados;
- desconhecendo o trabalho que é realizado nas demais.

Outras denominações, no entanto, articulam-se em torno de projetos comuns para o qual todas as igrejas locais da região contribuem. Em outros casos as igrejas locais mais consolidadas dão suporte à emergência e constituição de uma nova, em regiões mais carentes da cidade.

Entretanto, a partir dos dados coletados, parece possível afirmar que as igrejas que estão realizando algum tipo de trabalho social não dependem ou dependem muito pouco das estruturas denominacionais de que fazem parte. Da mesma forma, os modelos de gestão eclesial se não ajudam, também não atrapalham. As demandas sociais são locais e os esforços para enfrentá-las são realizados pelas igrejas locais, independentemente do modelo eclesial que adota a denominação. Mesmo que algumas igrejas venham constituindo, nas suas estruturas estaduais e nacionais, departamentos especificamente preocupados com a “ação social”, nota-se que, com raras exceções, estas estruturas se ocupam predominantemente com aqueles projetos ligados à estrutura denominacional através de planos cooperativos.

## **4.2 A diversidade de estruturas organizacionais dos projetos**

As instituições sociais evangélicas apresentam distinções entre si, que me parece importante salientar para maior compreensão da complexidade do campo da ação social evangélica. Foram identificados, ao longo da pesquisa, três tipos de iniciativas sociais institucionalizadas<sup>110</sup>.

- O primeiro tipo de iniciativa refere-se às igrejas locais (24) que desenvolvem projetos sociais utilizando sua estrutura jurídica e organizacional como suporte

---

<sup>110</sup> Estes tipos se referem apenas ao universo das 71 igrejas/ organizações que foram selecionadas para responder ao questionário da pesquisa.

para as diferentes atividades e serviços prestados à crianças e adolescentes da comunidade;

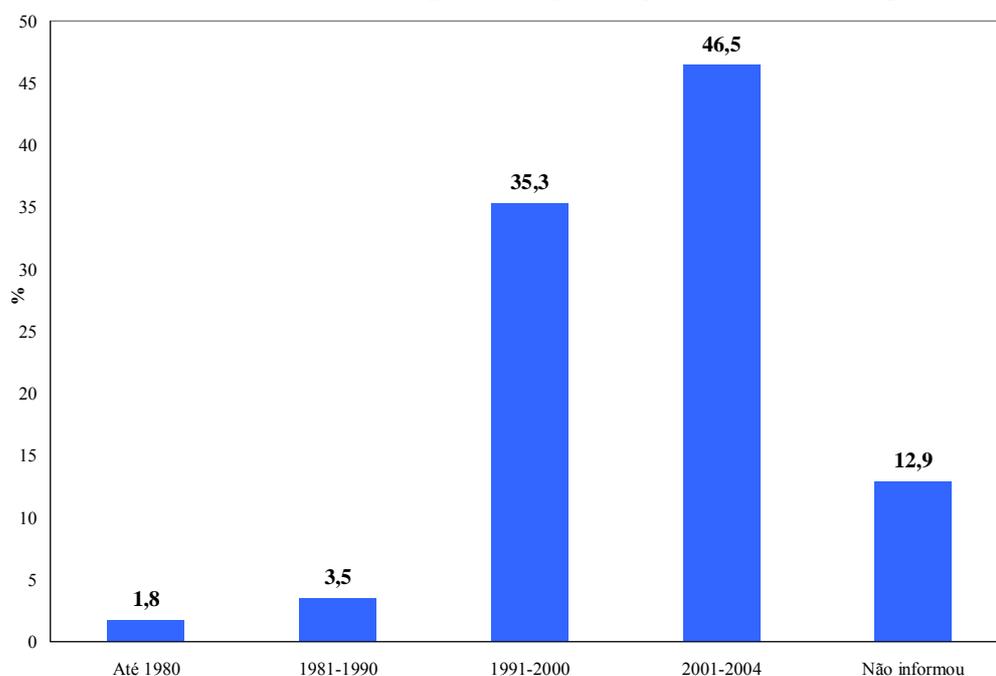
- O segundo tipo destaca as organizações criadas pelas igrejas locais (42) para que seus projetos possam desenvolver-se autonomamente, isto é, sem depender exclusivamente de recursos e apoios das igrejas locais. Embora elas constituam nova estrutura jurídica e organizacional, estão estreitamente ligadas às igrejas locais como suas mantenedoras.
- Muitas das igrejas locais destacaram sua identificação com projetos e instituições criadas pela denominação (5) como casas-lares, orfanatos, fundações, etc, com as quais mantém relações de apoio de diversos tipos (doações de materiais, apadrinhamento de crianças, sustento financeiro, voluntariado, etc). Essas instituições são mantidas através da contribuição das igrejas locais através de planos cooperativos ou em parceria com instituições governamentais ou não-governamentais.

Estas instituições – igrejas locais ou organizações vinculadas às igrejas locais e denominações — encontram-se distribuídas desigualmente entre as denominações do universo pesquisado. As igrejas históricas se destacam entre as instituições encontradas perfazendo 73% dos projetos voltados para o atendimento infanto-juvenil enquanto as igrejas pentecostais totalizam apenas 22% dos projetos. Esses dados parecem estar relacionados com a já secular preocupação e experiência das igrejas históricas com a educação, enquanto as igrejas pentecostais, apenas recentemente, despertaram para esse tipo de trabalho. Entre as Igrejas históricas, destacam-se a Convenção Batista Brasileira com 22 instituições, a Presbiteriana do Brasil com 14 e ligadas à Igreja Metodista,

foram analisadas 6 instituições. Entre as pentecostais, destacam-se a Assembléia de Deus (3), a Convenção Batista Nacional (3) e a Igreja do Evangelho Quadrangular (3).

Quanto ao tempo de organização dos projetos, foi surpreendente descobrir que a maioria é recentíssima. Até 1990, apenas 5,3% dos projetos tinham sido criados. Na década seguinte (1991-2000), surgem 35% dos trabalhos sociais entrevistados, enquanto que nos últimos quatro anos (2001-2004), são fundados 46% dos projetos. Desdobrando os números, temos que 66% dos projetos, a maioria, portanto, foram criados na última década (1994-2004). Parece possível afirmar que, se já havia um interesse na ação social por parte de grupos evangélicos, este interesse se intensificou nos últimos anos com uma atenção especial para crianças e adolescentes. Essa informação é coerente com o que afirmávamos antes a respeito do crescente protagonismo do *movimento evangelical* nas décadas de 1980 e 1990 em relacionar evangelização e responsabilidade social na prática missionária das igrejas locais.

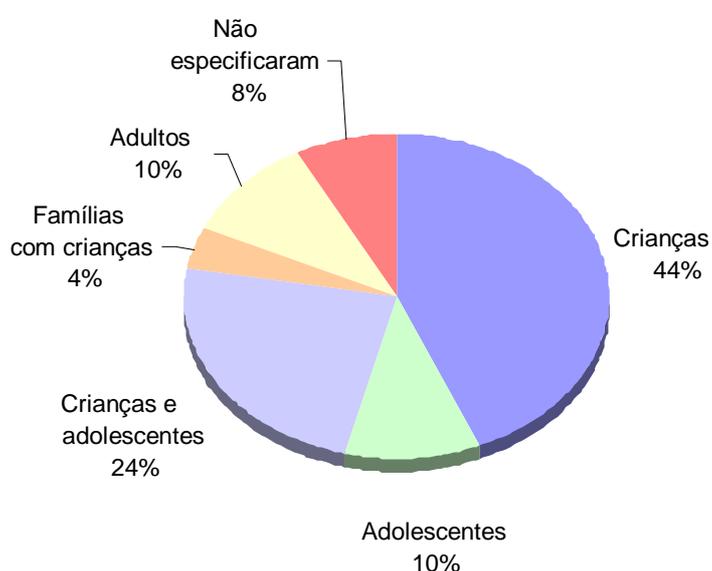
**Gráfico 3 – Tempo de Organização: ano de fundação**



Fonte: Pesquisa Qualitativa Ação Social Evangélica - ISER

Três dimensões puderam ser destacadas quanto ao público alvo dos projetos sociais das instituições evangélicas. Por um lado, as respostas destacam o segmento principal a que se destinam os serviços. Desse modo, 43,6% dos projetos destinam-se exclusivamente a crianças e apenas 10,3% exclusivamente a adolescentes. Os que declararam dirigir suas ações a crianças e adolescentes chegaram a 24%.

**Gráfico 4 – Público Alvo dos Projetos**

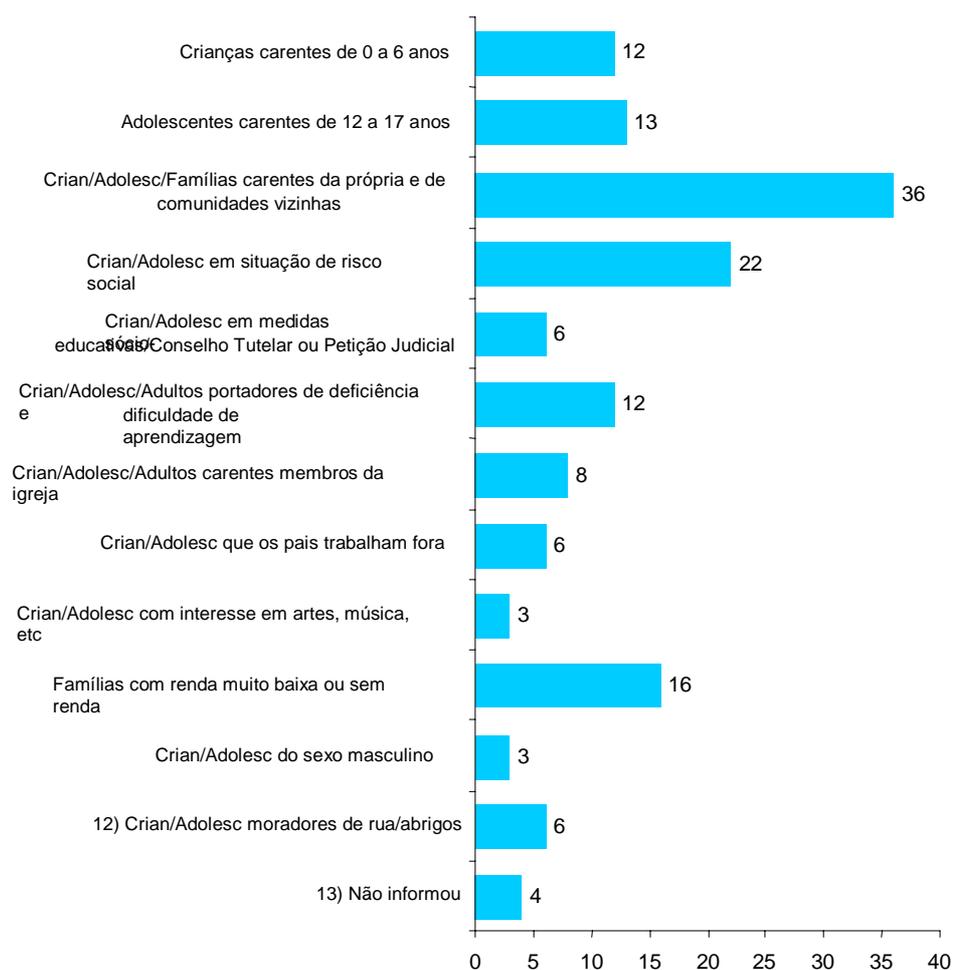


Fonte: Pesquisa Qualitativa Ação Social Evangélica - ISER

Por outro lado, as respostas destacam também qualificativos para as faixas etárias identificadas anteriormente, de modo que as crianças e adolescentes são distinguidos por outros atributos, que justificam as ações sociais que os beneficiariam. Assim, crianças e adolescentes carentes da comunidade e de comunidades vizinhas (31%), crianças e adolescentes em situação de risco social (18,8%), crianças e adolescentes de famílias com renda muito baixa ou sem renda alguma (13,7%), adolescentes definidos por sua faixa etária de 12 a 17 anos carentes (11,1%), crianças de 0 a 6 anos carentes

(10,3%), crianças e adolescentes portadores de deficiência e/ou dificuldades de aprendizagem (10,3%), crianças e adolescentes carentes membros da igreja (6,8%), crianças e adolescentes cumprindo medidas sócio-educativas e/ou encaminhadas pelo Conselho Tutelar ou por petição judicial (5,1%) foram as respostas mais encontradas.

**Gráfico 5 - Público Alvo Qualificado**



Fonte: Pesquisa Qualitativa Ação Social Evangélica - ISER

As respostas expressam categorias constitutivas de linguagens correntes do campo de assistência social configuradas nos modelos discutidos acima. Dessa maneira, a categoria “carência”, que aparece em 59% das respostas, indica que ainda persiste certo

tradicionalismo nas formas de organização social das igrejas evangélicas. No entanto, há indicações também que o discurso de cidadania e direitos, assumido pelas ONGs e representado juridicamente pelo Estatuto da Criança e do Adolescente, vem sendo paulatinamente incorporado, sobretudo nos espaços mais institucionalizados e nos grupos que já absorveram teologicamente esta articulação.

Por fim, uma terceira dimensão se relaciona com a localização ou o alcance geográfico dos projetos. A maioria dos projetos tem alcance local, isto é, sua clientela é proveniente do próprio bairro em que se situa e de bairros adjacentes. Pequeno número de projetos atendem a todo o município ou região metropolitana. Estes são os mais institucionalizados e com maior capacidade de atendimento ou com serviços específicos que permitem ampliar a abrangência para um público de outras áreas.

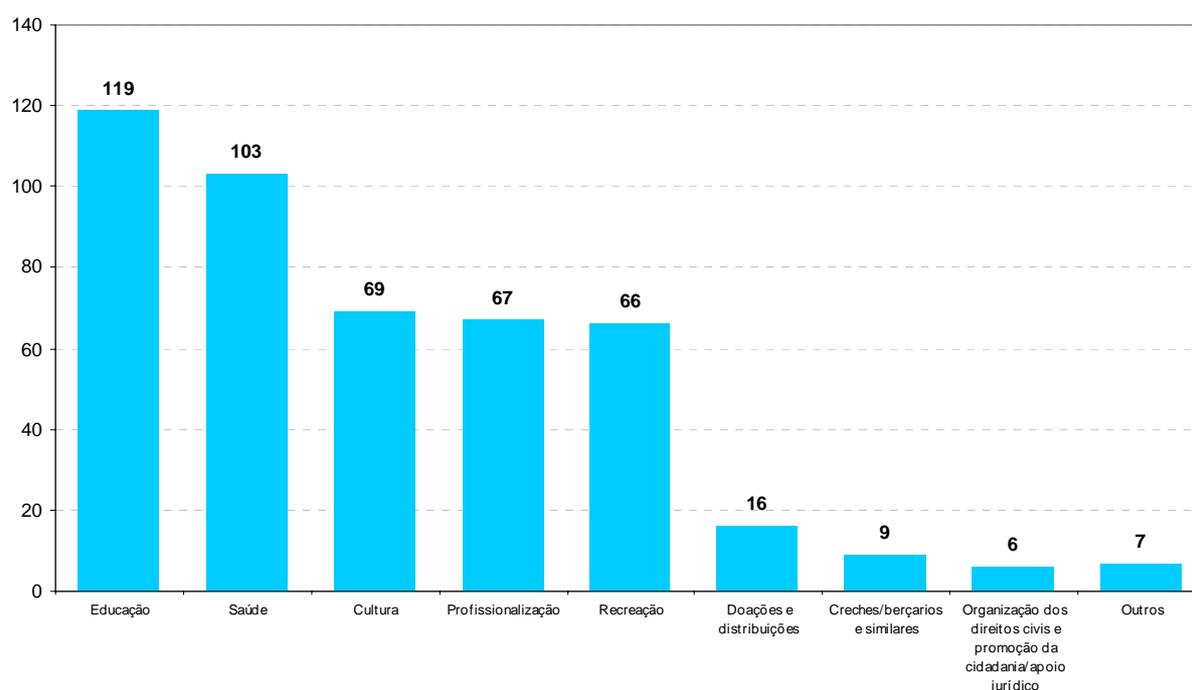
Quanto ao tipo de serviços oferecidos pelas diferentes instituições e projetos analisados, observou-se uma pluralidade de atividades e ações. Essas puderam ser enquadradas em nove tipos principais de serviços que, de um lado, indicam mais claramente o modo como as igrejas percebem as necessidades das crianças e adolescentes. De outro, representam as formas possíveis de enfrentamento que têm conseguido desenvolver.

Quadro 1 – Tipos de Serviços

<b>CRECHES/BERÇÁRIOS E SIMILARES</b>	<b>PROFISSIONALIZAÇÃO</b>
Creches	Educação para o trabalho/ orientação para emprego
Abrigos temporários/ serviços de moradia temporária/ casa noturna	Curso profissionalizante (escritório, secretariado, eletricitista)
Lar/ abrigo permanente	Oficinas (culinária, pintura de camiseta, panificação, horticultura)
<b>CULTURA</b>	Curso de informática
Aprendizagem musical, corais e orquestras	Oficina de artesanato
Cursos de artes cênicas/ dança	Curso de inglês
Cursos de artes plásticas (desenho e grafiteagem)	
Oficinas de leitura e biblioteca	<b>SAÚDE</b>
Brinquedoteca	Alimentação (lanches e refeições)
<b>DOAÇÕES E DISTRIBUIÇÕES</b>	Atendimento médico (vacinação, fisioterapia, exames, fonoaudiologia, oftalmologia)
Doações alimentos, medicamentos, material escolar, etc	Encaminhamento médico
Doações de roupas e brinquedos	Atendimento odontológico/ aplicação de flúor e limpeza bucal
<b>EDUCAÇÃO</b>	Atendimento psicológico
Jardim de infância/ educação infantil	Grupos de apoio e aconselhamento pessoal
Pré-escolar	Convênio com farmácias/ farmácia comunitária
Ensino de 1º e 2º. Graus	Corte de cabelo
Ensino religioso (escola bíblica, grupo célula, cultos)	Meio ambiente e reciclagem
Orientação de pais e responsáveis	<b>OUTROS</b>
Reforço escolar/ acompanhamento escolar	Língua de sinais
Bolsa de estudo	Rádio comunitária
Curso pré-vestibular/ supletivo	Apoio à família
Alfabetização/ desenvolvimento cognitivo	Visitas/ evento com padrinhos
Apoio sócio-educativo	<b>ORGANIZAÇÃO DOS DIREITOS CIVIS E PROMOÇÃO DA CIDADANIA/ APOIO JURÍDICO</b>
<b>RECREAÇÃO</b>	Exercício de cidadania (eleições, trânsito, comportamento)
Recreação e atividades lúdicas	
Atividades esportivas	
Passetos e excursões/ colônia de férias	

As atividades ligadas à educação e à saúde respondem por quase metade dos serviços oferecidos pelas instituições evangélicas. Na outra metade, dividindo-se quase igualmente estão as atividades ligadas à cultura, profissionalização e recreação. Esses serviços constituídos por um leque variado de atividades, se por um lado, representam o que tradicionalmente é realizado pelas organizações filantrópicas e assistenciais religiosas e seculares (reforço escolar, pré-escola, creche, ensino religioso, atendimento médico e odontológico corte de cabelo), por outro lado, aponta novas preocupações como a profissionalização e o preparo para o mercado de trabalho (cursos profissionalizantes, informática, inglês) ou novas maneiras de inclusão através da cultura (música, grafiteagem, teatro, dança), da comunicação (rádio comunitária), do acesso a outros níveis de escolarização (pré-vestibular, supletivo) e à justiça (apoio jurídico).

**Gráfico 6 – Tipos de Serviços Oferecidos**



Fonte: Pesquisa Qualitativa Ação Social Evangélica - ISER

Caberia, no entanto, uma observação quanto ao peso relativo dos diversos tipos de serviços no conjunto das instituições. Levando-se em conta os números de citações de alguns serviços em

relação ao número de instituições, podemos destacar aqueles que estão mais presentes na prática social das igrejas. Cerca de metade das instituições citaram entre os serviços oferecidos a recreação e atividades lúdicas, a alimentação (lanches e refeições), o ensino religioso e o reforço/acompanhamento escolar. Depois destes, cerca de um terço das instituições citaram as aulas de música, os cursos de artes cênicas/dança, as oficinas de artesanato, os cursos de informática, as atividades esportivas e o atendimento médico. Estas atividades constituem aquilo que mais frequentemente as instituições evangélicas desenvolvem como serviços nos seus projetos.

### **4.3 Institucionalização**

Quanto à institucionalização dos projetos, procuramos verificar, inicialmente, se a instituição era legalizada e que documentação possuía. Na medida em que os projetos são iniciativas das igrejas, praticamente a totalidade deles (94,4%) possuíam CNPJ, requisito básico para tornar-se pessoa jurídica, embora não poucos projetos constituem-se como pessoa jurídica distinta como pré-requisito necessário para recebimento de determinados apoios. É significativo também o número de instituições com inscrições ou registros no nível municipal como no Conselho Municipal dos Direitos da Criança e do Adolescente (52,1%) e no Conselho Municipal de Assistência Social (54,9%). A metade declara possuir também registro de utilidade pública e uma parte menor (28,2%) tem registro de filantropia, títulos que possibilitam isenções fiscais para as instituições mas que exigem um grau significativo de institucionalização da entidade.

