

*Parte II - Feliz é a Nação cujo Deus é o Senhor.*⁴⁷⁷

A Mensagem do Protestantismo Missionário para o Brasil.

O Brasil também tem alguns capítulos a contar, na grande história do cristianismo ocidental, sobre os encontros e desencontros entre católicos e protestantes. Os mais importantes desses capítulos não foram escritos no tempo da França Antártica, nem no da Nova Holanda brasileira, época em que a Reforma e a Contra-Reforma comoviam e conflavam a Europa. Só quando os ânimos das guerras religiosas tinham, há muito, arrefecido em outras partes, quando o novo Império sul-americano se abriu para o mundo, quando já havia aqui certa liberdade para os estrangeiros circularem, anunciarem novas idéias e novas crenças, chegaram os protestantes para conquistarem espiritualmente os brasileiros. Eles vieram como os mensageiros do Novo Mundo, da América do futuro, da civilização moderna da qual diziam que o Brasil também podia participar. Mas, traziam em suas mãos um livro muito antigo e muito desconhecido pelos habitantes deste país.

Já foram feitas algumas tentativas importantes de síntese geral acerca do significado da chegada e da difusão do protestantismo entre os brasileiros.⁴⁷⁸ Entretanto, os livros, as

⁴⁷⁷ Salmo 144:15.

⁴⁷⁸ As principais são: *O protestantismo brasileiro*, de Emile G. Leonard (1963); *Protestantismo e cultura brasileira*, de Boanerges Ribeiro (1981); *O celeste porvir: a inserção do protestantismo no Brasil*, de Antônio Gouvêa Mendonça (1984).

cartas, os relatórios, os diários, os jornais escritos pelos missionários evangélicos ainda guardam um conjunto grande e rico de informações, de doutrinas, de idéias, de sentimentos inexplorados, que fizeram parte dessa interessante experiência que foi o encontro cultural, no Brasil do século XIX, entre dois mundos diferentes: o protestante e o católico, o anglo-saxônico e o latino, o norte-americano e o brasileiro. É necessária uma investigação que aproveite essas fontes e avance na interpretação do pensamento teológico, dos parâmetros intelectuais, das propostas sociais e políticas, da cultura religiosa, da psicologia social das igrejas missionárias que os protestantes organizaram aqui, em contraste com a sociedade que as circundava.

Cabe examinar: as raízes do movimento missionário na cultura norte-americana; o legado da teologia reformada, da rigidez ética do calvinismo, do igualitarismo radical do puritanismo, do individualismo liberal democrático, do impulso sentimental do pietismo, que os missionários trouxeram em sua bagagem para o Brasil; e a manifestação de todos esses aspectos no seu diálogo com os intelectuais liberais brasileiros sobre a liberdade religiosa e a secularização do Estado, nas disputas teológicas com os padres ultramontanos, nas controvérsias com os positivistas e os evolucionistas acerca do teor do conhecimento científico, na reação contra o sincretismo festivo e imagético da religiosidade popular, na conquista dos corações de homens e mulheres do povo brasileiro. Compete analisarmos também: o diagnóstico que os pregadores evangélicos fizeram da nação brasileira, à luz do modelo da civilização liberal protestante norte-americana; os caminhos que apontaram para um processo de regeneração nacional, capaz de colocar o nosso país na mesma rota de progresso dos Estados Unidos; o papel da América e do Brasil no horizonte de suas utopias escatológicas.

Na segunda parte desta tese, investigaremos estas e outras questões, com o objetivo de traçar um panorama compreensivo das missões protestantes e de entender os vários aspectos da mensagem religiosa que, segundo os missionários, podia salvar o Brasil.

2.1 - O Sopro de Deus.

O grande avivamento e a era missionária americana.

“Os Estados Unidos é como que o povo escolhido da moderna geração. De posse da Palavra de Deus, aquele país não guardou para si esse tesouro imenso. Como um instrumento nas mãos da Providência, ele não tem poupado esforços para que a Bíblia se torne o livro do povo e o código das nações”.⁴⁷⁹

Remígio de Cerqueira Leite

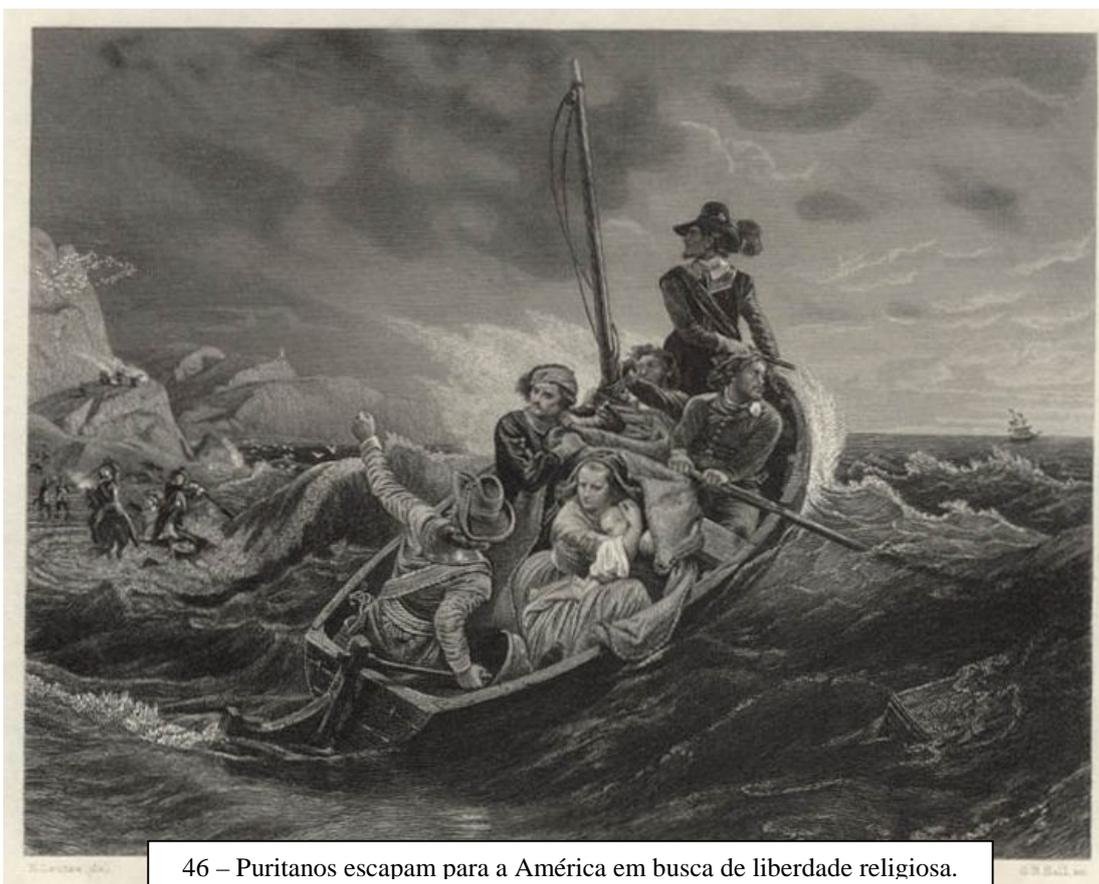
De certa forma, o advento da era missionária americana representou um retorno à idéia-força do mito fundador da Nova Inglaterra puritana: o “Novo Israel” foi liberto da opressão tirânica, migrou para um lugar distante e entrou na posse da sua “Terra Prometida”, para ali fundar uma nação consagrada ao Senhor, que seria como uma “Cidade sobre um Monte”, um exemplo dado por Deus a todas as nações, um povo vocacionado para espalhar pelo mundo todo a palavra divina. As principais chaves da teologia do Velho Testamento acerca da história do antigo Israel e de seu papel entre os povos foram apropriadas pelos “pais peregrinos” da América Inglesa e permaneceram no imaginário protestante americano até que o país, elevado à condição de nação independente e de potência mundial, num momento de abertura internacional, deu vazão à torrente missionária que alcançou várias partes do mundo.⁴⁸⁰

De fato, a colonização puritana da América do Norte surgiu, para os pioneiros do século XVII, como uma obra da Providência – ela foi alvo das mais esperançosas utopias protestantes. Deus reservara um lugar de refúgio para o seu povo, numa terra isolada e deserta, longe da corrupção e das perseguições que deterioravam o Velho Mundo. Ali, como dizia William Penn (1644-1718), o líder quaker fundador da Pensilvânia, se faria um “experimento” novo e admirável: os filhos de Deus entrariam juntos num pacto santo, em que

⁴⁷⁹ *Imprensa Evangélica*, 02 de fevereiro de 1884, p. 22.

