

PROTESTANTISMO, IDEOLOGIA E EDUCAÇÃO NA AMÉRICA LATINA

El congreso sobre a obra Cristiana em sud-américa. Montevideú, 1925.

João Marcos Leitão Santos.¹

Resumo

Na distribuição deste artigo propusemos caracterizar a América Latina nos inícios do século XX, e a presença protestante no continente, situando os antecedentes do Evento que investigamos, e finalmente, usando as fontes com as principais conferências e conclusões do Congresso, indicar o projeto protestante missionário para a América Latina, usando com instrumento privilegiado a educação.

Palavras-Chaves: protestantismo, educação, América Latina

Abstract

In this paper we proposed distribution characterize Latin America in the early twentieth century, and Protestant presence on the continent, reaching the background to the event that we investigate, and finally, using the fonts with the main conclusions of the conference and congress, indicate the project for Protestant missionary Latin America, using special instrument with education.

Key-Words: protestantism, education, Latin América

O que parece ser uma cultura latina é um complexo de formas de viver.

Octávio Ianni.

INTRODUÇÃO

Sabidamente as relações entre religião e sociedade apontam para a necessidade de reconhecer a modulação condicionante que se fenômenos impõem. Há que se reconhecer que as atitudes políticas de determinados atores sociais estão matizadas em crenças e experiências religiosas, pela gradação na aderência e pelo modelo de sistema religioso ao qual se vinculam.

Por seu turno, o fenômeno protestante tem sido objeto de interesse dos pesquisadores das ciências humanas em geral, como experiência que não pode mais ser ignorada na formação social da América Latina. As observações se conjugam em torno do seu crescimento numérico, sua diversidade de manifestações, suas possibilidades políticas, ao lado de certa face mais “exótica” ocasionalmente associada ao pentecostalismo. Todavia, ainda são lacunares os estudos na história da educação que

¹ Doutor em História Social/USP. Professor do Programa de Pós-Graduação em História da UFCG. Professor colaborador no Programa de Pós-Graduação em Ciências da religião da UFPB. Membro da Comissão de Estudos de História da Igreja na América Latina/CEHILA-Brasil. tmejph@bol.com.br

remetam a sua instrumentalização ideológica para a ocupação protestante na América Latina.

Tem-se admitido nas relações do protestantismo com o mundo moderno, o deslocamento progressivo das ações humanas na absorção dos valores a ele associados para certa concepção de mundo. Efetivamente, o protestantismo é um princípio religioso, cedo expresso como ideologia que sedimentou dada cosmovisão da Ordem. Assim, este trabalho se volta ao projeto de sociedade que a ideologia protestante buscou instituir na América Latina no início do século XX – emblematicamente, após a Primeira Guerra Mundial – e sua estratégia prioritária, a educação, a partir do *Congreso sobre obra Cristiana em Sud-América*.

A relevância deste resgate se compreende a partir da constatada imbricação entre fé religiosa e ordenamento social, entre dinâmica social e organização religiosa, como indicou Dominique Júlia sugerindo que “as mudanças religiosas só se explicam, se admitirmos que as mudanças sociais produzem nos fiéis modificações de ideias e de desejos que os obrigam a modificar as diversas partes de seus sistemas religiosos”(Julia, 1988, 107). Isto aponta para o fato que as aspirações humanas e suas utopias são engendradas, vitalizadas e mediadas em crenças, gerando a expectativa por uma forma relacional com os demais entes sociais que se devem consubstanciar na vida social, pois, a crença religiosa contém a necessidade de traduzir temporalmente seus conteúdos, isto é, incorporar na ordem temporal dos elementos que se expecta do advento religioso.

A crença se traduz em sistemas religiosos contidos no corpo social, o que é particularmente relevante no continente latino em função da sua herança ibero-católica. Como já demonstrou Coutrot, a agência política se constitui em principal interlocutor da fé religiosa na medida em que provoca, impõe e questiona o sujeito religioso para que ele ofereça uma formulação ao conteúdo de suas convicções, que desenvolve um arcabouço ético que determina a relação do sujeito com seu ambiente social, quando reforça, interdita ou ajuíza a ordem e as práticas sociais. Constituintes do tecido social, “hoje as forças religiosas são levadas em consideração como fator de explicação política em numerosos domínios” (Coutrot, 1996, 331).

Segundo esta tese, importa também reconhecer que os processos aos quais estão sujeitos os sistemas religiosos são dinâmicos, implicando em novas configurações, reelaborações, alijamentos e incorporações de novas práticas, o que é particularmente importante quando um ordenamento social calcado em uma experiência religiosa

determinada que constitui a estrutura de plausibilidade² de dada sociedade, por exemplo, católica, passa a ser objeto de intervenção – proselitista – de outra formação religiosa, a protestante, uma vez que o “aprofundamento do pensamento religioso engendra *novos modos de presença na sociedade*[...]” (Id., p. 335) obrigando ao estabelecimento de um novo *modus vivendi*.

Isto posto, deve-se ter em conta que as sociedades são portadoras de projetos que suportam determinados modelos axiológicos, heterodoxos entre si, e que “reivindicam o seu direito de representação e redundam em propostas de construção-explicação de objetos-projetos para sua implementação” (Carvalho, 1996, 161). Segundo Bourdieu, a educação enquanto prática cultural é “portadora de valores, exatamente pelo reforço das ligações que a cultura, como tal, mantém com os conteúdos espirituais de um passado ao qual se acaba por recusar esta dimensão” (Bourdieu, 2007, 102).³

A Gênese do Congresso

Por razões que pretendemos apontar no curso deste trabalho, o *Congreso sobre obra Cristiana em Sud-América*, realizado em Montevideu, em 1925 pode ser considerado o momento fundante da incrementação da presença sócio-religiosa do protestantismo na América Latina. O Congresso de Montevideu não se realizou num vácuo, mas condicionado e como ação reflexa do Congresso protestante anterior realizado no Panamá em 1916, em parte como desdobramento, em parte como alternativa as teses prevalecentes naquele encontro, razão porque este ensaio oferece uma remissão sumária aos acontecimentos de 1916.

A conferência Missionária Mundial, realizada em Edimburgo (1910), recusara à América Latina o *status* de campo missionário para missões protestantes, por considerar o continente cristianizado pelo catolicismo. Todavia, a perspectiva ecumênica era minoritária e gerou forte reação dos setores conservadores majoritários a ideia de considerar o catolicismo uma forma legítima de cristianismo. Assim, se organizou um comitê para contrapor as teses adotadas em Edimburgo, que realizou a *Conferência de*

² Categoria de Peter Berger segundo a qual “cada mundo requer, deste modo, uma “base” social para continuar a sua existência como um mundo real para os seres humanos reais. Essa “base” pode ser denominada a sua estrutura de plausibilidade.” (Berger, 1985, 58).

³ As doutrinas pedagógicas, que se configuram como reflexo desta situação, de tantos quantos são os projetos em confronto, realça o papel formativo das ideologias (religiosas em nosso estudo), no que concerne ao estabelecimento e a evolução das culturas fortemente comprometidas na complexidade da prática social.

Missões Estrangeiras da América do Norte, 1913, em Nova Iorque, consulta da qual resultou a organização do *Cooperation Committee in Latin America* (Comitê de Cooperação Latino Americano-CCLA).⁴

Oito comissões se formaram em torno dos eixos temáticos propostos: exploração e ocupação, mensagem e metodologia, *educação*, literatura e publicações, trabalho feminino, missões campesinas, as sedes missionárias, e cooperação e unidade dos esforços missionários.⁵ Há que se notar que as populações femininas e o campesinato se constituíam em dimensões específicas do processo, contrastando, por exemplo, com uma comissão voltada aos trabalhadores urbanos. O evento encerrou com um ato administrativo que tornava permanente a ação do *Comitê*. Já em Edimburgo se tratou de demonstrar os entraves da “herança colonial latina e a emergência do liberalismo político, e o desenvolvimento a ele associado na atividade educativa moderna”, inclusive como instrumento de superação da mencionada herança colonial (Panamá Congress, Doc. 1)(grifo nosso). No Panamá voltou-se atenção à preparação e a qualificação dos recursos humanos como imperativos a serem perseguidos, porque se entendia que havia boa vontade dos setores das elites latinas para com o protestantismo, desde que a mensagem se mostrasse mais atraente e pertinente. A credibilidade do protestantismo se reforçaria com a ação social que visasse aliviar as precárias condições do Continente.