**Tabela 3 – Documentação das Instituições/ Projetos**

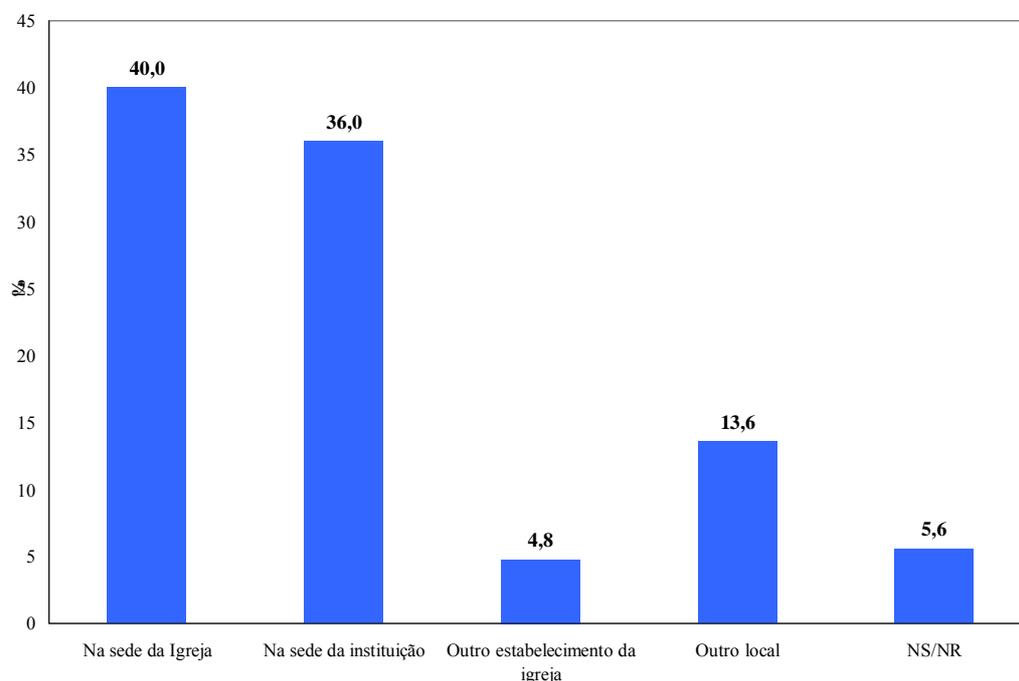
<b>Documentação</b>	<b>N</b>	<b>(%)</b>
CGC / CNPJ	67	94,4
Inscrição Municipal	38	53,5
Inscrição Estadual	24	33,8
Inscrição no Conselho Municipal da Criança e do Adolescentes	37	52,1
Inscrição no Conselho Municipal de Assistência Social	39	54,9
Registro de Utilidade Pública	35	49,3
Registro de Filantropia	20	28,2
Outros	12	16,9
<b>Total de instituições</b>	<b>71</b>	

Fonte: Pesquisa Qualitativa Ação Social Evangélica - ISER

A estrutura física das instituições também se apresenta como um bom indicador da institucionalização das entidades evangélicas. No geral, as igrejas se preocupam com as condições de instalação para a realização de suas atividades. Muitas das igrejas estudadas que não possuíam trabalhos sociais justificavam esta ausência por estarem construindo seus templos, e/ou por não contarem com espaços (ou instalações) adequados para estas atividades.

É importante assinalar, que segundo os responsáveis, 40% dos projetos ainda funcionam na sede das igrejas. Estas cedem ainda espaços em outros estabelecimentos de sua propriedade para quase 5% de outros projetos. Uma parte significativa das atividades sociais com crianças e adolescentes, (36%) já conta com espaços específicos para sua realização, em sedes próprias, e finalmente, 13,6% das instituições executam seus projetos em outros locais, através de parcerias com outras entidades, ou em lugares públicos.

De qualquer forma, as instalações físicas para o atendimento do público alvo atual, e para sua expansão, constitui uma preocupação central das instituições analisadas, como poderá ser observado nas propostas e perspectivas dos responsáveis, onde “novos espaços e novas construções” aparecem como uma das necessidades prioritárias.

**Gráfico 7 – Estrutura Física dos Projetos**

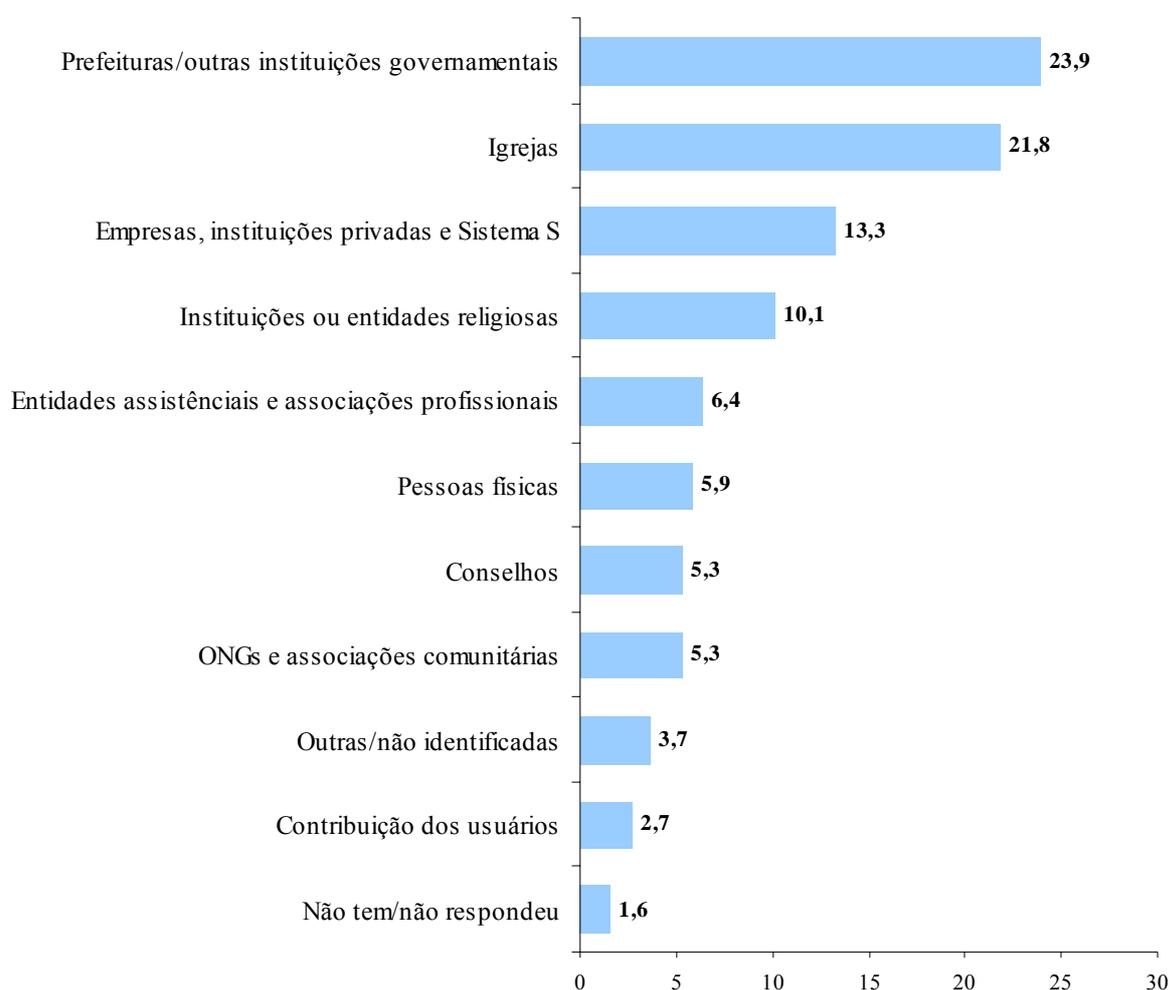
Fonte: Pesquisa Qualitativa Ação Social Evangélica - ISER

Quanto a parcerias e apoios que as instituições conseguem obter para o desenvolvimento e sustentabilidade dos projetos, 21,8% contam apenas com apoio das igrejas, sendo que uma pequena parte cobram preços simbólicos ou módicos de seus usuários. Além disso, as instituições evangélicas têm procurado ampliar o leque de parceiros, especialmente de instâncias governamentais. Entre as instituições governamentais (23,9%) que apóiam os trabalhos sociais evangélicos, grande parte são prefeituras, reforçando outros dados a respeito da alta vinculação das iniciativas evangélicas com as necessidades locais.

Acompanhando o crescimento da filantropia empresarial, as instituições evangélicas vêm firmando parcerias também com empresas, instituições privadas e o Sistema S (SENAI, SESC, etc), segmento que representa 13,3% dos seus recursos. As próprias instituições ou

entidades do segmento evangélico também apóiam os projetos das igrejas como é o caso da Compassion, embora represente apenas 10,1% do apoio que as igrejas recebem. Completam o leque de parcerias as entidades assistenciais e associações profissionais (6,4%), a contribuição de pessoas físicas (5,9%), as ONGs e associações comunitárias (5,3%) e os Conselhos Municipais de Assistência e/ou dos Direitos da Criança e do Adolescente (5,3%).

**Gráfico 8 – Parcerias dos Projetos**

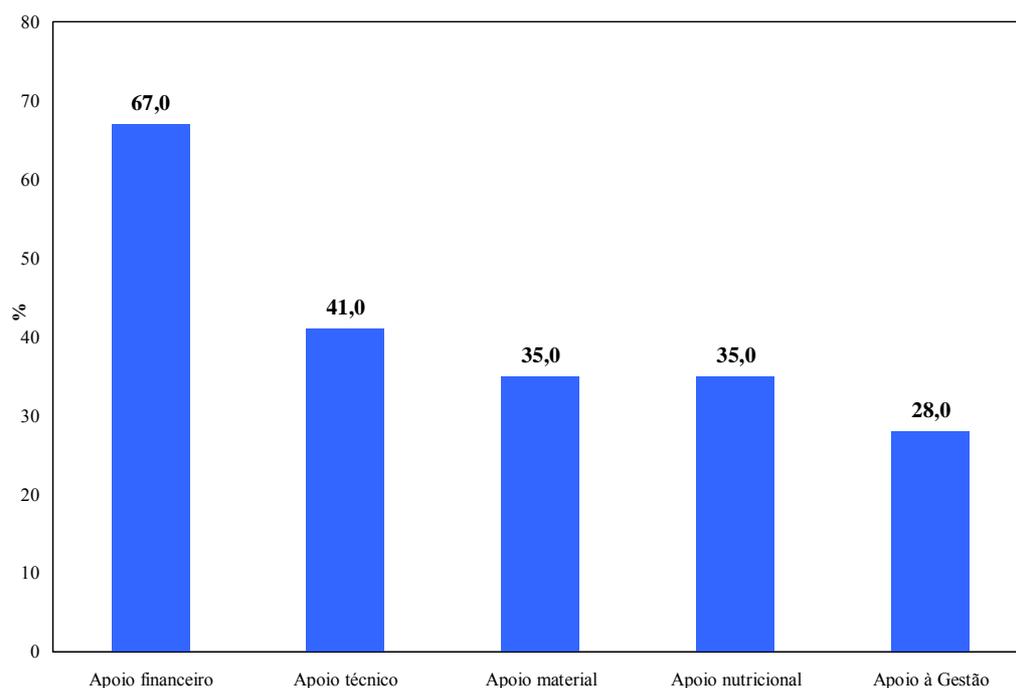


Fonte: Pesquisa Qualitativa Ação Social Evangélica - ISER

Algo a se destacar em relação a essas parcerias são as formas de que se revestem os apoios. Embora a maior parte das parcerias aporte recursos financeiros (67%), os projetos também se

beneficiam de outros tipos de recursos e apoios: recebem doações em gêneros alimentícios que podem ser considerados como “apoio nutricional” (35%); pessoas especializadas em diferentes funções são encarregadas de acompanhar, treinar ou formar quadros destas instituições constituindo uma espécie de “apoio técnico” (41%); doações em forma de bens materiais para uso dos beneficiários ou das instituições (35%) e o menos recorrente “apoio à gestão” (28%), algo que vem se tornando importante tanto no campo da filantropia como dos financiamentos governamentais, pelas exigências crescentes em termos de planejamentos técnicos, prestação de contas e avaliação de resultados. As organizações religiosas têm sido compelidas a incorporar tais instrumentos de gestão, na administração de suas atividades sociais.

**Gráfico 9 – Tipos de Parcerias**



Fonte: Pesquisa Qualitativa Ação Social Evangélica - ISER

Além destas dimensões mais profissionalizadas de obtenção de recursos sob a forma de parcerias que garantem certa sustentabilidade aos projetos, outras formas de levantamentos de

recursos, mais esporádicas e complementares, habitam o terreno da mobilização de fundos. Estas formas são, na verdade, constitutivas do associativismo tradicional, em especial o religioso. Estamos falando das diversas estratégias comunitárias de levantamento de recursos financeiros ou materiais que estão presentes, de modo significativo, na prática das instituições evangélicas. São formas coletivas de solidariedade, sociabilidade e expressão religiosa na qual a comunidade de fiéis singulariza as dinâmicas da dádiva. São festas, bazares, feiras, shows e apresentações musicais, almoços, chás, festivais de pizza, de sorvete, e outros tipos de eventos que assumem outros significados para além da mera doação para um projeto social.

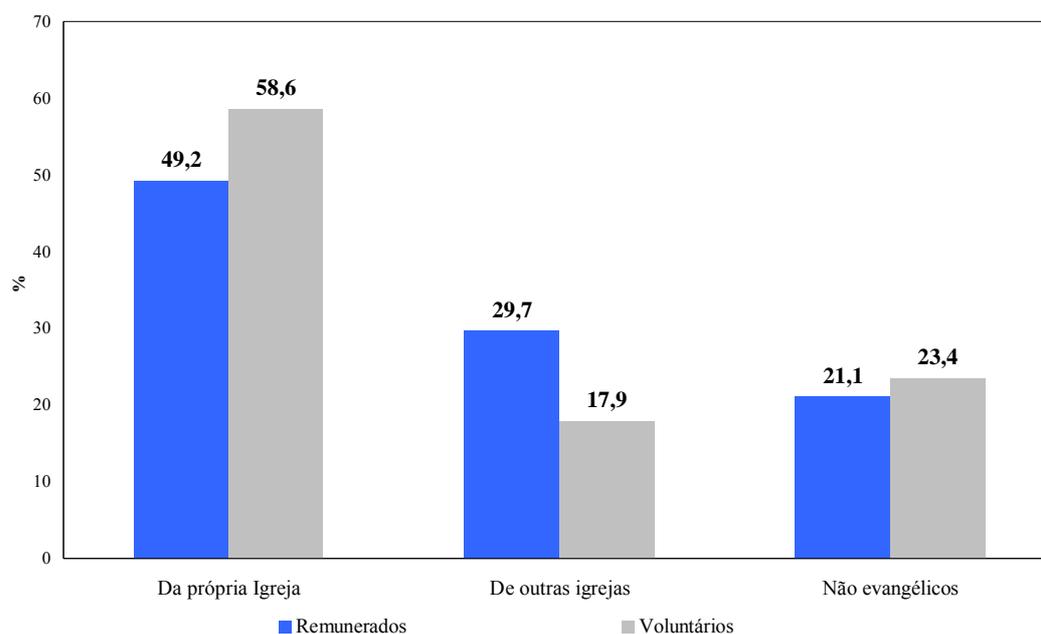
Além disso, foram citadas também outras mobilizações voluntárias que demonstram um engajamento cívico com sentido religioso, nas quais se empreendem esforços regulares como as campanhas de doação de alimentos, remédios, roupas, agasalhos, e cestas básicas transformadas em recursos indispensáveis para as instituições e projetos. Com efeito, se para certa tradição de participação cidadã tais práticas evocariam certo arcaísmo, não seria inverossímil perceber nestas práticas indícios de formas mais profissionalizadas de captação de recursos. Algumas destas atividades mobilizam setores das igrejas, pessoas e capacidades variadas na organização, divulgação e realização de eventos de pequeno a médio portes.

#### **4.4 Voluntariado e Profissionalização**

A análise feita a respeito de algumas dimensões da institucionalização das instituições se completa com a descrição dos recursos humanos utilizados por elas nos seus projetos. O número de pessoas, remuneradas ou voluntárias, que trabalham nos projetos, e sua qualificação está em relação direta com o desenvolvimento institucional das igrejas e organizações afetando sua sustentabilidade e eficiência, sendo igualmente um dos grandes desafios para as instituições do chamado Terceiro Setor.

Neste sentido, as informações coletadas dos projetos evangélicos parecem apontar para uma tendência de profissionalização e qualificação dos quadros inicialmente voluntários, advindos preponderantemente das próprias igrejas fundadoras do projeto. Assim, com o desenvolvimento institucional e a necessidade de profissionais remunerados para o funcionamento dos projetos, em contraste com a mão-de-obra voluntária, recorre-se menos aos membros das igrejas (49,2%), enquanto busca-se completar o quadro funcional com membros de outras igrejas evangélicas (29,7%) e até mesmo com pessoas não-evangélicas (20,1%). De qualquer forma, é do universo evangélico que se origina a maioria quase absoluta das pessoas envolvidas nos projetos sociais voltados para crianças e adolescentes analisados.

**Gráfico 10 – Pessoal Remunerado e Voluntário dos Projetos**



Fonte: Pesquisa Qualitativa Ação Social Evangélica - ISER

Quanto ao voluntariado, já sabemos que estamos em terreno propício já que as instituições religiosas evangélicas são, na sua grande maioria, associações voluntárias. Pesquisas têm encontrado correlação positiva entre a esfera do associativismo religioso e a participação

cívica em termos de doações e voluntariado (Landim e Scalon, 2000; Fernandes, 1998). Pertencendo normalmente ao terreno da obrigação moral e religiosa e ao domínio da reciprocidade, o voluntariado vem se revestindo, entretanto, de sentidos mais modernos na sociedade brasileira. E os espaços associativos religiosos, notadamente os assistenciais e filantrópicos, têm sido contagiados por esse novo voluntariado, associado à eficiência, à responsabilidade cidadã e à qualidade dos serviços prestados.

De fato, a maioria das atividades que as igrejas desenvolvem conta com a participação de voluntários, membros que se vêem trabalhando para a “obra de Deus” a partir de suas habilidades e dons (carismas). Assim, não é surpresa encontrar um número expressivo de voluntários (58,6%) trabalhando nos projetos e nas instituições, vistos como extensão do papel que as igrejas devem desempenhar no mundo. E desde que as fronteiras entre as igrejas vêm se tornando menos delimitadas, com diversas iniciativas de cooperação ao nível local, abre-se espaço, nos projetos sociais, para a circulação de voluntários de outras igrejas evangélicas.

Surpresa maior foi o número de voluntários não-evangélicos (23,4%) que, somados aos profissionais remunerados, participam das atividades sociais das igrejas, o que abre a possibilidade de pensar que as instituições evangélicas vêm desenvolvendo seus trabalhos sociais a partir de uma perspectiva menos impregnada pela dimensão religiosa, tornando se mais abertas para a qualidade e o alcance dos serviços sociais que presta. Isso talvez possa ser explicado por questões de identidade que a institucionalização implica em rever. Na medida em que elas se sintam parte de um grupo maior de instituições da sociedade civil, prestando serviços à população excluída dos direitos sociais básicos, as instituições evangélicas parecem investir na maior acomodação aos padrões de intervenção reconhecidamente bem-sucedidos.

Isso significa buscar quadros voluntários ou remunerados fora da “comunidade de salvos”, atitude que contrasta com a prática e auto-percepção comuns das religiões de salvação como o protestantismo.

Embora o voluntariado seja bem vindo para as diversas funções requeridas nos projetos sociais, as observações registradas pelos entrevistados quanto à qualificação dos voluntários indica que são os de nível superior e médio, ou seja, os de maior capacidade técnica que tem prestado serviços nas instituições evangélicas: professores, dentistas, assistentes sociais, pedagogos, estudantes de administração, contadores.

#### **4.5 Os Projetos e suas Articulações Internas e Externas**

A maioria dos trabalhos sociais surge das necessidades de atendimento às demandas sociais em geral advindas dos próprios membros das igrejas. Desse modo, as respostas são, fundamentalmente, as cestas básicas ou outros trabalhos pontuais no interior de cada igreja local, ou seja, o primeiro atendimento é destinado aos fiéis. Segundo as respostas, a motivação para os trabalhos sociais vem:

a) da percepção dos próprios pastores que, juntos com suas esposas, começam a dar “respostas” aos problemas da comunidade interna e externa. Entre os externos, que foram mais manifestados nas entrevistas, além de socorrer os fiéis ou alguns membros da comunidade, esteve a necessidade de se criar um espaço para as crianças permanecerem fora do alcance da violência e do tráfico de drogas. Em geral, muitos dos projetos, principalmente nas igrejas locais mais iniciantes (mas não somente estas) são feitos com o envolvimento das esposas dos pastores, não incluindo os de educação infantil mais metódicos que já vem acompanhados de outras exigências profissionais. As esposas estão presentes, e em geral

coordenam, as campanhas, as distribuições de cestas básicas, os trabalhos manuais e de musicalização (canto e corais);

b) da disposição de algum fiel ou pessoas individuais que posteriormente, as igrejas encampam para si. Foram mencionadas como motivações para a iniciação dos projetos um “sonho inspirador”, “um chamamento divino”, o fato da pessoa protagonista do projeto ter tido uma trajetória de marginalidade e ter sido acolhida pela igreja ou uma sensibilidade social aguçada pela profissão. Esta situação de vulnerabilidade social e também pessoal vivida pelos protagonistas dos projetos foi bastante mencionada assim como o papel da igreja como um todo no acolhimento aos mesmos.

c) Outros projetos foram iniciados a partir de propostas dos departamentos de Ação Social ou Educação das igrejas. Nestes casos as ações locais adquirem maior dimensão institucional com o esforço destes grupos para depois serem encampados por toda a igreja ou tomarem forma mais institucionalizada

d) Os projetos também surgem a partir da reflexão e iniciativa da própria equipe do projeto, ou de sua direção, que no desenvolvimento das atividades percebe outras necessidades na comunidade ou em relação ao seu público alvo.

e) Por último, algumas vezes são não-membros das igrejas que iniciam projetos na comunidade e são apoiados posteriormente por elas. Também há casos em que outras instituições procuram as igrejas para desenvolver projetos com crianças e adolescentes nas localidades.

A tônica da motivação, evidente e explicitada, do início dos trabalhos e que continua presente, em muitos casos, é a da “evangelização”, ou seja, a transmissão de valores cristãos onde os trabalhos sociais são o meio para a materialização deste objetivo. Uma visão da realidade social mais ampla, motivando o envolvimento para a criação do trabalho social da igreja pelo significado cidadão de contribuir para a sociedade, foi pouco mencionada pelos entrevistados. Chamou a atenção o fato de não terem sido mencionados fundamentos filosóficos, sociológicos, pedagógicos, etc, como bases referenciais importantes nas definições dos trabalhos sociais mas unicamente os religiosos e muito freqüentemente os estritamente vinculados à busca de adesões às igrejas.

Isto reforça a idéia de que as igrejas se vêem muito mais como agências de salvação e propagação da mensagem e dos valores evangélicos do que espaços de promoção da cidadania e dos direitos sociais segundo uma linguagem mais secularizada. Ou seja, parece possível argumentar que a participação de voluntários e doadores para os projetos das igrejas com apoio expressivo da comunidade de fiéis é muito maior quando se busca operar com idéias como salvação, evangelização, missão, educação em valores cristãos do que com idéias como cidadania, direitos sociais, participação cívica, etc. Isso não quer dizer que essas idéias não estejam presentes, apenas que aquelas precisam estar para garantir a legitimidade do trabalho social no interior do discurso eclesial consagrado.

