

O sagrado selvagem e a teologia radical do presbiteriano

Richard Shaull: aproximações possíveis

The wild sacred and radical theology of presbyterian Richard
Shaull: possible approaches

*Adriana Guilherme Dias da Silva Figueirêdo*¹

*Drance Elias da Silva*²

Resumo

O estudo se propõe a analisar as aproximações possíveis entre as práticas religiosas mais descoladas de moldes ritualísticos e institucionais, compreendidas por Roger Bastide a partir da categorização do sagrado selvagem, e a chamada Teologia Radical, observada na prática religiosa de um dos seus maiores expoentes, o missionário Richard Shaull. Vinculado à Igreja Presbiteriana dos Estados Unidos, o teólogo permaneceu no Brasil durante uma década, exercendo a docência no Seminário Presbiteriano do Sul, em Campinas, e, sobretudo, forte atuação política junto a movimentos estudantis de esquerda. Entre 1952 e 1962, período de grande efervescência político-social no Brasil e no mundo, quando sociedades latino-americanas experimentavam o chamado “processo revolucionário”, Shaull “sacudiu” as estruturas conceituais acerca do ideário político social predominante no meio protestante de então, ao propor que cristãos e igrejas tomassem parte ativa no movimento revolucionário em curso, contribuindo para superação das desigualdades sociais tão características das sociedades em desenvolvimento, como a brasileira. A partir da revisão bibliográfica, buscamos compreender em que medida a radicalização teológica de Shaull aproximou-se de uma expressão do sagrado selvagem, sobretudo no que diz respeito ao rompimento com as estruturas institucionais estabelecidas e “domesticadas”, expressas na dicotomia mundo-igreja, tão marcante na Teologia protestante daquela época.

Palavras-chave: Sagrado Selvagem; Protestante; Teologia.

¹ Doutoranda em Ciências da Religião na Unicap. Mestre em Ciências da Religião (UNICAP). Formada em Pedagogia (UFPE) com Especialização em Administração Escolar e Planejamento Educacional (UFPE) e Docência na Educação Infantil (CEEL/UFPE). Atualmente é professora na Rede Municipal de Educação em Recife e Analista em Gestão Educacional na Rede Estadual de Pernambuco. País de origem: Brasil. E-mail: dricapresbi@gmail.com

² Pós-doutorado pela Escola Superior de Teologia - RS (Faculdades EST), Doutorado (2006) e Mestrado (2000) em Sociologia (UFPE). Atualmente é professor do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião e do Bacharelado em Teologia da Universidade Católica de Pernambuco. País de origem: Brasil. E-mail: dranceelias1991@gmail.com

Abstract

The study aims to analyze the possible approximations between the most pedagogical lysed religious practices of ritualistic and institutional ways, understood by Roger Bastide from the categorization of the sacred savage, and the so-called Radical Theology, observed in the religious practice of one of his greatest exponents, the missionary Richard Shaull. Linked to the Presbyterian Church of the United States, the theologian remained in Brazil for a decade, teaching in the South Presbyterian Seminary in Campinas, and above all, a strong political performance among the left-wing student movements. Between 1952 and 1962, a period of great political and social effervescence in Brazil and in the world, when Latin American societies experienced what was termed "revolutionary process", Shaull "shook" the conceptual structures about the social political ideal sum prevalent in the Protestant environment of that time, by proposing that Christians and churches take an active part in the ongoing revolutionary movement, contributing to the overcoming of social inequalities as characteristic of developing societies, such as the Brazilian one. From the literature review, we seek to understand the extent to which Shaull's theological radicalization approached an expression of the sacred savage, especially with regard to breaking with the established and "domesticated" institutional structures, expressed above all in the world-church dichotomy, so striking in the theology of the Protestant environment of that time.

Keywords: Sacred Wild; Protestant; Theology.

Introdução

No escopo deste ensaio nos propomos a evidenciar as aproximações entre a sistematização teórica de Roger Bastide acerca do "Sagrado Selvagem", especificamente no que diz respeito à sua característica de rompimento com a "domesticação" exercida pelas instituições religiosas de forma geral, e à chamada Teologia Radical, cujas bases, forjadas a partir dos pressupostos do Evangelho Social, foram expressas na atuação do missionário norte-americano Richard Shaull.

Movimento que surgiu no meio protestante, no final do século XIX e início do XX, especialmente nos Estados Unidos e na Europa, o Evangelho Social propôs o alcance da justiça social partindo da ética cristã e de uma compreensão integral do evangelho, ou seja, um evangelho que ultrapassasse a dimensão

meramente espiritual e com foco na salvação da alma, e que buscasse alternativas para responder aos problemas sociais gerados pela rápida industrialização e urbanização, experimentadas na transição entre os séculos XIX e XX, tais como a pobreza, a desigualdade econômica e as questões raciais.

Tais anseios modificaram a forma mais interiorizada e individualista de experiência da fé, tão características do protestantismo experimentado até então no contexto brasileiro. Em outras palavras, Alves (2005, p. 315) nos mostra que

O evangelho social pode, sob um certo aspecto, ser considerado como fruto do espírito modernista. Ele privilegia o imperativo, em detrimento do indicativo. Não lhe interessa o ensino da igreja *acerca* de Jesus (cristologia), mas os ensinamentos morais *de* Jesus. O nome do movimento já indica o seu programa hermenêutico: a ética de Jesus não é uma ética de pureza e perfeição individual. Ela estabelece os princípios básicos para uma ordem social justa e fraterna. E são as implicações sociais do Evangelho que devem ser buscadas quando fazemos a sua leitura.

Como consequência deste novo modo de pensar o evangelho, Richard Shaull, ainda durante os estudos teológicos no Seminário de Princeton nos Estados Unidos, teve contato com professores que, na contramão da maioria defensora de uma Teologia ortodoxa e “estéril”, lhe apresentaram novas abordagens teológicas e diferentes modos para expressar a fé³ (SHAULL, 2003, p. 28).