⁴⁸⁰ Veja: William R. Hutchison, *Errand to the World – American protestant thought and foreign missions*, p. 08.

todos seriam iguais e livres para buscarem, solidariamente, a formação de uma sociedade orientada pela Bíblia. Esse pensamento foi bem expresso no famoso concerto da igreja de Salém, assinado em 1629: “Nós pactuamos com o Senhor e uns com os outros; e nos comprometemos na presença de Deus, a andarmos juntos em todos os seus caminhos, conforme o que Ele nos revelou em sua palavra da verdade”.⁴⁸¹

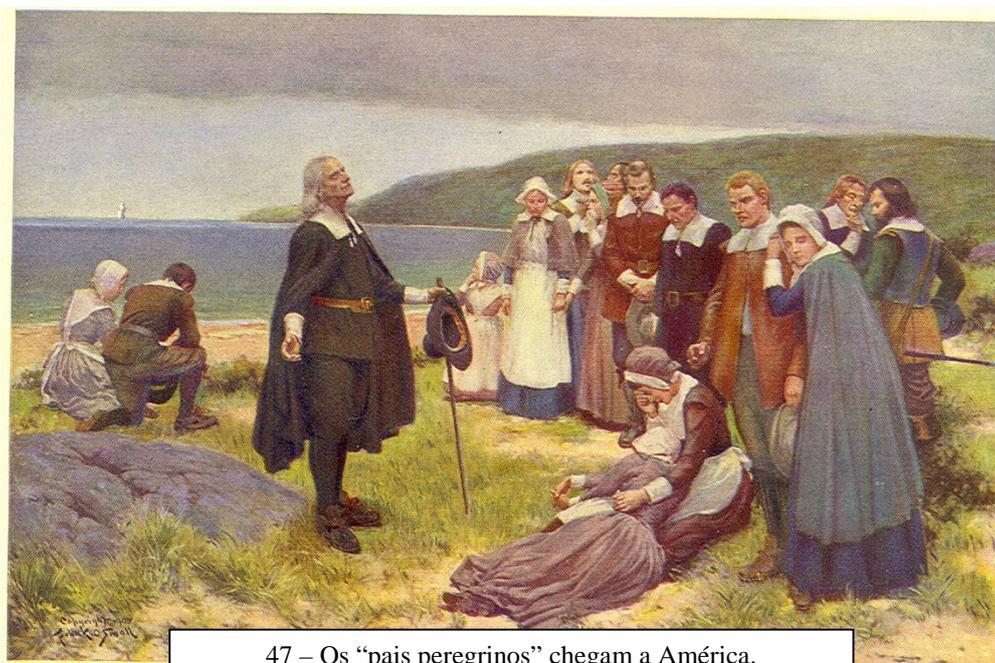


46 – Puritanos escapam para a América em busca de liberdade religiosa.

A costa leste norte-americana teve seu povoamento iniciado por uma grande diversidade de grupos religiosos: congregacionais, presbiterianos, batistas, quakers, episcopais, huguenotes, menonitas, reformados, luteranos, católicos, judeus, etc, vindos da Inglaterra, Escócia, Irlanda, Escandinávia, Suíça, Alemanha, Holanda, França, etc. A convivência e tolerância de variados credos, mais cedo ou mais tarde, se difundiu por toda parte, até onde inicialmente tentou-se evitar isso. Mas, o interessante é que, em meio a tensões e conflitos diversos, prevaleceu, em várias colônias, o ideal puritano, que se obstinava pela criação das *Bible Commonwealths*. Nelas, funcionavam: rígida disciplina religiosa,

⁴⁸¹ Citado por Sidney E. Ahlstrom, *A religious history of the American people*, p. 143. Esse mesmo autor nos esclarece que, embora concebidas como comunidades regidas pelas leis da Bíblia, as *Holy Commonwealths* puritanas não podem ser designadas como “teocracias”, porque as instituições eclesiásticas não tinham supremacia sobre o governo político e porque as igrejas eram dirigidas por sistemas congregacionais ou presbiterianos – ou seja, por mecanismos de democracia direta ou representativa.

organizações de ensino bem estruturadas, sobretudo para o estudo das Escrituras, e sistemas de governo político que seguiam os cânones congregacionais e presbiterianos de participação igualitária, direta ou representativa, já cristalizados nos modos de administração eclesiástica trazidos da Inglaterra.



Entre muitos casos, a fundação de Rode Island, liderada pelo pregador batista Roger Williams (1603-1683), é especial. Lá, pela primeira vez, em 1638, foi estabelecido um governo local regulado tão somente pelo “direito civil”: sem nenhuma igreja associada à administração política, haveria plena liberdade religiosa.

Williams, que escapara da Baía de Massachusetts por causa de intolerância contra sua religião, escreveu que, ao fundar Providence, “queria que ali fosse um refúgio para os perseguidos por questões de consciência”.⁴⁸² Logo, fixaram-se no pequeno povoado, com direitos iguais, inclusive na distribuição de terras, batistas, quakers, judeus e católicos, que em 1647, reunidos em assembleia, assinaram uma declaração muito significativa – que registra nada menos do que um dos episódios iniciais da invenção da democracia moderna: “A forma de governo estabelecida em Providence é DEMOCRÁTICA, ou seja, um governo formado pelo livre e voluntário consentimento de todos, ou da maior parte de seus habitantes livres”.⁴⁸³

Roger Williams foi apenas um dos homens da sua geração que afirmou suas convicções sobre o papel central que Deus reservara à América no fim dos tempos: os índios

⁴⁸² Sidney E. Ahlstrom, *A religious history of the American people*, p. 167.

⁴⁸³ *Idem*, p. 168.

seriam os últimos povos pagãos a ouvirem a pregação do Evangelho e na Nova Inglaterra seria fundada uma nação que manifestaria o Reino de Deus, cumprindo as promessas bíblicas sobre a restauração da lei de Israel em uma Nova Jerusalém. O congregacional John Cotton (1584-1652), um dos mais importantes líderes da fundação de *Bay Colony*, em Massachusetts, também entendeu que “a América era legível nas promessas” e que “a ordem das Igrejas e da sociedade era tão bem estabelecida na Nova Inglaterra que isso lhe dava a impressão do novo céu e da nova terra onde deve reinar a virtude”.⁴⁸⁴

Expectativas tão visionárias acerca do futuro da América não se apoiavam apenas no pensamento mítico e não nos parecerem tão exageradas quando levamos em conta o que nos informa o historiador Sidney Ahlstrom: “O compromisso com o trabalho útil, o senso de responsabilidade cívica, a preocupação com um governo legal, a paixão pelo estudo – estes e muitos corolários no caráter da Nova Inglaterra foram elementos centrais da pregação puritana desde o princípio”.⁴⁸⁵ E a disciplina coletiva puritana persignava-se em colocar em prática aquilo que era pregado. Neste sentido, é expressivo o testemunho do Rev. Hugh Peters (1599-1660), dado em 1645, perante o Parlamento Britânico em Londres, acerca do que ele viu na Nova Inglaterra: “Tenho vivido num país em que em sete anos jamais encontrei um mendigo, nem ouvi uma blasfêmia, nem vi um só bêbado”.⁴⁸⁶

Todavia, como era de se esperar, seria difícil sustentar por muito tempo o mesmo zelo religioso coletivo, que alimentava a busca pela formação de sociedades em que cada indivíduo, voluntariamente, devia dar provas pessoais de santificação. O fervor espiritual, inevitavelmente, havia de arrefecer nas novas gerações e, embora o fluxo imigratório prosseguisse intensamente e as igrejas continuassem importantes, crescia, entre os descendentes dos pioneiros, o número dos que afrouxavam a disciplina religiosa ou que simplesmente não se sujeitavam ao rigor da fé e da conduta puritana. No século XVIII, contribuiu para a justificação ideológica deste tipo de comportamento a difusão do deísmo anticlerical iluminista.

É nesse contexto que precisamos entender o “Grande Despertar”. Seus protagonistas o interpretavam como o “sopro de Deus” para reacender a brasa da fé adormecida no coração dos americanos. O movimento começou, desde as primeiras décadas do século XVIII, como derivação da onda pietista que varria o protestantismo europeu. Homens como Theodore Frelinghuysen (1691-1748), entre os reformados holandeses de Nova Jersey, e Gilbert

⁴⁸⁴ Citado por Jean Delumeau, *Mil anos de felicidade*, p. 242.

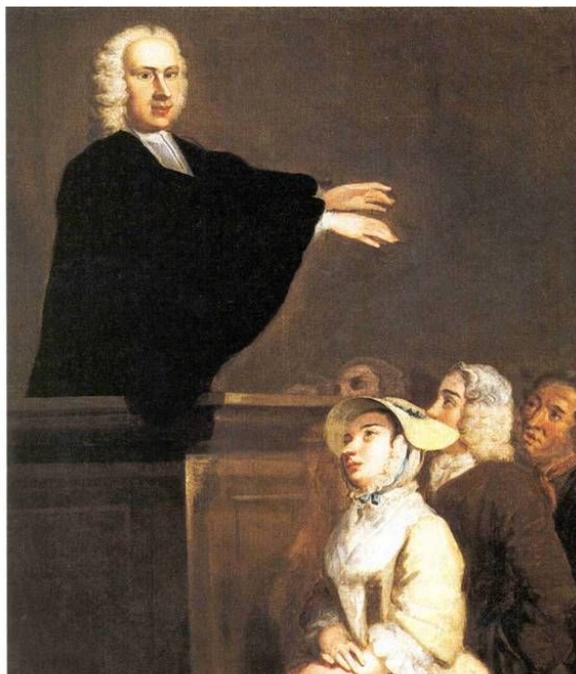
⁴⁸⁵ Sidney Ahlstrom, *op. cit.*, p. 164.

⁴⁸⁶ Citado por Vianna Moog, *Bandeirantes e pioneiros*, p. 64.

Tennent (1703-1764), entre os presbiterianos de Nova Brunswick, pregavam, ardentemente, a busca da experiência mística do “novo nascimento”, a conversão dos pecados e a santificação pessoal de cada crente, a quebra do formalismo frio que regia a vida das igrejas, o contato íntimo de cada cristão com o poder do Espírito Santo atuando em seu interior.