#### **4.5.1 Articulação social e participação nos Conselhos**

Entretanto, algumas convenções, igrejas e entidades evangélicas que desenvolvem trabalhos sociais vêm se articulando para atuar mais organicamente a fim de conquistar espaços no interior das políticas públicas. Perguntou-se se as organizações estavam inseridas em alguma rede, fórum ou conselho da sociedade civil e 45% das respostas foram positivas. A maioria

das respostas apontou os conselhos municipais (assistência social, de direitos da criança e do adolescente, educação, saúde, política administrativa e conselho tutelar) como os principais espaços de participação. Através das entrevistas foi mencionado o significado da movimentação desta articulação no sentido de influenciar mais decisivamente, inclusive ocupando seus espaços, na direção dos diferentes conselhos de direitos.

Em menor proporção, foram citados recentes esforços de articulações no interior do protestantismo para ganhar maior visibilidade e eficácia. Entre eles, encontram-se as redes ecumênicas como CESE (Coordenadoria Ecumênica de Serviço), CONIC (Conselho Nacional de Igrejas Cristãs) e CLAI (Conselho Latino-Americano de Igrejas) articuladas em torno da defesa dos direitos humanos e da participação cidadã. Além disso, foram citados, esforços recentes como a Rede Viva, estabelecida por instituições e igrejas que trabalham com crianças e adolescentes e a Rede Evangélica do Terceiro Setor de Belo Horizonte.<sup>111</sup>

#### **4.6 Dificuldades e Perspectivas do Ponto de Vista dos Responsáveis**

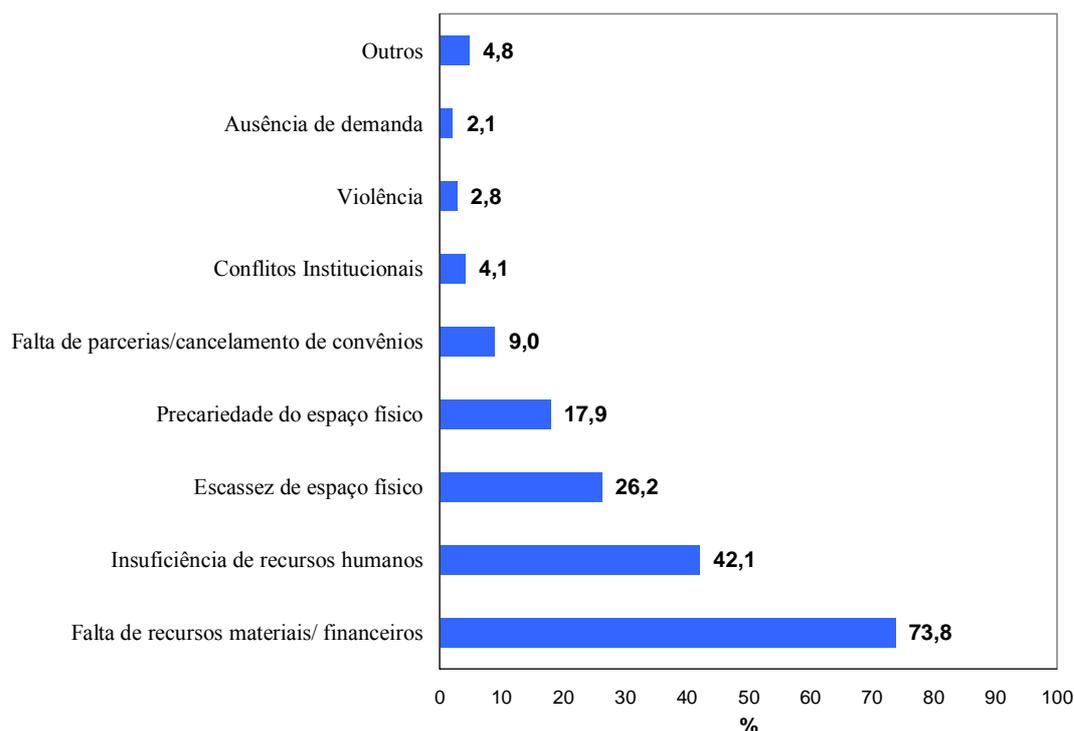
Um último conjunto de questões colocava em tela as dificuldades encontradas na realização dos projetos e os desafios futuros ou perspectivas que se colocavam para os entrevistados. Como era de se esperar um número bem alto de respostas (73,8%) citou a falta de recursos financeiros e/ou materiais como principal dificuldade para o desenvolvimento dos projetos. Logo em seguida, 42,1% indicaram a insuficiência de recursos humanos, índice nada

---

<sup>111</sup> Esta Rede tem como missão “*integrar e mobilizar pessoas, igrejas e instituições evangélicas que atuam no 3º Setor, proporcionando o fortalecimento de suas ações e ministérios na promoção do Reino de Deus.*” Seus objetivos dizem respeito a a) “*buscar uma visão ampliada do 3º setor e da atuação das igrejas evangélicas*”; b) “*mobilizar a Igreja a assumir o seu papel de cidadania nas questões da Políticas Sociais*”; c) “*manter um Grupo de Coordenação para executar as tarefas de mobilização e organização*”; d) “*reunir-se mensalmente para integrar, interceder e refletir sobre as ações*”; e) “*realizar programas de capacitação*”; f) “*desenvolver um programa de sustentação econômica para a Rede e para o apoio das entidades conveniadas.*” (Fonte: folder de divulgação da rede).

desprezível, mas provavelmente ocultado pelo item acima. De qualquer maneira, o destaque dado aos recursos humanos demonstra a tendência da qual falamos a respeito da profissionalização e capacitação de quadros.

**Gráfico 11 – Principais Dificuldades dos Projetos**

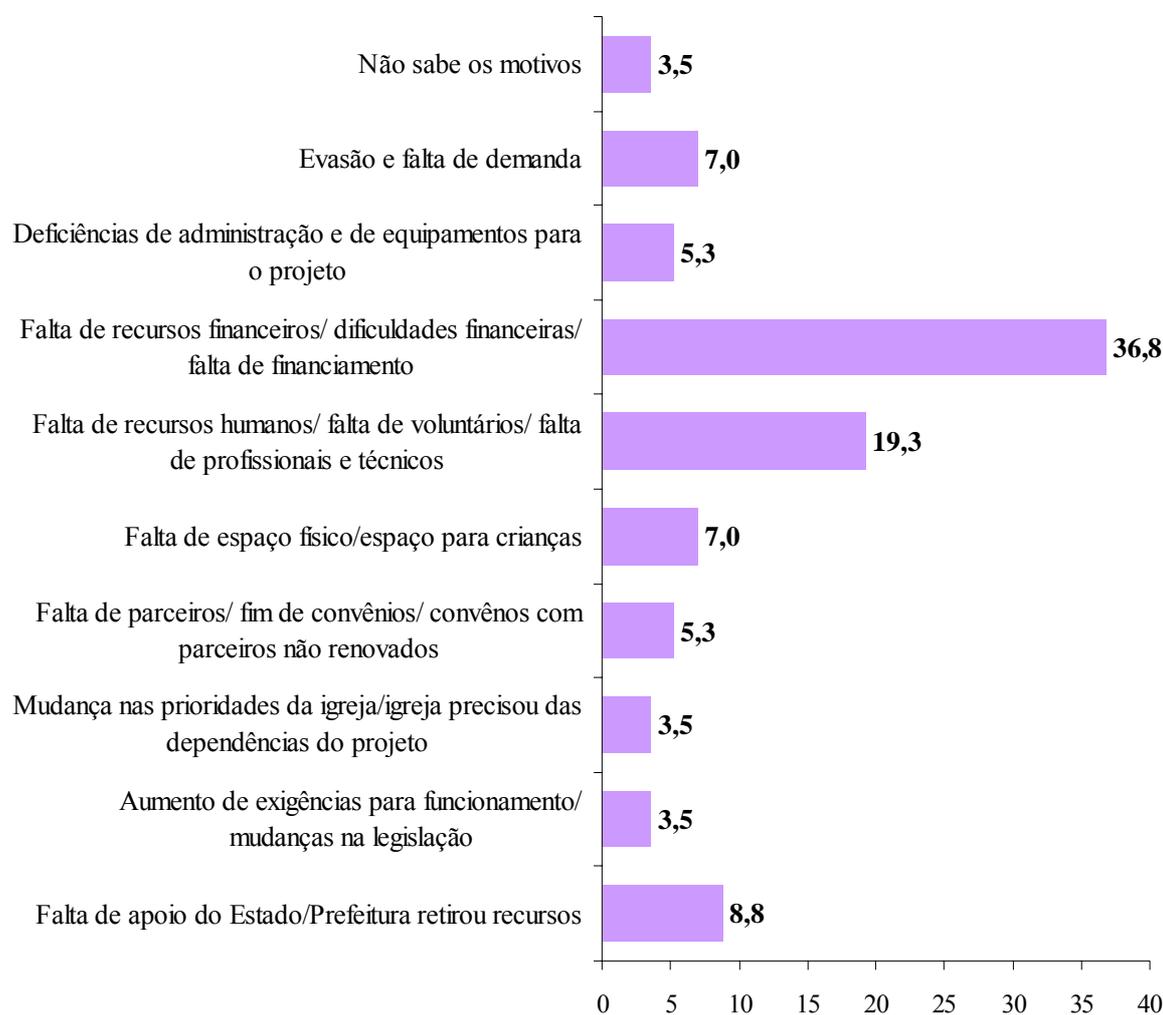


Fonte: Pesquisa Qualitativa Ação Social Evangélica – ISER

Os dois itens seguintes remetem às instalações físicas do projeto tanto em relação à sua escassez (26,2%) quanto à sua precariedade (17,9%). As dificuldades relacionadas ao espaço físico, totalizam pois, um pouco mais de 44% das instituições e projetos. Isto significa que, este é um dos desafios fundamentais, sobretudo, quando outras atividades ganham prioridade no uso das dependências da igreja, ou quando a legislação e/ou as instâncias governamentais tornam-se mais exigentes para o funcionamento dos trabalhos sociais. Interessante que nem sempre parcerias são vistas como soluções para a insuficiência de recursos. Apenas 9% citaram a falta de parcerias ou cancelamento de convênios como principal dificuldade.

Considerando as dificuldades enfrentadas, foram perguntados acerca da necessidade de desativação de projetos voltados para crianças e adolescentes, nos dois últimos anos. Do conjunto das 71 instituições, 44 delas tiveram que encerrar cerca de 51 de seus projetos nesta área. Quanto aos motivos apresentados para essa desativação foram indicados:

**Gráfico 12 – Motivos da Desativação de Projetos**



Fonte: Pesquisa Qualitativa Ação Social Evangélica - ISER

Coerentemente com essas respostas, 8,8% citaram a retirada do apoio do Estado ou da Prefeitura como motivos para a desativação de projetos, embora 5,3% também se queixe da

falta de parceiros ou convênios com parceiros que não foram renovados. E atribuiu-se primeiramente à falta de recursos financeiros ou de financiamento (36,8%) e depois à falta de recursos humanos profissionais e técnicos (19,3%) como principais fatores que levaram à desativação dos trabalhos sociais.

**Tabela 4 - Desafios/ Perspectivas das Instituições**

<b>Desafio / Perspectiva</b>	<b>Nº de citações</b>	<b>%</b>
Implantar novos serviços	26	36,6
Novas Construções/ Compra de novos espaços	25	35,2
Ampliar o número de crianças e adolescentes atendidos	19	26,8
Novos convênios e parcerias	15	21,1
Ampliar o atual serviço	13	18,3
Ampliar o horário de atendimento	12	16,9
Aumentar o pessoal técnico; buscar maior qualificação do quadro profissional (8) e voluntário (3)	11	15,5
Mais e melhores equipamentos	11	15,5
Dar continuidade ao trabalho que já vem fazendo	8	11,3
Mudar a linha de trabalho	7	9,9
Mais recursos financeiros	6	8,5
Melhorar as contratações/ remuneração do quadro do projeto	6	8,5
Ampliar a dimensão evangelizadora	5	7,0
Ampliar a faixa etária de atendidos	3	4,2
Conquistar registro da Escola e espaço nos Conselhos da Cidade	2	2,8

Obs.: As porcentagens estão relacionadas ao total das 71 instituições pesquisadas  
 Fonte: Pesquisa Qualitativa Ação Social Evangélica - ISER

Quanto aos principais desafios futuros ou perspectivas para os projetos identificamos alguns grupos mais significativos de respostas. O primeiro grupo refere-se ao aumento da capacidade imediata de resposta da instituição às necessidades que já vem enfrentando. Neste grupo encontram-se respostas como o desejo de ampliar o número de crianças e adolescentes atendidos (19 instituições), ampliar a faixa etária de atendidos (3), ampliar o horário de

atendimento (12) e ampliar o atual serviço (13). Somados, temos quase a metade das instituições pretendendo ampliar seus serviços atuais.

Num segundo grupo, bem representativo, as respostas apontam para a melhoria das instalações físicas e materiais com as quais as instituições e os projetos contam para viabilizar seus serviços: novas construções ou a compra de novos espaços (25) e a aquisição de mais e melhores equipamentos (11).

Na mesma linha de enfatizar os recursos que as instituições detêm para os projetos, destaca-se um terceiro grupo que fala de novos convênios e parcerias (15) e mais recursos financeiros (6). Mas quando se fala de novos convênios e parcerias está se falando mais do que finanças, desde que as respostas indicam também a necessidade de profissionais, principalmente, e voluntários para os projetos e com empresas a fim de garantir a entrada dos adolescentes e jovens atendidos no mercado de trabalho.

Um outro grupo de respostas definiu como prioritário também aumentar o pessoal técnico e buscar maior qualificação do quadro profissional e voluntário (11) e melhorar as contratações e a remuneração dos funcionários (6), chegando-se a falar de estabelecer um Plano de Cargos e Salários e Plano de Carreira. Menor que outros grupos de respostas, o enfoque aqui recai sobre os recursos humanos dos projetos indicando uma tendência de valorização e profissionalização dos que estão por trás dos trabalhos realizados.

Embora um percentual expressivo indicou que muitas organizações estão em fase de consolidação dos seus trabalhos junto às crianças e adolescentes de suas localidades, há um outro grupo de organizações que encontram-se em fase de expansão de suas atividades. Seja

porque estão respondendo de maneira tímida ainda em função de estarem nos seus anos iniciais, seja porque desejam alcançar um novo nível de intervenção e resposta aos problemas com que se defrontam. Assim, citou-se a perspectiva de implantação de novos serviços (26) onde aparecem toda uma série de propostas relacionadas a: i) projetos que já foram implantados e tiveram que ser desativados; ii) projetos que são realizados em outras instituições evangélicas melhor equipados; iii) outros serviços que, de certa forma, dêem continuidade ao trabalho já realizado; e o desafio de mudar a linha de trabalho (7) para alcançar outras dimensões ou fenômenos relacionados.

#### **4.7 As instituições na encruzilhada da secularização**

A partir da análise das características das instituições e projetos sociais das Igrejas Evangélicas voltados para crianças e adolescentes nas três regiões metropolitanas, pode-se verificar que, como conjunto, elas representam um processo que vai de uma estruturação institucional e de ação mais simples e restrita a uma atuação mais “assistencial”, na lógica do trabalho social que complementa a ação evangelizadora da igreja local, até uma configuração mais complexa e mais ampla de atendimento social na medida em que vão se tornando mais institucionalizadas e dependentes do pertencimento a uma rede diversificada de financiadores, o que introduz na maioria destes casos a linguagem dos direitos das crianças e adolescentes e a introdução de metodologias distantes do âmbito religioso. Destaco aqui dois aspectos estreitamente relacionados a esse processo que poderíamos descrever como um *processo de secularização institucional* em que as demandas religiosas e seus significantes passam a ter um papel motivador, deixando de ser estruturante na concepção e na metodologia de trabalho dos agentes sociais.

#### **4.7.1. Articulação, sustentabilidade e profissionalização dos serviços**

As diferentes articulações sociais construídas pelas instituições e projetos com vistas a garantir o atendimento de seu público alvo iniciam-se com a aprovação e a adoção do Projeto pela comunidade/ conselho da própria Igreja e se amplia pela presença da entidade e seu projeto social, nas diferentes redes — e conselhos — religiosas, civis e políticas. A aceitação e presença do Projeto nas diferentes redes, de um lado, podem representar a submissão a uma série de exigências relacionadas a padrões institucionais de trabalho. De outro, podem igualmente representar uma maior amplitude de ação, importância social e sustentabilidade institucional ao trabalho a ser realizado.

A possibilidade de responder à demanda por sustentabilidade representa uma das conseqüências concretas das articulações e vinculações institucionais que a Igreja ou o Projeto conseguem estabelecer, no sentido de arrecadar e canalizar recursos, de diferentes tipos, para o empreendimento social. Não se trata de considerar quantitativos arrecadados nem a suficiência ou insuficiência dos mesmos. Mesmo porque os recursos, principalmente os de caráter financeiro, além de serem relativos aos serviços realizados, de um modo geral, são insuficientes.

O corpo funcional com o qual contam os projetos e serviços sociais é um dos fatores fundamentais não só em relação à garantia da consecução de seus objetivos de atendimento às necessidades do público como a sua permanência enquanto projeto de ação, sua expansão e/ou consolidação. No caso da ação social das igrejas evangélicas três aspectos merecem destaque no que se refere ao corpo de pessoas com as quais os projetos de ação podem contar: o tipo de vinculação funcional, onde se destacam duas categorias básicas — voluntários e

remunerados, a qualificação profissional em que se destacam os níveis de escolaridade dos agentes e o pertencimento religioso dos mesmos.

Considerando o primeiro aspecto e a natureza, freqüentemente humanística e evangelizadora dos projetos empreendidos pelas Igrejas, a presença de um voluntariado (em maior ou menor proporção) foi significativamente observada. Esse grupo é constituído por pessoas que, não tendo vinculação funcional ou trabalhista com o projeto, presta serviços não remunerados ao mesmo. Os voluntários são pessoas levadas a uma atuação social gratuita, em função de suas crenças e convicções religiosas, sociais e/ou políticas. São essas, as bases de seu compromisso com o trabalho no projeto.

O grupo remunerado, conquanto seus integrantes possam igualmente ter tais convicções, sua vinculação funcional, remuneração e/ou contrato de trabalho, garantem maior nível de presença e regularidade no trabalho da Instituição e nos Projetos. Como vimos anteriormente, os próprios coordenadores e responsáveis pelos programas sociais reconhecem que a profissionalização do pessoal vinculado é fundamental à estabilidade e regularidade no atendimento, e conseqüentemente à possibilidade de melhoria na qualidade do trabalho.

Com profunda relação com o anterior, o segundo aspecto a ser considerado em relação ao *staff* dos projetos, refere-se à qualificação profissional apresentada pelo pessoal envolvido. Aqui são fundamentais o nível de escolaridade dos agentes; as qualificações profissionais formalmente obtidas além das capacitações mais específicas para o trabalho/público a ser atendido. Essas são dimensões cada dia mais exigidas pelos órgãos financiadores em seus convênios, bem como no acesso às inscrições junto aos Conselhos e/ou outros Organismos Governamentais..

É mais ou menos esperado que os projetos sociais desenvolvidos pelas igrejas contem com um número significativo de fiéis integrando o corpo de pessoal envolvido nos mesmos. Esse envolvimento atinge a comunidade religiosa específica na qual o trabalho é desenvolvido, ainda que o recrutamento de pessoal não se restrinja a ela. Observou-se certa variação de pertencimento religioso com grande predomínio das denominações evangélicas. Os quadros não-evangélicos são, pois, minoria e tendencialmente crescem na medida da ampliação do recrutamento baseado em critérios de maior especialização e/ou qualificação profissionais.

Dentro da perspectiva, não apenas da secularização, mas da ampliação e da convivência e aceitação das crenças — que inclusive cobrem o universo dos assistidos —, e finalmente, da garantia de manutenção de quadros profissionais, os projetos vão gradativamente assimilando outros pertencimentos religiosos para além do mundo evangélico.

#### **4.7.2 Os serviços prestados e a participação na defesa dos direitos da criança e do adolescente**

Outro ponto a ser destacado pode ser identificado através dos serviços sociais prestados pelas Instituições evangélicas. Como foi salientado anteriormente, a escolha do tipo de público e dos serviços a serem oferecidos, tem uma grande relação com a história e com as concepções predominantes no protestantismo mundial, norte-americano e sua implantação e expansão no Brasil. Além disso, outro fator de enorme influência nesta definição são as necessidades e carências de serviços sociais vivenciadas pelas crianças e adolescentes de comunidades, de um modo geral, bastante empobrecidas.

Evidentemente, as Igrejas tentam, na medida de suas possibilidades, construir respostas onde são articuladas: suas perspectivas e concepções evangelizadoras; os recursos disponíveis; as

necessidades dos grupos atendidos bem como exigências decorrentes de convênios e parcerias. Essas exigências de ordem institucional, técnica ou financeira recaem principalmente sobre as instituições com maior complexidade de ação onde seu funcionamento está quase que totalmente condicionado às entidades financiadoras públicas e/ou privadas.

A legislação brasileira recente projetou no espaço público novas concepções para o tratamento da situação social da infância e adolescência no país. Fruto da luta de movimentos da sociedade civil, estabeleceu-se dispositivos legais — como o Estatuto da Criança e do Adolescente (ECA) — que alteraram substancialmente a forma de conceber a infância e adolescência e as responsabilidades por parte do aparato estatal, da sociedade civil e da família. O paradigma dos direitos sociais contido no ECA, em contraposição ao paradigma da tutela do Código de Menores, ensejou a criação de instâncias promotoras de proteção integral às crianças e adolescentes — o chamado Sistema de Garantia de Direitos com os Conselhos de Direitos, os Conselhos Tutelares e os Fóruns de Defesa — e logrou colocar na agenda brasileira a obrigatoriedade moral e legal de enfrentar as diversas iniquidades que atingem as crianças e adolescentes. Abriram-se, então, diversos espaços de participação, reivindicação e pressão política para os atores sociais comprometidos com as causas dos direitos das crianças e dos adolescentes.

Com poucas exceções, as instituições e igrejas evangélicas têm muito pouco envolvimento na “defesa de direitos” das crianças e adolescentes. Poucos projetos entrevistados demonstraram articulação ou participação em fóruns ou redes engajadas em temas como abuso e exploração sexual, trabalho infantil, maus tratos, violência doméstica, adolescentes infratores, educação, saúde, etc.