³ Dentre estes, Richard Shaull cita em sua autobiografia (surpreendido pela graça, 2003) Emil Brunner, um renomado teólogo europeu e professor visitante no Seminário em Princeton onde lecionou a cadeira sobre Revelação, além de Josef Hromadka (oriundo da Tchecoslováquia, de onde fugiu após a invasão nazista da cidade de Praga, e um dos fundadores da Conferência Cristã para a Paz em 1958) cuja espiritualidade rica e preocupada com os problemas do mundo o marcou a ponto de ter sido seu mentor teológico, além de ter aberto novos meios de compreensão da Escatologia e seu lugar central na Bíblia, de modo que fosse possível olhar a vida e o mundo a partir desta perspectiva, em busca de respostas para os acontecimentos ao redor, e John A. Mackay, presidente do Seminário e professor no curso Ecumênica, a quem ele atribuiu a maior influência em sua vida e pensamento, uma vez que, nas palavras do próprio Shaull: “Sempre nos lembrava, segundo nossa herança reformada, que ‘a verdade é para a bondade’. A postura do cristão é a *estrada*, não o *balcão*. Para ele isso significava claramente um comprometimento apaixonado para com o sofrimento do povo nas suas lutas concretas” (SHAULL, 2003, p. 31).

Anos mais tarde, já em atuação no campo missionário na América Latina, ele experimentou uma radicalização teológica, que o levou a desafiar os fiéis de sua época a tomarem parte ativa nas lutas sociais contra a pobreza, a desigualdade econômica e a situação de subordinação aos países desenvolvidos, expressando assim a Teologia Radical.

Esta maneira de abordar a vida e a fé, que anos mais tarde serviu de base para o surgimento da Teologia da Libertação no meio católico, consistiu numa abordagem teológica, que expandiu os horizontes do cristianismo brasileiro para além das fronteiras institucionais, fusionando-a com a realidade social, cultural e política da América Latina, em um período histórico de grande efervescência revolucionária.

Conforme relatado por Antônio Gouvêa de Mendonça (2005), o recorte temporal selecionado (1952-1962) destaca-se, ainda, pela chegada de “um bando de teologias novas” ao Brasil influenciadas tanto pelo Evangelho Social, cujo maior expoente foi o pastor batista norte-americano Walter Rauschenbusch (1861-1918)⁴, quanto pelo ecumenismo, que teve como um de seus maiores expositores o arcebispo luterano da Suécia Nathan Söderblom (1866-1931), professor de História da Religião na Universidade de Upsala⁵, que, mesmo de formação evangélica *avivalista*⁶, conseguiu ultrapassar barreiras na defesa do seu ideal de união dos cristãos.

⁴ Convencido pelo contato com a teologia liberal protestante e, após atuar em meio às camadas mais pobres da sociedade em que vivia, formada sobretudo por imigrantes alemães, de que o pecado consistia em algo tanto social como individual. Nesta perspectiva, a dimensão ultraterrena e metafísica da vida cristã perde espaço e passa a ganhar uma visão mais relacionada à vida terrena e às relações estabelecidas entre os indivíduos, evidenciando, assim, traços de uma orientação marxista.

⁵ A Universidade Uppsala (Uppsala University), fundada em 1477, é uma instituição de pesquisa acadêmica na Suécia. Nathan Söderblom ganhou o prêmio Nobel da Paz no ano de 1931 como reconhecimento por seus esforços em prol do ecumenismo e da paz.

⁶ Prócoro Velasques Filho (2002, p. 82), ao pontuar as principais características dos movimentos de avivamento ou “revivals”, que iniciaram quase simultaneamente na Inglaterra e nos Estados Unidos (mais especificamente em 1734 na cidade de Northampton), destaca que “[...] Para Hudson, os avivamentos foram, na origem, instrumentos e técnicas para levar as pessoas a terem uma experiência religiosa que as conduzisse a um estado de êxtase religioso e a um

Mesmo não tendo prosperado em solo brasileiro, veremos adiante como a Teologia Radical, oriunda de uma base liberal protestante e inspirada nos princípios do evangelho social, conforme anteriormente mencionamos, deslocou antigas certezas e não apenas modificou o ideário político social no protestantismo vivenciado em solo brasileiro, como foi além e expressou uma versão não “domesticada” de elaboração teológica⁷ acerca da fé e de como ela deveria ser vivenciada.

A leitura e a interpretação teológica do evangelho na época em questão eram marcadas pela dicotomia expressa na relação mundo e igreja, de modo que a quebra dos paradigmas estabelecidos até então aproxima a Teologia Radical expressa na vida e obra de Richard Shaull aos aspectos relacionados com o sagrado não domesticado, presente na conceituação do “sagrado selvagem”, conforme discutido por Roger Bastide.

1 O Sagrado: selvageria e domesticação em Roger Bastide

Considerando a densidade teórica da Sociologia da Religião elaborada por Roger Bastide, nossa especificidade reside em localizar em que medida as manifestações do sagrado em sua forma mais selvagem (livre das amarras das instituições religiosas) e as versões mais domesticadas (ou seja, controladas pelas

relacionamento imediato com Deus”. Mais adiante, o autor elenca que a técnica era muito simples, consistindo em pregação pelo pastor, seguida por reuniões de oração com grupos divididos por idade, e a ênfase da mensagem estava na justificação pela fé e na incapacidade humana de alcançar por seu esforço próprio a salvação de seus pecados, apontando ainda para a soberania de Deus, o que mantinha nos recém convertidos uma dúvida constante acerca de sua salvação, e o temor da ira divina e do inferno.

⁷ Faz-se importante observar que na América Latina, ao longo de séculos, a teologia foi transplantada de outras latitudes, produzindo-se na comunidade cristã uma divisão entre os “doutos” de um saber conceitual universalizado, e os “ignorantes”, privados daqueles conhecimentos. Fora poucas tentativas de reflexão teológica situada, como a de Bartolomé de las Casas, a teologia foi um conhecimento especializado, elaborado na Europa, exportado e aqui assimilado mecanicamente.

instituições religiosas), tais como foram problematizadas por ele, se aproximam da radicalização teológica expressa na vida e obra de Richard Shaull.

Abordaremos como os conceitos de “sagrado selvagem” e “sagrado domesticado” nos possibilitam melhor compreensão acerca da capacidade das instituições religiosas administrarem as tensões oriundas do choque entre a tradição e seus fiéis, motivo pelo qual contribui para lançar novas perspectivas sobre o contexto histórico em que emergiu a Teologia Radical de Richard Shaull, sobretudo na sua instituição de origem: a Igreja Presbiteriana norte-americana, e depois a brasileira.

Inicialmente partindo de aspectos mais “litúrgicos” das manifestações religiosas tais como o “transe” e a “possessão”, observados por ele durante os anos de pesquisa etnográfica entre sociedades mais tradicionais, Bastide (2006) nos leva a pensar em que medida a crise das organizações religiosas em geral não está associada ao descompasso entre a experiência religiosa pessoal e os quadros institucionais que insistem em moldá-la.