Particularmente na questão educativa, como lembra Nelson (1980), se tentou demonstrar que as escolas paroquiais ou missionárias que destinaram sua prioridade ao proselitismo fracassaram, ao contrário das que usaram a educação como instrumento de promoção humana, de desenvolvimento social e intelectual nos cenários onde se estabeleceram, como se reconheceria em Montevideú. Segundo Samuel Inman:

O problema que me atrai, especialmente, é a união dos povos do Norte e Sul América, o qual se conseguirá unificando-os na prática das ideias cristãs. *O Cristianismo é capaz de solucionar todos os problemas latentes na humanidade atual*

Devemos, pois, [...]promover a cooperação e organizá-la e dá-lhe finalidades proveitosas a moral. Esta é a definição da Obra. E esta é cristã, porque – *independente da luz doutrinária e religiosa*, - na palavra

⁴Ali se constatou que as missões, principalmente as agências europeias, operavam sob uma grande desinformação das características socioculturais dos povos latinos para onde voltavam suas pregações, o que comprometia o projeto missionário protestante, óbice que se pretendia corrigir com o encontro continental.

⁵ O planejamento do Congresso fixara entre seus alvos principais os seguintes: esforço para evangelização das elites sociais e culturais de cada país, uma prioridade na distribuição de bíblias, a liderança latina do trabalho missionário e a atividade feminina, *a ação social*, a superação das divisões internas, e a afirmação da relevância da mensagem cristã para o Continente.

de Cristo se resumem os mais sãos rumos da humanidade (Congreso, 1926, 29, 30)(grifos nossos).

Também se afirmou que parte das fragilidades da educação protestante na América Latina estava na tentativa de reproduzir metodologias usadas no Oriente, forçando a assistência dos alunos aos ofícios religiosos, criando um descompasso entre educação e cultura local, tangencialmente referindo-se na discussão a uma formação técnica e agrícola.

O Congresso do Panamá fez notar com razão em seus informes, que na medida em que avançava na América Latina a educação, muitos abandonavam a fé católica[...] não obstante, não primeiramente por uma dificuldade intelectual, mais sim pelo seu desejo de desvencilhar-se da dominação eclesiástica (Kessler & Nelson, 1980, 24).

O protestantismo e a ambiência social latinoamericana

Segundo Sanches, as condições gerais às quais se submetia o protestantismo latinoamericano no começo do século XX apontavam para a “preocupação com responder aos chamados movimentos sociais que se vinham gestando no continente” (Sanches, 1996, 35). Os objetivos do Congresso, por sua vez, haviam sido colocados com clareza: “dar nova vida ao indivíduo e as coletividades na América hispânica [...] é a pedra de toque, essa é a prova à qual devemos submeter nossas teorias e atos”(Congreso, 1926,13), voltando-se a vida humana, vista a partir dos “aspectos contemporâneos mais vitais”, e mais:

Hoje, ao falar da vida humana, falamos de palpitações mundiais, falamos de mentes e corações também mundiais ou internacionais. A vida que devemos aportar deve transcender os limites de seita, nacionalidade, raça, continente; deve ter por *objetivo final* a paternidade divina, *a fraternidade universal* (Congreso, 1926, 13)(grifo nosso).

Mas, Mondragón lembra que uma característica continental fundamental emergente era a secularização ante a presença católica, associada a um nacionalismo que se impunha sob a influência norte-americana através da ingestão de capitais, da interveniência política e cultural, que se consubstanciaria no chamado pan-americanismo (ver Mondragón, 1996). Apesar desse nacionalismo, a presença de grupos liberais, dissidentes, heterodoxos, políticos e religiosos, tornava-se um elemento favorável à inserção protestante. Na avaliação dos congressistas, “um novo interesse nas coisas espirituais parecia uma esplêndida oportunidade para as forças evangélicas para servir de

acordo com os propósitos de Cristo, no estudo dos palpitantes problemas do dia” (Congreso, 1926, 18).

Panamá, 1916, havia colocado o projeto social associado à educação quando um dos seus maiores protagonistas afirmou que:

O objeto do ensino evangélico não é só conseguir a salvação pessoal, mas também a manifestação do patriotismo, do amor ao próximo, do desejo de empregar todo e qualquer esforço pessoal e movimentos coletivos que tendam a purificar a fraude da vida política, da crueldade na vida industrial, da desonestidade na vida comercial, de vícios, e da depravação em todas as relações sociais (Braga, 1917, 75)(grifo nosso).

Para 1925 o quadro era assim descrito:

Os vários países ibero-americanos haviam progredido e se feito mais fortes econômica e politicamente. Diversos movimentos sociais iniciados neste período marcavam um novo interesse de parte do proletariado no desenvolvimento da vida nacional. A mulher por meio do movimento feminista que já se estende pelo continente dava a entender sua determinação em participar na solução dos prementes problemas nacionais (Browning, 1926, 18).⁶

O problema não passou despercebido ao Congresso que considerou a questão da educação, conforme tratado naquelas mudanças,

[...]um dos mais interessantes dos havidos na América do Sul nos últimos anos. Antes, os universitários formavam uma classe aparte, representativa de famílias abastadas, e destinada a perpetuar as tradições aristocráticas. Nos dias de hoje há muitos filhos de famílias pertencentes à classe média que têm alcançado estudos universitários, e há uma marcada mudança na atitude estudantil ante os problemas da vida (Congreso, 1926, 104).

⁶Não escaparam a discussão temática do Congresso estes movimentos trabalhadores, de temperança, feministas, estudantis, nacionalistas, etc. Peru, Chile, Brasil, Argentina, e Uruguai apresentavam ativos movimentos feministas seculares com vínculos mais ou menos aproximados com os grupos protestantes. Movimentos de trabalhadores a que se chamou “laboratório do sistema social e econômico da América”. Também estavam em progresso no Peru, e no Chile principalmente. A reforma universitária ocorrida em Córdoba em 1918, impactou em todo o continente como, por exemplo, no Peru. Neste contexto lembra Sanches, ao falar do exemplo chileno, que “as igrejas evangélicas não tinham clara sua atitude frente ao movimento proletário chileno, não definiam sua postura, em que pese a *grande quantidade de seus membros que pertenciam a Federação de Trabalhadores*” (Sanches, 1996, 42)(grifo nosso).

O crescimento do protestantismo era pequeno na América Latina⁷ devido, principalmente, ao fato que “havia no povo hispanoamericano temores e prejuízos profundos em relação ao protestantismo” (Nelson, 1976, 185) fruto do anti-protestantismo arraigado do espanhol, no qual conversão era traição à raça. Isto ganha clareza quando lembramos que o conceito de nação não se baseia na materialidade territorial. Havia um arcabouço “doutrinário” ao qual se reportava o catolicismo para referir ao que era nacional e anti-nacional. Este fator se converte no princípio normativo para fixar a legitimidade da Ordem, uma essência nacional dotada de componentes ideológicos e culturais na qual defender a pátria era defender a ordem.

A presença protestante implicou uma luta pela hegemonia de visão de mundo, da história e valores, da qual não estaria ausente a educação. O catolicismo era a nacionalidade e a fé católica era sua expressão. O protestantismo, por outro lado, era muitas vezes identificado com projeto político anglo-saxão, que expressava a heterodoxia dos projetos a que referiu Carvalho (1996).