Esse pouco envolvimento das igrejas não deve ser visto como uma dificuldade intrínseca de se envolverem na “defesa de direitos”. Considerando a trajetória recente de muitas igrejas no campo da assistência social, não é surpreendente que elas encontrem dificuldades em assumir tal discurso. O que pode ser notado é que aquelas instituições ou projetos que estão enfrentando o desafio da institucionalização como forma de gerar sustentabilidade às suas iniciativas, estão assumindo e incorporando o trabalho da “defesa de direitos”. Landim (2002) já chamava atenção para isso, acerca da “politização” ou “publicização” no campo da assistência social por parte das instituições privadas em que as fronteiras de identidades vão se tornando muitas vezes fluidas, entre as ONGs estabelecidas e as “novas chegadas” ao campo da luta cidadã.

Esse processo de incorporar as demandas por direitos sociais como estratégias de atuação está relacionado intimamente à configuração de um espaço público poroso à promoção e reivindicação de direitos que toma corpo nas lutas dos movimentos sociais, urbanos e rurais, e das ONGs contra a ditadura e se adensa com a redemocratização do país. Embora desigual no seu ritmo e nos seus efeitos, é certo que a “sociedade civil” brasileira, fortalecida por antigas lutas por igualdade e justiça social, vem tendo um papel decisivo na implementação de mecanismos democráticos de controle e formulação de políticas sociais e na emergência de novos espaços públicos que promovem o debate em torno de novas questões a exigir tomada de posição por parte do Estado e do conjunto da população (Danigno, 2002).

Com efeito, a Igreja Católica e seus pares protestantes ecumênicos “combateram o bom combate” pela democratização e pela exigência de um Estado de direitos ao lado das ONGs “cívicas” (Oliveira, 2002), dos movimentos sociais e de entidades profissionais (ABI, OAB, SBPC, etc). E embora as dimensões eclesiais (como as CEBs, por exemplo) de seu discurso

libertador tenha perdido terreno para outras expressões mais “religiogizadas”, as pastorais, comissões e ONGs ecumênicas têm permanecido na linha de frente da agenda da democratização e luta por direitos. Por isso, não é estranho que elas venham se engajando fortemente em campanhas públicas como as que tematizam a violência e se tornaram importantes no Brasil recente.

Já os segmentos majoritários do protestantismo, que são mais conhecidas pelo trabalho assistencial e conversionista que desenvolvem nos interstícios sociais, só recentemente aderiram a esse novo modo de fazer política dos novos movimentos cívicos que ganharam expressão na década de 1990. O enfrentamento da temática da violência, por exemplo, tem sido protagonizado por diversas ONGs que recorrem aos mais diversos segmentos sociais para, a partir dessa diferença, demonstrar indignação e cobrar das autoridades ações eficazes no âmbito da segurança pública. Essas mobilizações, embora atravessadas por tensões e contradições, vêm adquirindo recentemente o caráter propositivo na medida em que suas demandas vão se transformando em políticas públicas. O convite às igrejas e organizações evangélicas como de outros segmentos religiosos para participação nos “movimentos pela paz” teve seu *momentum* na Campanha do Desarmamento e no referendo sobre o controle de armas, em 2004 e 2005. O próximo capítulo analisa a participação dos segmentos religiosos cristãos nestes eventos a fim de demonstrar como suas fontes religiosas e morais foram sendo apropriadas como “práticas cívico-religiosas” e inserido seus atores no espaço público.

## CAPÍTULO 5

### AS IGREJAS E O DESARMAMENTO: AS DIFERENÇAS QUE UNEM

*“Disse Jesus: Eu vim para que tenham vida e vida em plenitude (...) Quem crê em Cristo diz sim à vida”*

Panfleto da Frente Brasil Sem Armas para o segmento cristão

Neste capítulo<sup>112</sup>, exploro a possibilidade apresentada pela campanha de presentificar um contraponto, subjacente em grande parte do texto, entre o protagonismo católico-ecumênico e a adesão das igrejas e organizações evangélicas às campanhas. No entanto, dado o seu caráter convergente, apenas em alguns casos foi possível, como será demonstrado, entrever diferenças significativas de atuação.

A participação das igrejas e organizações cristãs na Campanha do desarmamento e no Referendo deve ser vista em perspectiva, ou seja, a partir da tentativa empreendida, e relativamente bem-sucedida, de mobilizar a força moral e associativa religiosa para a intervenção no espaço público que ganhou expressão na década de 90, com a “campanha da Ação da Cidadania” liderada por Betinho e o Movimento Viva Rio (Landim, 1998; Birman, 2004).

Em diferentes momentos nos últimos anos, igrejas cristãs e outros segmentos religiosos estiveram envolvidos em campanhas, eventos, projetos e manifestações em prol da paz no espaço público da cidade do Rio de Janeiro e em outras partes do Brasil.

---

<sup>112</sup> Como já foi dito na introdução, os dados deste capítulo foram colhidos no âmbito de uma avaliação da Campanha do desarmamento e do referendo feita pelo ISER.

Na conformação desse movimento cívico-religioso, as ONGs que compõem o movimento pela paz, entre as quais o Viva Rio (Rio de Janeiro) e o Instituto Sou da Paz (São Paulo), vêm ocupando um papel central em provocar o engajamento das distintas igrejas e grupos religiosos no projeto de pacificação das grandes cidades. Ao assumir esse papel de mediação e convocação da adesão religiosa à participação cívica, elas o fazem a partir da legitimidade advinda de sua recorrente presença na mídia associada às causas anti-violência e de sua identidade laica, tornando-se agentes “neutros” e capazes de, sensivelmente, compreender as especificidades e formas de atuação dos diferentes grupos religiosos.

Os momentos fortes desse engajamento — Campanhas “Rio, Desarme-se”, “Rio, Abaixo essa Arma” e “Basta! Eu Quero Paz” e as destruições públicas de armas — em que a espiritualidade e os espaços religiosos foram sendo acionados pelo movimento pela paz, criaram uma linguagem para além da razão e seus instrumentos, ao mesmo tempo em que forjou oportunidades para a subjetivação da paz. Esse processo e suas virtualidades foram inteligentemente captados no conjunto de investigações a respeito dos desdobramentos do caso do Ônibus 174 e das manifestações e agenciamentos coletivos decorrentes organizados no evento “Basta! Eu Quero Paz” em várias cidades brasileiras. *A ritualização do conflito*, na apresentação das mortes violentas e nas expressões de familiares, serviu-se da linguagem dos sentimentos e do imaginário religioso para tratar dos muitos sentidos das mortes violentas, abrindo espaços para a invenção de formas mais eficazes de atuar no espaço público. (Novaes e Catela, 2004; Birman, 2004)

A Campanha do Desarmamento e o Referendo sobre o comércio de armas e munições para civis foram mais um desses momentos fortes a demandar a presença ativa de setores

religiosos como ator social significativo no espaço público e um momento chave para testar a pervasividade da agenda dos movimentos anti-violência na sociedade brasileira.

Este capítulo busca responder como as igrejas e organizações evangélicas participaram das campanhas do Desarmamento e Referendo e qual o significado desta participação para a consolidação dos processos de pacificação das cidades brasileiras.

Argumento aqui que, embora partes da mesma estrutura no que diz respeito ao objetivo de controlar o acesso às armas por parte da população civil para diminuir a violência, a Campanha do Desarmamento e o Referendo foram percebidos pela mesma população como iniciativas distintas. Essa percepção apresenta-se de maneira clara nas respostas dadas pela população aos dois eventos, que foram atualizadas de forma particular e exemplar no engajamento das igrejas nestes dois processos.

De um lado, o envolvimento substantivo das igrejas e organizações cristãs (católicas e evangélicas, inclusive algumas igrejas pentecostais) na campanha do desarmamento abrindo postos de coleta de armas em seus templos e difundindo uma versão religiosa da “paz sem armas”. De outro lado, um grupo minoritário de igrejas e instituições cristãs organizadas em torno do voto “sim” que articularam-se publicamente e a evitação da maioria das lideranças em assumir na arena pública o voto “não”, deixando para o espaço privado as discussões e escolhas de voto.

A fim de descrever o engajamento religioso nas campanhas percorro esquematicamente o desenvolvimento dessa dinâmica, descrevendo o contexto e a forma em que se desenvolveu a

participação das igrejas na Campanha do Desarmamento e no Referendo ao que segue algumas considerações a partir da organização dos dados.

### **5.1 A Campanha Nacional de Entrega de Armas e as igrejas**

Resultado de grande esforço coletivo de ONGs, movimentos sociais, parlamentares e governantes, foi aprovado pelo Congresso Nacional e sancionado pelo presidente da República, em dezembro de 2003, o Estatuto do Desarmamento. Esse novo conjunto de leis tem como objetivo imediato o controle de armas legais e ilegais na sociedade brasileira, dando instrumentos mais adequados para que as forças de segurança reduzam a violência, especialmente os homicídios por armas de fogo, também praticados por cidadãos comuns. Reconhecida como uma legislação inovadora e abrangente, os setores favoráveis à sua votação precisaram enfrentar o poderoso lobby da indústria de armas e munições. Para isso, a opinião pública foi sendo convencida da importância do Estatuto através da mobilização de marchas e manifestações populares de apoio (Bandeira e Bourgois, 2005).

Dentre alguns aspectos dessa recente legislação, destacam-se a realização de uma campanha nacional pela entrega voluntária de armas pela população civil e de um referendo, para que se pudesse decidir sobre a proibição do comércio de armas e munições no país. Estes dois instrumentos da legislação favoreceram o início de um amplo debate sobre o uso e a posse de armas de fogo e suas consequências na sociedade brasileira.

Seguindo o exemplo de outros países que realizaram campanhas de entrega voluntária de armas, a partir de julho de 2004 foram abertos os primeiros postos de coleta de armas nas delegacias da Polícia Federal. Antes do início da Campanha do Governo Federal, dois estados

brasileiros, Pernambuco e Paraná, realizaram campanhas de entrega de armas tendo sido muito bem sucedida no último. Isso motivou o Ministério da Justiça que realizou uma “caravana” nos estados para lançar a Campanha e deflagrar o apoio da sociedade civil, de setores governamentais e da opinião pública à iniciativa.

A previsão inicial do Governo Federal era recolher 80 mil armas durante a campanha que teria a duração de seis meses, definindo como prazo de encerramento o dia 30 de dezembro de 2004. Em agosto de 2004, por concessão da Polícia Federal, foi aberto o primeiro posto civil de recolhimento de armas, exatamente na sede do Viva Rio, no Rio de Janeiro<sup>113</sup>. Contando com a presença de um policial federal este posto pioneiro da sociedade civil, teve como diferencial a inutilização das armas, por meio do uso de uma marreta.

Este diferencial foi considerado, pelo Viva Rio e Instituto Sou da Paz — ONGs que coordenavam a campanha com o Ministério da Justiça —, fundamental para que a população confiasse às forças de segurança (Polícias Federal, Civil e Militar e Guardas Municipais) as armas que estavam em seu poder, registradas ou não. A suspeita de que as armas entregues poderiam ser desviadas para abastecer o crime era um perigo que ameaçava o sucesso da campanha. Por isso mesmo, para neutralizar esta idéia e aproximar ainda mais a campanha da população, o Viva Rio imaginou que seria um aporte importante para o sucesso da campanha a participação das igrejas, pela sua capilaridade e proximidade da população, assim como pelo seu discurso naturalmente voltado para a temática da paz<sup>114</sup>.

---

<sup>113</sup> No Rio de Janeiro, desde 1995, o Viva Rio juntamente com outras organizações e igrejas vem pesquisando, realizando campanhas de entrega voluntária de armas e mobilizando a sociedade para a centralidade do tema na agenda da segurança pública. Com apoio deste movimento, o Governo do Estado já realizou várias destruições públicas de armas pequenas apreendidas pelas forças de segurança pública ou entregues voluntariamente para esse fim.

<sup>114</sup> A equipe de mobilização da campanha do desarmamento no Viva Rio narra uma experiência tida como fundamental para promover essa articulação com as igrejas. Funcionando com êxito desde agosto de 2004, o posto do Viva Rio foi procurado três vezes, durante uma mesma semana, por um senhor que entregou um total

Dessa maneira, embora a idéia pudesse ser considerada inusitada, foi proposta para algumas lideranças cristãs a parceria com o Viva Rio a fim de abrir postos de coleta de armas nas igrejas aos sábados. As razões apresentadas para serem discutidas internamente com os membros eram as seguintes:

1. A proximidade espacial e acessibilidade, na medida em que o posto religioso ficaria perto da moradia e do trabalho da população, facilitando a entrega<sup>115</sup>;
2. Espaço neutro, já conhecido, inspirador de confiança, em comparação aos postos das forças policiais<sup>116</sup>.
3. Possibilidade de diálogo que contemplasse a subjetividade e significado do ato de entregar a arma, que tem uma história, muitas vezes trágica<sup>117</sup>.
4. A inutilização das armas significaria, em linguagem religiosa, a destruição de instrumentos de morte, enquanto as igrejas davam um testemunho de paz para a sociedade.

Em outubro de 2004, foram abertos os primeiros postos religiosos de coleta de armas, com o monitoramento do Viva Rio e o apoio da Polícia Civil, em igrejas e entidades religiosas no

---

de 12 armas. Ele entregava suas armas, que eram marretadas, e saía, geralmente circunspeto. No final daquela semana, ele viajou, juntamente com os dois filhos para sua casa na Região dos Lagos, no litoral fluminense. Lá, ele matou seus filhos e depois cometeu suicídio. Fez isso com a última arma que não entregara. Tendo sido divulgado pela grande imprensa, tal fato causou comoção e desafiou a reflexão particularmente do Viva Rio, que entendeu que aquele homem não viria entregar suas armas, em três dias diferentes, se não desejasse se libertar de algo que o atormentava. Desde então, se adensou a idéia de que, caso ele tivesse a oportunidade de ir a uma igreja ou a um espaço religioso, talvez tivesse aberto seu coração, mostrando suas dificuldades ou, ainda, alguém numa igreja poderia ter tido a sensibilidade de abordá-lo ao sentir sua postura, o que poderia ter salvado sua vida e a de seus filhos.

<sup>115</sup> Segundo Kleverson Rocha, coordenador da Campanha no Pará, muitos cidadãos ficavam receosos de entregar as armas em unidades da Polícia Civil. “A entrega sendo feita dentro da própria comunidade, estamos mais perto do cidadão”, afirmou ele.

<sup>116</sup> O depoimento apresentado por Márcia Tucunduva, de Curitiba (PR), é ilustrativo: “Escutei o seguinte relato da senhora X, juntamente com sua mãe (idosa), entregando duas armas, um 38 cano curto, e um 32, ambos em excelente estado de conservação e com munição. As armas pertenciam ao pai, falecido há sete anos, desde então, queriam encontrar um meio de se desfazer das armas. Não sentiam segurança de entregar na polícia, temiam ser acusadas... Agora estavam felizes por se desfazer delas e terem certeza de que não serão mais utilizadas”

<sup>117</sup> Como declara Jorge Reis, porteiro e ex-ferroviário de Belo Horizonte (MG) que só entregou sua arma com a entrada das igrejas: “Não gosto do ambiente de delegacia, ir à igreja é bem mais confortável. Além disso, para mim a religião é um ponto de equilíbrio entre a guerra e a paz, portanto, nada melhor do que essa participação na campanha”. Encerrou sua fala como que confessando: “Entregar a arma é como se estivesse indo levar os pecados para absolvição”.

Rio de Janeiro<sup>118</sup>. O resultado positivo estimulou a sensibilização de novas lideranças, tanto evangélicas quanto católicas, que se dispusessem a abrir novos postos nas suas igrejas em diferentes localidades do Estado do Rio de Janeiro.

Com a prorrogação da Campanha do Desarmamento até 23 de junho de 2005 e, mais tarde, até 23 de outubro de 2005, data do referendo<sup>119</sup>, a abertura de postos religiosos ganhou impulso significativo com a adesão da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB) e do Conselho Nacional de Igrejas Cristãs, que enfatizaram o tema Solidariedade e Paz – “Felizes os que promovem a paz”, na Campanha da Fraternidade-2005, que foi ecumênica. Além da CNBB e do CONIC, a Visão Mundial e o Conselho Latino Americano de Igrejas (CLAI-Brasil) também participaram deste esforço. É importante lembrar que estas organizações vêm se aproximando há algum tempo da agenda da “cultura da paz”. Em 2000, o próprio CONIC, com a CNBB, realizaram a Campanha da Fraternidade daquele ano de forma ecumênica, sob o tema “Dignidade Humana e Paz – Por um milênio sem exclusões”. Em 2001, o CONIC e o CLAI lançaram no Brasil a Década para Superar a Violência (2001-2010), uma iniciativa do Conselho Mundial de Igrejas, como continuação da Campanha da Fraternidade ecumênica de 2000.

Com efeito, organizações evangélicas em São Paulo criaram a Frente Evangélica Desarma Brasil a fim de demonstrar publicamente o apoio de lideranças evangélicas à Campanha do Desarmamento. A Frente Evangélica Desarma Brasil foi uma articulação do CONIC, CLAI, Visão Mundial, Movimento Evangélico Progressista, Conselho de Pastores e Ministros

---

<sup>118</sup> Os primeiros postos religiosos de coleta de armas foram abertos na região metropolitana do Rio de Janeiro, precisamente na Casa do Menor São Miguel Arcanjo (ONG Católica), em Nova Iguaçu, na Comunidade Presbiteriana da Barra da Tijuca e na Igreja Metodista de Cascadura.

<sup>119</sup> A campanha do desarmamento teve três fases distribuídas nos seguintes meses: Agosto a Dezembro de 2004; Janeiro a Junho de 2005 e Agosto a Outubro de 2005.

Evangélicos do Estado de São Paulo, Associação de Seminários Teológicos Evangélicos (ASTE), Instituto Cristão de Estudos contemporâneos (Assembléia de Deus Betesda), Mocidade para Cristo, Viva Rio, Instituto Sou da Paz e o Mandato do vereador Carlos Bezerra Jr. Ela foi lançada na Câmara de Vereadores de São Paulo no dia 18 de maio com a presença de vereadores, lideranças e membros de igrejas evangélicas da capital. Era objetivo declarado desta iniciativa era “levar líderes e pastores a entenderem a necessidade das igrejas funcionarem como postos de recolhimento de armas”.

Na primeira semana de maio de 2005, uma equipe do Viva Rio<sup>120</sup> esteve em 22 capitais brasileiras, realizando oficinas de capacitação de pessoal, mobilização e articulação entre líderes de igrejas locais, visando a conscientização da importância do desarmamento, do referendo e da abertura de postos de coleta de armas para a construção de uma “cultura de paz” no país. Houve ampla cobertura das mídias locais dessas oficinas, e várias lideranças se empenharam para tornar suas igrejas postos de coleta de armas e fortalecer a campanha mediante participação ativa por sermões, eventos, estudos, debates nas mídias e artigos em veículos cristãos e não-cristãos.

No dia 21 de maio, o Viva Rio, a CNBB, o CONIC, o CLAI e a Visão Mundial promoveram o Mutirão Nacional de Entrega de Armas, quando mais de mil armas foram entregues, envolvendo 220 postos, em 120 cidades, de 22 estados. Ao longo da campanha, em suas três fases, foram recolhidas mais de 11 mil e 500 armas, apenas na cidade e estado do Rio de Janeiro, por igrejas e no posto do Viva Rio. Motivados pelo êxito da campanha, os próprios

---

<sup>120</sup> Em setembro de 2004, o Viva Rio criou um projeto chamado Religião e Paz que se propunha a “potencializar e ampliar a atuação de grupos e movimentos religiosos na promoção da Segurança Humana e da Cultura de Paz no Brasil. Sensibilizar grupos e movimentos religiosos para a atuação social e a promoção da paz e da segurança humana. Capacitar e qualificar grupos e movimentos religiosos para a gestão de projetos sociais, mediação de conflitos e maior eficiência e ampliação do campo de atuação. Articular a atuação social dos grupos religiosos para maior participação na esfera pública em parceria com ONGs, poder público e setor privado.”

líderes cristãos conclamaram outros a participarem<sup>121</sup>. Como os agentes religiosos avaliaram essa experiência? Qual o significado que dão a esta, para muitos, nova experiência de parceria com ONGs e poder público? Antes de respondermos a essas perguntas, passemos, antes, a uma descrição de como se realizou concretamente a Campanha do Desarmamento em parceria com as igrejas.

## **5.2 Abertura e Funcionamento dos Postos Religiosos<sup>122</sup>**

Visando ampliar o número de postos civis, a equipe do Viva Rio buscou atrair lideranças religiosas diversas e realizou vários encontros de sensibilização, informação e capacitação com padres, pastores e outros religiosos. Com estes encontros conseguiu chegar a mais de 50 postos em diferentes cidades do Estado do Rio de Janeiro, envolvendo paróquias católicas e igrejas evangélicas dos mais diferentes ramos do protestantismo e do pentecostalismo.

Com a cobertura da mídia que divulgava os postos religiosos já abertos, grupos de fiéis acompanhadas por uma determinação hierárquica inicial e embasados por campanhas da própria instituição religiosa (ex: Campanha da Fraternidade – Ecumênica; Documento do Colégio dos Bispos – Metodista), procuraram receber mais informações e treinamento para que suas igrejas tornem-se postos de coleta também<sup>123</sup>.

---

<sup>121</sup> A campanha do desarmamento e a conseqüente abertura de postos, através de igrejas cristãs, ampliou-se, se reproduziu e atingiu cidades onde sequer a equipe do Viva Rio fez treinamento, como no exemplo de Campina Grande (PB), onde o envolvimento de entidades religiosas foi de grande significação.

<sup>122</sup> Esta parte mais descritiva do funcionamento dos postos religiosos tomou como base documentos e entrevistas realizadas com lideranças e operadores dos postos religiosos no Estado do Rio de Janeiro. Tendo sido o segundo Estado que mais recolheu armas e o primeiro a buscar potencializar a parceria com a sociedade civil através das igrejas e outras organizações sociais, julgamos que seria de fundamental importância para a compreensão da participação das igrejas. Em outros estados, a experiência do Rio de Janeiro foi considerada, mas adaptada em alguns aspectos.

<sup>123</sup> São as seguintes instituições que procederam dessa maneira: Catedral de Santo Antônio (Caxias), Paróquia Santa Mônica (Leblon), Igreja Presbiteriana da Barra, Igreja Porciúncula de Santana (Niterói).