O jovem pastor congregacional Jonathan Edwards (1703-1758) ateou o fogo do avivamento em Northampton, Massachusetts, em 1734, que dali se espalhou, contagiando

igrejas de toda a Nova Inglaterra. Mas foi, certamente, George Whitefield (1714-1770), o “grande itinerante”, o maior responsável pela difusão das “novas luzes” na América do Norte e, também, o mais carismático, inflamado, talentoso e bem sucedido pregador de sua época. Fundador do metodismo, ao lado dos irmãos Wesley, ele percorreu colônias do Sul, do Centro e do Norte da América inglesa, evangelizando nas ruas, nas praças e em igrejas de todas as denominações – em toda parte arrebatando as multidões.



48 – George Whitefield pregando para o povo.

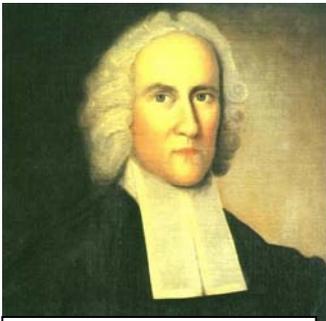
O que ocorria era uma maré de entusiasmo tal que as igrejas, os pontos de pregação e os acampamentos de evangelismo transbordavam de pessoas, as quais, literalmente, desabavam, ao receber o impacto de sermões profundamente emocionados: os auditórios clamavam, se desfaziam em lágrimas e aconteciam milhares e milhares de conversões. O movimento dividiu várias denominações e deu impulso à expansão, especialmente, de batistas e metodistas.



49 – O “Grande Despertar” alcança o povo em acampamentos de evangelismo.

Muitos interpretavam o “despertar” como o princípio do cumprimento das profecias bíblicas acerca de um abundante derramamento do Espírito Santo sobre toda a humanidade, conforme o profeta *Joel*, capítulo 2, e *Atos dos Apóstolos*, capítulo 2. Isso colocava a América no epicentro de uma ação escatológica da Providência, que havia de regenerar o mundo pela pregação do Evangelho a todas as nações, antes que chegasse o fim. Jonathan Edwards, que foi o maior ideólogo do avivamento e que mais tarde viria a ser o primeiro

grande teólogo da história dos EUA, expressou, em 1740, as suas convicções sobre o significado do “grande despertar” ainda em curso:

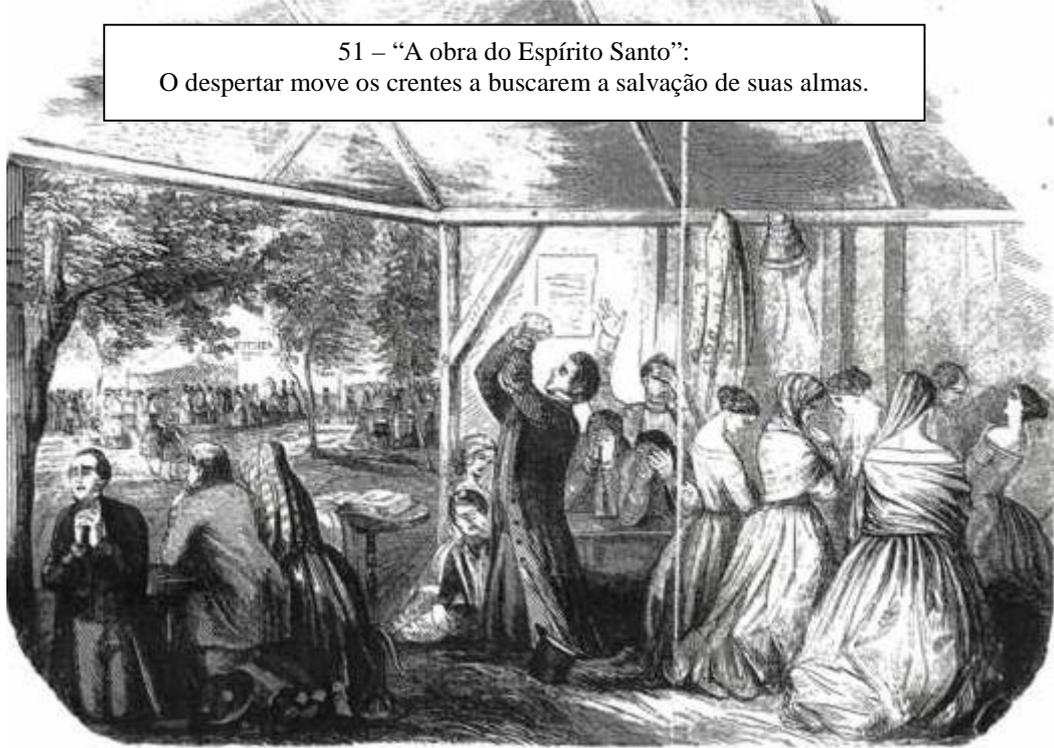


50 – Jonathan Edwards.

Não é imprudente julgar que essa obra do Espírito Santo, tão extraordinária e maravilhosa, é a aurora, ou pelo menos o prelúdio do glorioso trabalho de Deus, com frequência predito na Escritura, que por seu movimento e seu resultado renovará o mundo e a humanidade. (...) Não podemos razoavelmente pensar de outro modo: o começo do grande trabalho de Deus deve estar próximo. E há muitos sinais que tornam provável que essa obra terá início na América.⁴⁸⁷

⁴⁸⁷ Jonathan Edwards, *Some thoughts concerning the present revival of religion in New England*, citado por Jean Delumeau, *Mil anos de felicidade*, p. 243.

51 – “A obra do Espírito Santo”:
O despertar move os crentes a buscarem a salvação de suas almas.



O avivamento religioso, portanto, reanimava, com toda a força, aquela esperança antiga acerca do papel especial da América nos planos de Deus para a humanidade, que esteve muito presente entre os “pais peregrinos” e nunca foi totalmente esquecida. Por isso, o “grande despertar” foi um dos principais combustíveis do sentimento patriótico que tomou o coração do país na eclosão da guerra de independência. Ele estimulava o fortalecimento da consciência popular acerca de uma herança espiritual comum, que opunha a liberdade da nação americana à tirania do Velho Mundo. Em 1818, John Adams (1735-1826), cristão deísta, ex-líder revolucionário e ex-presidente dos EUA, escreveu que: “A Revolução aconteceu antes de a guerra começar. A Revolução foi nas mentes e nos corações do povo; foi uma mudança nos seus sentimentos religiosos acerca de seus deveres e obrigações”.⁴⁸⁸

Adams, como outros “pais fundadores” da República, em sua atividade revolucionária, recorreu ao espírito dos ancestrais do povo americano, que, segundo ele, associaram sua religião ao “amor à liberdade universal”, contrariando a tirania temporal e espiritual que reinava na Inglaterra: “Depois de sua chegada aqui, eles começaram a se

⁴⁸⁸ Citado por Sidney Ahlstrom, *op. cit.*, p. 262.

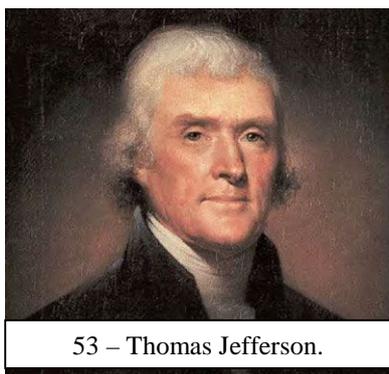
estabelecer e formar seu plano, no governo eclesiástico como no civil, em direta oposição ao direito canônico e ao sistema feudal”.⁴⁸⁹



52 – Emblema revolucionário do tempo da guerra de independência.

Por isso, ao contrário do que provavelmente aconteceria em qualquer outro lugar, o retorno do fervor religioso contribuiu para que emergisse uma nação autônoma (há muito tempo já constituída) politicamente laica e compromissada com a liberdade religiosa. O também deísta Thomas Jefferson (1743-1826), que redigiu a “Declaração de Independência dos Estados Unidos” (1776) e o “Estatuto de Virginia para a Liberdade Religiosa” (1785), nos ajuda a entender como o surgimento de um governo nacional sem religião declarada era uma novidade sem precedentes, como isso respeitava a lógica de funcionamento do sistema religioso norte-

americano e como se adequava bem ao que, na época, era o bom senso do pensamento esclarecido:



53 – Thomas Jefferson.