Os que objetavam ao protestantismo apontavam a relação *norte-sul* como instrumento de dominação, fato que o governo americano negava através do discurso. Assim, tudo que se relacionava com os Estados Unidos foi visto com suspeita, inclusive uma religião que “colocava em perigo a identidade cultural dos povos latino-americanos” (Mondragón, 1996, 48).

Não se ocultam tão pouco às críticas a Igreja Católica “a qual se considerava insuficiente para proclamar o evangelho cristão” (Villipando, 1970, 192). Porém, a leitura da propaganda protestante que associava o catolicismo ao atraso e os países protestantes como avançados já não era automática, pois, segundo Moreno, “as práticas que apoiam este discurso são mais complexas do que parecem[...]” (Moreno, 1996, 80). Na explicação proposta por Amestoy, a Primeira Guerra Mundial exercera uma poderosa influência sobre esta consciência de fracasso, uma vez que “os países admirados por estarem firmados no protestantismo, a cultura anglo-saxã, agora não se podem mostrar como exemplo[...]” (Amestoy, 1994, 636).

⁷ Azevedo lembra que Kenneth Scott Latourette, “o maior historiador de missões contemporâneo”, chamou aos 114 anos posteriores a 1800 de “grande século da expansão missionária” para a América Latina, entretanto, “especialmente para a obra evangélica, o grande século começou no final da Primeira Grande Guerra” (Azevedo, 1980, 128). Dos missionários que em 1903 somavam 1.438 em 1938 já eram 2.951, e como efeito dos conflitos no Oriente Médio na década seguinte, mais de 3.000 foram realocados na América Latina.

Se por um lado Azevedo afirma que “não se respirava uma frase que não fosse condenatória do credo rival maior” (Azevedo, 1980, 156), também havia quem se apercebesse que o combate liberal ao catolicismo se equivocava no método. Aquele proceder decorria também da formação teológica dos missionários com pouca ênfase histórica, na qual faltava compreensão do catolicismo, tema ainda anacronicamente remisso ao discurso anti-papado período da Reforma do século XVI.

Amestoy afirma que “a representação ideológica que as classes dirigentes haviam formado do catolicismo no Cone Sul contribuiu para que procurassem debilitá-lo e restringi-lo como fator de poder” (Amestoy, 1994b, 616), instrumentalizando o protestantismo ou associando-se a ele, e constatando que pouco resultado havia do enfrentamento direto, pois, “se a igreja tem em seu poder as mães, esposas, filhas, irmãs, toda a família, enfim, que satisfazem todos os seus gastos e gestos” (EEE 13.6.01, 7), assim o confessionário permitia a submissão da consciência, mesmo com o apelo dos liberais à liberdade de consciência do elemento feminino⁸ mantinha-se a influência da igreja.

Constatava-se que era necessário oferecer alguma experiência religiosa substitutiva, uma vez que “bem estudada, bem aplicada, *a doutrina de Cristo é liberalismo moral perfeito*” e Jesus Cristo é “o *apóstolo da democracia* e cujas doutrinas, levadas à prática, serão a salvação das nações” (EEE 11.7.01, 3)(grifo nosso). O Congresso já anunciara entre os “novos problemas e novas oportunidades” “os movimentos sociais, mulheres, proletariado[...]” (Congresso, 1926, 17) e que “em relação a mulher intelectual, que dia a dia mostra interesse crescente por obras filantrópicas e de reforma social, constitui um fator indispensável para alcançar as classes cultas, em geral”(Congresso, 1926, 70).

Segundo Villapando, “para justificar junto à opinião norte-americana [os investimentos], os participantes no Panamá fizeram abundantes reflexões acerca do ateísmo, materialismo, e influência dos livres pensadores que assolavam a América Latina” (Villipando, 1970, 191), situando esta questão entre as principais. Aponta o Congresso seus alvos: separação entre igreja e Estado, democracia, *educação*, intelectuais, “*contra a filosofia materialista* o grande inimigo”, já que o catolicismo

⁸No Brasil, por exemplo, sediada no Rio de Janeiro a Sociedade para Emancipação da Mulher Brasileira e a *Sociedade de Damas das Igrejas Protestantes* se dedicavam a filantropia em escolas e hospitais (ver, Sanches, 1996).

estava fragilizado, e buscar “os melhores métodos de vencer a tendência materialista” (Congreso, 1926, 21).

Havia também uma lógica que permeava o Congresso quanto à ordem política latinoamericana que buscava um

Mais sábio governo cristão, que sob a égide de Deus, possa ser formulado a luz de: a) a experiência da igreja[...] b) o estudo cuidadoso e intensivo da civilização sul-americana observando com simpatia as características de cada república, e c) a fé no futuro e nas possibilidades dos povos da América do Sul (Congreso, 1926, 64).

Também havia a intenção de corrigir as estratégias adotadas até 1916 como sugere a criação do CCLA, uma vez que “diversos fatores que favorecem a propagação do evangelho assim como também os meios mais eficazes para destruir as más compreensões existentes[...] tal foi a origem do Comitê de Cooperação na América Latina” (Congreso, 1926, 17). Mais tarde o Comitê de Cooperação assumiu parte da crítica contra a política intervencionista norte-americana.

A Nova Democracia⁹ se interessa em grande medida por aqueles ideais sociológicos que podem promover mais amplamente o bem-estar da humanidade, porém não tem interesse algum naqueles programas políticos cujo único móbil é o progresso exclusivo de uma determinada nação, de um determinado partido, de uma determinada personalidade política. É, por isso, uma amiga fervorosa da paz e uma inimiga implacável da conquista e do imperialismo; uma amiga entusiasta do comércio livre e uma inimiga enérgica dos monopólios, uma amiga leal do desenvolvimento nacional, e uma inimiga jurada do nacionalismo egoísta (La Nueva, enero 1924, 1).

O protestantismo era visto, em muitos sentidos, parte da acometida revolucionária contra a velha ordem sagrada. Era menos “institucional” e mais “liberal” e “moderno”; relacionado com a democracia e o campeão da iniciativa privada, mas era ali também onde “[...] a ética capitalista tem sido transmitida pelo missionário norte-americano e com ele se destrói o conceito de solidariedade da classe trabalhadora: se enfatiza o conceito de individualismo” (Denton, 1974, 74).

O Congresso estabelecia que “se as forças espirituais não de prevalecer, há que se achar algum modo de formar uma aliança entre elas e a grande renascimento social, econômico e *educacional*” (Congreso, 1926, 21)(grifo nosso), o que representava “um

⁹ Periódico protestante mais influente na América Latina que contava com a colaboração sistemática de intelectuais não cristãos, mais voltada a análise de conjuntura que ao proselitismo religioso.

acordo sobre um programa ideológico definido e não de uma aliança incondicional” (Amestoy, 1996b, 636). Se havia entre “governantes e publicistas” o desejo de falar sobre “bases espirituais para a vida nacional[...] este congresso de Montevideú há de mostrar-nos como apresentar o evangelho de modo mais adequado aos povos destes países (Congreso, 1926, 22), pois as ideias “pertencem à humanidade e a política deve ser para toda a humanidade[...] Aí estão as boas ideias. Essas são as ideias cristãs” (Congreso, 1926, p. 29).

Na imprensa protestante a propaganda caminhava na mesma direção, de estabelecer uma cooperação sob base cristã:

algumas coisas que nos são ou deveriam ser comuns: por exemplo a busca pelos meios legais de liberdade de consciência, separação igreja Estado; a igualdade absoluta dos cidadãos diante da lei[...] Estamos de acordo com isto lutaremos unidos pela sua realização[...], porém, de maneira alguma devemos dar a impressão que estamos prontos a acompanhar-lhes em todos os estratagemas a que os leva sua irreligião e falta de temor de Deus” (EEE 21.3.01, 6).