Para a abertura dos postos, era indispensável que a instituição religiosa disponibilizasse pelo menos um voluntário para receber as pessoas que chegavam para entregar suas armas e preencher os documentos de arrecadação, enquanto que o Viva Rio buscava assegurar, através de parceria já estabelecida com as forças de segurança, a presença de um policial, designado pela respectiva corporação (Federal, Militar, Civil, Guarda Municipal) para manusear as armas e proceder aos trâmites burocráticos de registro e formalização da entrega e indenização para o cidadão ou cidadã que entregava sua arma.

O responsável formal pelo posto era geralmente o pastor/padre ou alguém por ele designado, cuja tarefa era coordenar o funcionamento do posto, manter os contatos com o Viva Rio para dirimir dúvidas, encaminhar as cópias dos documentos de arrecadação, além de um questionário que os entregadores respondiam, voluntariamente.

Os postos religiosos funcionavam aos sábados, entre nove e 17 horas, sempre com a presença do policial<sup>124</sup> e do voluntário da igreja. Depois de registrada a arma, era feita a sua inutilização com a marreta, contra a chapa de aço, sob o testemunho do entregador. Ao final do dia, o policial embalava as armas entregues e levava todas elas para serem encaminhadas à Polícia Federal, que as repassava ao Exército Brasileiro, que procedia sua destruição definitiva. De posse dos registros, a Polícia Federal liberava o pagamento da indenização ao entregador, via conta corrente, entre 30 e 60 dias<sup>125</sup>.

---

<sup>124</sup> O nome e matrícula do policial designado para atuar no posto eram informados na véspera, isto é, na sexta-feira, por sua respectiva corporação ao Viva Rio que repassava esta informação ao coordenador do posto na igreja, para segurança e controle do trabalho. Dependendo do contingente e critério da corporação/unidade o mesmo policial servia a cada sábado no mesmo posto; em outros, havia troca de policiais a cada sábado de funcionamento do recolhimento de armas.

<sup>125</sup> A pessoa que fazia a entrega não precisava identificar-se, nem informar a procedência da arma, nem ainda mostrar qualquer documento de registro ou nota de compra, afinal, a campanha era realizada sob anistia quanto a todas essas informações. Por isso, a arma era, às vezes, do esposo, do pai, do filho etc, e a entrega era geralmente feita por um terceiro, freqüentemente a mãe, esposa etc. Como o pagamento da indenização era feita via conta corrente, havia necessidade de informar esses dados bancários e o nome do titular da conta, entretanto, o

A divulgação dos postos era de responsabilidade do Viva Rio por meio de material (folhetos, cartazes etc.) cedido e distribuído na instalação do posto. Os voluntários distribuíam esse material, assim como prendiam o *banner* na fachada da Igreja e em locais de intensa movimentação de pessoas avisando sobre o posto de recolhimento. Além disso, ocorriam outras duas formas de divulgação: o Viva Rio disponibilizou uma linha para informações diversas sobre a campanha que indicava os postos de acordo com o local de moradia da pessoa. Também providenciava a inauguração de um número significativo de postos a fim de suscitar o interesse da mídia televisiva para uma ampla cobertura. Assim, cabia apenas indiretamente à Igreja a tarefa de divulgar para o público externo. A divulgação na vizinhança ocorria, portanto, de forma discreta, apenas no horário de funcionamento do posto. Em algumas Igrejas, divulgava-se através do sítio na Internet. Segundo alguns entrevistados, essa preocupação com a discrição foi uma das características para que o trabalho fosse realizado até o final, “*sem grandes problemas*”.

Nesse sentido, também houve uma preocupação dos agentes religiosos quanto à localização dos postos e sua segurança. Quando possível, eram instalados com entrada independente dos espaços de culto. Eram, inclusive, escolhidos membros ou fiéis policiais para ficarem a frente dos postos como forma de garantir ainda mais sua segurança<sup>126</sup>.

### **5.3 Relação entre as Igrejas e as Forças Policiais**

---

entregador poderia ser uma pessoa e o dinheiro poderia ir para a conta de um terceiro, inclusive doação para uma entidade de atuação social ou a própria igreja onde funcionava o posto.

<sup>126</sup> “*O trabalho foi feito de forma discreta, sem incomodar ninguém*”. (agente religioso – Paróquia Santa Mônica) ou ainda: “*a sala onde o posto funcionava era mais reservada, escondida*”. (agente religioso – Igreja Ministério Apascentar).

Um aspecto importante na criação dos postos de recolhimento em Igrejas foi a relação estabelecida entre os agentes religiosos e os policiais. A instituição religiosa era responsável por ceder seu espaço e credibilidade para o recolhimento de armas, mobilizando seus membros para serem voluntários de apoio nos postos, enquanto à instituição policial cabia a identificação, registro, inutilização da arma e segurança do posto. Segundo os relatos dos agentes religiosos, pode-se dizer que essa inovadora convivência estabeleceu-se de forma harmoniosa. As funções, apesar de diferenciadas e complementares, se interpueram ao longo do processo.

A segurança do posto era uma das maiores preocupações dos membros das igrejas e suas lideranças. Como dito acima, muitos contavam com o apoio de fiéis policiais para ajudar no trabalho do posto, reforçando a sensação de proteção. Embora essa fosse uma preocupação legítima, não houve casos conhecidos de invasões aos postos por parte de bandidos ou traficantes. Na medida em que era bastante divulgado que as armas seriam inutilizadas no momento da entrega, isso se tornava um fator de inibição de eventuais tentativas de invasões e assaltos. A própria presença de um agente policial era a garantia da proteção.

Nesse sentido, com a presença de policiais (federais, civis ou militares) nos postos em relação direta com os agentes religiosos passamos a assistir um entrosamento inédito no Brasil onde as religiões iniciam um diálogo direto com as autoridades da segurança pública, firmando parcerias, acionando as diversas mídias para ampliação de canais divulgadores da campanha, estabelecendo contatos e articulações, organizando e participando juntos nos comitês da Campanha. Em Belo Horizonte, por exemplo, duas policiais femininas, após servirem no Posto de Coleta de Armas da Igreja Metodista tornaram-se voluntárias em projetos sociais da

igreja voltados para jovens e a coordenadora do CONIC em Belo Horizonte foi convidada a dar aulas de “cultura de paz” para a Polícia Federal.

Mesmo assim, esse encontro não deixou de ser também conflitivo, especialmente quando os policiais, segundo comentários de alguns entrevistados, não concordavam com a inutilização das armas entregues. Isso gerava sempre uma controvérsia que era solucionada com o diálogo ou apelando para a coordenação geral dos postos, no Viva Rio, que tratava de esclarecer como eram os procedimentos num posto da sociedade civil<sup>127</sup>. Em alguns estados, os agentes religiosos encontraram muita resistência por parte da Polícia Federal a fim de que este procedimento se efetivasse. Nesse caso, a coordenação nacional da campanha tinha que intervir determinando que a delegacia estadual cumprisse portaria do Ministério da Justiça que autorizava tal procedimento<sup>128</sup>.

#### **5.4 Os Significados da Adesão à Campanha do Desarmamento**

Em vários momentos, as igrejas cristãs e suas redes tornaram-se atores nas campanhas e propostas de pacificação das cidades brasileiras. Nesse sentido, para muitas delas não era exatamente uma novidade o engajamento na campanha do desarmamento, nem tampouco complicado a elaboração argumentativa a fim de tornar a comunidade de crentes agente da paz na cidade. O que se colocava, aparentemente, como problemático era o convite à igreja abrir-se como espaço religioso para coletar armas de fogo com a ajuda de policiais.

---

<sup>127</sup> Vale lembrar que nos postos de coleta que funcionavam em delegacias e agências das polícias, as armas eram entregues mas não inutilizadas.

<sup>128</sup> Muitos agentes religiosos mantinham à mão uma cópia da Portaria para qualquer eventual discordância do policial em inutilizar a arma entregue. É preciso lembrar que em muitos postos, a presença policial era rotativa.

Segundo as lideranças que entrevistamos, de um modo geral, os fiéis reagiram *bem* à instalação dos postos de coleta de armas nas igrejas, ainda que alguns, num primeiro instante, tenham acionado a *cultura do medo* para refutar a idéia, principalmente, quando os postos estavam localizados *próximos às favelas*. Mas por entender que a participação na campanha poderia ser uma maneira de expandir o trabalho evangelizador e/ou social da igreja e a certeza da inviolabilidade do espaço sagrado, a participação na campanha do desarmamento foi acolhida<sup>129</sup>. Isso não significou, obviamente, consenso absoluto, tendo que ser discutido em assembléias ou em outras formas de consulta submetendo a uma decisão da maioria ou do colegiado de líderes. Em alguns casos, recorreu-se à ordem das instâncias superiores da Igreja a fim de garantir a legitimidade da abertura do posto, o que nem sempre foi o suficiente para sustentar a abertura ou a continuidade do posto<sup>130</sup>.

Em algumas cidades, os comitês de desarmamento contornaram essa dificuldade realizando eventos em praças e locais públicos com apoio das forças de segurança pública, dos governos ou setores do governo, associações comunitárias, escolas e organizações da sociedade civil. As igrejas também participavam desses eventos públicos que objetivavam divulgar a campanha e coletar armas:

“Assim começamos um processo de realizar postos de coleta de armas nos bairros. Neste período fomos ganhando apoio de associações, algumas secretarias do governo municipal (saúde, mulher, educação). Estavam participando a algumas igrejas católicas mas não tínhamos ainda nos integrado efetivamente no trabalho. Com trabalho de Viva Rio junto as igrejas, convidamos vários segmentos religiosos para reunião na sede da Polícia federal, e final de maio começo de junho realizamos eventos com os segmentos religiosos participando,

---

<sup>129</sup> Como declarou uma agente religiosa entrevistada sobre um caso exemplar: “A Igreja Batista tem uma característica muito boa. Depois que foi passada uma decisão e é decidido que é aquilo, é aquilo. A Igreja toda adotou aquela idéia. Tanto que uma das pessoas que foi veementemente contra, foi uma das primeiras pessoas a entregar a arma. E a partir disso, outras pessoas que eram contra, começaram a se voluntariar”.

<sup>130</sup> Em uma Paróquia da Zona Sul do Rio de Janeiro houve uma reação mais veemente por parte de um pequeno grupo de fiéis que ameaçou deixar de pagar o dízimo à Igreja caso o posto continuasse funcionando. Devido a esse fato, o responsável encerrou as atividades um pouco antes do término oficial. “Nós não queríamos atrito”, nos confessou o agente religioso.

levando seu corais e grupos de música para cantar no dia dos postos de coleta de armas, como pregando cartazes nas igrejas e na cidade.”

**Luis Cláudio Galhardi, coordenador do Comitê Londrinense pelo Desarmamento**

Os agentes religiosos relataram a disponibilidade dos membros de serem voluntários e permanecerem aos sábados trabalhando nos postos de coleta. Em algumas Igrejas, houve um rodízio de pessoas para que ninguém ficasse sobrecarregado. A entrevistada de uma das igrejas comentou ainda que muitos voluntários, mesmo sendo contra a criação do posto, contribuíram de alguma forma no seu funcionamento, seja trazendo lanche para outros voluntários, seja rezando e pedindo proteção aos policiais ou conversando com as pessoas que após a entrega da arma encontravam-se  *muito nervosas*.

De maneira geral, os pastores, padres e agentes religiosos encontraram no tema do desarmamento homologias com a estrutura semântica de temas caros ao cristianismo como a garantia de proteção divina, a atitude interna do perdão e da reconciliação como formas de resolução de conflitos interpessoais, a paz como dom do Espírito em oposição à violência resultante das limitações do ser humano, o desarmar o espírito como condição para criar as condições do apaziguamento social, a defesa da vida como cerne da prática missionária, a paz como complemento da justiça libertadora etc.

Naturalmente, as igrejas buscavam, através de seus recursos e estratégias religiosas, receber e apoiar aqueles que entregavam as armas “como se estivessem retirando um peso das costas”. De um modo geral, ao final do procedimento de entrega das armas, iniciava-se algum tipo de abordagem religiosa, como grupos de escuta, de acolhimento, de oração, além do convite para retornar à igreja. Algumas igrejas trocavam as armas entregues por bíblias. Como um dos pastores argumentou, *a bíblia é uma arma espiritual*.

“Nós percebíamos que a pessoa após a entrega da arma estava carente, queria falar. Tinha esse grupo que dava atenção específica para essa parte, que não era o mesmo que cuidava da arrecadação propriamente dita. O que fizemos foi ao final do entrega das armas, depois de tudo preenchido e o material do VIVA Rio entregue, nós dávamos o evangelho. Convidávamos para voltar na Igreja. Algumas pessoas voltaram através desse convite.”

**Líder do Ministério de Integração, Igreja Batista**

Dessa maneira, encontravam uma forma de conciliar e justificar a participação da igreja com uma campanha que não parecia ter ressonância no conjunto de atividades desenvolvidas pelas igrejas.

Muitos entrevistados destacaram como justificativa para o envolvimento da igreja (e dos fiéis) a relação “natural” entre a causa do desarmamento e a concepção religiosa de cada Igreja: seja desenvolvendo a *cultura da paz*, pela militância na área de “direitos humanos” (leiga, da Catedral de Santo Antônio: “*com esse trabalho pretendemos derrubar a cultura da violência*”.); seja por uma questão de “princípios” (leigo, Paróquia Santa Mônica: “*como ser humano eu posso até ser contra, mas como católico, não*”.); seja para “cumprir determinações superiores” (Frei, Igreja Porciúncula de Santana: “*não houve nenhum problema, principalmente por ser Niterói ainda uma província, uma cidade interiorana, o que permitiu um convencimento dos cristãos, de forma mais fácil, sem maiores debates ou discussões*”). Destaca-se ainda a “importância de trabalhar e servir a comunidade” (líder do ministério de integração, Igreja Batista da Tijuca: “*nós contribuimos com algo, servindo, não ficamos vendo o trem passar, e demos uma pequena contribuição*” e; líder do “ministério de ação social”, Igreja Ministério Apascentar: “*a reação foi boa. Não houve reação contrária, absolutamente. O povo sabe que essa é a filosofia da Igreja. Qualquer projeto que visar o interesse da comunidade, a Igreja vai apoiar*”).

Enquanto que o discurso de vários agentes religiosos católicos responsáveis pelos postos de recolhimento, chama atenção para o desarmamento como *causa social e política*, associada a idéia de defesa dos direitos humanos e de uma necessidade em construir uma *sociedade justa*

*e cidadã*; entre os agentes das igrejas evangélicas, é predominante a idéia de *servir a comunidade*, assim como *tranqüilizar* o indivíduo que procurou a Igreja para entregar sua arma<sup>131</sup>. Estamos aqui diante de possibilidades de imbricação entre os campos da religião e da cidadania, onde concepções ou “estilos” diferentes de atuação são atualizados.

### **5.5 As igrejas na Campanha do Referendo: O “sim” organizado, o “não” privatizado**

Enquanto a campanha nacional do desarmamento ia terminando sua segunda fase (janeiro a junho de 2005) superando mais uma vez as expectativas, o cenário não parecia muito favorável à votação da regulamentação do referendo sobre o comércio de armas e munições conforme previa o Estatuto do Desarmamento. Conforme a disputa política em torno das recentes insinuações de compra de votos de parlamentares pelo PT, o chamado “mensalão”, se desdobrava, o deslocamento dos trabalhos legislativos para a abertura de CPIs no Congresso colocava o projeto de regulamentação do referendo em terceiro ou quarto planos. Esse deslocamento ameaçava, inclusive, a sua não realização segundo o Ministro do Tribunal Superior Eleitoral que advertia os parlamentares sobre o vencimento do prazo necessário para o planejamento da consulta popular.

Mesmo a expectativa da opinião pública em relação à votação da regulamentação do referendo não foi suficiente para que os deputados colocassem na pauta de votação a matéria. Ameaçada a sua realização, as ONGs, associações de vítimas e instituições religiosas promoveram dentro do Congresso manifestações a fim de pressionar os parlamentares para que o fizessem. Entre estas manifestações que mobilizaram estudantes, parentes das vítimas e

---

<sup>131</sup> Agente religiosa de uma igreja evangélica: “*Não podemos ficar alienados dos problemas que estão ao nosso redor, e por isso é importante participar. Cooperamos. É importante participar, se fazer presente para ocupar espaço. Aqui na Rua José Higinio tem um Centro Espírita Kardecista, tem muitas escolas de samba, até mesmo Igrejas católicas. Então porque nós, enquanto comunidade evangélica, e no ponto estratégico que nós estamos, não vamos participar? É por medo?*”

representantes de ONGs, foi promovida uma *Vigília de Jejum e Oração* pelas igrejas e instituições religiosas e um corpo-a-corpo com deputados<sup>132</sup>. Essas manifestações foram amplamente divulgadas pelas mídias locais e nacional e embora não tenha havido uma grande mobilização nelas, a regularidade das atividades e a amplificação das vozes de religiosos e parentes das vítimas pedindo a votação parecem ter ajudado. Soma-se a isso o trabalho fundamental realizado por parlamentares influentes favoráveis ao referendo, incluindo o próprio presidente do Congresso, Senador Renan Calheiros, a negociar com o presidente da Câmara Severino Cavalcanti a ordem de prioridades na pauta de votação para que a proposta fosse levada a plenário. No dia 6 de julho de 2005 foi finalmente votada a regulamentação do referendo sobre o comércio de armas e munições, marcado para 23 de outubro do mesmo ano. Foram 258 votos a favor da realização do referendo contra 48 votos dos que não eram favoráveis.

Com a expectativa da regulamentação do referendo, o Ministério da Justiça prorrogou a Campanha de Entrega de Armas até a data de realização do referendo. Logo foram formadas as duas Frentes Parlamentares que defenderiam o “sim” e o “não” à pergunta: *O comércio de armas de fogo e munições deve ser proibido no Brasil?* Ao mesmo tempo, a equipe do Viva Rio elaborou uma proposta de formação de uma coalizão religiosa pelo “sim” no referendo em duas frentes: uma coalizão cristã, dando continuidade ao trabalho realizado em igrejas na campanha do desarmamento, mas incluindo novos parceiros; e uma coalizão inter-religiosa liderada pela Iniciativa das Religiões Unidas (URI, em inglês), cujos círculos de cooperação, como se chamam os núcleos da URI, estavam disponíveis para promover articulação<sup>133</sup>.

---

<sup>132</sup> Essa Vigília de Oração e Jejum, foi realizada entre os dias 27 e 29 de junho, e foi articulada pela equipe do Viva Rio e Convive juntamente com o CONIC, CNBB, Movimento Evangélico Progressista, conselhos de pastores locais, Comunidade Sara Nossa Terra e organizações religiosas de Brasília.

<sup>133</sup> A liderança da URI no Brasil, André Porto, é o coordenador do Projeto Religião e Paz do Viva Rio, facilitando o diálogo com os segmentos religiosos não cristãos.

Segundo essa proposta, as igrejas e grupos religiosos deveriam ser orientados, capacitados e apoiados pela equipe do Viva Rio para engajarem-se na campanha pelo “sim” tornando-se centros de informação e distribuição de material de campanha em seus bairros, envolvendo seus segmentos jovens e femininos, apoiando a campanha através de suas mídias e participando de debates, palestras e eventos. Após reuniões e consultas, durante o mês de agosto, a parceiros da Campanha do desarmamento como CNBB, CONIC, CLAI, Visão Mundial e Comissão Brasileira de Justiça e Paz, a equipe de Religião do Viva Rio buscou incentivar a integração das lideranças e das organizações evangélicas nos comitês estaduais, realizando inclusive viagens para isso. A Frente Parlamentar Brasil Sem Armas elaborou um calendário de lançamento das Frentes Estaduais para o qual eram convidadas organizações da sociedade civil, representantes de igrejas e grupos religiosos e parlamentares para constituírem essas frentes e planejarem a campanha no Estado.

A Frente Parlamentar pela Legítima Defesa (FLD), defensora da opção “não” no referendo, procurou reagir às articulações da Frente Parlamentar Brasil Sem Armas (FBSA) com ações na justiça buscando forçar os partidários do “sim” a enquadrarem-se na legislação eleitoral para o referendo, considerada bem restritiva. Com efeito, a legislação eleitoral foi apontada por participantes da rede religiosa como um fator impeditivo para o maior engajamento no processo. As organizações que recebiam recursos de fontes internacionais não poderiam, segundo a legislação eleitoral, contribuir financeiramente ou produzindo materiais para as campanhas.

Mesmo com estas limitações, as instituições religiosas<sup>134</sup> se organizaram para participar de diversas maneiras com a campanha do “sim”. Cabe aqui uma ressalva em relação à campanha do “não” e o envolvimento de parceiros religiosos nela. A campanha do desarmamento contou

---

<sup>134</sup> Vou tratar aqui mais especificamente do segmento cristão, católicos, evangélicos históricos e pentecostais, já que foram os atores mais ativos dentre os grupos religiosos. Nossa pesquisa também se centrou em postos das igrejas e nas articulações mais amplas feitas com elas e instituições deste segmento.

com amplo apoio da população, dos governos e organizações sociais. A idéia de que retirar de circulação milhares de armas pequenas contribuiria para a redução da violência, em especial homicídios por armas de fogo por motivos fúteis, foi amplamente divulgada e apoiada pela grande mídia e por diversos setores da sociedade brasileira: artistas, jornalistas, intelectuais, religiosos, parlamentares, desportistas, empresários<sup>135</sup> etc. Dessa maneira, mesmo aqueles críticos ao Estatuto do Desarmamento reconheceram que a campanha era uma medida que ajudaria no combate à violência. Pode-se dizer que essa quase unanimidade gerou uma confiança crescente de que, no referendo, a proibição do comércio de armas era uma proposta vencedora. Inclusive porque, na prática, as lojas de venda de armas e acessórios já estavam fechando em função do impacto da campanha. E as pesquisas de opinião pública demonstravam uma margem bem ampla de pessoas favoráveis ao desarmamento.

Prova dessa quase unanimidade foi a inexistência de formadores de opinião pública religiosos que defendiam o voto “não” na primeira fase da campanha (antes do Horário Eleitoral Gratuito) ou de organizações religiosas integrantes da Frente Parlamentar pela Legítima Defesa. Aliás, a Frente pela Legítima Defesa compunha-se quase que exclusivamente de associações de praticantes de tiro, sindicatos dos comerciantes de armas e de ONGs ultra-nacionalistas como o Movimento Viva Brasil e MV-Brasil.