É somente o erro que requer apoio do governo. A verdade pode sustentar-se por si mesma. (...) Diferença de opinião é vantajosa na religião. As várias seitas exercem a função de *censor morum* umas sobre as outras. Pode-se atingir a uniformidade? Milhões de homens, mulheres e crianças inocentes, desde a introdução do cristianismo, foram torturados, queimados, multados, encarcerados; não avançamos, entretanto, uma polegada rumo à uniformidade. Qual tem sido o efeito da coação? Tornar metade do mundo idiota e a outra metade hipócrita; apoiar a velhacaria e o erro em toda a terra. Reflitamos que ela é habitada por um bilhão de pessoas; que essas pessoas professam, provavelmente, mil sistemas de religião diferentes; que a nossa é apenas um sistema desses mil; que se houvesse apenas um certo, e esse o nosso, desejaríamos ver as novecentas e noventa e nove seitas errantes reunidas no aprisco da verdade. Mas contra tal maioria não podemos realizar

isso pela força. A razão e a persuasão são os únicos instrumentos práticos. (...) Nossos irmãos de Pensilvânia e Nova Iorque têm subsistido há muito sem qualquer religião oficial. A experiência era nova e duvidosa quando a fizeram. O resultado foi além da expectativa. Floresceram infinitamente. (...) Não são mais perturbados pelas dissensões religiosas. Ao contrário, sua harmonia é sem paralelo e não se pode atribuí-la senão à sua ilimitada tolerância, porquanto não existe outra circunstância na

⁴⁸⁹ John Adams, *Dissertation on the canon and the feudal law*, citado por Ahlstrom, op. cit., p. 262.

qual difiram de todas as nações da terra. Fizeram a feliz descoberta de que a maneira de silenciar as disputas religiosas era não tomar conhecimento delas.⁴⁹⁰

No ano de 1800, em que Jefferson foi eleito o terceiro presidente dos Estados Unidos, na sucessão de John Adams, acontecia ondas de avivamento espiritual em várias partes do país.⁴⁹¹ Era um fenômeno intermitente, como um vento impetuoso que soprava vez por outra, atravessando o território nacional em diversas direções, ora mais, ora menos intenso, sempre com tendência a amainar com o tempo. Desde a década de 1790, a relativa calma religiosa foi mais uma vez interrompida pela eclosão do furacão chamado o “Segundo Grande Despertar”. O entusiasmo cristão, dessa vez, contagiou uma nação que, recentemente, se colocara de pé para afirmar sua independência. Agora, multidões de crentes por todo o país eram exortados a não adiarem mais o cumprimento da responsabilidade do povo escolhido de levar o Evangelho “até os confins da terra”. A América era uma obra de Deus, algo novo e extraordinário no mundo. Deus, portanto, queria usar os americanos para revelar ao mundo a sua Palavra. Mais do que de qualquer outra coisa, a era missionária americana foi fruto do “grande despertar”.

A energia dos avivamentos foi, freqüentemente, canalizada para a formação de redes de sociedades voluntárias dedicadas a assuntos de interesse religioso. Em muitos casos, associações locais aglutinaram-se até alcançarem envergadura nacional, às vezes, dentro das estruturas das denominações e, às vezes, de forma supra-confessional e para-eclesiástica. Entretanto, quando os protestantes estadunidenses organizaram a sua primeira sociedade missionária dedicada às missões estrangeiras, a *American Board of Commissioners for Foreign Missions*, em 1810, seguiram um caminho que já fora aberto pelos seus irmãos britânicos. Até então, atividades americanas de evangelização de outros povos tinham se restringido a iniciativas voltadas para os índios da América do Norte.

⁴⁹⁰ Thomas Jefferson, *Notas sobre a Virginia*, em: *Escritos políticos*, pp. 34-35.

⁴⁹¹ Sidney Ahlstrom, *op. cit.*, p. 264.

Em 1792, o pastor batista William Carey (1761-1834), um sapateiro pobre da periferia de Londres, lançou um desafio aos seus irmãos na fé, que o fariam ser considerado o



54 – William Carey e seu primeiro convertido.

“pai das missões protestantes”. A exortação veio nas páginas do livro: *An Enquiry into the Obligations of Christians to Use Means for the Conversion of the Heathens*. Nele, Carey contrariou a idéia, muito difundida na época, de que o alcance de todos os povos pela mensagem do Evangelho, determinado por Jesus antes da sua ascensão (Atos 1:8), já tinha se cumprido ainda na era dos apóstolos. Havia, pois, muitas nações jamais atingidas pela pregação cristã e a doutrina da

predestinação dos salvos não podia servir de desculpa para que os cristãos se eximissem de sua responsabilidade. O imperativo de Cristo continuava de pé: “Ide por todo o mundo e pregai o Evangelho a toda criatura” (Marcos 16:15). Carey interpretou estas palavras de Jesus, afirmando que não bastava evangelizar as nações genérica e superficialmente, era preciso que todos os homens, um por um, ouvissem a mensagem da salvação: “Esta comissão [de Jesus] foi tão extensiva quanto possível, e obrigou os evangelistas a dispersarem-se por todos os países habitados do globo, e a pregar a todos os seus habitantes, sem exceção ou limitação”.⁴⁹²

Essa mudança na interpretação bíblica foi muito importante para a difusão do ideal missionário, tanto quanto o exemplo do próprio Carey, que liderou a fundação da *Baptist Missionary Society*, no mesmo ano de 1792, e no ano seguinte embarcou com a família para a Índia. Depois disso, surgiram dezenas de associações e iniciativas semelhantes, entre os anglo-saxônicos dos dois lados do Atlântico. Os quadros abaixo demonstram a evolução cronológica da formação das sociedades missionárias protestantes na Grã Bretanha, Irlanda e EUA, bem como seus gastos e o número de enviados, desde o início até o ano de 1868.

⁴⁹² William Carey, *An Enquiry into the Obligations of Christians to Use Means for the Conversion of the Heathens*, transcrito em: Norman E. Thomas (ed.), *Classic texts in mission & world Christianity*, p. 56.

2. — *Great Britain and Ireland.* 1868.

Instituted.	Societies.	Expenditures.	Missionaries.	Native Agents.	Stations.	Communicants.
1701	Soc. for Prop. the Gospel	\$249,310 00	125	-	-	-
1792	Baptist Missionary Society	163,970 00	62	-	-	-
1795	London Missionary Society	526,445 00	159	720	81	29,847
1800	Church Missionary Society	754,320 00	198	1987	155	15,523
1816	General Baptist Missionary Society .	24,900 00	7	18	9	433
1817	Wesleyan Missionary Society	584,260 00	175	104	157	47,480
1824	Church of Scotland .	26,185 00	7	-	-	-
1840	Welsh Calvinistic Methodist Miss. .	14,865 00	4	-	-	-
1840	Irish Presb. Church	19,080 00	8	-	-	-
1841	Edinburgh Med. Miss.	5,400 00	3	-	-	-
1842	Reformed Presb. Ch.	10,000 00	7	-	-	-
1843	Free Church of Scotland	159,145 00	24	146	36	1,674
1844	South Am. Mission	36,675 00	10	-	-	-
1847	United Presbyterian Mission	110,805 00	38	-	-	-
1854	Turkish Missions Aid Society . .	8,295 00	-	-	-	-
1860	United Methodist Free Church . .	25,015 00	25	-	-	-
	English Presb. Ch. .	36,780 00	10	-	-	-
	Moravian, English Branch	24,275 00	-	-	-	-
	Foreign Evangelist .	7,215 00	-	-	-	-
	Garrow Mission . .	2,185 00	2	-	-	-
	Methodist New Connection	9,020 00	4	-	-	-
	Total	\$2,798,145 00	868	-	-	-

1. — *Societies in the United States of America.* 1868.

Instituted.	Societies.	Expenditures.	Missionaries.	Native Agents.	Stations.	Communicants.
1810	A. B. C. For. Miss.	\$530,885 00	140	965	98	25,538
1814	Am. Baptist Miss. Union . . .	214,411 00	42	400	18	19,908
1819	Methodist Epis. Miss. Society ¹ .	275,866 00	130	256	50	7,468
1832	Bd. of Reformed (Dutch) Church	90,745 00	12	58	15	1,140
1833	Free Will Baptist For. Miss. Soc.	69,955 00	8	10	4	134
1833	Presbyterian Bd. Foreign Miss. .	312,828 00	79	107	49	1,616
1835	Epis. Bd. of Miss.	79,929 00	17	14	22	628
1837	Evang. Lutheran Missionary Soc.	15,509 00	-	30	4	633
1844	Bd. of Reformed Pres. Church .	9,951 00	2	-	2	-
1844	Bd. of Associated Pres. Church	Merged in the	Board of United Presb. Church.			
1844	Bd. of Associated Ref. Church					
1845	Southern Baptist Convention . .	14,832 00	11	-	11	1,500
1846	Am. Miss. Ass. ¹ .	25,824 00	10	2	11	-
1849	Am. and Foreign Christ. Union ¹	Not known.	-	-	-	-
1859	United Pres. Ch.	68,053 00	18	55	14	239
1861	Southern Pres. Bd. For. Miss. .	18,000 00	12	4	12	1,200
	Total . . .	\$1,726,788 00	481	1,895	310	60,004

¹ Proportion for foreign missions.

A partir da década de 1870, os números acima cresceram consideravelmente.

Como é possível observar nos quadros, as organizações dedicadas às missões estrangeiras mobilizaram uma quantidade cada vez maior de pessoas e de recursos financeiros. Elas tornaram-se braços importantes das instituições denominacionais e tema presente na vida das igrejas locais. A *missiologia* virou disciplina nos seminários e assunto corrente nos debates de teólogos e líderes eclesiásticos, que acompanhavam de perto os sucessos das missões mundo afora. Entre os anos de 1810 e 1850, a obra missionária americana teve problemas sérios entre os indígenas, êxitos e fracassos parciais na Índia, Ceilão e outros campos, mas, especialmente, um animador sucesso nas Ilhas Sandwich (Havaí).⁴⁹³



55 – Jovens pastores ordenados ao ministério missionário.

No Havaí, aconteceram tantas conversões e o triunfo dos missionários foi tão grande que os nativos demandaram a ajuda dos pregadores protestantes para governar o país. Foi aí que muitos missiólogos enxergaram um problema: o que parecia a razão do sucesso entre os havaianos era causa de fracasso alhures e determinava o desvio do sentido original das missões cristãs. O problema era a confusão entre *evangelização* e *civilização*.

⁴⁹³ Veja: William R. Hutchison, *Errand to the world – American protestant thought and foreign missions*, pp. 62-90.