Mas o Congresso de Montevideú entendeu que “antes havia duas classes sociais: ricos e pobres”, e o cenário se modificara “com o desenvolvimento de uma classe média, com a introdução de uma nova apreciação dos problemas sociais de parte das classes educadas[...]educação dos trabalhadores[...] e mulheres” (Congreso, 1926, 32). Denton tinha razão quando afirmava que “os evangélicos que concentram seus esforços no trabalho estudantil encontram que não há uma igreja protestante que eles possam recomendar ao novo evangélico com educação universitária” (Denton, 1974, 76), e o Congresso não se colocava a margem da questão, indo até a sugestão de estratégias para responder esta conjuntura, reconhecendo que mesmo onde havia certa “inquietação espiritual”, este público, “menos que tudo se sentem atraídos pelos geralmente toscos templos protestantes, *pois não creem encontrar neles nenhuma classe de consolo* ou solução para o seu problema” (Congreso, 1926, 69)(grifo nosso) e conclui:

Os estudantes, que constituem a sucessão vivente da comunidade culta, oferecem um campo atraente para a atividade evangélica[...] aproximadamente 55.000, porém não é a quantidade que se converte em um problema importante, e sim o papel que o estudante desempenha, depois de sua graduação, na vida pública.
[...]alguns deles reconhecem a necessidade de uma orientação espiritual
[...]em geral são indiferentes a religião, seguindo a tradição dos seus pais ou dos professores, que têm sobre ele grande influência neste sentido.

Até agora pouco têm feito as igrejas evangélicas para alcançar os intelectuais. Parece que as ditas igrejas dão por pacífico que a Associação Cristã de Moços se tornou a responsável neste sentido. Para conquistar alguma influência sobre os intelectuais e atraí-los ao evangelho[...] terá que fazer algumas mudanças em sua política. Entre as quais: preparar de maneira especial a pastores nacionais[...] prover também uma literatura especial que apresente a mensagem cristã em relação com os problemas que interessam a estas pessoas (Congreso, 1926, 69, 70).¹⁰

Porém, se por um lado prevaleceu historicamente um protestantismo conservador, não se deve esquecer que “alguns dos primeiros missionários estavam intimamente relacionados com os movimentos de justiça social e liberdade política”, tanto que “algumas Juntas Missionárias exigiam especificamente do seu pessoal que não se misturassem em nenhuma atividade que se pudesse chamar ‘política’” (Sinclair, 1994, 645), porém, os que destoavam e se inseriam nas lutas sociais, associavam os ideais libertários à mudança nos processos educativos. Em referência a Colômbia, por exemplo, Moreno afirma que:

a relação entre protestantes e liberais deve ser matizada quando se observa que ainda que os missionários vissem com interesse os esforços dos liberais para laicizar a sociedade colombiana, entendendo este como a supressão dos privilégios para a igreja católica, lhes preocupava seu caráter areligioso. (Moreno, 1996, 76).

Não escapa igualmente a necessidade de reconhecer que tal engajamento não era universal entre os missionários, desde o início houve “grande preocupação pelo impacto social que a proliferação do protestantismo e as relações interamericanas traziam consigo” (Mondragón, 1996, 55), e que foi nestes caminhos sinuosos da sociedade, onde os protestantes exerceram uma ação política.¹¹

¹⁰Assim, as diretrizes seguiam na direção de instruir os pastores (que alcancem setores médios), formar uma missão aos universitários, além advertir para que a adesão religiosa não fosse sinônima de ruptura das relações sociais e associar-se a todos os movimentos ideológicos, assegurando lugar para suas crenças, compreendendo as peculiaridades culturais, no fundo, buscar produzir uma *sociologia evangélica latinoamericana*.

¹¹O texto clássico de Robert Speer, *Missions in South América* (1909), escrito após viagem de sete meses, oferecia como diagnóstico a carência de bíblias, de pastoral adequada, a ausência de relação fé-cotidiano, e a ausência de uma *educação* satisfatória, como alguma “ênfase na razão e no pensamento”, se tornou paradigma nas análises posteriores.

As posições públicas de respeito da cultura latino americana redundaram em reconhecimento por parte de intelectuais do continente para com os missionários, quando se referiam aos latinos como um povo “culto e cordial”

Cinco ou seis milhões de intelectuais na América Latina, que constituem as forças diretivas nas diversas repúblicas... podem comparar-se com os homens mais cultos da terra...

São os herdeiros da cortesia latinoibérica, aprisionados pela dialética especulativa, inteligentes, socialmente conservadores, possuidores de fortuna e posição social, difíceis de acesso, tanto como podem ser os círculos mais exclusivos de Paris e New York. Seu interesse está mais centrado no Clube que na Catedral, ou, muito menos, numa humilde capela evangélica (Congreso, 1926, 68).

Altos funcionários no governo de alguns países têm expressado confiança na obra evangélica... [como] esperança para solucionar satisfatoriamente os variados e complexos problemas sociais que se apresentam em seus diferentes países (Congreso, 1926, 18).

Beneficiando-se daquela tendência na imprensa de apoiar o Estado nas iniciativas de secularização e laicização, o protestantismo viu nela um aliado para criar uma consciência livre, “o que não é possível se não há alfabetização”, e sem educação (Moreno, 1996, 79). O controle político da educação e outros matizes ideológicos estimularam a aproximação do protestantismo dos trabalhadores.¹²

Ante a prevenção do clero devido ao fato que os líderes eram protestantes e falavam em nome do sindicato de obreiros da cidade, a diretiva respondeu que [...]ali não entrará nunca a cizânia política, nem se tratará de assuntos religiosos”. Estas associações relacionadas com os trabalhadores não reivindicavam uma religião específica e sim aderiam a um cristianismo *amplo* e pluralista porém com projeção social, por isso o caso citado não foi exceção pois como disse Mauricio Archila outras formas de religiosidade rechaçadas pela Igreja Católica eram comuns no mundo dos trabalhadores (Moreno, 1996, 82).

De tudo o que foi dito acima, se impõe a investigação do protestantismo latino americano nas suas diferentes mentalidades e os diversos tipos de ação missionária. Assim é preciso *matizar a análise e reconhecer a diversidade nos modelos que cada sujeito* do processo histórico representava a partir da sua própria herança teológica e política, a visão de si e do mundo incorporada aos seus arcabouços culturais.

¹²A ênfase recaiu sobre a separação Igreja-Estado, a liberdade de consciência e as liberdades civis, o que explica em parte o discurso anticatólico. Esta relação Igreja-Estado foi também pauta das disputas partidárias, porque a rejeição ao que representava o catolicismo não se restringiu aos protestantes.

Congresso sobre obra Cristiana em Sud-América

O Congresso de 1916 foi um evento missionário e não eclesiástico, pensava em como *fazer missão*, mas não em como *ser igreja* na América Latina. Começam aí as distinções com Montevideú 1925. Panamá deu publicidade à precária informação sobre a identidade latina na Europa e na América do Norte e gerou solidariedade e interesse com o protestantismo americano do sul, primeiro, e caribenho depois. O protestantismo latino teve nove anos para amadurecer expectativas e problemáticas até o novo encontro continental.¹³

O contexto era novo. Em que pese a afirmação já citada de Kessler e Nelson que antes os evangélicos haviam sido perseguidos e depreciados, porém, agora há intelectuais que se batizam, gente de alta categoria nos pedem que oficiemos seus casamentos e funerais, e às vezes nos anúncios [de trabalho] nos periódicos parece a frase “se preferem protestantes (Nelson & Kessler, 1980, 27).