A defesa do “não” entre as instituições religiosas contou com pouco ativismo público e se notabilizou pelo silenciamento no debate, reservando para o plano privado a escolha do voto. Enquanto os argumentos não estavam postos na arena pública, nem tinham entrado no plano das rodas de conversas, havia uma inclinação para assimilar o referendo em termos daquilo

---

<sup>135</sup> Bastante significativas foram as diversas campanhas locais de desarmamento infantil realizadas por governos ou Ongs em todo o Brasil em parceria com empresas. Nestas campanhas, as crianças levavam suas armas de brinquedo e trocavam por revistas, livros, materiais pedagógicos, cd-roms educativos etc. As escolas foram parceiros centrais nestas iniciativas e o impacto das atividades pedagógicas e utilização da Cultura de Paz como tema transversal no projeto político-pedagógico destas instituições precisa ser melhor investigado.

que se conhecia, ou seja, o sucesso da campanha do desarmamento e seus resultados, ainda incipientes, de queda na taxa de homicídios por armas de fogo, amplamente divulgados pelas mídias. Desde que as campanhas na TV e rádio se iniciam as estratégias das Frentes vão se pautando pelas reações da população aos argumentos postos nos programas eleitorais. Com efeito, durante a campanha do desarmamento estavam mais claros os objetivos dos movimentos pela paz e do Governo em termos de razões pragmáticas para efetuar uma política de controle de armas da população civil e seus desdobramentos na superação da violência; os opositores deste programa, representados pela Frente pela Legítima Defesa, conseguiram capturar a imaginação popular apelando para os sentimentos de medo, frustração e desconfiança<sup>136</sup>.

Para a campanha do “sim”, e seus parceiros religiosos<sup>137</sup>, o referendo era um desdobramento da Campanha do Desarmamento, mas elas tinham suas diferenças. Embora imbricadas no propósito de controlar as armas de fogo a que tem acesso a população civil no país, a campanha do desarmamento e o referendo tinham suas especificidades, como se pode observar quanto ao caráter de atuação e implicação de cada uma.

Enquanto o desarmamento era uma manifestação voluntária de entrega de armas numa igreja ou delegacia de polícia (geralmente próxima da residência ou trabalho), visando reduzir o

---

<sup>136</sup> Para uma visão mais compreensiva a respeito das estratégias e argumentos da campanha do “não” no Horário Eleitoral Gratuito ver Vital (2006).

<sup>137</sup> Eram parceiros na campanha do “sim” diversas instituições cristãs. Entre as católicas: a CNBB e a Comissão Brasileira de Justiça e Paz (CBJP). Entre as evangélicas: o Conselho Latino Americano de Igrejas (CLAI – Brasil), a Visão Mundial Brasil, o Movimento Evangélico Progressista (MEP), a Rede jovem FALE, a Igreja Metodista, a Igreja Presbiteriana Unida, a Igreja Evangélica de Confissão Luterana, a Igreja Sara Nossa Terra, a Igreja Projeto Vida Nova, o Conselho de Ministros Evangélicos do Estado do Rio de Janeiro, a Frente Evangélica Potiguar pelo Desarmamento, a Frente Evangélica São Paulo pelo Desarmamento, o Presbitério do Rio de Janeiro da Igreja Presbiteriana do Brasil e a Convenção Estadual das Assembléias de Deus do Rio de Janeiro. Também estiveram envolvidas entidades ecumênicas cristãs, o Conselho Nacional de Igrejas Cristãs (CONIC), Koinonia, Coordenadoria Ecumênica de Serviço (CESE), Centro de Estudos Bíblicos (CEBI), Centro Ecumênico de Serviços à Evangelização e Educação Popular (CESEP), Diaconia, Associação de Seminários Teológicos Evangélicos (ASTE), Centro Ecumênico de Evangelização, Capacitação e Assessoria (CECA), entre outras. Como pessoas, não necessariamente representando instituições, ainda estiveram envolvidos diretamente pastores batistas, presbiterianos, assembleianos, pentecostais etc.

contingente de armas no seio da sociedade civil para maior segurança de todos, o Referendo era uma campanha eleitoral, conforme atestava a propaganda no rádio e TV, voltada para interesses não muito claros, do ponto de vista da população. Dessa maneira, a Campanha do Desarmamento apresentava-se em sua dimensão mais local, tangível na ida a um posto e entrega de um objeto que ameaçava ou que passou a ser percebido como um risco, desdobrável nas estatísticas de acidentes e homicídios; enquanto que o Referendo tinha uma dimensão nacional no seu apelo, universalizante: o fim do comércio de armas e munição em todo o território nacional para todos os cidadãos brasileiros. A idéia de *proibir* o acesso a quem desejasse comprar uma arma soava como algo perigoso, “afinal, quem vai me defender, no ambiente do lar, em caso de um bandido atacar minha família?”. Essa era uma pergunta-resposta recorrente que trazia a dúvida de que, em última análise, a arma poderia ser positiva e eficaz numa defesa pessoal. Além disso, era a supressão de um *direito individual*, o direito de comprar uma arma, ainda que a legislação tenha restringido as possibilidades da posse.

No Referendo, era a escolha de uma idéia, acerca da qual havia muitas dúvidas sobre sua plausibilidade e eficácia. O Desarmamento era uma ação direta, pessoal, cujo resultado era sentido de maneira imediata. “Tirei um peso de minhas costas”, revelou uma senhora de mais de 60 anos, ao entregar a arma de seu falecido marido, na sede do Viva Rio, em junho de 2005. As diferentes posições apresentavam-se, segundo a legislação eleitoral, como frentes parlamentares (embora as organizações da sociedade civil também as integrassem), uma questão de política (partidária?!), cujos verdadeiros interesses e real eficácia eram duvidosos, senão temerários.

A campanha do desarmamento foi percebida como uma campanha social e o referendo como campanha política informando níveis de participação diferenciados. Alguns entrevistados

diziam que a TV cumpria o seu papel trazendo informações sobre as opções em disputa. Às Igrejas não cabia o papel de fazer divulgação, mas sim de ser um espaço de apoio a uma determinada causa. Para algumas Igrejas, o referendo era uma questão de *foro íntimo* e o voto *secreto*.

Os depoimentos indicam que muito pouco se discutiu sobre o Referendo nas igrejas comparando-se com a campanha do desarmamento. Ou melhor, se comparado com a divulgação dos postos de coleta de armas nas igrejas onde estavam instalados. Um dos responsáveis pelo posto declarou que sua igreja não se envolveu no referendo. O pastor não falou sobre o assunto embora o posto tenha ficado aberto até o último dia. Em outra igreja evangélica, o pastor mencionou sobre o assunto no domingo à noite após a votação, falando de estatísticas, mas não ficou “batendo numa tecla só.” Segundo um diácono católico, “*a Igreja Católica disse ‘sim’, mas também disse ‘não’. Ela deveria ter assumido esse ‘sim’ com mais firmeza. Isso faltou*”. Dito por um outro responsável por posto de coleta de armas: “*não houve uma discussão específica ou divulgação diferenciada para a campanha do referendo. Cada um tem sua consciência*”.

Os agentes religiosos também tiveram muita dificuldade em lidar com a complexidade das questões que se colocavam através da campanha do “não”. Na campanha do desarmamento, o apelo aos valores do evangelho como fundamento para rejeitar o recurso ao uso da arma de fogo numa situação de conflito era acionado e facilmente compreendido pelos fiéis. Muitos textos bíblicos foram utilizados como recurso argumentativo para defender o desarmamento como um dos caminhos para a paz:

“Jesus disse: ‘Quem faz uso da arma, de arma morrerá’. Como cristãos, temos de fazer o máximo para eliminar as armas de nosso país (...) Nosso sonho é que o metal das armas seja derretido e transformado em arados e enxadas para os novos moradores do campo”

**Coordenador da Fraternidade Teológica Latino-Americana para o Nordeste**

“Não confiemos em ‘carros, cavalos, espadas e lanças’, mas nas nossas relações de fraternidade. Aprendamos sempre com Jesus, como nos orienta Paulo: ‘nada fazendo por competição e vanglória, mas com humildade, julgando cada um os outros superiores a si mesmo, nem cuidando cada um só do que é seu, mas também do que é dos outros’ (Filipenses 2, 3-4)”

**Cartilha A Solidariedade é a Nossa Maior Defesa preparada por entidades ecumênicas**

Já no que se refere às discussões e debates que se travaram ao longo da campanha do referendo, havia um despreparo que era contornado com o silêncio ou repassado para a equipe do Viva Rio. Ficou claro que não era uma questão apenas de afirmar ou indicar o voto “sim”. Havia uma disputa de argumentos que foram sendo apresentados no decorrer da campanha e exigiam maior preparo e domínio sobre o tema da segurança pública, além das questões específicas relacionadas com o Estatuto do Desarmamento. Isso significava dispor de informações, muitas delas estatísticas, e saber manejá-las no confronto de idéias. No jogo de informações e contra-informações, inerente à disputa política, os agentes religiosos se sentiram incapacitados para apresentar respostas convincentes aos partidários do “não” e aos indecisos. A capacitação, segundo um informante, era apenas *“uma palestra explicando o que era o Viva Rio, o que era a campanha do desarmamento, a participação do CONIC, como se preenchia a papelada; mas não teve uma discussão sobre o conteúdo. Nós mesmos que tivemos que pesquisar na Internet, conversar com outras pessoas”*.

Com exceção de algumas poucas igrejas pentecostais, cujos líderes máximos se posicionaram a favor do “sim”<sup>138</sup>, não se conseguiu declarações ou manifestações públicas dos setores mais dinâmicos do protestantismo brasileiro como a Igreja Universal do Reino de Deus e a

---

<sup>138</sup> As igrejas pentecostais ao qual me refiro são: Comunidade Sara Nossa Terra, Igreja Apostólica Fonte de Vida, Igreja Chamas do Avivamento, Igreja de Cristo no Brasil, Assembléia de Deus Betesda, Projeto Vida Nova, Igreja Renascer em Cristo e Comunidade da Graça.

Assembléia de Deus Uma possível razão para isso seria a dificuldade em trabalhar o tema com os fiéis, pela distância e superficialidade do tratamento de temas como esse na agenda pentecostal. A complexidade das questões envolvidas, como já salientado, funcionou como uma barreira natural a colar-se com a falta de interesse. Mas parece provável que a decisão de apoiar o “sim” ou o “não” tenha seguido a lógica do acionamento da *mediação política*, prática estabelecida entre os evangélicos pentecostais (mas não só) quando se trata de legislações e debates políticos. Vista como um evento cujo campo político e suas artimanhas jogavam um papel decisivo, as lideranças pentecostais buscaram os sinais de “seus” parlamentares para tomarem posição. Ora, muitos parlamentares evangélicos encontravam-se na Frente Parlamentar pela Legítima Defesa<sup>139</sup>, alguns inclusive liderando a campanha do “não” em seus estados, indicando a ausência de consenso e, sobretudo, sugerindo a estratégia de não-interferência nas escolhas dos fiéis.

Os setores cristãos organizados, lideranças ecumênicas e evangélicos progressistas (sejam de igrejas históricas ou de igrejas carismáticas ou pentecostais), apostaram no trabalho junto às organizações que integram os movimentos pela paz no Brasil. Apoiaram as iniciativas da Frente nacional, nos estados e municípios integrando comitês e buscaram dinamizar a campanha com eventos, elaboração de materiais<sup>140</sup> e mobilização de suas redes. Escreveram manifestos e participaram de debates e palestras além de, em algumas cidades, liderarem comitês e articularem-se com outros grupos religiosos para desenvolver a campanha. Esses setores, no entanto, não são majoritários no protestantismo ou no catolicismo e apenas recentemente, quando não durante a campanha do desarmamento, passaram a incorporar na

---

<sup>139</sup> Por outro lado, apenas um parlamentar evangélico encontrava-se na Frente Brasil Sem Armas.

<sup>140</sup> Vale destacar a cartilha “A Solidariedade é Nossa Maior Defesa”, produzida pelo CEBI, em parceria com a CBJP e outras entidades ecumênicas, com argumentos civis e cristãos, pelo Desarmamento e em prol de uma Cultura de Paz, que foi utilizada em muitos grupos e igrejas para dinamizar discussões sobre o desarmamento. Além dessa cartilha, outros materiais também foram preparados pela Frente Brasil Sem Armas e localmente para eventos como Círio de Nazaré, Dia de N. Sra. de Aparecida, Recifeliz com Jesus, e passeatas e outros eventos realizados pelas redes cristãs. A Rede Fale, que agrega jovens evangélicos para orarem e realizarem campanhas sobre temas sociais distribuiu 50 mil cartões indicando o voto “sim”.

sua agenda o tema da “cultura de paz”<sup>141</sup>. Isso se dá pela ênfase teológica na justiça como chave central para o comprometimento histórico com as lutas populares que estes segmentos assumem.

O que parece novo, então, é a incorporação da violência urbana como um dos eixos de reflexão e atuação entre os setores empobrecidos da população. Neste sentido, é interessante como a violência é um eixo mobilizador e agregador transpassando as fronteiras denominacionais ou religiosas<sup>142</sup>. Uma cooperação que se assemelhou, guardadas as devidas proporções, ao ecumenismo amplo da Campanha da Fome do Betinho que “vinculava as condições de aprofundamento democrático ao combate à fome, miséria e exclusão social crescente no país” (Landim, 1998). Como indicou uma importante liderança ecumênica: “O tema da violência, em todos os seus desdobramentos (violência nas ruas, violência familiar, violência juvenil, etc.) entrou nas igrejas em geral e isso abre a possibilidade de construir um novo paradigma para o Movimento Ecumênico, voltado para a formação de uma Cultura de Paz”.

## **5.6 Desarmamento e Referendo: continuidades e discontinuidades**

O esforço qualificado e objetivo pelo desarmamento, ocorrido neste ano, com a participação ativa de diversas entidades representativas de alguns dos mais destacados segmentos da sociedade brasileira é um fato de tamanha envergadura e significativa relevância que poderá,

---

<sup>141</sup> A Campanha da Fraternidade de 2005 tematizou a paz (Solidariedade e Paz – Felizes os que promovem a paz) focalizando no Estatuto do desarmamento e na Campanha de Entrega de Armas como um dos eixos de atuação das paróquias, das pastorais e igrejas. Como em 2000, cujo tema esteve relacionado também com a Paz (Dignidade Humana e Paz – Por um milênio sem exclusões), foi ecumênica e ensinou uma reflexão maior sobre a “cultura de paz”.

<sup>142</sup> A participação de outras religiões se deu de forma tímida no nível das declarações de algumas lideranças e participação nos programas eleitorais e alguns debates, embora tenha havido um esforço por parte da Frente Brasil Sem Armas em envolver efetivamente na campanha. A Iniciativa das Religiões Unidas (URI) ficou como a principal mobilizadora de grupos religiosos minoritários. Com efeito, nos comitês de algumas cidades foi significativa a presença de espíritas, budistas, islâmicos, judeus, Fé Baha’i, igreja Messiânica, Sociedade Teosófica, candomblé etc.

no futuro, ser visto como um marco na história brasileira, no que diz respeito ao esforço de superação da violência endêmica que caracteriza o país. Além disso, é necessário destacar o protagonismo dos segmentos religiosos, que deve ser reconhecido como um momento *sui generis* de cooperação que transcendeu as fronteiras das tradições confessionais para aportar recursos materiais, pessoais e simbólicos ao movimento da sociedade civil pela causa do desarmamento.

Foi significativa a mobilização de lideranças religiosas e fiéis a fim de juntar forças com outros segmentos da sociedade civil na campanha. À participação em comitês estaduais ou formação de novos comitês, somaram-se declarações oficiais das instituições religiosas, distribuição dos materiais produzidos, bem como a utilização das mídias religiosas e de eventos e reuniões para convocar os fiéis à participação ativa. Portanto, não deve ser subestimado o potencial da campanha em provocar a discussão e a elaboração de argumentos religiosos que fortalecem o desenvolvimento de uma consciência duradoura e que favoreça a luta pela pacificação das grandes cidades no Brasil.

A Campanha do Desarmamento foi, até agora, o ponto culminante da mobilização dos movimentos civis organizados por uma sociedade menos violenta e possibilitou a formação de uma verdadeira rede de igrejas, grupos e organizações religiosas que parecem estar convencidas da importância de prosseguir a articulação para que o Estatuto do Desarmamento seja cumprido e novas políticas na área de segurança pública sejam implementadas.

O total geral de armas entregues em postos civis, religiosos e policiais durante toda a campanha ocorrida entre 15 de julho de 2004, quando a lei foi regulamentada, e 23 de outubro de 2005, quando foi oficialmente encerrada, superou largamente as expectativas dos organizadores e colaboradores da campanha, indicando que a sociedade brasileira tem

interesse em superar a banalização da morte violenta vítima de armas de fogo. As igrejas deram novo impulso à campanha na segunda fase. Em toda a campanha do desarmamento, sob a supervisão do Viva Rio, foram criados Postos para a Coleta de Armas Pequenas em mais de 220 igrejas de 216 cidades em 23 estados, o que levou à coleta e destruição de 5,000 armas.

Tornar-se um posto de recolhimento de armas trouxe maior *visibilidade* para as igrejas, na medida em que elas passam a ser percebidas como partícipes do mundo laico, para além da esfera religiosa. A linguagem religiosa, e sua riqueza simbólica, incorporada ao repertório de argumentos da campanha serviram para fortalecê-la, atualizando uma presença performática que vem sendo incorporada como prática cívico-religiosa pelos movimentos anti-violência desde a década de 90.

É preciso salientar aqui a ausência de resistência por parte das igrejas com o tema do controle de armas. De modo surpreendente, houve uma mobilização em todo o Brasil em torno da Campanha do Desarmamento. O que parecia uma ação ousada, abrir um posto de recolhimento de armas com a ajuda de policiais, se tornou um grande mutirão pelo país afora. É realmente intrigante quando em outros contextos como o norte-americano, as resistências ao controle de armas são fortíssimas entre as igrejas, sobretudo protestantes, muitas das quais com ligações com a Associação Nacional de Rifles (NRA, na sigla em inglês).

Se a linguagem moral funcionou para alavancar uma modalidade de engajamento na campanha do desarmamento que colaborou para seu sucesso, ela não foi suficiente para engendrar a confiança da população e canalizá-la para o voto “sim” no referendo das armas. Nesse sentido, a religião, embora capaz de disponibilizar-se para um papel ativo no espaço público, encontra limites que derivam de sua falta de domínio sobre temas que exigem maior

especialização como foi o caso das discussões sobre o controle de armas. Por outro lado, a contaminação da disputa no referendo pela lógica da esfera política, naturalmente agônica e confrontativa, e a incapacidade da Frente Brasil sem Armas de construir uma campanha descolada do discurso “agregador” e “moralizante” inclinou a opinião pública para uma avaliação negativa do “sim”. Isto nos convida a reconhecer que é necessário estar atento para as fronteiras, muitas vezes descontínuas, entre o capital acumulado nas campanhas cívico-religiosas e seus desdobramentos em termos de incorporação de novas bandeiras em políticas públicas.

## CONCLUSÃO

*Ação social* é um tema gerador de controvérsias entre os evangélicos, em graus variados, nos diferentes momentos de sua trajetória histórica. No contexto protestante, em geral, um dos mais destacados fatores de sua identidade evangélica é a defesa da autoridade da bíblia como regra fundamental de fé e de conduta. Entretanto, embora possamos, com Novaes (2002), destacar o lugar da bíblia na constante invenção de novas formas de religiosidade com efeitos políticos (Hill, 2003; Löwy, 2000; Cavalcanti, 2002; Freston, 1992), ainda assim este assunto jamais foi consenso entre os evangélicos<sup>143</sup>.

Com efeito, para os evangélicos, mesmo junto àqueles que advogam a favor de uma leitura bíblica que reformule a agenda de missão para além de sua tradicional ênfase na evangelização e salvação “espiritual”, a “ação social” assume vários significados. Alguns autores utilizam três categorias distintas para se referir à “ação social”: 1) “assistência social”; 2) “serviço social”; 3) “ação social”. O primeiro termo, “assistência social”, estaria referido ao socorro dado a alguém para minorar uma carência premente, uma ajuda para resolver uma dificuldade emergencial sem solucionar o problema em si. “Serviço social”, por sua vez, seria compreendido como um tipo de ajuda voltado para a resolução do problema de uma pessoa ou grupo de pessoas mantendo-se, entretanto, as estruturas causadoras da situação de injustiça

---

<sup>143</sup> Para ilustrar essa falta de consenso mencionamos dois episódios paradigmáticos ocorridos entre Presbiterianos e Batistas, duas das mais antigas denominações evangélicas a se estabelecer no Brasil. Em função de interpretações diferentes dos textos bíblicos que embasam a “ação social”, da interpretação da história contemporânea e seus desafios sociais, o Supremo Concílio da Igreja Presbiteriana do Brasil denunciou alguns de seus pastores envolvidos em práticas pastorais “libertadoras”, como sendo “comunistas”. Esse conflito, aliado a outros fatores teológicos e políticos, deu origem a uma divisão denominacional, surgindo na década de 1970 a Igreja Presbiteriana Unida do Brasil, cuja perspectiva de ação evangelizadora e pastoral tem na ação social um de seus principais pilares. O fato ilustrativo dos batistas foi a criação de uma Comissão de Ação Social, na Assembléia Geral da Convenção Batista Brasileira, em 1963. Após “árdua” batalha parlamentar na Assembléia do ano seguinte, no Recife, a Comissão prossegue por mais um ano, realizando várias atividades. Após elaboração de um “Plano de Ação”, a Assembléia da CBB, de 1965, suspende as atividades da referida Comissão, devido a questionamentos sobre a “conveniência” de uma comissão com esse nome, no seio da denominação (Lessa, 1966: 35). É bom lembrar que estes episódios aconteceram no contexto do acirramento ideológico na Ditadura pós-1964.

social. A qualificação profissional de pessoas desempregadas e, em seguida, a criação de uma cooperativa para resolver seu problema básico de subsistência, seria um exemplo de serviço social. E “*Ação social*”, que seria o trabalho de redução e até eliminação de causas estruturais que geram desigualdade social e as mais profundas necessidades humanas. Estaria aqui a busca da justiça por meio, inclusive, de uma atuação política transformadora (Lessa, 1966; Lausanne, 1982; Queirós, 1991; Machado, 1997).