A problemática identificada logo no início do texto “O Sagrado Selvagem” (último capítulo do livro que recebe o mesmo título) nos mostra que, para além de resumir-se ao transe e à possessão, ao refletir sobre aspectos relacionados à manifestação do sagrado, sua explanação nos possibilita compreender os mais diversos fenômenos religiosos, tanto nas sociedades modernas como nas sociedades ocidentais:

O que irá definir, portanto, as sociedades tradicionais em relação a nossa sociedade ocidental não será tanto a não existência do sagrado selvagem, e sim o esforço para submetê-lo a um controle da coletividade assim que ele vem à luz [...] (BASTIDE, 2006, p. 255).

Longe de estabelecer as fronteiras do selvagem ou do domesticado em relação às manifestações do sagrado, Bastide apontou para outras situações em outros meios religiosos, que, da mesma forma, consistiriam em rupturas com o

socialmente estabelecido, em busca de uma vivência mais “selvagem” da fé na modernidade, a exemplo do meio católico e do protestante:

Por que é que Deus, que outrora falou com os homens, teria de repente se tornado mudo, e não teria mais mensagens para transmitir à humanidade sofredora? Os católicos sonham, junto e depois de, com um reinado do Espírito Santo que venha substituir os da lei e da graça, que cumpriram seu tempo. Os protestantes, com o pentecostalismo trocam a religião do livro pela da inspiração divina. Os revolucionários procuram ler, nas mutações das sociedades, o discurso ininterrupto do Senhor da história. E, evidentemente, esses despertares que podem acabar em danças, esses messianismos que podem acabar em transe, esses pentecostalismos que inventam novas línguas extáticas não rompem totalmente com o passado; trata-se de uma descontinuidade continuada, mais do que de uma ruptura propriamente dita (BASTIDE, 2006, pp. 263-264).

Antônio Gouvêa de Mendonça, ao discorrer sobre a sistematização teórica de Bastide no texto “O Sagrado Selvagem”, mostra o percurso do sociólogo partindo das recorrências do sagrado no sonho, nos mitos, na prece e no milenarismo do candomblé baiano, evidenciando como os aportes psicanalíticos e psicológicos de Bastide sobre a religião o auxiliaram na compreensão de que, ao longo da história, os homens sempre fabricaram seus deuses e na medida em que estes se tornavam “frios” (froid) nas instituições religiosas (igrejas), eles recriavam o sagrado “quente” (chaud), o qual ele denominou como “sagrado selvagem”.

Émile Durkheim afirmara que a religião surge nos estados de efervescência social, em que o tempo sagrado interrompe o tempo profano das atividades sociais e econômicas. Bastide conclui, a partir daí, que os estados de efervescência religiosa não são duráveis. Após a efervescência há uma queda do fervor sociológico. A religião já instituída desenvolve-se a partir dessa queda ‘como gestora da experiência do sagrado [...] Essa gestão do sagrado pela igreja, diz Bastide, ao contrário do que se pode pensar, tem um aspecto ou valor positivo, pois que assegura sua continuidade sob a forma de uma comemoração, de uma “lembrança” ensurdecida, de uma memória ou tradição. Por outro lado, porém, a instituição, através de sua liturgia

burocratizada, impede que o sagrado volte em inovações perigosas, e também com outro discurso, um discurso diferente do aceito pela ortodoxia (MENDONÇA, 2004, p. 31).

Desse modo, localizamos um importante ponto de interseção com a sistematização teológica do missionário estadunidense Richard Shaull, a partir de sua radicalização teológica e consequente proposta de engajamento sócio-político junto às igrejas cristãs, na medida em que ele sintetizou os anseios teológicos e revolucionários dos jovens protestantes de sua época.

Partindo de uma compreensão inovadora do evangelho, ultrapassando a dicotomia mundo e igreja que marcava tão fortemente a experiência da fé nas igrejas evangélicas em geral, o reverendo presbiteriano Richard Shaull compreendia o evangelho para além dos muros da instituição, e Deus como algo impossível de ser domesticado:

O primeiro espanto que nos causou o Shaull foi exatamente este, que ele simplesmente nos perguntou se não nos dávamos conta de que o sagrado não podia crescer em jardins internos e protegidos, que ele é selva e indomável, vento que sai pelos desertos ressuscitando mortos e, pelas cidades, assobiando nos mercados, nas escolas, nos quartéis, nos palácios, nos bancos (...) a gente pensava em converter o mundo à igreja. O Shaull dizia que era preciso o contrário, que a igreja se convertesse ao mundo: sair do jardim interno, protegido e cavalgar o vento (...) Para ele, era justamente nos problemas do mundo que se encontravam as marcas de Deus. Deus aparece como homem no lugar onde a vida humana comum é vivida: este é o sentido da encarnação (ALVES, 1985, p. 22).

Essa perspectiva teológica de que “Deus aparece no lugar onde a vida humana comum é vivida” passa a ser conhecida, também, como “reflexão crítica sobre a práxis”, isto é, sobre os aspectos existenciais e ativos – cultural e politicamente – da vida dos cristãos. Esse pensar teológico apresentava-se como um mundo novo de questionamentos que interpelava a fé cristã.

O diálogo permanente com as questões de seu tempo, onde Deus se revelava em meio ao contexto social e seus desafios, constituiu o cerne da chamada Teologia Radical, uma teologia que ousou ir além dos muros institucionais e convocou a igreja a experimentar um evangelho vivido em meio ao que Rubem Alves nomeou como sendo um “furacão”, conforme descrevemos a seguir.

2 Richard Shaull e os deslocamentos rumo à Teologia Radical

(...) Quando afastamos aquelas camadas de metafísica e religiosidade por trás das quais a fé cristã está com tanta frequência escondida, o que permanece é uma perspectiva da história e das possibilidades para a realização da vida humana, que está radicalmente orientada em direção ao futuro. E isto está muito perto do que diz respeito a uma ideologia de revolução
(SHAULL, 1968, p. 257).

Em meio ao cenário da guerra fria que dividia o mundo em dois grandes blocos - Capitalista e Comunista -, o missionário norte-americano Richard Shaull, junto com sua esposa Mildred, ingressou na Junta de Missões estrangeiras da Igreja Presbiteriana dos Estados Unidos da América, motivado sobretudo pela influência de John Mackay⁸, que foi reitor do Seminário de Princeton onde Shaull estudou Teologia.