Sob a liderança de figuras preeminentes no protestantismo latinoamericano como Robert Speer, Samuel Inman e John Mott, o Congresso se reuniu de 28 de março a 8 de abril, contando com diversas personagens estrangeiras expressivas no mundo protestante e secular, e o modelo operacional seguia a experiência do Panamá.¹⁴ Organizados previamente em doze comissões, o evento usou uma metodologia de apresentação dos trabalhos das comissões, seguida de discussões, conclusões e sugestões, e a publicação dos resultados finais “uma mina de informação sobre o estudo e a marcha da causa evangélica na América do Sul[...] também revelam condições sociais e religiosas do continente” (Congresso, 1926, 34).

É fundamental para este estudo assinalar aqui que no corpo do Congresso nos três dias que o antecederam sua abertura formal, mas como parte da sua convocação se realizou a *Conferência Pré-Congresso sobre Educação Religiosa* apontando para a ênfase no elemento educativo como forma de intervenção no continente, e tinha “por objeto oferecer aos nossos mestres evangélicos no continente a oportunidade de discutir seus

¹³O plano original de um congresso continental no sul se realizou, a ideia do encontro caribenho para o ano seguinte, teve que esperar Havana até 1929. O Uruguai tinha tradição no evangelismo sul-americano desde 1820, e no ano do Congresso já tinha dez denominações e missões operando no país, e cerca de 15.000 protestantes distribuídos entre estes grupos.

¹⁴comitê central e subcomitês regionais e nacionais de estudos que fixou os temas: campos ocupados, povos indígenas, **educação**, evangelização, movimentos sociais, missões médicas, igreja e comunidade, **educação religiosa**, literatura, relações inter-eclesiásticas (relação entre obreiros locais e estrangeiros), problemas religiosos especiais e cooperação e unidade.

problemas especiais, sendo o tema central das discussões ‘O Lugar da Escola *Cristã* na Sociedade’” (Congreso, 1926, 36), porque eram as ideias cristãs, leia-se, protestantes, que deveriam capitanear as mudanças continentais.

O Congreso não ignorou as reações da contrapropaganda católica, sugerindo um conhecimento mais preciso dos povos latinos para [...]remover certas impressões[porque] se tem mostrado infundado a crença que afirma que todo o continente sul-americano se acha incluído sob as fileiras da Igreja Católica[...] como também aquela em que hão caído muitos que a Igreja Evangélica com a simplicidadeda sua apresentação com suas conseqüências éticas e sociais, não haveria de encontrar eco simpático no temperamento latino(Congreso, 1926, 64).

Também se manteve a dissidência intramuros das alas conservadoras e moderadas do protestantismo, principalmente porque “muitas missões independentes haviam sido influenciadas pelo fundamentalismo com sua ênfase numa ortodoxia rigorista” (Congreso, 1926, 36).

Educação e ideologia para um projeto continental

Dissemos que apesar de uma identidade primária associada a um credo religioso, rapidamente o protestantismo se transformou em ideologia política, sendo associado ao liberalismo e a emergência dos setores burgueses. No dizer de Renè Hubert “o espírito começou a mudar” na experiência histórica da Reforma que pretendia convergir autonomia da vontade com o exercício do livre exame, o que levou a se adotar a educação como instância formadora de consciência, e geradora das condições de mudança social. Se atribuirmos razão a Monroe, e compreendermos que

a religião é a mais forte das influências espirituais, condiciona relações[...] Só um novo ideal religioso, ou um ideal leigo que afirme elementos religiosos, é que será capaz de derrubar uma tradição religiosa já estabelecida e criar uma nova atmosfera[...]As diferenças culturais mais profundas têm sido até hoje o resultado de cismas religiosos (Monroe, 1974, 113)(grifos nossos)

perceberemos, mais precisamente, quanto a ideologia educativa se estabeleceu de forma indissociável das filosofias religiosas e de referentes axiológicos.

Gramsci (1985) já sustentara que as instituições religiosas são elementos da superestrutura de um determinado bloco histórico, entendido como uma situação social concreta, formada pela estrutura econômica vinculada dialética e organicamente às

superestruturas jurídico-política e ideológica. Assim, a religião é descrita como uma forma de ideologia com influência política na sociedade.

O fato é que a religião, ou uma Igreja, enquanto organização constituinte do tecido social associada de projetos de sociedade entra em conflito com outros grupos que contestam sua hegemonia, e essa disputa pode reforçar ou permitir o deslocamento da centralidade do fenômeno religioso, num ciclo de alternância de poder de duração imprevisível (ver Portelli, 1981). Conclui-se, portanto, que se tanto a educação como a religião possuem consequências políticas é mesmo precisamente porque elas são determinadas politicamente.

Estima-se que em 1916 os protestantes na América Latina chegavam a 430 mil, e contavam 700 escolas primárias com algo em torno de 100.000 alunos, num projeto que associava interesses proselitistas à ideia de elevar os padrões educacionais no Continente.

[...]o resultado mais importante [da Conferência sobre *O Lugar da Escola Cristã na Sociedade*]foi o dar a conhecer a extensão da obra de educação evangélica na América do Sul. Muitas pessoas, mesmo entre os missionários, não haviam se dado conta de sua magnitude e importância, e têm voltado às suas tarefas individuais entusiasmadas e alentados por saber que fazem parte de uma grande obra que se estendendo *a todo o continente* tem conseguido cercar-se da simpatia dos governantes e da grande maioria da população, que tem tido a possibilidade de conhecê-la e apreciar os seus resultados (Congreso, 1926,52).

O protestantismo era um elemento alienígena na tradição colonial latina, e dotado de uma ideologia que o fazia ver a si mesmo como um estágio superior nos “processos civilizatórios”. Neste sentido era também uma ideologia contestatória, – com toda a dimensão plurívoca que a ideologia possui – e toda ideologia contestatória, parte para discutir os resultados concretos da aplicação de determinados projetos sociais destinados a responder necessidades de humanização.

Por trás dos credos e instituições e dos vários cultos há uma nova vida, e é esta que devemos cultivar e desenvolver. É esta a vida que melhores resultados dá em toda classe de esforços, quer sejam cívicos, políticos, sociais o religiosos, e é nesta nova vida que colocamos nossa esperança de futuro (Congreso, 1926, 60).

Ruiz e Cook chamam atenção que em qualquer ideologia existe um projeto histórico, e que a luta ideológica em si mesma não tem sentido, pois seu significado está na contraposição de projetos históricos. De fato, os conceitos e valores ideológicos

cumprem função orientadora e justificadora da conduta individual e social, como a religião, por exemplo. Mas, a proposta de intervenção nas repúblicas latinas implicava “encarar os problemas vitais da vida religiosa da América do Sul[...]”, mas indicava a estratégia: “a ênfases que têm colocado sobre os movimentos sociais *e educacionais*” (Congreso, 1926, 58)(grifo nosso).

O processo de protestanização da América Latina através das práticas educativas traz a lume o confronto das versões ideológicas em conflito que a reordenação social continental exigia à época. Segundo Mendonça, “a grande disposição das missões protestantes em investir na educação se fundamentava na convicção de que a implantação do protestantismo no Brasil defrontava-se com um conflito ideológico” (Mendonça, 1983, 9), inferência válida para toda a América Latina e que exigiria um grande esforço, uma vez que despojar o catolicismo de suas prerrogativas constituía-se numa tarefa hercúlea.

Portanto, e principalmente, a dimensão do ensino e a reformulação dos processos formativos também remetem à sua fonte constitutiva no passado, sobretudo, se entendermos a dinâmica da *práxis* como evolução, ou seja: o esforço de adequação, a partir das figuras já constituídas, das demandas renovadas da estruturação social e do empreendimento interpretativo, que não se produzem sem a visitação aos processos históricos do seu estabelecimento.

As ideologizações se constituem em um dado antropológico fundante, na medida em que reconhecem a capacidade humana de expressar objetivamente e representar o seu agir, condicionados pelos lugares sociais ocupados – sempre espaços conflituosos –, como reconhecia o Congreso, afirmando que “o movimento evangélico hoje lugar de maior preferência que nunca, ainda que estejam por dissipar-se algumas nuvens de ignorância e falta de compreensão relativas ao lugar e propósito das igrejas evangélicas na América do Sul” (Congreso, 1926, 65).