O paradoxo de ter como base de sua fé e prática religiosa um livro através do qual se pode expressar convicções sociais e políticas e não fazê-lo, em muitos casos, poderia ser explicado, por um lado, pela necessidade de firmar uma identidade evangélica pela contraposição a outros grupos religiosos. Sendo assim, evangélicos não se envolveriam em “ação social” por sua radical compreensão doutrinária da salvação pela graça, em oposição aos católicos e espíritas kardecistas que praticam “boas obras” dentro de suas perspectivas religiosas de salvação e de melhoria no processo de reencarnação. Durante parte do século XX, uma outra justificativa para o não-envolvimento em “ação social” estaria relacionada à idéia de que a atenção deliberada aos pobres e injustiçados denotaria uma perspectiva de tendências comunistas ou esquerdistas. Em suma, no cenário religioso e social brasileiro, os evangélicos vinham estabelecendo sua identidade distanciando-se de práticas que eram associadas a católicos, espíritas e em certo sentido, a “comunistas”. Tais reticências, entretanto, perderam seu vigor devido ao crescimento vertiginoso do número de evangélicos no Brasil, aumentando sua responsabilidade diante dos diferentes problemas sociais que a sociedade brasileira enfrenta; ao declínio do comunismo após a “Queda do Muro”, tornando polarizações antigas desprovidas de base empírica; bem como face às transformações mais gerais no ambiente social, que conclama todos os segmentos da sociedade a participarem dos esforços de superação das injustiças e desigualdades seculares.

Como foi possível perceber através da síntese histórica realizada no primeiro capítulo, buscamos demonstrar como em determinados momentos da história brasileira, o protestantismo assume uma perspectiva religiosa que incorpora as demandas e expectativas sociais e políticas mais amplas, relendo a Bíblia e/ou seu papel no campo religioso e na conformação de um projeto que desafiasse a hegemonia católica. Nesse sentido, uma das formas de canalizar o desejo de renovação da vida cultural brasileira foi o investimento em práticas assistenciais e educacionais aliado a demandas por igualitarismo estatal no tratamento das religiões. Vê-se, portanto, que estamos diante de práticas que remontam à chegada dos missionários no século XIX com sua versão de modernização liberal e republicana, à americana.

Pode-se, por outro lado, perceber certos paralelismos com o que poderíamos chamar de *modelos fundamentais de ação social*, conceitos fundantes de modelos históricos e atuais de intervenção social na história do país. Analisando os diferentes modelos de intervenção social no Brasil, Quiroga (2001) destaca três conceitos que funcionaram como operadores de legitimação de práticas de intervenção social junto aos grupos empobrecidos: a *caridade*, a *filantropia* e a *justiça*. Parece-nos possível identificar também na atuação social evangélica alguns modelos que se constituindo ao longo da história, coexistem através de sua ressignificação à luz de situações atuais.

Segundo Quiroga, a *caridade cristã* vai se tornar a base de um padrão assistencial que domina todo o período colonial até as vésperas do período republicano, operando em nome de compromissos espirituais, cujo símbolo principal encontrava-se nas Santas Casas de Misericórdia e nas inúmeras irmandades e confrarias que sustentavam tam modelo. A caridade, afirma Quiroga, constituiu a pedra fundamental sobre o qual foi erigido todo um

complexo institucional abrangendo hospitais, asilos e casas de recolhimento, educandários e institutos educacionais, além da supervisão e assistência às cadeias públicas e administração de enterros e cemitérios (p. 45).

Quando o conceito de *filantropia* passa a ser o conceito hegemônico a legitimar outras formas e utopias de intervenções sociais, dá-se uma laicização do campo social com a introdução de novos segmentos dominantes (médicos e juristas) que produzem uma nova forma de intervenção social, que mantém antigos valores e justificações morais mas apresenta novos elementos que vão combinar a crítica aos esquemas de intervenção tradicional à articulação de conhecimentos técnico-científicos à prática social como estatísticas, debates e referenciais de análise, novas tecnologias de administração da pobreza e dos problemas médico-sociais (isolamento, redução de contágios, especialização de atendimento e prevenção). A filantropia higienista aproxima as intervenções sociais das esferas estatais e, em sintonia com os ideais republicanos, contribuem na construção de um Brasil moderno (pp. 47 e 48).

Mais recentemente, um novo operador de legitimação passa a organizar novas práticas e ações, o conceito de *justiça*, associado por sua vez com a noção de *solidariedade* e *direitos*. Sendo assim, determinadas categorias de indivíduos normalmente objetos da caridade tradicional e alvos da ação disciplinar da filantropia indigenista, passam a ser incorporados como sujeitos de direitos e objetos do dever jurídico. A estrutura de regulamentações a que a noção de justiça passa a constituir “termina por deslocar a hegemonia dos modelos caritativos e filantrópicos de intervenção social” (Quiroga, p.50), passando estes a atuar em âmbitos privados ao mesmo tempo sendo regulados pela ordem do Estado, na categoria de “entidades de utilidade pública”. Os atores a protagonizarem este novo modelo, apoiado no trabalho dos profissionais do Direito, serão o movimento sindical, em primeiro momento, acompanhado

depois pelos movimentos rurais e urbanos, as novas formas de associativismo e os partidos políticos de esquerda, e finalmente pelas, Organizações Não-Governamentais e movimentos cívicos, a postularem a constituição de uma agenda pública de democratização radical e universalização de direitos sociais .

Estes modelos, que tiveram seu momento de implementação e hegemonia, numa dada conjuntura e correlação de forças sociais, encontram-se, diante das determinações econômicas, políticas e culturais vividas pelo país nas duas últimas décadas, renovados e superpostos. A persistência de práticas assistenciais segundo a lógica caritativa continua a orientar a atuação de variadas instituições no contexto de acentuada crise e permanência da desigualdade, embora já não se possa dizer que elas permaneçam assim avessas ao discurso da cidadania e da atuação no espaço público através dos Conselhos e fóruns da sociedade civil. O reaparecimento da filantropia empresarial não repõe ideários, discursos, práticas e estratégias tradicionais, ou seja, trata-se de novos agentes e novas redes de relações que, embora associados a uma lógica de mercado na ação social (eficiência, resultados, competitividade, marketing, etc), incorporam valores cívicos e ideais de responsabilidade social ( ibidem: 54, 55; Landim, 2002).

Atualmente, conforme este estudo apontou, as igrejas evangélicas envolvem-se crescentemente no campo da ação social, através de uma enorme diversidade de práticas seja sob as lógicas da caridade/ assistência, da filantropia ou da justiça. Busquei demonstrar através dos casos descritos as distâncias, aproximações e complementaridades entre essas diferentes lógicas que não podem, portanto, ser vistas a partir de uma evolução linear de uma lógica de assistência a uma lógica pautada na justiça e na transformação social. A importância deste estudo repousa, creio eu, no reconhecimento de dinâmicas na sociedade brasileira em

que diferentes igrejas e organizações religiosas vêm construindo e ampliando espaços de solidariedade e proteção aos pobres na medida em que, sem deixar de investir na caridade e no “assistencialismo”, se apropriam e ressignificam os novos discursos cívicos emergentes. As implicações desses processos e dinâmicas que envolvem a presença das igrejas no campo da ação social apenas começam a ser completamente compreendidas, reconhecendo-se que vêm se tornando cada vez mais plurais, diferenciadas e indicadoras de uma maior complexidade acerca do papel e lugar do religioso na nossa sociedade.

Podemos afirmar que as lógicas se entrecruzam e os novos cruzamentos ganharam legitimidade a partir da década de 1990, quando os movimentos cívicos redescreveram o assistencialismo, conferindo-lhe valor positivo, do ponto de vista político, valorizando as iniciativas cívicas solidárias de efeito prático imediato (Soares, 1998). No entanto, não significa que diferentes lógicas não se oponham e que discursos sejam acionados na disputa intra-campo de modo a legitimar para toda a sociedade as diferenças de projetos hegemônicos no campo religioso. Claramente, está em tela uma contra-ofensiva ao desequilíbrio de forças que nos anos 1990 pendeu para o pentecostalismo. Não é a toa que na Consulta para organizar a Rede Evangélica Nacional de Ação Social, a ausência dos setores pentecostais identificados como “neopentecostais” não foi em nenhum momento discutida. E para os organizadores da Consulta também era óbvio inserir o Pacto de Lausanne — o documento referência para o movimento evangelical — mesmo quando várias organizações e igrejas vinculadas ao movimento ecumênico estavam entre os presentes.

Creio ser possível pensar, portanto, no crescente envolvimento de determinados segmentos evangélicos em causas sociais, dos quais os exemplos descritos ilustram bem, como uma das formas mais dinâmicas de participação deste segmento no espaço público. Estes atores

buscam construir uma esfera religiosa que re-semantiza velhos valores para dar suporte a um novo tipo de engajamento social alinhado com o ideário democrático republicano de direitos sociais, cidadania, solidariedade e justiça, “engrossando”, desse modo, as fileiras dos que vêm na solidariedade uma das portas abertas para a radicalização da democracia brasileira. A visibilidade cada vez maior que as organizações voluntárias ou sem fins lucrativos vem ganhando nos últimos anos também tem contribuído para uma reorientação na perspectiva de várias igrejas, agências e organizações, que passam a investir expressivamente em ações sociais mais profissionalizadas e na perspectiva da luta por direitos e da justiça social.

Finalizando, pode-se afirmar que a exclusiva atenção que se deu nas últimas duas décadas ao fenômeno pentecostal acabou por ocultar a emergência de outros segmentos evangélicos como mais uma das forças ativas no campo religioso brasileiro. Ou seja, já consolidada e incrementada por novas expressões, o crescimento da alternativa protestante em solo brasileiro está provocando, como diz Novaes (1998), certa alteração na equação histórica entre Catolicismo — religião oficial e dominante — como a agência supletiva e o Estado em relação à assistência social. E não são principalmente, ou exclusivamente, os grupos pentecostais que estão preenchendo esse espaço mas as igrejas históricas e as organizações evangélicas que se consolidam como um movimento aglutinador que se vê desempenhando um papel significativo na transformação do país.

É fundamental, ademais, chamar a atenção para tais processos cuja configuração e significação ganham inteligibilidade considerando-se o papel que diversas *organizações paraeclesiásticas* têm jogado neles. Na verdade, tais organizações só têm sido consideradas quando componentes constitutivos da disputa religiosa.

Com efeito, não é fato recente o aparecimento de uma miríade de *organizações paraeclesiais* à margem dos contextos estritamente denominacionais, embora possam nascer também gravitando ao redor do denominacionalismo. Já na primeira metade do século XIX encontramos a proliferação de sociedades missionárias, agências missionárias femininas e de juventude, *boards* denominacionais (batistas, metodistas, episcopais, congregacionais, presbiterianos) e interdenominacionais de missões, federações e uniões nacionais e mundiais de estudantes mobilizando-se em torno da cristianização do mundo “pagão”.

No caso brasileiro, como em outras partes da América Latina, são as “sociedades bíblicas” e as “juntas de missões estrangeiras” as principais agências que vão iniciar a propagação missionária. Mas mesmo para quem acompanha o desenvolvimento do protestantismo brasileiro, não deixa de ser surpreendido pela proliferação de novas organizações e novos “ministérios”. É verdade que parte desse *boom* organizacional está relacionada estreitamente com o ciclo de crescimento explosivo das chamadas “missões de fé” e agências paraeclesiais no pós-guerra, que significou um novo esforço missionário de expansão do protestantismo norte-americano na América Latina<sup>144</sup>, e que ainda hoje mantém uma presença com certo peso em determinadas áreas como educação teológica, treinamento missionário e missões indígenas. No entanto, grande parte do novo ativismo eclesial protestante no Brasil vem de igrejas, organizações e movimentos autóctones que surgiram nas últimas três décadas.

A divisão anterior entre igrejas e agências paraeclesiais/ missões de fé parece ter chegado ao fim nos dois sentidos: as igrejas reconhecem as inovações e os avanços das paraeclesiais cooperando com elas; e as paraeclesiais passam a reconhecer que as

---

<sup>144</sup> Um livro que provocou certa polêmica, engrossando a reação católica no continente a respeito do crescimento das “seitas”, foi *Os Demônios Descem do Norte* de Délcio Monteiro de Lima, na década de 80, que chamava a atenção para uma grande quantidade de agências missionárias e organizações protestantes norte-americanas estabelecidas no Brasil.

igrejas locais e as denominações são espaços insubstituíveis de reprodução dos bens de salvação. Estabelece-se assim um terreno fértil de entendimento para a cooperação e engajamento mútuo nos processos de ampliação de fronteiras de “missão”.

Nesse sentido, poderíamos pensar a Teologia da Missão Integral como um “novo *script*” que potencializa a reserva de engajamento cívico do protestantismo oferecendo, entretanto, diferentes e complementares modalidades de presença assim como mediações institucionais e discursivas para construir pontes entre “ser evangélico” e “ser cidadão”, onde estão presentes toda a ambigüidade que essas duas identidades comportam no Brasil contemporâneo, seja nos seus efeitos para o campo religioso — como os estudos sobre o protestantismo e pentecostalismo demonstram — seja nos seus efeitos no campo da participação cívica.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ABUMANSUR, Edin. (1991), *A Tribo Ecumênica: um estudo do ecumenismo no Brasil nos anos 60 e 70*. São Paulo: Dissertação de Mestrado (Ciências Sociais), PUC-SP.
- ARANTES, Paulo Eduardo. (2000), “Esquerda e Direita no Espelho das ONGs”. *Cadernos ABONG*, 27:3-27
- ARAÚJO Fº, Caio Fábio. (1997), *Confissões do Pastor*. Rio de Janeiro: Record.
- AZEVEDO, Irland Pereira de. (1988), “Retrospecto histórico da obra social dos batistas brasileiros”. In: *Missão da Igreja e responsabilidade social. Teses do Congresso Batista de Ação Social* (vários autores). Rio de Janeiro: Juerp/ CBB.
- BANDEIRA, Antonio Rangel e BOURGOIS, Josephine. (2005), *Armas de Fogo: proteção ou risco?* Rio de Janeiro: Viva Rio.
- BIRMAN, Patrícia. (2004), “Movimentos Cívico-Religiosos no Rio de Janeiro e alguns de seus Impasses: o caso do Mural da Dor”. In: Birman, P. & Leite, M. (orgas.), *Um Mural para a Dor: movimentos cívico-religiosos por justiça e paz*. Porto Alegre: Editora da UFRGS.
- BIRMAN, Patrícia. (2001), “Conexões Políticas e bricolagens Religiosas: questões sobre o pentecostalismo a partir de alguns contrapontos”. In: Sanchis, Pierre. *Fiéis e Cidadãos: percursos e sincretismo no Brasil*. Rio de Janeiro: Eduerj.
- BIRMAN, Patrícia. (1996), “O Bispo, o Povo e a TV: alguns efeitos, talvez inesperados, da presença política recente dos pentecostais”. *Boletim de Conjuntura*, 54, Rio de Janeiro, IUPERJ.
- BIRMAN, P. & LEITE, M. (orgs.) (2004), *Um Mural para a Dor: movimentos cívico-religiosos por justiça e paz*. Porto Alegre: Editora da UFRGS.
- BITTENCOURT Fº, José . (2003), *Matriz Religiosa Brasileira: religiosidade e mudança social*. Petrópolis: Vozes; Rio de Janeiro: Koinonia.
- BITTENCOURT Fº, José . (1988), *Por uma Eclesiologia Militante: ISAL como nascedouro de uma nova eclesiologia para a América Latina*. São Bernardo do Campo: Dissertação de Mestrado (Ciências da Religião), Instituto Metodista de Ensino Superior.
- BONINO, José Miguez. (2003), *Os Rostos do Protestantismo Latino-americano*. São Leopoldo: Sinodal.
- BOSCH, David. (2002), *Missão Transformadora: mudanças de paradigma na teologia da missão*. São Leopoldo, Sinodal.
- BOURDIEU, Pierre. (1982), *A Economia das Trocas Simbólicas*. São Paulo: Perspectiva.
- BOURDIEU, Pierre. (1989), *O Poder Simbólico*. Lisboa: Difel.

- BOURDIEU, Pierre. (1996), *Economia das Trocas Lingüísticas*. São Paulo: Edusp.
- BURITY, Joanildo. (2006), “Religião, voto e instituições políticas: notas sobre os evangélicos nas eleições de 2002”. In: BURITY, J. & MACHADO, M.D. (Orgs.), *Os Votos de Deus: evangélicos, política e eleições no Brasil*. Recife: Fundação Joaquim Nabuco, Ed. MASSANGANA.
- BURITY, Joanildo. (2002), “Mudança Cultural, Mudança Religiosa e Mudança Política: para onde caminhamos?”. In: BURITY, J. *Cultura e Identidade: perspectivas interdisciplinares*. Rio de Janeiro: DP&A.
- BURITY, Joanildo. (2001), “Religião e Cultura Cívica: onde os caminhos se cruzam? *Política Hoje*, ano 7, 11: 199-234.
- BURITY, Joanildo. (2000), “Redes Sociais e o lugar da Religião no enfrentamento de situações de pobreza. *Cadernos de Políticas Sociais de Recife*, Vol.16, 1: 29-53.
- BURITY, Joanildo. (1997), *Identidade e Política no Campo Religioso*. Recife: Editora UFPE.
- BURITY, Joanildo. (1989), *Os protestantes e a revolução brasileira 1961- 1964: A Conferência do Nordeste*. Recife: Dissertação de Mestrado (Ciência Política)., Universidade Federal de Pernambuco.
- BURITY, J. & MACHADO, M.D. (2006), *Os Votos de Deus: evangélicos, política e eleições no Brasil*. Recife: Fundação Joaquim Nabuco, Ed. MASSANGANA.
- CAIRNS, Earle E. (1988), *O Cristianismo através dos Séculos. Uma história da igreja cristã*. 2ª edição. São Paulo: Vida Nova.
- CALVANI, Carlos Eduardo Brandão. (1993), *O Movimento Evangelical: considerações históricas e teológicas*. São Bernardo do Campo: Dissertação de Mestrado (Ciências da Religião), Instituto Metodista de Ensino Superior.
- CAMPOS, Leonildo. (2006), “De *políticos de Cristo* — uma análise do comportamento político de protestantes históricos e pentecostais no Brasil”. In: BURITY, J. & MACHADO, M.D. (Orgs.), *Os Votos de Deus: evangélicos, política e eleições no Brasil*. Recife: Fundação Joaquim Nabuco, Ed. MASSANGANA.
- CAMPOS, Leonildo, (1997), *Teatro, Templo e Mercado: organização e marketing de um empreendimento neopentecostal*. Petrópolis: Vozes.
- CARNEIRO, Leandro Piquet. (1998), “Cultura Cívica e Participação Política entre Evangélicos”. In: Fernandes, R.C. (org.) *Novo Nascimento: os evangélicos em casa, na igreja e na política*. Rio de Janeiro: Mauad.
- CARNEIRO, Leandro Piquet. (1997), “A Igreja como Contexto Político: cultura cívica e participação política entre evangélicos”. *Paper* preparado para o XX Congresso Internacional da Associação Latino-Americana de Sociologia, Guadalajara, México.

- CAVALCANTI, Robinson. (2002), *Cristianismo e Política: teoria bíblica e prática histórica*. Viçosa: Ultimato.
- CESAR, Waldo. (2003), “Igreja e Sociedade — ou Sociedade e Igreja?”. *Religião e Sociedade*, Vol. 23, número especial.
- CONRADO, Flávio. (2003), *Evangélicos e Ações Voluntárias: Notas sobre o campo da ação social protestante e seu ativismo*. Relatório Final da Pesquisa “Voluntariado no âmbito das instituições religiosas e das comunidades populares”, ISER.
- CONRADO, Flávio. (2001), “Política e Mídia: a Igreja Universal do Reino de Deus nas eleições”. *Religião e Sociedade*, 21/2: 85-111.
- CONRADO, Flávio. (2000), *Cidadãos do Reino de Deus: Representações, Práticas e Estratégias Eleitorais*. Um estudo da “Folha Universal” nas eleições de 1998. Mestre em Ciências (Sociologia e Antropologia), PPGSA/IFCS/UFRJ.
- CUNHA, Christina Vital da. (2006), “O Referendo das Armas: propaganda televisiva e percepções da população”. *Comunicações do ISER*, 62: 49-60.
- DANIGNO, Evelina. (Org.). (2002), *Sociedade Civil e Espaços Públicos no Brasil*. São Paulo: Paz e Terra.
- DIXON, David & PEREIRA, Sérgio. (1997), “O Novo Protestantismo Latino-Americano: considerando o que já sabemos e testando o que estamos aprendendo”. *Religião e Sociedade*, 18-1:49-69.
- ESCOBAR, Samuel. (2001), “Missiologia Evangélica: olhando para o futuro na virada do século”. In: TAYLOR, William. (org.), *Missiologia Global para o Século XXI: a consulta de Foz de Iguaçu*. Londrina: Descoberta.
- FARIA, Eduardo Galasso. (2002), *Fé e Compromisso: Richard Shaull e a Teologia no Brasil*. São Paulo: ASTE.
- FERNANDES, Rubem César. (1998), *Novo Nascimento: os evangélicos em casa, na igreja e na política*. Rio de Janeiro: Mauad.
- FERNANDES, Rubem César. (1994), *Privado porém Público: o terceiro setor na América Latina*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará .
- FERNANDES, Rubem César. (1992), *Censo Institucional Evangélico 1992*. Rio de Janeiro: ISER.
- FERREIRA, Ebenézer Soares. (1991), *História dos Batistas Fluminenses 1891-1991*. Rio de Janeiro: Edição do autor.
- FIGUEREDO F<sup>o</sup>, Valdemar. (2005), *Entre o Palanque e o Púlpito: mídia, religião e política*. São Paulo: Annablume.