Desse modo, em 1942, Richard Shaull iniciou sua trajetória missionária na Colômbia, país onde teve o primeiro contato com a pobreza, a violência e as desigualdades sociais tão características dos países em situação de desenvolvimento que compunham o chamado Terceiro Mundo. Ainda na Colômbia, Shaull teve contato com o marxismo e os movimentos sociais e

⁸ Mackay também fora missionário no Peru, Uruguai e México, entre 1916 e 1932, e secretário da Junta de Missões para a América Latina da Igreja Presbiteriana dos EUA, no período compreendido entre 1932 e 1936 e sempre afirmou que a vida cristã não deveria ser algo para ser visto como de uma sacada ou camarote, mas um modo de vida concretizado pela caminhada rumo à bondade (HUFF JÚNIOR, 2012, p. 58).

estudantis de esquerda, assim como percebeu a inadequação da Teologia Protestante vigente para responder ao contexto histórico marcado por profundas transformações e desafios.

Ao sair da Colômbia no ano de 1950, Richard Shaull foi designado para integrar um grupo de estudos intitulado “O desafio do Comunismo”, no Seminário Unido de Nova Iorque, que versava, basicamente, sobre os perigos desta ideologia político-partidária por ser um movimento de natureza totalitária e, mesmo não concordando com tudo o que ouvia, participou do curso e acabou conhecendo Paul Lehmann, o que nas palavras do próprio Shaull representou um marco em sua trajetória:

Paul Lehmann teve profunda influência sobre mim. Ele havia estudado com Karl Barth e havia sido amigo íntimo de Dietrich Bonhoeffer. Ele possuía grande aptidão para analisar a tradição cultural ocidental e uma habilidade sem precedentes para demonstrar a forma pela qual nossa sistemática teológica poderia nos ajudar a analisar os problemas humanos mais vitais. Lehmann não apenas ensinou-me a pensar teologicamente, mas ajudou-me também a compreender que a teologia neo-ortodoxa que havia aprendido poderia transformar-se numa força poderosa para analisar as mudanças sociais e poder participar delas (SHAULL, 1985, p. 188).

Segundo Huff Júnior (2012), Lehmann, que fora convidado para o mesmo grupo para explanar sobre Teologia e Revolução, acabou sendo a maior fonte de inspiração para a sistematização da Teologia Revolucionária: Falando ao grupo, justamente sobre “Teologia e Revolução”, por meio de uma abordagem teológica contextual⁹, e em diálogo com as questões que ferviam naquele tempo, tais como

⁹ A Teologia Contextual consiste numa filosofia cristã, cujo esforço reside na tentativa de ver os princípios da Bíblia para além de seu contexto cultural, adaptando práticas não-cristãs para fins cristãos, num esforço para compreender quais afirmações bíblicas foram originalmente aplicadas a uma cultura específica, e quais se aplicam à realidade atual. Esta maneira de ver e lidar com o conhecimento teológico surgiu na década de 1960, motivada sobretudo pelos esforços de diversos teólogos em aproximar a teologia da realidade histórica e cultural dos países subdesenvolvidos que, em sua maioria, receberam a fé cristã via importação de outros países. Nas palavras de Richard Shaull, a teologia contextual seria a única forma de estabelecer um diálogo frutífero entre

o descompasso entre a revolução tecnológica e o aumento da produção e a piora na qualidade de vida da população em geral.

Ao refletir sobre as incoerências entre os avanços e o aumento da desigualdade sócio econômica, sobretudo nos países em desenvolvimento, Paul Lehmann defendia a humanização do homem como principal ponto de convergência entre o marxismo e o cristianismo contribuindo, assim, para que Shaull e tantos outros teólogos pudessem compreender sob novos aspectos a crise de sentido que se manifestava em meio ao ambiente da Guerra Fria, cuja polarização entre o Comunismo e o Capitalismo também se estendeu ao meio teológico.

Em 1952, Richard Shaull chega ao Brasil, ocupando em seguida o posto docente no Seminário Presbiteriano do Sul (1953) em Campinas no estado de São Paulo, provocando o que foi denominado como uma espécie de furacão (ALVES, 1985, p. 23). A partir de então, por volta de 1955, sua Teologia foi radicalizando cada vez mais¹⁰, impulsionada pela aproximação dos movimentos estudantis e dos movimentos ecumênicos nacionais e internacionais de forte atuação na época: Confederação Evangélica Brasileira (CEB), Conselho Mundial de Igrejas (1948) e Igreja e Sociedade na América Latina (ISAL).

Junto com um dos líderes da mocidade presbiteriana e da UCEB (União Cristã de Estudantes), Waldo César, iniciou as atividades do Setor de Responsabilidade Social da Confederação, local privilegiado para o fomento de

a igreja e os diversos técnicos que buscavam soluções para os principais problemas sociais do mundo em desenvolvimento: “Insistimos em afirmar que uma teologia e uma ética contextual oferecem possibilidades criativas neste ponto. Quando a acuidade técnica é situada no contexto da atividade humanizadora de Deus, faz sentido afirmar que, uma vez plenamente conhecidos os fatos, seguir-se-á a ação apropriada” (SHAULL, 1965, p. 45).

¹⁰ Conforme o próprio Shaull pontua: “Cheguei ao Brasil em 1952 com uma teologia relativamente simples, visando envolvimento político. Minha experiência na UCEB levou-me a graduais e profundas mudanças em minha teologia e em minha posição política [...] uma fé viva e dinâmica pode e deve servir como motivação e constituir a base de ação de uma sociedade orientada para mudanças fundamentais; [...] na América Latina isto significa participação nos movimentos políticos mais progressistas, visando uma sociedade mais justa e igualitária, isto é, uma alternativa tanto ao capitalismo como ao comunismo” (1985, p. 200).

discussões e reflexões acerca da responsabilidade dos cristãos e das igrejas no âmbito social. Destacam-se, de modo particular, as conferências realizadas entre 1955 e 1962, sendo a última delas, a conferência do Nordeste, intitulada *Cristo e o processo revolucionário brasileiro*, a mais conhecida e significativa, sediada em Recife, conforme nos mostra Burity:

Realizada de 22 a 29 de julho de 1962, em Recife, nas dependências do Colégio Agnes Erskine (vinculado à Igreja Presbiteriana do Brasil, IPB), a Conferência do Nordeste — como ficou sendo chamada desde então — foi a 4ª Reunião de Estudos promovida pelo Setor de Responsabilidade Social da Igreja da Confederação Evangélica do Brasil (SRSI) [...] Cento e sessenta e sete participantes estiveram presentes, representando 14 diferentes denominações protestantes (entre as quais batistas, congregacionais, presbiterianos, episcopais, luteranos, pentecostais, reformados, metodistas livres) e delegados de cinco igrejas dos Estados Unidos, México e Uruguai, como observadores. Dezesete estados do país, incluindo Pernambuco, estavam representados. Foi, realmente, a maior e mais significativa das promoções do SRSI, e também a última, já que, em 1964, logo após o golpe militar, o departamento foi extinto pela CEB (2011, p. 75).