Carlos Cury nos ensina que as representações ideológicas são determinadas pela estrutura das relações sociais, “as quais por sua vez são condicionadas e secundadas pelas primeiras” (Cury, 1988, p. 3) e que estas relações estão contidas em dado sistema social que se pretende manter coeso na totalidade, necessitando de mecanismos de legitimação cujo sucesso se condiciona proporcionalmente ao poder possuído por aqueles que a operam com ela, a classe hegemônica. “É claro que hegemonia é uma categoria política, - diz Ianni – “mas, na medida em que interesses, ideais, princípios, modos de viver e trabalhar, *visões de mundo*, compreende também a cultura[...]” (Ianni, 1992, p, 152)(grifo nosso)

E ao pensar o diagnóstico que informasse melhor sua estratégia de ocupação continental o protestantismo valeu-se de “informações quanto à condição social, *educacional* e espiritual do campo [que] não se limitaram aos chefes das comissões evangélicas, mas se consultou muitas pessoas alheias ao protestantismo[...]” (Congreso, 1926, 62)(grifo nosso). A inserção religiosa objetivava, *pari passu* com a propaganda religiosa conversionista o estabelecimento de uma mentalidade protestante.

Segundo o missionário batista A. R. Crabtree que trabalhou no Brasil longo tempo “o princípio do individualismo religioso - antítese do caráter magisterial do catolicismo tridentino – *seria, na opinião dos missionários, inevitavelmente disseminado através da educação, que trazia consigo uma conotação política determinada: a democracia*” (Crabtree, 1936, 140)(grifo nosso), que “só era possível” a um povo educado e isto incluía as próprias elites nacionais, objeto muitas vezes privilegiado da estratégia educacional protestante. A estratégia era, no dizer do mesmo autor, “demonstrar - pela via educacional - a superioridade da civilização americana (democracia, individualismo, igualdade de direitos, responsabilidade pessoal, liberdade intelectual e religiosa) e conseqüentemente do sistema religioso que lhe oferecia suporte, o protestantismo” (Ib., 142).

Uma vez que o fazer educativo é sempre um produto de um trabalho socialmente situado, cativo de um processo social de produção, e, portanto, um produto social, se colocava a exigência pela especificidade do projeto protestante. O contexto social específico no qual se produz a prática educativa é parte integrante e constitutiva do ordenamento social, do qual o protestantismo queria ser partícipe, por isso, sob o pressuposto que a pedagogia é um trabalho mediato a ser compreendido. Para o Congresso

Num quadro em que se reconhece uma Cultura profundamente religiosa, compreende-se que o problema cultural é um problema religioso
o verdadeiro problema reveste caráter religioso. Sem um cristianismo ideal e profundo, que signifique um respeito fundamental pelas leis morais, amplo acatamento dos *direitos individuais*, profundo sentimento de fraternidade humana é impossível ter democracia (Congreso, 1926, 38).

O catolicismo entendia que a ordem social é tanto mais perfeita quanto se aproxima do seu verdadeiro fim, o Criador, e a consequência é a felicidade. Esta concepção já sugere a subordinação das diversas forças sociais e individuais a um fim que lhe é anterior e exigido. A essência de cada ser, portanto, se realiza no corpo social.

A base da sociedade é a religião, cristã, católica, que não se funda em princípios liberais, mas na revelação (Cf. Torres, 1968).

Esta identidade impõe como condição *sinequa non* a socialização da educação e o reconhecimento de uma reflexa derivação política e ideológica pertinente a qualquer processo social como queria Gramsci, de todo pertinentes aos processos de renovação na América Latina na virada do século XX. Ou seja, toda prática social está subordinada a um projeto político, cuja ancoragem ideológica fornece-lhe identidade. O desafio então está em produzir um saber cuja principal característica e destino, seja constituir-se em agente modificador por excelência de práticas sociais anacrônicas, identificado com projetos inexecutáveis na ambiência contemporânea, e em seu lugar promover a inadiável aproximação entre o nível institucional do saber e as bases sociais de sua efetivação. Tal feição, somente se consolida num modelo social que acolha o pluralismo nas tematizações de situações e realidades.

Com a incrementação do protestantismo, as versões ideológicas não homogêneas, implicavam novo credo, novas práticas, novo modelo de sociedade, já que a adesão a uma crença se vai explicitar em formas derivadas de comportamento, e que os documentos do Congresso informam incluir seu principal instrumento, as práticas educativas.

Há crescente interesse no bem-estar da infância, na higiene pública, na temperança, no movimento feminista, em melhorar as relações entre o capital e o trabalho, *em reformas educacionais*, e os estudantes universitários, em vários países, se tem levantado em “fraternidade ideológica” *para elevar o nível de educação nas classes trabalhadoras* (Congreso, 1926, 66)(grifo nosso).

A cristianização não se opera apenas pela transformação interior do indivíduo, mas ao abrir-se no mundo sobrenatural coloca sua soberania individual sob a tutela deste, que ordena a vida em sociedade a partir dos valores propugnados pela religião. Neste contexto ganha importância perceber que a prática educativa de qualquer sociedade se faz num quadro permanente de dominação e conflito como é próprio das sociedades complexas – uma vez que não há dominação sem conflito – e este aparato de dominação não se restringe a dimensão física ou material dos sujeitos que as compõem, mas como se expõe nas teses de Basbaum (1972) sobre o “espírito de época”,¹⁵ que se traduzem nas categorias interpretativas da realidade.

¹⁵ “É a essa consciência social, renovada, evoluindo no tempo, que chamamos de espírito de época” (Basbaum, 1972, 192)

A cultura e a ideologia fornecem, inicialmente, os quadros de referência, os padrões de um sistema global de explicação e de interpretação do mundo, pois a cultura corresponde aquele sistema de ideias e conjunto de conhecimentos empíricos, que operam sob a díade assimilação e acomodação, a primeira, objeto da educação. Ianni ensina:

Em síntese toda cultura é uma dimensão fundamental da hegemonia que pode ser constituída por uma classe, composição de forças sociais, bloco de poder, Estado. Para exercer-se toda a capacidade dirigente, ou hegemônica, compreende valores ideais, princípios, modos de fazer, pensar e dizer, *visão de mundo*. A hegemonia *compreende também que uma visão da sociedade, nação, Estado, história* (Ianni, 1992, 154)(grifo nosso).

O fundamental é entender que a cultura – *locus* de toda atividade educativa – pode, portanto, ser considerada um sistema, através do qual a existência humana e sua atividade se podem interpretar como apelo permanente a um novo esforço de elucidação. Toda interpretação já é o prolongamento de uma interpretação anterior e a possibilidade de uma interpretação posterior.

As ideologias, por seu turno, como criações humanas e fruto de produção intencional das inter-relações humanas, moldam nosso legado cultural, dando sentido e valor aos atos pessoais e coletivos. Se as relações sociais revelam dois momentos – seu nascimento e suas relações fundamentais – a ideologia entendida como um sistema de valores, conjunto de representações que opera segundo os desígnios e símbolos propostos pelo setor social protagonista se estruturam no âmbito da segunda.

Os valores, padrões culturais, modos de viver e pensar, as condições materiais e intelectuais de vida e trabalho têm muito a ver com as condições de organização política que caracteriza os sistemas sociais. Dentro de cada sistema a análise das relações sociais revela o caráter de determinada estrutura ideológica, que ocultam as relações de intercâmbio de valor. Para o protestantismo, nas conclusões do Congresso,

a salvação da América Latina (enquanto civilização) depende de um grande movimento de renovação religiosa, de avivamento espiritual, e tem de bebê-lo em *fontes puras*[...] o cristianismo interpretado segundo o espírito de nossa época (Congreso, 1926, 39).