Rufus Anderson (1796-1880), que foi um dos mais importantes ideólogos do movimento missionário norte-americano no século XIX e que, desde 1832, esteve à frente de uma das maiores organizações protestantes dos EUA, a pioneira *American Board of Commissioners for Foreign Missions*, foi um grande defensor de que as missões deviam anunciar apenas Cristo e não a cultura ocidental. Ele escreveu em 1869:

Desde a infância, nossa idéia de religião cristã é identificada com educação, ordem social e certa correção moral de modos e maneiras; em outras palavras, com civilização. É verdade que séculos de civilização formaram uma parte constante de nossas manifestações de piedade; e nós, freqüentemente, parecemos refletir como nossa religião pessoal algo da cultura que nos reveste, por participarmos do mundo ao nosso redor. Mas essa idéia composta do Evangelho (se é que podemos chamar assim), essa mistura, tem colocado os missionários do nosso tempo em desvantagem em comparação com os missionários da era apostólica. Isso enfraquece a sua fé na capacidade do Evangelho simples de promover conversões, tal como entendiam os apóstolos; e também enfraquece a sua aliança com o poder divino, do qual os apóstolos dependiam exclusivamente para alcançar o sucesso. Tal fé em Deus e nos meios que Ele apontou para converter o mundo são agora o grande *desideratum* para a Igreja de Cristo e para as missões cristãs.⁴⁹⁴

Segundo Anderson, os missionários precisavam evitar pregar a reprovação dos costumes, tradições e valores dos povos com os quais trabalhavam, a não ser que fossem expressamente proibidos nas Escrituras. Os pregadores não deviam ensinar o inglês, nem os hábitos ocidentais de se vestir e se alimentar, nem sua etiqueta, nem seus princípios de organização social e política, nem sua ciência, suas leis ou suas técnicas de produção. Pelo contrário, sua tarefa era sintetizar a essência do cristianismo bíblico e adaptar sua mensagem à cultura específica de cada povo, procurando identificar-se com as populações locais pela adoção de seus modos de vida. Por isso, quanto antes, os missionários deviam preparar lideranças nativas e entregar a elas a direção das igrejas.

Nesta perspectiva, os novos crentes, em cada nação, encontrariam por si mesmos os meios de propagar o Evangelho, de conquistar a conversão de seus povos e de promover a regeneração de suas sociedades, de tal maneira que a justiça do Reino de Deus se cumpriria nestes países dentro de seus próprios padrões de civilização. Segundo Anderson, “a mais efetiva maneira de civilizar é pregar apenas o Evangelho”.⁴⁹⁵

⁴⁹⁴ Rufus Anderson, *Foreign Missions*, pp. 94-95.

⁴⁹⁵ Citado por: William R. Hutchison, *op. cit.*, p. 83.

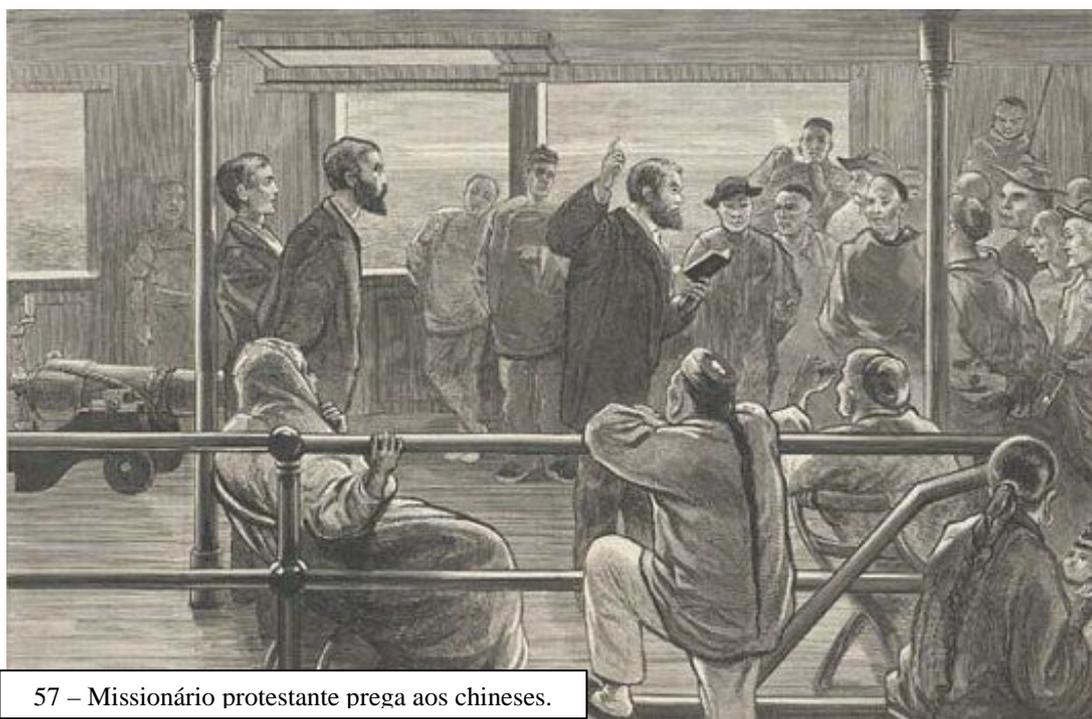


56 – Hudson Taylor (sentado, ao centro) e os companheiros de sua missão na China: os missionários americanos adotaram vestes e costumes orientais

A controvérsia suscitada pelas proposições de Anderson demonstra a existência de dois elementos importantes na composição do ideário missionário: a determinação de evangelizar como simples expressão de um aspecto essencial à religião cristã e a esperança da difusão do progresso, que também era vista como uma responsabilidade dos anglo-saxônicos em geral, e dos americanos particularmente. Mas, este segundo elemento era absolutamente secundário em relação ao primeiro.

Portanto, o senso da vocação dos filhos da América de ensinar ao mundo como se constrói uma civilização cristã esteve presente. Contudo, mentores importantes do movimento missionário exortavam a que os emissários do Evangelho não perdessem de vista que, antes de serem americanos, anglo-saxões ou ocidentais, eles eram apenas cristãos. De fato, a evangelização (e, portanto, a vocação missionária) sempre foi uma característica fundamental do cristianismo, desde os ensinamentos do próprio Jesus Cristo. A dúvida era se os métodos civilizadores poderiam contribuir para a cristianização dos povos, ou se deviam ser dispensados em benefício da pura conversão religiosa. Uns defenderam a primeira, outros defenderam a segunda posição.

Não podemos deixar de dizer, porém, que a exortação de Anderson colocava os missionários num dilema insolúvel: o da distinção entre o que era puramente cristão e o que era próprio da civilização ocidental moderna. Ao contrário do que eles percebiam ou podiam admitir, sua maneira de conceber o cristianismo e de interpretar a Bíblia era, inevitavelmente, resultado de sua cultura.⁴⁹⁶ O dilema da diferenciação “Cristo x Cultura” era acentuado pelo fato de que a maior parte dos evangelistas era enviada para lugares totalmente alheios à civilização cristã ocidental.



57 – Missionário protestante prega aos chineses.

De um modo geral, havia entre os protestantes que se interessavam por missões e se dedicavam a elas a idéia de que os povos mais carentes de evangelização eram os da África, Índia e China. Estes eram, ao mesmo tempo, os mais numerosos, os mais ignorantes acerca do cristianismo e os que se tornaram, naquele momento histórico, acessíveis como nunca. Os muçulmanos, por mais que preocupassem os missionários, eram avessos e impenetráveis à pregação cristã. Especificamente para os estadunidenses, os índios norte-americanos eram um alvo prioritário. Quanto aos povos católicos, havia uma controvérsia a ser solucionada: se deviam ou não ser considerados verdadeiros cristãos. O quadro abaixo demonstra os alvos preferenciais das missões protestantes.

⁴⁹⁶ Sobre esse assunto, veja: Andrew F. Walls, *The missionary movement in Christian history – studies in the transmission of faith*, pp. 03-54.

5. — *Summary View of Protestant Missions.*

[From Dr. John C. Lowrie's "Manual of the Foreign Missions of the Presbyterian Church," 1868.]

In the different Mission Fields.

Mission Fields.	Ordained Missionaries.		Assistant Missionaries.		Communicants.	Scholars.
	Foreign.	Native.	Foreign.	Native.		
American Indians . . .	105	16	135	14	8,192	1,766
Spanish Amer. States . .	32	1	39	2	928	483
Guiana & West Indies	217	81	250	-	79,879	17,047
Africa — N. and E., and Madagascar . . .	28	97	41	-	4,718	2,335
Western Africa . . .	132	29	115	99	14,093	8,408
South Africa . . .	277	6	323	14	30,402	16,448
Asia — Western . . .	89	113	92	237	3,115	7,353
India and Ceylon . . .	533	203	563	2,769	35,440	92,476
Burmah and Siam . . .	35	106	37	250	9,237	1,516
China and Japan . . .	133	10	119	178	3,577	1,532
Islands — China Sea and Pacific . . .	196	12	180	209	61,447	55,541
Total . . .	1,777	674	1,894	3,772	251,028	204,905

Muitos protestantes estavam entusiasmados com a oportunidade de dar cabo da tarefa de evangelizar o mundo, que lhes parecia atingível por causa do desenvolvimento dos transportes e das comunicações, mas principalmente pela abertura da Ásia, efetuada pela expansão do imperialismo britânico. Rufus Anderson expressou, em 1869, o que era o pensamento de muitos na sua época:

Eu tento apenas mostrar como as porções do mundo não evangelizado que foram abertas são as mais populosas. Refiro-me ao Sul, ao Leste e ao Oeste da Ásia, que contém uma população de mais de seiscentos milhões de pessoas. (...) Podemos ver que somente a mão que move o mundo poderia ter realizado isso. Cinquenta anos atrás, nenhum homem bem informado diria que alguma parte do Oeste, do Sul ou do Leste da Ásia seria francamente aberta às missões cristãs; e nenhum homem bem informado pode duvidar que estes países estão abertos agora, com apenas algumas exceções parciais.⁴⁹⁷

Interessantemente, no caso da Índia, por exemplo, ele identificou como os principais obstáculos para a difusão do cristianismo: os governos islâmicos, os governos bramânicos e a presença da *East India Company*. A percepção acerca da Companhia das Índias Orientais britânica era ambígua. Apesar de reconhecer que seu estabelecimento tinha sido um passo importante para a abertura da Ásia aos ocidentais de um modo geral, e aos missionários em particular, esperava-se que ela terminasse sua tarefa e fosse extinta, dando vez à outra forma de governo colonial mais propícia às organizações religiosas. Anderson, chamando a companhia de “grande egoísta”, fez-lhe severas críticas, apontando: 1) a “influência perniciosa sobre a saúde e a moral” do povo chinês, provocada pelo comércio do ópio; 2) a proibição decretada contra os pregadores cristãos, impedidos de agir nos domínios britânicos do Oriente.⁴⁹⁸

Sobre este último tema, o autor citou episódios em que missionários protestantes foram impedidos de pregar aos nativos, em que nativos convertidos também foram impedidos de divulgar o cristianismo, em que livros e panfletos evangelizadores foram proibidos de circular e em que religiosos ingleses e norte-americanos foram expulsos dos territórios coloniais.⁴⁹⁹ O que os missionários desejavam não era que as autoridades coloniais decretassem a conversão compulsória das populações nativas, mas sim que dessem proteção e liberdade de ação aos pregadores cristãos. Nisso, muitas vezes, viram frustradas as suas expectativas.

De fato, os governos coloniais, acerca de assuntos religiosos, via de regra, tinham em vista: por um lado, proteger os cultos dos cidadãos ocidentais nos territórios sob domínio; por outro lado, garantir o funcionamento regular das religiões nativas. As atividades missionárias eram, freqüentemente, percebidas como um estorvo aos interesses da administração colonial. Não havia vantagem alguma na divulgação do cristianismo junto às populações colonizadas, do ponto de vista dos interesses políticos e comerciais dos impérios. Pelo contrário, a ação missionária era uma causadora potencial de distúrbios e animosidades inteiramente desnecessárias.

⁴⁹⁷ Rufus Anderson, *Foreign Missions*, pp. 01-03.

⁴⁹⁸ *Idem*, pp. 06-09.

⁴⁹⁹ *Idem*, pp. 08-10.

Os missionários, por sua vez, reivindicavam a proteção dos governos imperiais, mas não tinham compromisso com a defesa de seus interesses. Eram religiosos enviados e sustentados pelas organizações eclesiásticas que estavam, muitas vezes, dispostos a se opor às políticas imperiais em nome de suas convicções e do que acreditavam ser os interesses de seus convertidos. Um bom exemplo disso foi a aversão dos pregadores cristãos na China contra o comércio do ópio.



58 – O vício do ópio difundido pela Cia. das Índias Orientais.

O historiador marxista Eric Hobsbawn definiu, sintética e precisamente, a complexidade das relações entre as missões cristãs e os governos imperiais:

O trabalho missionário não foi, de forma alguma, um intermediário da política imperialista. Muitas vezes se opôs às autoridades coloniais; quase sempre colocou os interesses de seus convertidos em primeiro lugar. Contudo, o sucesso do Senhor se dava em função do avanço imperialista. Ainda pode ser debatido se o comércio seguiu a bandeira, mas não há dúvida de que a conquista colonial abriu o caminho à ação missionária efetiva.⁵⁰⁰

É importante assinalarmos isso para evitarmos o equívoco de classificar o trabalho missionário protestante do século XIX como uma espécie de “imperialismo cultural”. Isso vale especialmente em relação às missões que procediam dos Estados Unidos, onde o governo do país não tinha nenhuma vinculação com qualquer organização eclesiástica. O problema é a confusão, que alguns autores já fizeram, entre “imperialismo cultural”, que só pode existir como parte de uma política estatal, e “ação de aculturação dirigida”, que é uma espécie de

⁵⁰⁰ Eric J. Hobsbawn, *A Era dos Impérios*, p. 108.

transmissão organizada de idéias, doutrinas, valores morais, concepções de vida, tradições ou costumes, entre grupos humanos culturalmente distintos. Neste último caso, acontece o esforço planejado de representantes de um grupo no convencimento de indivíduos de outro grupo para a substituição de elementos da sua cultura, havendo inevitavelmente a adaptação e a releitura dos conteúdos recebidos, bem como a perda parcial de caracteres anteriores à transmissão.⁵⁰¹ As missões protestantes americanas eram, com certeza, deste tipo, sem, contudo, nenhuma participação governamental. Portanto, sua natureza fundamental não era política, mas sim estritamente religiosa.

De qualquer forma, no desempenho de sua missão religiosa, os evangelistas acreditavam que estavam contribuindo, direta ou indiretamente, para o progresso da civilização dos povos – como consequência natural do processo de regeneração cristã. E, nesse aspecto, para muitos deles, não eram os campos missionários mais distantes e estranhos à civilização ocidental que inspiravam as melhores esperanças. Havia um forte apelo no sentido de pregar aos que nunca tinham ouvido falar de Jesus Cristo. Porém, quanto à abertura para a consideração do cristianismo como a religião verdadeira, quanto à possibilidade de divulgar o modelo norte-americano de civilização cristã, quanto ao desafio de contribuir para corrigir o rumo de uma nação que podia se tornar semelhante aos Estados Unidos, provavelmente, nenhum outro país atraía tanto como o Brasil.

Que outro país, na perspectiva dos protestantes, reunia, nas mesmas proporções, um conjunto tão favorável de condições para potencializar a capacidade transformadora da mensagem evangélica? O Brasil era uma nova nação americana, ainda em construção, dotada de um vastíssimo território, com imensos recursos naturais e uma grande possibilidade de atrair imigrantes. Era oficialmente cristão, mas o povo não conhecia ainda as Escrituras Sagradas. Tinha leis que garantiam a tolerância religiosa e uma classe governante com os olhos voltados para o Norte, em busca de modelos a seguir. Se os missionários conseguissem disseminar aqui os mesmos princípios cristãos que fundaram a América do Norte, o Brasil tinha tudo para ser, no futuro, como os EUA, um dos maiores e mais prósperos países da Terra.

Foi assim que a Junta de Missões Estrangeiras da Igreja Presbiteriana do Estados Unidos da América, em 1859, justificou o envio de seu primeiro missionário ao Brasil:

Já há algum tempo que a comunidade cristã tem tido sua atenção voltada para o Brasil como campo atraente de trabalho missionário, com apelo especial às igrejas evangélicas deste país. O território

⁵⁰¹ Para a definição de “imperialismo cultural”, veja: Hans Morgenthau, *Política entre las naciones – la lucha por el poder e la paz*. Para a definição de “aculturação”, veja: Roger Bastide, *Problèmes de l’entrecroisement des civilisations et de leurs oeuvres*.

brasileiro é mais vasto que o nosso; o clima é igualmente variado e saudável: o solo se presta a produtos de clima tanto temperado como tropical; a população ainda é relativamente pequena; os recursos, ricos e vários, ainda estão em grande parte inexplorados. Mas há forças em ação, tanto na Europa quanto no Brasil, que rapidamente atraem ao último grande número de imigrantes. Provavelmente, não está longe o dia em que o Brasil terá seu lugar entre as nações mais importantes da Terra, em população e nos outros elementos de grandeza nacional. É de alta importância para seu presente e para seu bem-estar futuro que a mente nacional esteja imbuída de idéias e princípios religiosos corretos, e estes deverão proceder, em primeiro lugar, das igrejas evangélicas de nosso país. Talvez, jamais tenha havido época mais oportuna que esta para agirmos. É certo que o catolicismo romano é a religião oficial do país, mas o governo é liberal, e também o é grande parte das classes mais inteligentes; ao mesmo tempo, a tolerância religiosa é garantida por textos legais. É também digno de nota que a primeira tentativa de colonizar o país foi de um grupo huguenote, obrigado a deixar a pátria pela perseguição religiosa, mais ou menos na mesma época em que os dissidentes ingleses e escoceses encontravam asilo aqui.⁵⁰²

Os missionários americanos viriam para cá, de certa maneira, para retomar a obra que os calvinistas da França Antártica não conseguiram concluir, trezentos anos antes. Para eles, ainda estava em tempo de corrigir o desvio que colocou em rumos diferentes os dois grandes países do Novo Mundo.

⁵⁰² Transcrito por: Boanerges Ribeiro, *Protestantismo e cultura brasileira*, p. 17.

2.2 – *Pescadores de Homens:*

Os pioneiros do evangelismo protestante.

“E Jesus, andando junto ao mar da Galiléia, viu a dois irmãos, Simão, chamado Pedro, e André, os quais lançavam as redes ao mar, porque eram pescadores; e disse-lhes: Vinde após mim, e eu vos farei pescadores de homens”.