Toda essa atuação de Richard Shaull provocou reações nos meios institucionais, sobretudo por parte das alas fundamentalistas, que o acusavam de agitação e causador de discórdia dentro das igrejas, uma vez que, ao perceberem a distância entre a teologia vivida no interior das igrejas e as demandas reais de uma sociedade marcada pela desigualdade e injustiça social, os jovens estavam se distanciando da liderança de suas respectivas igrejas.

Além disso, a aproximação com órgãos ligados ao movimento ecumênico também não era vista com bons olhos por boa parte da liderança eclesiástica, de modo que as tensões se agravaram ao ponto de Richard Shaull ser desligado da função docente no Seminário Presbiteriano do Sul, após um período de férias em abril de 1958, por meio de uma carta enviada pelo reitor sugerindo que ele não retornasse.

Embora, na mencionada carta, o reitor assegurasse o seu apoio pessoal a ele, esclarecendo inclusive que nenhuma medida oficial havia sido tomada, o fato é que

O reitor estava convencido, no entanto, de que meu ensino estava se tornando fonte de controvérsia na igreja e que minha presença no Seminário poderia influenciar negativamente a renovação teológica à qual me havia dedicado tanto (SHAULL, 1985, p. 194).

Acreditando que a recomendação não passava de mero cuidado e timidez do reitor, Richard Shaull resolveu retornar ao Brasil, onde acabou constatando que o “clima” havia mudado totalmente, e que ele não contava mais com o apoio, ainda que tímido, de vários de seus colegas docentes, verificando ainda uma clara atmosfera de oposição, antes velada por parte de outros, mas que agora tornava-se abertamente manifesta, eclodindo finalmente em 1960 com a dissolução do Trabalho Nacional da Mocidade Presbiteriana e o fechamento de seu jornal *Mocidade*:

Daquele momento em diante, toda a iniciativa da Igreja Presbiteriana do Brasil passou às mãos desses líderes de cúpula. Aqueles entre nós, que acreditavam estar no limite de uma nova era, foram subitamente colocados na defensiva [...] minhas atividades na Igreja e no Seminário foram gradualmente restringidas. Minha identificação com amigos tornou-se, para eles, uma carga incômoda (SHAULL, 1985, p. 194).

Toda a dinâmica de sua atuação o tornou um incômodo a ser evitado, e mais adiante, com o golpe militar de 1964, ele foi impedido de fixar residência no Brasil, até a redemocratização em 1985, conforme nos mostra Huff Júnior (2012), ao citar as memórias do próprio Shaull (2003).

3. O Sagrado Selvagem e a “domesticação” da teologia revolucionária

Nenhuma instituição ou igreja pode, com seus dogmas ou confissões, engessar completamente o sagrado: ele guardará sempre suas franjas de mistério pois, caso contrário, deixará de ser sagrado; um deus conhecido não é mais um deus, disse alguém. Por outro lado, a experiência religiosa, seja íntima ou objetiva, neste caso hierofânica, jamais capta o sagrado por inteiro pela mesma razão anterior
(MENDONÇA, 2004, p. 39).

Ao traçar a trajetória de como se deu a institucionalização religiosa nas sociedades ocidentais, Bastide observa que, tal como ocorria nas sociedades tradicionais onde o transe representava mais do que “selvageria” pura e simples, antes, consistindo num modo de sair da presente sociedade, como numa espécie de “contraponto” a esta, e por isso mesmo, rapidamente era “domesticado”, em nossa sociedade ocidental o movimento se dá por vezes ao contrário, por meio da “desarrumação”, no sentido de revelar o sagrado selvagem.

Desta forma, nos é possível compreender que tanto o sagrado selvagem das sociedades tradicionais quanto o sagrado selvagem da nossa civilização ocidental trazem à baila não o problema das relações entre natureza e cultura, ou das relações entre psicanálise e sociologia, mas sim o problema sociológico da domesticação do sagrado pois, como o próprio Bastide explicita,

Quer aceitemos ou não o ponto de vista de Durkheim sobre os estados de efervescência social dos quais adviria a religião, um fato é certo: os estados de efervescência não são duradouros – são ‘exaustivos’, escreve Durkheim. Ocorre em seguida uma incidência do fervor no sociológico; a religião se desenvolve, a partir dessa incidência, como instituição de gestão da experiência do sagrado. Essa ‘administração’ do sagrado por parte da Igreja decerto possui um valor positivo: permite a sua continuidade na forma de uma comemoração, e como que de uma lembrança surda, mas, por outro lado, a instituição se volta contra o vivido para aprisioná-lo atrás das grades dos seus dogmas ou de sua liturgia burocratizada, de modo a que ele não mais desperte em

inovações perigosas, em outro discurso que não o único discurso aceito pela ortodoxia, ou se exalte em desmedidas (2006, p. 263).

Logo, podemos compreender que, na medida em que foi sendo cada vez mais “afetado” pelo contexto social brasileiro, e pelo fervor revolucionário presente no interior da juventude, tanto das igrejas protestantes como nos movimentos estudantis e ecumênicos, Richard Shaull, no exercício da Teologia radical e seus desdobramentos, aproximou-se do que Roger Bastide conceituou na sociologia da religião sobre o sagrado selvagem, sobretudo nos aspectos de ruptura com as amarras institucionais,

Tinham uma fé religiosa viva, recebida de suas famílias e da igreja, mas sem o pietismo e individualismo largamente pregado por muitos evangelistas, na maioria de outros países. Impressionou-me a intensidade das questões religiosas que levantavam, a abertura para novas perspectivas teológicas, em contraste com o fundamentalismo e a rigidez moralista predominante em muitas comunidades protestantes- e entre alguns missionários. Era como se houvessem se apropriado do espírito dinâmico dos evangelistas ao seu redor sem se contaminarem com a estreiteza de sua mentalidade reavivalista. E estavam bem conscientes do que ocorria na sociedade e no mundo, e ansiosos para relacionar os acontecimentos com uma perspectiva de fé (SHAULL, 2003, p. 97).