O interesse social pode prover uma sociedade de contrato e cooperação que a sustente, isto se dá em maior medida quando não surgem os elementos que não estão contidos ou previstos na regra existente, cuja decorrência é o conflito ou a desordem, (e isto estava contido na contrapropaganda católica). A meta do protestantismo era os

“campos não ocupados, indígenas, *educação*, evangelização, movimentos sociais, saúde pública, igreja e comunidade, educação religiosa, literatura, relações inter-eclesiásticas. (Congreso, 1926, 45)(grifo nosso)

O processo educativo desta perspectiva é o instrumento por excelência de articulação da vida social, e somente se viabiliza se tal realidade for plasmada por um grau crescente de compreensibilidade, que vai desde a fundamentação ontológica até a experiência étnico-histórica. A história, então, se permite interrogar sobre as razões, os fundamentos, o caráter e o perfil que os processos da educabilidade humana manifestam e o grau de inserção e configuração social que eles operam, no caso, historicidade estabelecida na base do embate ideológico das religiões em conflito no continente.

Mas a acomodação de interesses é necessária, embora não suficiente para manutenção da ordem. O consenso mínimo sobre certos valores, os quais são predominantemente morais, e no caso, religiosos, deixa subjacente que neles se reconhecem uma identidade comum (o papel social da religião, mesmo dissentindo sobre qual religião), donde, a conduta escolhida pelo indivíduo se deriva em determinados graus destes padrões comuns, mas é inevitável que desordem/conflito ou mudança ocorram quando se dá um choque de valores, devido ao encontro entre sociedades diferentes ou quando emergem valores incompatíveis com os anteriores, como era o encontro do protestantismo anglo-saxão com o catolicismo ibérico da América Latina. “...na América Latina, por exemplo, os problemas que se enfrentam são tais que sua solução não depende de uma mudança de igreja: é algo mais sério que as *antigas e antiquadas divergências existentes o catolicismo e protestantismo*, em seus aspectos históricos” (Congreso, 1926, 39)(grifo nosso).¹⁶

Segundo Carvalho, a educação pode ser vista como um “sistema de instituições e como produto das ações levadas a cabo pelo sistema, remetendo estas noções para uma terceira: o processo” (Carvalho, 1996, 78). Como sistema, ela é o conjunto de regras e organismos que sistematizam a atividade dos indivíduos implicados no fenômeno educativo. O processo, por sua vez, se realiza entre as determinantes objetivas e a normatividade construída, transmitida, mas sempre reconstruída (e desconstruída) pelas sociedades circunscritas no espaço e no tempo histórico e onde cada indivíduo é um

¹⁶O texto não se refere a aspectos doutrinários, confessionais ou filosóficos, mas apenas históricos. Mas estas proposições “ecumênicas”, “deu origem a uma ampla discussão” porque alguns conceitos “não foram aceitos por alguns” (Congreso, 39). O redator do documento final aqui analisado sempre minimiza as contra proposições, em favor da unidade (fictícia) utilizada como propaganda, por exemplo, frente ao Panamá.

agente. O empreendimento missionário protestante entendia este “espaço e tempo” como momento para substituição de práticas arcaicas, associadas ao catolicismo, pela “modernidade” apontada como demanda das sociedades latinas.

O protestantismo representava mais um entre os projetos de ordenamento social para a América Latina dos anos 20, que sem serem independentes daquelas em debate, possuem, contudo, uma identidade e certo grau de autonomia. Neste contexto de projetos em disputa, o processo educativo acaba por ser o desenrolar objetivo de um projeto que se institucionaliza, política e socialmente, mas onde este não se dilui e se transforma.

Dinâmica e policêntrica, a cultura é atravessada por múltiplas tensões, sugerindo diversos modos de articulação entre os seus componentes, propondo à ação humana esquemas variáveis e flexíveis para a sua estruturação, provocação permanente para os que se oferecem ao exercício da educação para renovada relação dialogal com seu espaço social de institucionalização.

O Congresso apontara também para a importância das *escolas rurais* “onde[...] “os esforços missionários haviam sido orientados por tantos anos sem tomar em consideração as necessidades rurais” (Congreso, 1926, 43) o que representava parte do projeto de “universalizar a educação, entre todas as classes, para chegar a ser melhores e mais úteis cidadãos para cada estado”(Congreso, 1926, 43).

Quando são estabelecidas as funções para escola, busca-se delimitar o nível de compromisso histórico com a educação e com as forças determinantes do processo histórico continental, que Juan Mackay anunciava como “nossos ideais” e o processo de educar se dirige para fora de si mesmo, revelando a sua prática uma conformação teórica uma forma mais acabada de um nível de compromisso, identificada em cada contexto histórico. Em nosso caso, o nível de participação da religião e do Estado se dará em função do nível do seu compromisso com os objetivos dos grupos detentores hegemonicamente das condições de implementação do processo.

Em sua conferência no Congresso, “*A escola e o Estado*”, W. Waddel, afirmou que “a relação das escolas particulares com sistema de ensino governamental, demandava adequações” apontando “a tendência cada vez mais frequente é seguir nas escolas e colégios evangélicos os programas oficiais, agregando-lhes os estudos que são necessários para conseguir os *fins especiais* buscados nas instituições religiosas” (Congreso, 1926, 44)(grifo nosso)

O reconhecimento do processo social emergente, cujo formato principal é a produção de discontinuidades no âmbito desta sociedade latinoamericana revela a inter-

relação e a inter-recorrência entre as formulações programáticas na produção do conhecimento e a sua problemática sócio-institucional. Portanto, era inevitável que os centros formadores, em busca de excelência de sua produção, inclusive como recurso de propaganda, além dos vínculos e engajamento sociais, se dediquem a construção de tal aparato metodológico e técnico situado no decurso do trabalho social.

Considerações finais

A constatação mais evidente do projeto protestante para a América Latina, no Sul, principalmente era favorecer a alteração da ordem social dos países do continente, sobretudo, através da implementação e da universalização da educação, com vistas a consolidação de um Estado liberal.

Este projeto tinha como pressuposto fundamental a crença na superioridade do modelo norteamericano, e de uma referente não ibérico como forma superior de civilização, e que seria no curso do processo de ocupação religiosa da América Latina uma opção dos próprios governos dos diversos estados, que se convenceriam das vantagens da reorganização social e política dos Estados no modelo proposto e evidenciado nas práticas culturais trazidas com o protestantismo.

Também é igualmente evidente que a proposta de uma nova ordem social para a latinoamérica se faria em um processo progressivo de ocupação *pari passu* com o desenvolvimento crescente do próprio protestantismo e teria dois momentos principais. Aquele em que o novo projeto, liberal, moderno, de perfil anglo-saxão conviveria com a ordem instituída e sua herança colonial e seu iberismo, ainda sob a tutela da religião majoritária, o catolicismo romano, e uma segunda época em que o avanço destas inovações levariam a supressão da ordem antiga.

Este novo modelo de ordenamento social implicaria na consolidação de um novo padrão de valores já indicados neste texto, que incluía democracia, individualismo, igualdade de direitos, responsabilidade pessoal, liberdade intelectual e religiosa e o sistema religioso que lhe oferecia suporte, o protestantismo, que viria da filosofia e da educação a ser estabelecida maciçamente em todos os Estados da América do Sul, primeiro, e da América Latina em geral.

Referências

El Congreso sobre obra cristiana en Sud América. Montevideú: CCLA, 1925.

La Nueva Democracia, setembro de 1920

El abogado cristiano ilustrado. México: maio de 1877.