- FONSECA, Alexandre Brasil. (2003), *Evangélicos e Mídia no Brasil*. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco; Curitiba: Faculdade São Boa Ventura.
- FONSECA, Alexandre Brasil. (2002), *Secularização, pluralismo religioso e democracia no Brasil: um estudo sobre evangélicos na política nos anos 90*. Tese (Doutorado em Sociologia) - Universidade de São Paulo, São Paulo.
- FONSECA, Alexandre Brasil. (1998a), “A maior bancada evangélica”. *Tempo e Presença*, 302:20-23.
- FONSECA, Alexandre Brasil. (1998b), “Lideranças Evangélicas na Mídia: trajetórias na política e na sociedade civil”. *Religião e Sociedade*, 19-1: 85-111.
- FONSECA, Alexandre Brasil. (1996), “Uma Igreja na Política: voto, clientelismo e mediação na Igreja Universal do Reino de Deus”. *Caderno do CEAS*, 164: 66-88.
- FONSECA, Alexandre Brasil. (1995), “Surge uma Nova Força Política: a Igreja Universal do Reino de Deus e as eleições de 1994”. *Boletim Teológico*, 27, FTL.
- FREITAS, Ricardo. (2003), *Quando o Voluntariado é Axé*. Relatório Final da Pesquisa “Voluntariado no âmbito das instituições religiosas e das comunidades populares”. ISER, Relatório de Pesquisa.
- FRESTON, Paul. (2001). *Evangelicals and Politics in Ásia, África and Latin América*. Cambridge: CUP.
- FRESTON, Paul. (1996), “As Igrejas Protestantes nas Eleições Gerais Brasileiras, *Religião e Sociedade*. 17/ 1-2: 160-188.
- FRESTON, Paul. (1994), “Congregação Cristã, Quadrangular, Brasil para Cristo e Deus é Amor”. In: ANTONIAZZI et al. *Nem Anjos Nem Demônios: interpretações sociológicas do pentecostalismo*. Petrópolis: Vozes.
- FRESTON, Paul. (1993), *Protestantes e Política no Brasil: da Constituinte ao Impeachment*. Tese de Doutorado: IFCH/Unicamp.
- FRESTON, Paul. (1992a), “Evangélicos na Política Brasileira”. *Religião e Sociedade*, 16/1-2: 26-44.
- FRESTON, Paul. (1992b), *Fé Bíblica e Crise Brasileira*. São Paulo: ABU Editora.
- FRY, Peter. (1997), “Uma Carta de Moçambique”. *Religião e Sociedade*, Vol. 18 (2): 29-42.
- FRY, P. H. & HOWE, G. N. (1975), “Duas Respostas à Aflição: Umbanda e Pentecostalismo”. *Debate e Crítica*, v. 6: 25-39.
- GARRARD-BURNETT, V. & STOLL, D. (1993), *Rethinking Protestantism in Latin America*. Philadelphia: Temple University Press.

GIUMBELLI, Emerson. (2003a), “Diferenças, semelhanças, simetrias: controvérsias acerca de grupos religiosos no Brasil e na França”. In: VELHO, O. (org.) *Circuitos Infinitos: comparações e religiões no Brasil, Argentina, Portugal, França e Grã-Bretanha*. São Paulo: Attar editorial.

GIUMBELLI, Emerson. (2003b), “O ‘chute na santa’: blasfêmia e pluralismo religioso no Brasil”. In: BIRMAN, P. (org.), *Religião e Espaço Público*. São Paulo: Attar Editorial.

GIUMBELLI, Emerson. (2001a), “A presença da Igreja Universal do Reino de Deus no espaço público brasileiro: ‘liberdade religiosa’ fora do lugar?”. XXVI Conferência da Sociedade Internacional de Sociologia das Religiões, México, 20-24 agosto 2001.

GIUMBELLI, Emerson. (2001b), “A Vontade do Saber: terminologias e classificações sobre o protestantismo brasileiro”. *Religião e Sociedade*, Vol. 21(1): 87-119.

GIUMBELLI, Emerson. (2000), O Fim das Religiões: controvérsias acerca das ‘seitas’ e da ‘liberdade religiosa’ no Brasil e na França. Tese de Doutorado: PPGAS/MN/UFRJ.

GIUMBELLI, Emerson. (1998), Caridade, Assistência Social, Política e Cidadania: práticas e reflexões no espiritismo. In: LANDIM, Leilah (org.). *Ações em Sociedade. Militância, caridade, assistência etc.* Rio de Janeiro: NAU Editora.

GIUMBELLI, Emerson. (1997), “Caridade, Assistência Social, Política e Cidadania: Práticas e Reflexões no Espiritismo”. *Cadernos do CEBRAP*, 6.

GIUMBELLI, Emerson. (1996), *Em Nome da Caridade: Assistência Social e Religião nas Instituições Espíritas — Vol II*. Projeto Filantropia e Cidadania: Textos de Pesquisa, Rio de Janeiro: ISER.

GIUMBELLI, Emerson. (1995), *Em Nome da Caridade: Assistência Social e Religião nas Instituições Espíritas — Vol I*. Projeto Filantropia e Cidadania: Textos de Pesquisa, Rio de Janeiro: ISER.

GIUMBELLI, Emerson. (1994), *Faces e Dimensões da Campanha contra a Fome*. Projeto Ação da Cidadania: Memória, Rio de Janeiro: ISER.

GÓES DE PAULA, S. & ROHDEN, F. (1998), *Filantropia Empresarial no Brasil: números e concepções a partir do estudo do Prêmio ECO*. In: LANDIM, Leilah (org.). *Ações em Sociedade. Militância, caridade, assistência etc.* Rio de Janeiro: NAU Editora.

GÓES DE PAULA, S. & ROHDEN, F. (1996), *Empresas e Filantropia no Brasil: um estudo sobre o Prêmio ECO*. Rio de Janeiro: ISER.

GÓES, Paulo de. (1989), *Do Individualismo ao Compromisso Social: a contribuição da Confederação Evangélica do Brasil para a articulação de uma ética social cristã*. São Bernardo do Campo: Dissertação de Mestrado (Ciências da Religião), Instituto Metodista de Ensino Superior.

GOMES, Antônio Máspoli de A. (2000), *Religião, Educação e Progresso: a contribuição do Mackenzie College para a formação do empresariado em São Paulo entre 1870 e 1914*. São Paulo: Editora Mackenzie.

GÓMEZ DE SOUZA, Luiz Alberto. (2004), *Do Vaticano II a um novo Concílio? O olhar de um cristão leigo sobre a Igreja*. São Paulo: Loyola; Rio de Janeiro: CERIS.

HACK, Osvaldo Henrique. (2000), *Protestantismo e Educação Brasileira*. São Paulo: Editora Cultura Cristã.

HILL, Christopher. (2003), *A Bíblia inglesa e as revoluções do século XVII*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

HORTAL, Jesus. (1994), "As novas tendências religiosas: uma reflexão sobre as suas causas e conseqüências. In: CNBB. *A Igreja Católica diante do pluralismo religioso no Brasil (III)*. São Paulo: Loyola.

IOSCHPE, Evelyn. (1997), *3º Setor: Desenvolvimento Social Sustentado*. São Paulo: Paz e Terra.

IRELAND, Rowan. (1993), "The *Crentes* of Campo Alegre and the Religious Construction of Brazilian Politics". In: Garrard-Burnett, V. & Stoll, D. (orgs.) *Rethinking Protestantism in Latin America*. Philadelphia: Temple University Press.

KLIEWER, G. U.(1982), "Assembléia de Deus e eleições num município do interior de Mato Grosso". *Comunicações do ISER*. 3: 12-15.

LANDIM, Leilah. (2002), "Múltiplas identidades das ONGs". In: HADDAD, Sérgio (org), *ONGs e Universidades: desafios para a cooperação na América Latina*. São Paulo: Abong; Peirópolis.

LANDIM, Leilah. (2001), "Generosidades brasileiras e os tempos que correm". *Praia Vermelha*, 5, segundo semestre, pp.88-117.

LANDIM, Leilah (org.). (1998), *Ações em Sociedade. Militância, caridade, assistência etc*. Rio de Janeiro: NAU Editora.

LANDIM, Leilah. (1993), *Para Além do Mercado e do Estado? Filantropia e Cidadania no Brasil*. Rio de Janeiro: ISER.

LANDIM, Lellah. (1989), "Apresentação". *Cadernos do ISER (Igrejas e Seitas no Brasil)*, 21.

LANDIM, Leilah & SCALON, Maria Celi. (2000), *Doações e Trabalho Voluntário no Brasil: uma pesquisa*. Rio de Janeiro: 7Letras.

LÉONARD, Émile-G.(2002), *O Protestantismo Brasileiro: estudo de eclesiologia e história social*. São Paulo: ASTE, 3ª Ed. Revisada.

LESSA, Hélcio da Silva. (1966), *Ação Social Cristã*. Rio de Janeiro: Movimento Diretriz Evangélica.

LIMA, Décio Monteiro de. (1987), *Os demônios descem do Norte*. Rio de Janeiro: Francisco Alves.

LÖWY, Michael. (2000), *A Guerra dos Deuses: Religião e política na América Latina*. Petrópolis: Vozes.

MACHADO, Maria das Dores Campos. (2006), "Evangélicos e as eleições de 2002 no Rio de Janeiro: as disputas pelo poder legislativo em perspectiva". In: BURITY, J. & MACHADO, M.D. (Orgs.), *Os Votos de Deus: evangélicos, política e eleições no Brasil*. Recife: Fundação Joaquim Nabuco, Ed. Massangana.

MACHADO, Maria das Dores Campos. (2003a), "Igreja Universal: uma igreja providência". In: ORO, A.P., CORTEN, A. & DOZON, J.-P. (Orgs), *Igreja Universal do Reino de Deus: os novos conquistadores da fé*. São Paulo: Paulinas.

MACHADO, Maria das Dores Campos. (2003b), "Existe um estilo evangélico de fazer política?" In: BIRMAN, P. & LEITE, M. (Orgs.), *Religião e Espaços Públicos*. São Paulo: Attar.

MACHADO, Maria das Dores Campos. (2001), "Religião e Política: evangélicos na disputa eleitoral do Rio de Janeiro. *Antropolítica*, 10/11:45-64.

MACHADO, M. D. & FIGUEREDO, F.M. (2002), "Gênero, Religião e Política: as evangélicas nas disputas eleitorais da cidade do Rio de Janeiro. *Ciências sociais y Religião/Ciências Sociais e Religião*, Vol.4: 125-148.

MACHADO, Ziel. (1997), *Sim a Deus, Sim à Vida: igreja evangélica redescobrando sua cidadania*. São Paulo: Dissertação de Mestrado (Ciências da Religião), PUC-SP.

MAFRA, Clara. (2001), *Os Evangélicos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.

MAFRA, Clara (1999), *Na Posse da Palavra: religião, conversão e liberdade pessoal em dois contextos nacionais*. Rio de Janeiro: Tese de Doutorado, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, MN/ UFRJ.

MARIANO, Ricardo. (1999), *Neopentecostais: sociologia do novo pentecostalismo no Brasil*. São Paulo: Edições Loyola.

MARIZ, Cecília. (1994), *Coping with Poverty: pentecostals and Christian base communities in Brazil*. Philadelphia: Temple University Press.

MARIZ, Cecília e MACHADO, Maria das Dores C. (2001), "Encontros e Desencontros entre Católicos e Evangélicos no Brasil". In: Sanchis, Pierre. *Fiéis e Cidadãos: percursos e sincretismo no Brasil*. Rio de Janeiro: Eduerj.

MENDONÇA, Antônio Gouvêa. (1998), "Pentecostalismo e as concepções históricas de sua classificação". In: SOUZA, B. & JARDILINO, J. (Orgs.) *Sociologia da Religião no Brasil*. São Paulo: PUC-SP.

MENDONÇA, Antônio Gouvêa. (1995), *O Celeste Porvir. A inserção do protestantismo no Brasil*. São Paulo: ASTE: Pendão Real: IEPG Teologia e Ciências da religião.

MENDONÇA, A. G. & VELASQUES FILHO, P. (1990), *Introdução ao Protestantismo no Brasil*. São Paulo: Edições Loyola.

MENDONÇA, Antônio Gouvêa. (1989), “Um Panorama do Protestantismo brasileiro atual”. *Cadernos do ISER* (Tradições Religiosas no Brasil), 22.

MIRANDA, Júlia. (1998), “O Jeito Cristão de Fazer Política: representações, rituais e discursos nas candidaturas pentecostais e carismáticas”. In: Barreira, I. & Palmeira, M. (orgs.) *Candidatos e Candidaturas: enredos de campanha eleitoral no Brasil*. São Paulo: Annablume.

MIRANDA, Napoleão. (1994), *O Comitê das Empresas Públicas na Ação da Cidadania contra a Miséria e pela Vida — Projeto Ação da Cidadania: Memória*. Rio de Janeiro: ISER.

MONTEIRO, Paula. (1999), “Religiões e Dilemas na Sociedade Brasileira”. In: MICELLI, S. (org.), *O Que Ler na Ciência Social Brasileira (1970-1995). Antropologia (Volume I)*. São Paulo: Editora Sumaré : ANPOCS; Brasília, DF: CAPES.

NEVES, Márcia M.M.B. (2003), *A Questão da Lealdade de Doadores: o caso da Visão Mundial Brasil*. Monografia de MBA Profissional em Administração para ONGs: Eastern University/World Vision International.

NOVAES, Regina. (2005), “Hábitos de doar: motivações pessoais e as múltiplas versões do ‘espírito da dádiva’”. CICLO (texto apresentado em Seminário de Cooperação Internacional), mimeo.

NOVAES, Regina. (2002), “Crenças Religiosas e Convicções Políticas: fronteiras e passagens”. In: FRIDMAN, Luiz Carlos (org). *Política e Cultura: século XXI*. Rio de Janeiro: Relume Dumará: ALERJ.

NOVAES, Regina. (1998a), “Juventude e Ação Social no Rio de Janeiro: resultados de pesquisa”. In: LANDIM, L. (org.), *Ações em Sociedade. Militância, caridade, assistência etc.* Rio de Janeiro: NAU Editora.

NOVAES, Regina. (1998b), “Apresentação”. *Comunicações do ISER*, Ano 17, 49: 5-12.

NOVAES, Regina & CATELA, Ludmila. (1996), *Juventude, Profissionalização e Ação Social Católica no Rio de Janeiro*. Guia de Serviços, Rio de Janeiro: ISER.

NOVAES, Regina. (Org.). (1995), *Pobreza e Trabalho Voluntário — estudos sobre a ação católica no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: ISER.

NOVAES, Regina. (1985), *Os Escolhidos de Deus*. Rio de Janeiro: Marco Zero & ISER.

NOVAES, Regina. (1982), “Os crentes e as eleições”. *Comunicações do ISER*. 3: 18-21.

NOVAES, Regina e Catela, Ludmila. (2004), “Rituais par a Dor: política, religião e violência no Rio de Janeiro”. In: Birman, P. & Leite, M. (orgas.), *Um Mural para a Dor: movimentos cívico-religiosos por justiça e paz*. Porto Alegre: Editora da UFRGS.

NOVAES, Regina e CATELA, Ludmila. (1996), *Juventude, Profissionalização e Ação Social Católica no Rio de Janeiro*. Guia de Serviços, Rio de Janeiro: ISER.

OLIVEIRA, Francisco. (2002), “Entre a Complexidade e o Reduccionismo: para onde vão as ONGs da democratização?” In: HADDAD, Sérgio (org), *ONGs e Universidades: desafios para a cooperação na América Latina*. São Paulo: Abong; Peirópolis.

ORO, Ari Pedro. (2003), “A Política da Igreja Universal e seus reflexos nos campos religioso e político brasileiros”. *RBCS*, Vol.18, 53: 53-69.

ORO, Ari Pedro. (2001a), “Religião e Política nas Eleições 2000 em Porto Alegre (RS)”, *Debates do NER*, 3: 9-70.

ORO, Ari Pedro. (2006), “A Igreja Universal e a Política”. In: BURITY, J. & MACHADO, M.D. (Orgs.), *Os Votos de Deus: evangélicos, política e eleições no Brasil*. Recife: Fundação Joaquim Nabuco, Ed. Massangana.

ORO, A., CORTEN, A. & DOZON, J-P. (orgs.). (2003), *Igreja Universal do Reino de Deus: os novos conquistadores da fé*. São Paulo: Paulinas.

PAIVA, Ângela. (1999), *Valores Religiosos na Construção da Cidadania: estudo comparativo Brasil-Estados Unidos*. Rio de Janeiro: Tese de doutorado (Sociologia), IUPERJ.

PAULA, Sérgio Góes & ROHDEN. (1998), *Filantropia Empresarial em Discussão: números e concepções a partir do estudo do Prêmio Eco*. In: LANDIM, Leilah (org.). *Ações em Sociedade. Militância, caridade, assistência etc.* Rio de Janeiro: NAU Editora.

PEREIRA, José dos Reis. (1982), *História dos Batistas no Brasil, 1882-1982*. Rio de Janeiro: Juerp.

PIERUCCI, Antônio Flávio. (1996), “Representantes de Deus em Brasília: a bancada evangélica na Constituinte”. In: Pierucci, A.F. & Prandi, R. *A Realidade Social das Religiões no Brasil*. São Paulo: Hucitec.

PIERUCCI, Antônio Flávio & MARIANO, Ricardo. (1996), “O Envolvimento dos Pentecostais na Eleição de Collor”. In: Pierucci, A.F. & Prandi, R. *A Realidade Social das Religiões no Brasil*. São Paulo: Hucitec.

PLOU, Dafne Sabanes. (2002), *Caminhos de Unidade: itinerário do diálogo ecumênico na América Latina*. São Leopoldo: Sinodal.

QUEIRÓS, Carlos Pinheiro. (1991), *Cristo e a transformação social do Brasil. O compromisso do povo de Deus com os pobres*. Belo Horizonte: Missão Editora.

QUIROGA, Ana Maria. (2001), “Caridade, Filantropia e Justiça e os Modelos de Ação Social”. *Praia Vermelha*, 5, segundo semestre, pp.40-59.

RAMALHO, Jether. (1976), *Prática Educativa e Sociedade*. Rio de Janeiro: Zahar.

REILY, Duncan. (1993), *História Documental do Protestantismo no Brasil*. São Paulo: ASTE.

RELIGIÃO E SOCIEDADE. (2003), *Ecumenismo. Memória e História. Homenagem a Richard Shaull*. Vol. 23, número especial.

ROQUE, Atila Pereira. (2001), *Cooperação Internacional e Democracia: As agências não-governamentais européias e as ONGs no Brasil*. Rio de Janeiro: Dissertação de Mestrado (Ciência Política), IUPERJ.

SANCHIS, Pierre. (2001), “Religião, religião... Alguns problemas do sincretismo no campo religioso brasileiro” In: SANCHIS et all, *Fiéis e Cidadãos. Percursos de sincretismo no Brasil*. Rio de Janeiro: Eduerj.

SANTOS, Lyndon de Araújo. (2004), *As Outras Faces do Sagrado: Protestantismo e Cultura na Primeira República Brasileira*. São Paulo: Tese de Doutorado (História), Universidade Estadual Paulista.

SHAULL, Richard. (2003), *Surpreendido pela Graça: Memórias de um teólogo. Estados Unidos, América Latina, Brasil*. Rio de Janeiro: Record.

SÉRIE LAUSANNE (1982), *Evangelização e Responsabilidade Social*. São Paulo: ABU Editora; Belo Horizonte: Visão Mundial.

SOARES, Luiz Eduardo. (1998), “Sociedade Civil e Movimentos Sociais no Mundo Globalizado”. *Comunicações do ISER*, Ano 17, 49: 25-45.

SOARES, Luiz Eduardo. (1993), “A guerra dos pentecostais contra o afro-brasileiro: dimensões democráticas do conflito religioso no Brasil”. *Comunicações do ISER*, n.44: 43-50.

SOARES, Mariza. (1983), “É permitido distribuir ‘santinho’ na porta da igreja?”. *Comunicações do ISER*. 4:53-58.

SOUZA, Darli Alves. (2002), *As Comunidades Protestantes e o Congresso do Panamá: um estudo do envolvimento das comunidades locais no movimento ecumênico nas primeiras décadas do século XX*. São Paulo: Dissertação de Mestrado (Ciências da Religião), Universidade Metodista de São Paulo.

STEUERNAGEL, Valdir. et alli. (1994), *A Missão da Igreja. Uma visão panorâmica sobre os desafios e propostas de missão para a igreja na antevéspera do terceiro milênio*. Belo Horizonte: Missão Editora.

STEUERNAGEL, Valdir. et alli. (1992), *A Serviço do Reino: Um Compêndio sobre a Missão Integral da Igreja*. Belo Horizonte: Missão Editora.

STOLL, David. (1990), *Is Latin América Turning Protestant? The politics of evangelical growth*. Berkeley: UCP.

THEIJE, Marjo de. (2004), “A Caminhada do Louvor; ou como os carismáticos e católicos de base vêm se relacionando na prática”. *Religião e Sociedade*, Vol. 24 (1): 37-45.

VVAA. (2005), *Missão Integral: Proclamar o Reino de Deus, Vivendo o Evangelho de Cristo*. Viçosa: Editora Ultimato.

VELHO, Otávio. (1996), “Religião e Política”, *Cadernos de Conjuntura - IUPERJ*, 54: 1-4.

VIEIRA, David Gueiros. *O protestantismo, a maçonaria e a questão religiosa no Brasil*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1980.

VOLPI, Mario. (1998), “Fórum DCA: a defesa dos direitos da criança e do adolescente”. In: ABELEM, Auriléa et alli. *O Impacto Social do Trabalho das ONGs no Brasil*. São Paulo: ABONG.

# Livros Grátis

( <http://www.livrosgratis.com.br> )

Milhares de Livros para Download:

[Baixar livros de Administração](#)

[Baixar livros de Agronomia](#)

[Baixar livros de Arquitetura](#)

[Baixar livros de Artes](#)

[Baixar livros de Astronomia](#)

[Baixar livros de Biologia Geral](#)

[Baixar livros de Ciência da Computação](#)

[Baixar livros de Ciência da Informação](#)

[Baixar livros de Ciência Política](#)

[Baixar livros de Ciências da Saúde](#)

[Baixar livros de Comunicação](#)

[Baixar livros do Conselho Nacional de Educação - CNE](#)

[Baixar livros de Defesa civil](#)

[Baixar livros de Direito](#)

[Baixar livros de Direitos humanos](#)

[Baixar livros de Economia](#)

[Baixar livros de Economia Doméstica](#)

[Baixar livros de Educação](#)

[Baixar livros de Educação - Trânsito](#)

[Baixar livros de Educação Física](#)

[Baixar livros de Engenharia Aeroespacial](#)

[Baixar livros de Farmácia](#)

[Baixar livros de Filosofia](#)

[Baixar livros de Física](#)

[Baixar livros de Geociências](#)

[Baixar livros de Geografia](#)

[Baixar livros de História](#)

[Baixar livros de Línguas](#)

[Baixar livros de Literatura](#)  
[Baixar livros de Literatura de Cordel](#)  
[Baixar livros de Literatura Infantil](#)  
[Baixar livros de Matemática](#)  
[Baixar livros de Medicina](#)  
[Baixar livros de Medicina Veterinária](#)  
[Baixar livros de Meio Ambiente](#)  
[Baixar livros de Meteorologia](#)  
[Baixar Monografias e TCC](#)  
[Baixar livros Multidisciplinar](#)  
[Baixar livros de Música](#)  
[Baixar livros de Psicologia](#)  
[Baixar livros de Química](#)  
[Baixar livros de Saúde Coletiva](#)  
[Baixar livros de Serviço Social](#)  
[Baixar livros de Sociologia](#)  
[Baixar livros de Teologia](#)  
[Baixar livros de Trabalho](#)  
[Baixar livros de Turismo](#)