Assim, os desdobramentos deste encontro tão marcante com a juventude o levou a um engajamento total com eles na luta pela reorientação espiritual que considerasse uma nova abordagem bíblica e uma nova forma de expressarem a teologia reformada tal como a conheciam até então, uma vez que “Minha compreensão do evangelho como mensagem do poder de Deus para uma ação transformadora da sociedade, fundamentada na bíblia e numa rica herança de fé vivida através dos séculos, parecia direcionada a esta experiência” (SHAULL, 2003, p. 100).

A partir deste ponto, inúmeras ações aconteceram no meio da juventude, envolvendo a adesão de vários jovens em trabalhos realizados em comunidades, grupos de estudo e congressos que logo causaram reações no meio presbiteriano

ao qual Richard Shaull esteve vinculado em sua permanência no Brasil (IPB¹¹), uma vez que, ao propor o envolvimento e as aproximações tão intensas entre os jovens e grupos de operários e estudantes, Shaull os encorajou a penetrarem nas estruturas básicas da sociedade com a finalidade de lutar por transformações.¹²

Com a intensificação dos ataques pessoais a Shaull e o avanço da oposição aos jovens da mocidade presbiteriana e ao trabalho desenvolvido nos termos já mencionados, ele resolve tirar um período de licença de um ano nos Estados Unidos em 1957, o que não evitou a dissolução do movimento de mocidade de forma arbitrária, no início de 1960.

Após uma breve reunião, sem consultar qualquer líder de juventude, um grupo de pastores formou uma pequena comissão especial com o objetivo de tratar do “problema da mocidade” que resultou na decisão da Comissão Executiva da Igreja Presbiteriana do Brasil em declarar dissolvida toda a organização da mocidade, sobre a justificativa de estarem, juntamente com a mocidade metodista, propagando ideias perigosas e esquerdistas, bem como de apoio a movimentos políticos.

Tal cenário nos remete ao que Roger Bastide pontuou em sua problematização acerca dos grupos religiosos, cuja tradição tem maior presença coletiva (caso das igrejas como a presbiteriana), onde o manejo do domínio relacionado aos bens simbólicos é maior, ainda que o mundo moderno seja mais facilmente inclinado para uma religiosidade individual, o que, teoricamente,

¹¹ Igreja Presbiteriana do Brasil.

¹² A experiência comunitária numa vila operária no estado de São Paulo (Vila Anastácio) no ano de 1956 teve como objetivo a imersão de jovens protestantes, seminaristas e missionários (dentre outros) na realidade da classe trabalhadora ali presente, de modo que pudessem compreender melhor o significado de uma igreja de presença mais integral. Esta ação foi inspirada nos padres operários franceses e possibilitou não somente que todos os participantes compartilhassem da vida em comunidade, compreendendo mais de perto os desafios ligados à subsistência em condições precárias economicamente falando, como também revelou para o grupo o quanto a igreja presbiteriana estava distante da visão do mundo ao seu redor, uma vez que reproduzia os mesmos padrões de mensagens e vida oriundos das áreas rurais do país, ou seja, desconectados da realidade e das lutas enfrentadas pelos trabalhadores urbanos (SHAULL, 2003, p. 120-121).

diminuiria o controle. Porém, isso não torna tais situações mais simples, como ele mesmo o demonstra:

Toda igreja constituída possui decerto seus místicos, mas desconfia deles, delega-lhes seus confessores e diretores espirituais para dirigir, canalizar e controlar seus estados extáticos, isso quando não os trancafia em algum convento de onde seus gritos de amor desvairado não conseguem se fazer ouvir. A sociedade vai mudando, porém, ao redor desse bloco que quer manter um passado enterrado. Daí os despertares, os movimentos por reformas, as heresias, os messianismos e os milenarismos, para tentar lutar contra a defasagem sempre crescente entre as infra-estruturas móveis e as superestruturas conservadoras (BASTIDE, 2006, p. 263).

Os fatos envolvidos na dinâmica da atuação do Reverendo presbiteriano Richard Shaull, com sua teologia radical, tiveram implicações que provocaram reações em seu entorno que se aproximam do contexto descrito por Bastide, pois no lugar do fervor, do transe, ele provocou um furacão no meio da juventude, cujas ações proféticas, movidas por uma nova abordagem teológica do evangelho, provocaram nas lideranças daquela época o mesmo temor que os místicos descritos por Roger Bastide.

Tal como pontuado pelo sociólogo, podemos afirmar que a Igreja Presbiteriana do Brasil arrumou seus meios próprios de “silenciá-los” no auge de sua efervescência revolucionária, não só dissolvendo a mocidade, mas impedindo que Richard Shaull retornasse às suas funções docentes no Brasil após sua licença em 1957. A questão é: conseguiram de fato silenciá-lo? Em que medida a domesticação da teologia radical de fato aconteceu?

Embora Alves (2005, p. 317) tenha afirmado, em certo tom de lamento, que o chamado Evangelho Social (cujas bases forneceram subsídios para a Teologia Radical de seu antigo mestre e mentor) jamais chegou a prosperar em solo brasileiro, por causa do “horror” provocado por tamanha “adulteração” do

evangelho, por parte das alas mais ortodoxas da Igreja Protestante no Brasil, o fato é que seus impactos perduraram.

Mesmo após a saída do Seminário Presbiteriano do Sul, Richard Shaull manteve no contexto internacional uma atuação ainda mais expressiva e reveladora dos deslocamentos sofridos ao entrar em contato com o “sagrado selvagem” manifesto por jovens ávidos em renovar e desregulamentar uma ortodoxia assentada na domesticação institucional.

Num contexto em que o ideário político-social protestante se fundamentava na dicotomia entre o espiritual e o secular, a radicalização teológica gestada na prática e nas conceituações de Richard Shaull avançou na direção da superação desta visão tão comum na época, conforme o relato de Alves:

O meu mundo e o dos meus companheiros de seminário era simples. Havia Deus nos céus, e presente em todos os lugares; a terra onde vivíamos, provisoriamente; o inferno; e o destino eterno de nossas almas. E isto era a única coisa que importava. A igreja nada tinha a ver com as querelas insignificantes dos homens. Sua missão a ligava à única coisa que realmente importava: salvar almas (1985, p. 21).

Encontramos evidências desta transformação teológica de Richard Shaull, tomando como exemplo sua participação na Conferência Mundial sobre Igreja e Sociedade, realizada no ano de 1966 em Genebra:

A conferência, marco fundamental do pensamento e da ação social ecumênica, revela tanto o ponto culminante da elaboração teológica de Shaull acerca da revolução quanto sua projeção no cenário ecumênico e teológico internacional (HUFF JÚNIOR, 2012, p. 67).