AMESTOY, N. Rubén. (1994) La segunda época em las mentalidades misioneras. *História general de la iglesia em América Latina*. Henrique Dussel. Salamanca: Sigüeme | CEHILA, t.IV

_____. (1994b) Las mentalidades protestantes. *História general de la iglesia em América Latina*. Henrique Dussel. Salamanca: Sigüeme | CEHILA, t. IX

AZEVEDO, Israel Belo de. (1980). *As cruzadas inacabadas. Introdução à história da Igreja na América Latina*. Rio de Janeiro: Gêmeos.

BASTIAN, Jean-Pierre. (1990). *História del protestantismo en América Latina*. México: CUPSA.

BONINO, Miguez. (1967). Las perspectivas del cristianismo em América Latina. *Separata CARDERNOS DE EMBALSE: 2.2*, 1-12.

BOURDIEU, Pierre. (2007). *A Distinção: Crítica Social do Julgamento*. São Paulo: Edusp/Porto Alegre: Zouk.

BRAGA, Erasmo. (1917) *Pan-americanismo: aspecto religioso. Uma relacion y interpretacion del Congreso de Acion Cristiana em la América Latina celebrado em la ciudad de Panamá 10 al 19 de febrero de 1916*. New York: CCLA.

BROWN, Hubert. *Latin América*. (1909). New York: Young People's Missionary Moviment.

BROWNING, Webster E. (int). (1926) El Congreso sobre obra Cristiana em Sud América. Montevidéo: CCLA.

CARVALHO, Adalberto Dias de. (1996). *Epistemologia das Ciências da Educação*. Porto: Afrontamento.

COSTAS, Orlando E. *et. all*. (1980). *OAXTEPEC 1978. Balaço do movimento de unidade cristã no protestantismo latino-americano entre 1910 e 1978, incluindo os documentos da Assembléia de Igrejas Cristã Oaxtepec 1978*. San Jose: CLAI.

COUTROT, A. (1996). Religião e Política. Em *Por Uma História Política*. Em René Remond. (Org.). *Por uma História Política*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2003. .

CRABETRE, A. R. (1936). *História dos batistas no Brasil*. Rio de Janeiro: CPB.

CURY, Carlos R. Jamil. (1988). *Ideologia e Educação Brasileira: católicos e liberais*. São Paulo: Autores Associados | Cortez.

- DENTON, Charles F. (1974). La mentalidade protestante: um enfoque sociológico. Em *Fé cristiana y latinoamérica hoy*. PADILLA, Renè C. Buenos Aires: Certeza.
- _____. (1995). *Haya de la Torre y los protestantes liberais*. Lima: Nuevo Rumbo, 1995.
- _____. (1996). Protestantismo y movimientos sociales em América Latina. El paradigma de los años 20. Perspectivas. Em *Protestantismo y política em América Latina y el Caribe. Entre la sociedad y el estado*. Thomas J. Gutierrez Sanches (Comp.) Lima: CEHILA.
- GOSLIN, Thomas S. (1956). *Los evangélicos em la América Latina*. México: Casa Unida de Publicaciones.
- GRAMSCI, Antônio. (1985). *Os intelectuais e a organização da cultura*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- GUTIERREZ SANCHES, Thomas J. (Comp.) (1996). *Protestantismo y política em América Latina y el caribe. Entre la sociedad civil y el Estado*. Lima: CEHILA, 1996.
- IANNI, Octávio. *A ideia de Brasil moderno*. São Paulo: Brasiliense, 1992
- JULIA, Dominique. (1995). História religiosa. Em *História: novas abordagens*. LE GOFF, Jacques (org.). Rio de Janeiro: F. Alves.
- KESSLER, Juan & NELSON, Wilton M. Panamá 1916 e su impacto sobre el protestantismo latinoamericano. (1980). Em *OAXTEPEC 1978. Balaço do movimento de unidade cristã no protestantismo latino-americano entre 1910 e 1978, incluindo os documentos da Assembléia de Igrejas Cristã Oaxtepec 1978*. Orlando E. Costas, et all. San Jose: CLAI, 1980.
- LARA-BRAUD, Jorge & WONDERLY, William. (1962). *Los evangélicos somos así*. México: Casa Unida de Publicaciones.
- MACKAY, John. (1932). *The other Spanish Christ*, New York: CCLA.
- MARIATEGUI, José Carlos. (1975). *Siete ensayos de interpretacion de la realidad peruana*. Havana: Casa das Américas.
- MENDONÇA, Antonio G. (1983). *O Celeste Porvir. A inserção do Protestantismo no Brasil*. São Paulo: Paulinas.
- MEYER, Jean. (1986) Metodologia para uma História da Igreja na América Latina. In: CEHILA. Para uma História da Igreja na América Latina. Marcos teóricos (O debate metodológico). Petrópolis: Vozes.
- MONDRAGÓN, Carlos. (1996) Protestantismo e panamericanismo em América Latina. Em *Protestantismo y política em América Latina y el Caribe. Entre la sociedad y el estado*. Thomas J. Gutierrez Sanches. (Compilador) Lima: CEHILA

- MONROE, Paul. (1974). *História da Educação*. São Paulo: Nacional.
- MORENO, Pablo. (1996). Protestantismo y política em Gran Colombia (1886-1930). Em *Protestantismo y política em América Latina y el Caribe. Entre la sociedad y el estado*. Thomas J. Gutierrez Sanches. (Compilador) Lima: CEHILA.
- MOTT, John. (1995) *The Foreign Mission Convention at Washington*. New York: Fleming Revell Co.
- NELSON, Wilton M. (1976). Bosquejo y bibliografía para una historia del protestantismo em América Latina. In CEHILA. Para una Historia de la evangelización em América Latina. III Encontro Latinoamericano de CEHILA em Santo Domingo. Barcelona: Hogar del libro,
- NELSON, Wilton M. (1980). Em busca de um protestantismo latino americano. De Montevideo 1925 a Havana 1929. In COSTAS, Orlando E. *et alli. OAXTEPEC 1978. Balaço do movimento de unidade cristã no protestantismo latino-americano entre 1910 e 1978, incluindo os documentos da Assembléia de Igrejas Cristã Oaxtepec 1978*. San Jose: CLAI.
- ODELL, Luis E. (1967). *América hoy*. Montevidéo: ISAL.
- PADILLA, Catalina Santos. (1996). Iglesia y Estado em Ecuador. El mercado de ofertas de ciudadanía (1900-1930). Em *Protestantismo y política em América Latina y el Caribe. Entre la sociedad y el estado*. Thomas J. Gutierrez Sanches. (Compilador) Lima: CEHILA.
- PORTELI, Huges. (1981). *Gramsci e a Religião*. Paulinas, São Paulo.
- RODRÍGUEZ, Javier A. (1996) Em *Protestantismo y política em América Latina y el Caribe. Entre la sociedad y el estado*. Thomas J. Gutierrez Sanches. (Compilador) Lima: CEHILA.
- RUIZ Adolfo & COOK Guillermo. (1986). Estudio sociológico da ideologia numa perspectiva cristã. Em *Comunicação na América Latina*. Jaci Maraschin. (Ed.) São Paulo: Liberdade | Ciências da Religião.
- Sinclair, John.(1994). El movimiento protestante en Colombia y Venezuela en perspectiva. Em *História general de la iglesia em América Latina*. Henrique Dussel. Salamanca: Sigueme | CEHILA, t. VII.
- SPEER, Robert. (1909). *Missions in South América*. New York: FCD.
- TAPIA, Marcelo. (1996). Protestantismo y política em Bolívia. Entre la sociedad civil y el Estado. Em *Protestantismo y política em América Latina y el Caribe. Entre la sociedad y el estado*. Thomas J. Gutierrez Sanches. (Compilador) Lima: CEHILA.

TORRES, João Camilo de Oliveira. (1968). *Natureza e fins da sociedade política*. Petrópolis: Vozes.

VILLAPANDO, Waldo L. (1970). *Las iglesias dei transplante: protestantismo de inmigración em la Argentina*. Buenos Aires: CEC.