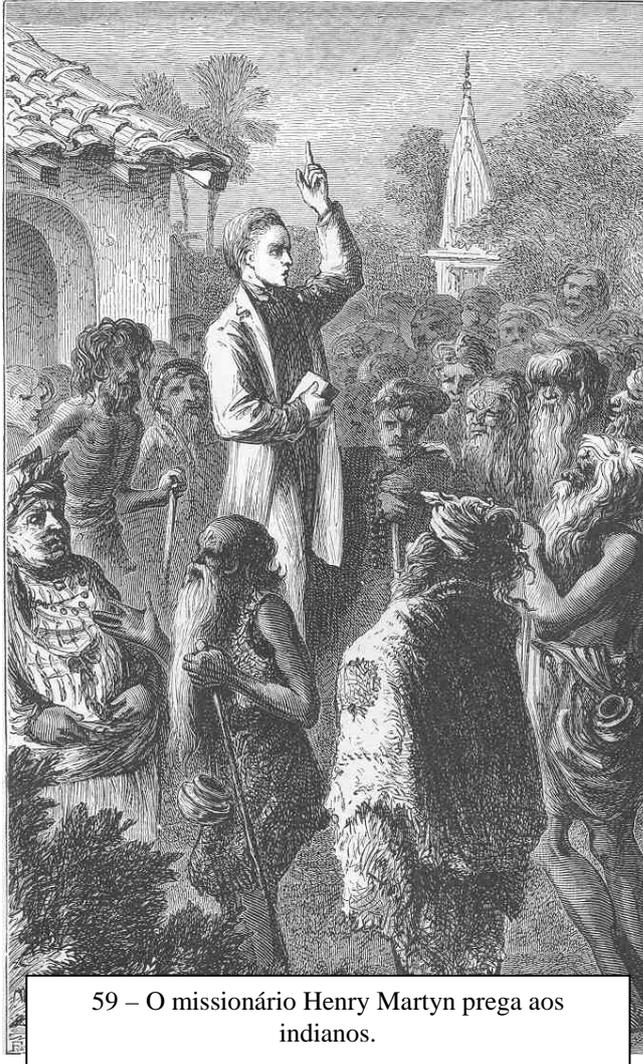
Mateus 4:18-19

A historiografia sobre o protestantismo no Brasil já tem dado a conhecer os acontecimentos mais importantes e os principais personagens dos primeiros tempos do trabalho evangélico missionário em nosso país.⁵⁰³ No entanto, convém os apresentarmos aqui, resumidamente, ao leitor menos familiarizado com as histórias e com as trajetórias específicas de cada grupo.

Os primeiros missionários protestantes que aportaram nas costas brasileiras, no século retrasado, eram ingleses a caminho de seus campos de trabalho nos domínios britânicos do Hemisfério Sul. Em 1805, o pastor anglicano Henry Martyn (1781-1812), que se dirigia à Índia, registrou em seu diário as impressões que teve sobre o Brasil, durante os dias que passou em Salvador, na Bahia. Ele disse que foi recebido pelos brasileiros com hospitalidade e curiosidade. Quando caminhava pela cidade, lhe chamou atenção o fato de, durante muito tempo, avistar apenas escravos negros, os quais, no mercado central, o examinavam de cima a baixo, como se fossem “selvagens incivilizados”, que se divertiam ao ouvir seu modo diferente de falar. Uma mulher lhe perguntou intrigada: “Os ingleses são batizados”? Ao que ele respondeu: “Oh, sim”, e pensou consigo: “eu sou um daqueles supostos hereges a quem foi confiado um Evangelho precioso e que pregaria a você se pudesse”.⁵⁰⁴

⁵⁰³ Estas informações podem ser encontradas em: Vicente Themudo Lessa, *Anais da 1ª Igreja Presbiteriana de São Paulo*; Júlio Andrade Ferreira, *História da Igreja Presbiteriana do Brasil*; João Gomes da Rocha, *Lembranças do Passado*; José Gonçalves Salvador, *História do Metodismo no Brasil*; A. R. Crabtree, *História dos Batistas do Brasil, até o ano de 1906*; Duncan A. Reily, *História Documental do protestantismo no Brasil*; entre outros livros.

⁵⁰⁴ Diário de Henry Martyn, 12 de novembro de 1805. Em: S. Wilberforce (ed.), *Journals and Letters of the Rev. Henry Martyn*, (1837).

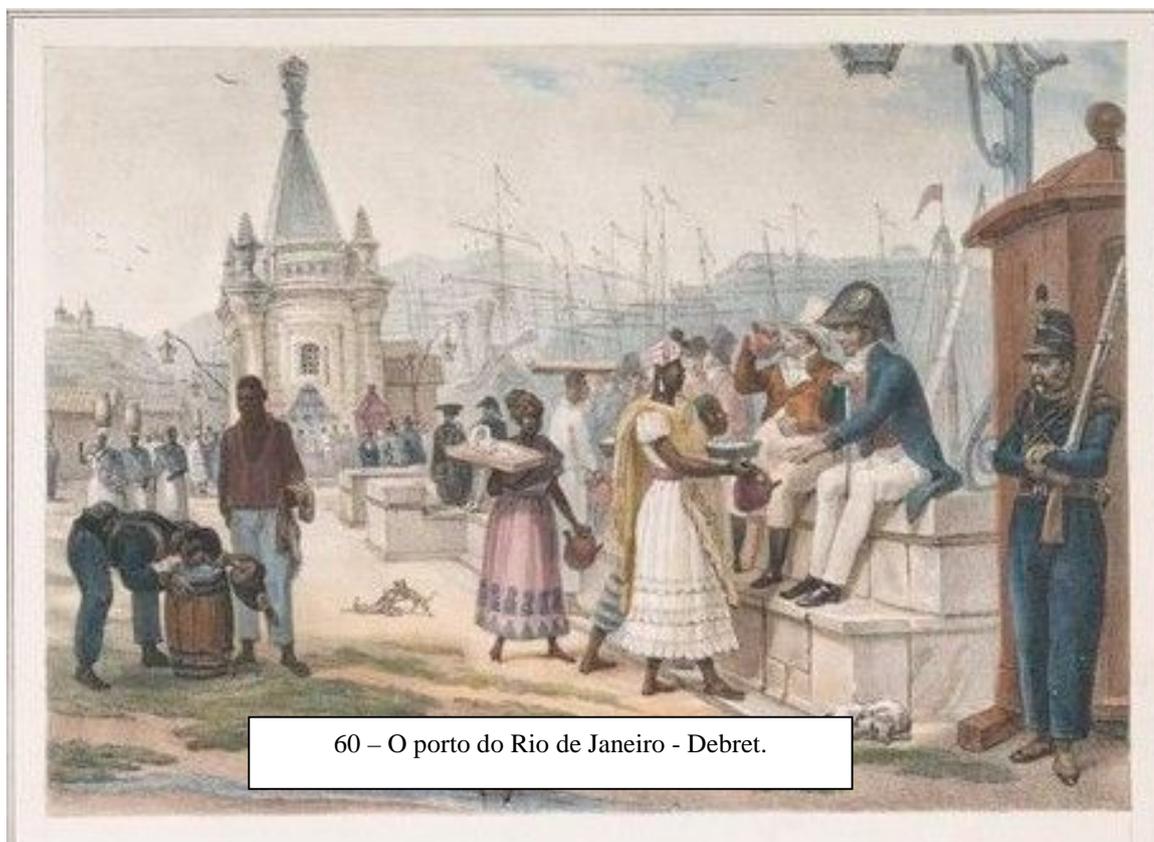


de Deus e, portanto, não era a Igreja de Deus”.⁵⁰⁵

As seguintes interrogações do Rev. Martyn sintetizam bem o sentimento dos pregadores protestantes que passaram por aqui naquele tempo: “Que missionário será enviado para trazer o nome de Cristo a estas regiões ocidentais? Quando será que esta linda terra se libertará da idolatria e do cristianismo espúrio? Há cruzes em abundância; mas quando será levantada a doutrina da cruz?”⁵⁰⁶

⁵⁰⁵ Diário de Henry Martyn, 19 de novembro de 1805. Transcrito por Duncan A. Reily, *História documental do protestantismo no Brasil*, p. 29.

⁵⁰⁶ *Idem*, 12 de novembro de 1805. Transcrito por Duncan A. Reily, *História documental do protestantismo no Brasil*, p. 29.



60 – O porto do Rio de Janeiro - Debret.

No Brasil do início do século XIX, a esmagadora maioria da população não tinha a mínima noção do que era o protestantismo. O viajante inglês John Luccock, no ano de 1813, narrou o diálogo que teve com dois oficiais do exército na cidade do Rio de Janeiro, os quais questionaram a ele e a um amigo conterrâneo sobre a religião dos ingleses, “mostrando-se grandemente surpreendidos ao saberem que tínhamos conhecimento de Jesus Cristo e lhe abraçávamos as doutrinas”. Perguntaram então: “‘Há lá igrejas?’ Citamos o número apenas das de Londres. (...) ‘Possuem sacramentos?’ ‘Somente dois’, foi a resposta, ‘o batismo e a santa ceia’. ‘Como! então são batizados?’ ‘Certamente o somos.’ Nossas respostas a essas perguntas pareciam pasmá-los”.⁵⁰⁷

O estranhamento era de parte a parte. O missionário wesleyano Samuel Broadbent (1794-1867), que esteve no Rio de Janeiro em 1816, em sua viagem a caminho do Ceilão, espantou-se com o turbilhão de símbolos, imagens, rituais e apelos aos sentidos que o envolveram, quando acompanhou a celebração das festas religiosas brasileiras, sendo tomado por um misto de aversão e curiosidade. Segundo ele, a cidade era populosa e as ruas cheias de escravos. Em todas as esquinas havia imagens e crucifixos, aos quais os passantes prestavam adoração. Quando o bispo se apresentava pelas ruas, o povo caía de joelhos e

⁵⁰⁷ John Luccock, *Notas sobre o Rio de Janeiro*, p. 87.

mantinha essa postura até que ele desaparecesse da vista. As imagens eram cobertas de flores e bordados, e cercadas de velas.