Ao assumir o exercício teológico como ação voltada para pensar os problemas sociais de sua época¹³, o missionário norte-americano Richard Shaull não apenas evidenciou o deslocamento sofrido por ele, como mostrou o quanto ele inspirou uma sensível modificação na percepção cristã dos protestantes de sua época, quanto ao que pensavam acerca da vida, da sociedade e da necessidade de transformação social, tanto por meio do diálogo ecumênico, quanto pela via revolucionária, conforme destacado por Mendonça:

Richard Shaull, além de levar a chamada teologia moderna para o ambiente em que atuava, ele mesmo passou a pôr em prática uma teologia da ação e no estilo aberto e ecumênico. Shaull aponta para a natureza dinâmica de Deus e para o fato de que sua atividade na história estava prosseguindo rumo a um alvo. Essa postura de Shaull foi logo vista como uma crítica e um desafio às igrejas para que saíssem da inércia e do conformismo e tomassem parte e responsabilidade diante de um mundo em mudança (2005, p. 60).

Nas palavras do próprio Richard Shaull, a posição de “inércia” perante a realidade não se consistia mais como uma opção válida em virtude das transformações pelas quais passava o mundo de então, e que, provavelmente, se alongariam para além daqueles anos, como um caminho sem volta, uma vez que o anseio de mudanças evidenciado no mundo todo exigia um posicionamento de todos, o que incluía os cristãos:

Se quisermos preservar os elementos mais importantes da nossa herança moral e religiosa e contribuir para a formação do futuro, não podemos permanecer fora da luta revolucionária nem nos retirar dela. O único comportamento responsável é aquele que não foge a esta luta e ao que estiver além dela (SHAULL, 1965, p. 13).

¹³ Segundo Corten (1999, p. 10), “Richard Shaull talvez seja o primeiro teólogo da libertação (do início da década de 1960), menos conhecido do que um Gutiérrez ou Boff. Ele é protestante. Consegue superar suas categorias teológicas próprias para buscar o religioso assim como está moldado pelos pobres. Procura separar da substância fundamentalista uma ‘experiência de fé’ inaudita”.

Mais adiante, na mesma obra, ele menciona o papel do cristianismo na luta revolucionária, rompendo com a antiga posição de cumplicidade com o *status quo*, e contribuindo com recursos de pensamento e ação para os grupos cristãos envolvidos nas lutas revolucionárias ao redor do mundo, recursos dos quais eles só puderam tomar consciência a partir da herança cristã.

Considerações finais

A trajetória do missionário estadunidense Richard Shaull no Brasil, no período compreendido entre 1952-1962, evidencia o quanto ele “fugiu” ao controle institucional da Igreja Presbiteriana do Brasil, manifestando uma versão não somente mais “aquecida” do evangelho, como também da própria revolução, unificando-as num mesmo eixo e apresentando um Deus que estava em plena ação no curso da história e desafiando os cristãos a envolverem-se nela, fato que demonstra a radicalização teológica vivida por ele, conforme pontua Streck (2017, p. 43), ao afirmar que “Radical é aquele ou aquela que busca ir às raízes das questões num processo arqueológico, numa contínua reconstrução dos processos de opressão”.

Todavia, se por um lado, nem a Igreja Presbiteriana do Brasil pôde deter por completo a ação de Richard Shaull ao afastá-lo de suas funções na docência do Seminário Presbiteriano do Sul em Campinas, tampouco o missionário pôde revolucionar por completo a Teologia Reformada substituindo-a pela Teologia Radical de base revolucionária, com enfoque exclusivo no combate às injustiças e opressões do sistema social vigente.

Embora ainda sejam visíveis os traços do movimento vivenciado naquela época, o fato é que, como toda “efervescência”, a teologia radical de base revolucionária teve sua duração, e no decorrer da história novos sagrados selvagens foram forjados em meio ao “relaxamento” das instituições que, via de

regra, experimentaram no curso de sua jornada reformas e movimentos, evidenciando a dinâmica da domesticação do sagrado conforme pontuado por Roger Bastide.

Prova disso é que, ao mesmo tempo em que podemos verificar que o legado de Richard Shaull contribuiu de forma expressiva para a posterior formulação acadêmica da Teologia da Libertação¹⁴, as igrejas protestantes, em geral, “esfriaram” o movimento revolucionário experimentado no período entre 1952 e 1962.

Logo, é possível aproximarmos a Teologia Radical expressa na vida e obra de Richard Shaull, sobretudo nos anos de sua atuação no Brasil, onde esta perspectiva deslocou sua visão do mundo, da Igreja, de Deus e da Teologia, com o que Roger Bastide conceituou como sendo o “sagrado selvagem”, que, de tempos em tempos, rompe as amarras institucionais numa tentativa de “aquecer” a experiência com o sagrado, mas que, geralmente, termina com a “domesticação” desta experiência tanto pela sociedade quanto pela instituição religiosa, de modo a responder a todo um conjunto de razões tanto de ordem social como religiosa.

Desde o período de sua estadia na Colômbia, onde teve seus primeiros contatos com a situação de pobreza e desigualdade econômica no contexto latino-americano, os ares desafiantes em termos sociorreligiosos do continente latino-americano já estavam postos na reflexividade teológica de Richard Shaull que logo compreendeu que, assim como na Teologia da Libertação (surgida anos mais tarde, e que ele pode ser considerado como um dos percussores), o interlocutor teológico é o pobre:

¹⁴ Considerando que o foco das tensões sempre seriam as fronteiras entre a humanização e a desumanização, o que envolve os indivíduos e o bem-estar destes, tanto naquele momento como no futuro, Richard Shaull lançou as bases do que viria a ser conhecido também por Teologia da Libertação, que, conforme pontuado por Altmann, Bobsin e Zwetsch (1997, p. 129), embora tenha sua emergência datada como sendo em 1971, na verdade, foi apenas a data de culminância de um processo que remonta a década de 1950 e 1960 e, mesmo que tenha sido associado mais diretamente ao catolicismo, na verdade, foi um fenômeno ecumênico.

Num continente como a América Latina, o desafio não provém em primeiro lugar do não-crente, mas sim da não-pessoa, ou seja, daquele a quem a ordem social existente não reconhece como tal: o pobre, o explorado, o que é sistemática e legalmente despojado de seu ser de homem, o que quase nem sabe que é uma pessoa. A não-pessoa não questiona em primeiro lugar o nosso mundo religioso, mas sim o nosso mundo econômico, social, político e cultural e, por isso, representa um chamado à transformação revolucionária das próprias bases de uma sociedade desumanizante. A questão, portanto, não está em como falar de Deus em um mundo adulto, mas sim em: como anunciar Deus como Pai em um mundo não humano? (GUTIERREZ, 1981, p. 87\88).

Pelo exposto acima, percebe-se que a reflexão teológica estava ligada a um contexto sociocultural concreto, histórico e, portanto, é uma resposta a perguntas, explícita ou implicitamente, formuladas pela comunidade cristã que indaga sobre a sua identidade e a sua relação com o mundo em que vive. Assim, o teólogo – na perspectiva também de Richard Shaull – não se encontra em uma espécie de limbo histórico: sua reflexão deve ser situada, ou seja, parte das bases materiais, fala a partir de uma precisa localização e proclama a Palavra do Senhor na palavra de todos os dias.

Nesse sentido, o missionário norte-americano Richard Shaull, sob o ponto de vista dessa teologia latino-americana, contextualizada, ousou “apontar o dedo para a lua”, conforme as palavras de Rubem Alves (teólogo e ex-aluno dele no Seminário Presbiteriano do Sul, Campinas/SP), refletindo a intensa e profunda dinâmica social na América Latina, bem como as movimentações em busca de reformas sociais, políticas e econômicas que tomavam conta das chamadas “bases”, locais de onde partiram as iniciativas em direção ao que também foi chamado de processo revolucionário latino-americano.

Assim, ele sistematizou uma perspectiva teológica da revolução, a partir de uma percepção da ação divina na história como obra de um Deus histórico-dinâmico, cujo Messias enviado à terra representa o papel de um político

revolucionário, que por meio de sua vida, morte e ressurreição restaura todas as coisas, situando a perspectiva revolucionária a partir de preceitos bíblicos que podem e devem nortear a teologia (SHAULL, 1965, pp. 17-19).

Tal sistematização abalou a estruturação teológica protestante naquele período, provocando uma adesão apaixonada de jovens em várias igrejas, abrindo possibilidades para além das estruturas eclesiais de então, aproximando igreja e revolução, propondo um protagonismo impensado naquele momento, o que não somente contrariou a ortodoxia vigente nas igrejas daquela época, como mobilizou na Igreja Presbiteriana do Brasil a necessidade de “contornar”, ou melhor dizendo, “domesticar” a paixão revolucionária despertada nos jovens, a partir da radicalização teológica expressa por Richard Shaull, o que ficou evidente nas inúmeras medidas tomadas pela cúpula desta Igreja, conforme pontuamos.

REFERÊNCIAS

- ALTMANN, Walter; BOBSIN, Oneide; ZWETSCH, Roberto. Perspectivas da teologia da libertação: impasses e novos rumos num contexto de globalização. *Estudos teológicos*. São Leopoldo, v. 37, n. 2, p. 129-138, 1997. Disponível em: http://www.est.com.br/periodicos/index.php/estudos_teologicos/article/view/784. Acesso em: 23 jul. 2019.
- ALVES, Rubem. O Deus do furacão. In: ALVES, Rubem (org.). *De dentro do furacão: Richard Shaull e os Primórdios da Teologia da Libertação*. São Paulo: CEDI, CLAI, Prog. Ecum. de Pós-Grad. em C. da Religião, 1985, p. 19-24.
- ALVES, Rubem. *Religião e repressão*. São Paulo: Loyola, 2005. ISBN 8515031272
- BASTIDE, Roger. *O Sagrado Selvagem e outros ensaios*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.
- BURITY, Joanildo. *Fé na revolução: protestantismo e o discurso revolucionário brasileiro (1961- 1965)*. Rio de Janeiro: Novos Diálogos, 2011.
- CORTEN, André. Prefácio. In: SHAULL, Richard; CESAR, Waldo. *Pentecostalismo e Futuro das Igrejas Cristãs*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1999.
- GUTIERREZ, G. *A força histórica dos pobres*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1981.
- HUFF JÚNIOR, Arnaldo Érico. Teologia e revolução: a radicalização teológico-política de Richard Shaull. *Estudos de Religião*, São Paulo, v. 26, n. 43, p. 55-75, 2012.

MENDONÇA, Antonio Gouvêa. A experiência religiosa e a institucionalização da religião. *Estud. av.*, São Paulo, v. 18, n. 52, p. 29-46, dez. 2004. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-40142004000300004&lng=en&nrm=iso>. Acesso em: 14 fev. 2021. <https://doi.org/10.1590/S0103-40142004000300004>.

MENDONÇA, Antônio Gouvêa de. O protestantismo no Brasil e suas encruzilhadas. *Revista USP*, São Paulo, n. 67, p. 48-67, setembro/novembro de 2005. Disponível em: <file:///C:/Users/PMRecife/Downloads/13455-Texto%20do%20artigo-16429-1-10-20120517.pdf> Acesso em: 15 jul. 2019.

SHAULL, Richard. *As transformações profundas à luz de uma teologia evangélica*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1965.

SHAULL, Richard. Revolução Social e Tecnologia: o paradoxo de nossa herança. In: OGLESBY, Carl; SHAULL, Richard. *Reação e mudança*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1968.

SHAULL, Richard. Entre Jesus e Marx: Reflexões sobre os anos que passei no Brasil. In: ALVES, Rubem (org.). *De dentro do furacão: Richard Shaull e os primórdios da Teologia da Libertação*. São Paulo: CEDI, CLAI, Prog. Ecum. de Pós-Grad. em C. da Religião, 1985.

SHAULL, Richard. *Surpreendido pela graça: memórias de um teólogo: Estados Unidos, América Latina, Brasil*. Tradução de Waldo Cesar. Rio de Janeiro: Record, 2003.

STRECK, Danilo Romeu. "O intelectual como transgressor": Richard Shaull e o pensamento educacional latino-americano. *Reflexão e Ação*, Santa Cruz do Sul, v. 25, n. 2, p. 27-45, ago. 2017. ISSN 1982-9949. Disponível em: <<https://online.unisc.br/seer/index.php/reflex/article/view/8861>>. Acesso em: 10 jan. 2020. doi:<https://doi.org/10.17058/rea.v25i2.8861>.

VELASQUES FILHO, Prócoro. Deus como emoção: Origens históricas e teológicas do Protestantismo Evangelical. In: MENDONÇA, Antônio Gouvêa de; VELASQUES FILHO, Prócoro. *Introdução ao protestantismo no Brasil*. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2002.

Recebido em 09-05-2020.

Aprovado em 10-12-2020.