61 – Procissão nas ruas do Rio - Debret.

No dia da procissão da Páscoa, folhas foram espalhadas pelas ruas, as janelas ficaram superlotadas, sacerdotes desfilavam com velas nas mãos, crianças fantasiadas de anjos carregavam, uma a cruz, outra um martelo e cravos, outra a cabeça de João Batista num prato. Sob uma tenda, o bispo celebrava a eucaristia e sob um pάλíio negro estava um pedaço da “vera cruz” em que Cristo foi morto. Levada aos ombros por diversos homens, ia a imagem de Jesus em seu suplício. “Então vinham pessoas queimando incenso, e finalmente uma grande banda de música, soldados armados e multidões e multidões de gente”. O povo se ajoelhava e beijava as imagens com fervor. Saindo dali, o pastor foi parar na capela do mosteiro de São Bento, onde, semelhantemente a Henry Martyn, discutiu com os frades. Lá, ele se viu cercado pela fulgurante decoração interior da igreja, toda coberta de ouro, e conheceu imagens de santos, relíquias e outros objetos sagrados capazes de curar doenças, absolver pecados e tirar as almas do purgatório.⁵⁰⁸

⁵⁰⁸ Transcrito por Duncan A. Reily, *op. cit.*, pp. 31-32.

62 – Altar da Capela do Mosteiro de São Bento.



Tudo isso formava um quadro profundamente contrastante com os princípios fundamentais da formação religiosa do missionário e com seu modo de entender o cristianismo e a espiritualidade. Segundo ele, aquelas eram as figuras mais estranhas que jamais tinha visto. Declarou, então, sua gratidão a Deus por ter “nascido num país protestante, uma terra de liberdade e de bíblias”.

A capela anglicana na corte foi inaugurada em 1822, com o propósito de dar assistência espiritual aos ingleses e outros protestantes estrangeiros que habitavam a cidade do Rio, sem qualquer pretensão de atividade proselitista. Foi o primeiro templo protestante edificado no Brasil, desde os tempos da Nova Holanda. Mas, apenas alguns anos depois, em 1831, o capelão Robert Walsh (1772-1852) relatou com tristeza que a capela se encontrava abandonada, o teto apodrecido, as janelas quebradas, as cortinas desbotadas. De acordo com o Rev. Walsh, o templo tinha “capacidade para seiscentas ou setecentas pessoas, e existe esse número de protestantes no Rio para lotá-la, porém, eu nunca contei mais que trinta ou quarenta pessoas presentes”.⁵⁰⁹ Até então, os únicos ministros protestantes em atividade no Brasil eram pastores luteranos que serviam nas colônias alemãs e capelães ingleses que assistiam os súditos da coroa britânica. As primeiras igrejas luteranas foram fundadas em 1824, em São Leopoldo, no Rio Grande do Sul e em Nova Friburgo, no Rio de Janeiro, e a segunda igreja protestante da corte foi fundada em 1837, voltada para os estrangeiros luteranos da cidade do Rio; era a Igreja da Comunidade Evangélica Alemã, que ficava na Rua dos Inválidos.

⁵⁰⁹ *Idem*, pp. 36-37.

Foi em 1835 que a Igreja Metodista Episcopal dos EUA enviou de Baltimore, Maryland, o primeiro missionário protestante destinado especificamente à América do Sul. O Rev. Fountain E. Pitts fez uma viagem de reconhecimento ao Rio de Janeiro, Montevidéu e Buenos Aires para sondar as possibilidades de futuros trabalhos evangélicos nestas cidades. Daqui, escreveu com entusiasmo à sociedade missionária, dizendo que a tolerância religiosa no Brasil era muito maior do que esperava encontrar em um país católico. Contou como foi bem recebido pelos brasileiros e como deu início ao ensino da Bíblia em reuniões domésticas:



63 – Fountain Pitts.

Já realizei diversas reuniões e preguei 8 vezes em diferentes residências onde fui respeitosamente convidado e bondosamente recebido pelo bom povo. Graças a Deus tenho razão para crer que o bom Espírito tem estado conosco nesta antiga fortaleza de Satanás. Diversas pessoas parecem preocupadas com suas almas – e formei uma pequena classe dos que desejam fugir da ira vindoura – e ser remidos dos seus pecados. Nosso pequeno grupo de metodistas precisará muito de um cristão experimentado para conduzi-lo; no entanto, eles estão decididos a se unirem e a se ajudarem mutuamente no desenvolvimento da salvação de suas almas.⁵¹⁰

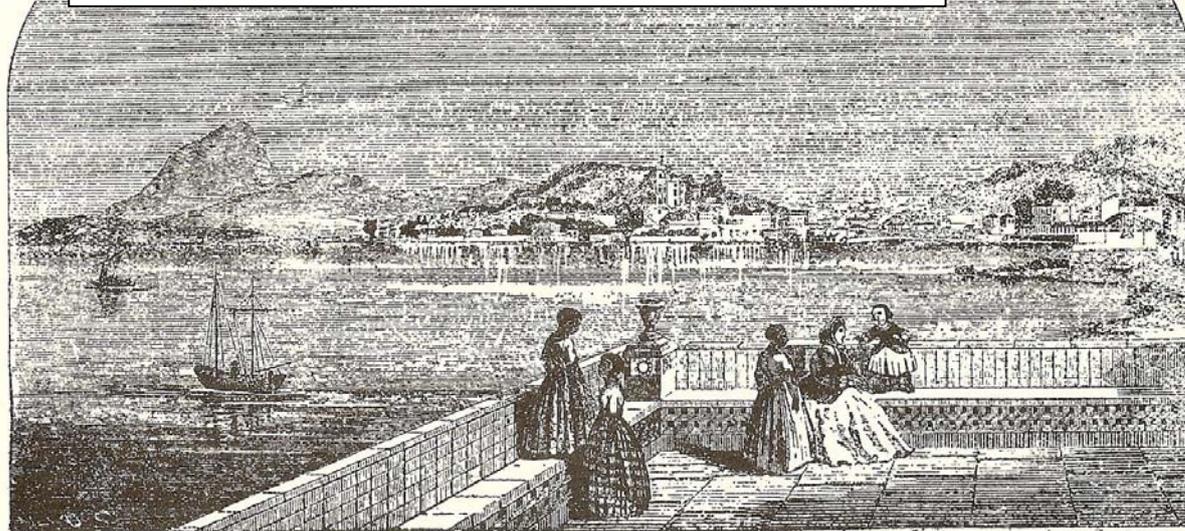
O pastor Pitts relatou que, no Brasil, o “campo estava pronto para a ceifa” e abriu caminho para que, nos anos seguintes, fossem enviados Justin Spaulding e Daniel Parish Kidder (1815-1891). Spaulding embarcou em Nova York e chegou ao Rio em abril de 1836, trazendo consigo esposa e filhos. Fixou residência no Engenho Velho, onde moravam muitos ingleses e americanos, dando aos mesmos assistência religiosa. Atuou como capelão dos navegantes americanos que passavam pelo porto da cidade, em sua trajetória da costa leste para a costa oeste dos EUA. Mas também trabalhou com sucesso no principal objetivo de sua missão: ensinar a Bíblia aos brasileiros. Segundo seu relato:

Imediatamente após a minha chegada, iniciei cultos públicos na minha residência. A assistência logo aumentou de trinta para quarenta, e assim fomos procurar um lugar maior e mais conveniente. O salão que alugamos acomoda 150 a 200 pessoas, e nos domingos a noite fica repleto. Conseguimos organizar uma escola dominical missionária sul-americana... mais de quarenta crianças e jovens se tornaram interessados nela.⁵¹¹

⁵¹⁰ *Idem*, pp. 81-82.

⁵¹¹ *Idem*, p. 83.

64 – Vista da Glória (Kidder, *Reminiscências de Viagens*, vol. 01, p. 93).



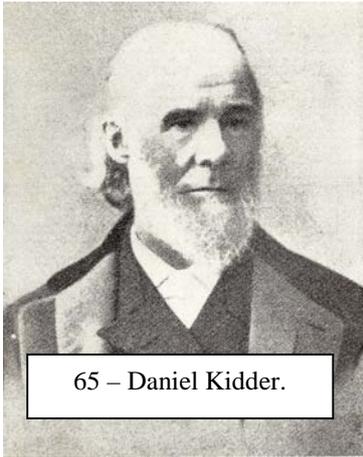
Vista da Glória, tomada do Passeio Público

O salão que o Rev. Spaulding alugou ficava no Largo da Glória e sua escola bíblica tinha uma biblioteca e oito turmas, duas das quais eram “classes de pretos”, uma lecionada em inglês, outra em português. Segundo o pastor, “o negro também tem capacidade de aprender, e como as demais pessoas, pode receber a graça de Deus”.⁵¹² Convencido de que a educação era um meio fundamental de expandir a obra missionária e incentivado por freqüentadores de seus cultos, Spaulding instalou na Rua do Catete uma escola diária que ensinava ler e escrever, além de “outras disciplinas”, chegando a receber 15 matrículas de crianças entre 4 e 14 anos. Com o bom resultado de seus esforços, ainda quando acometido de varíola, ele se sentia encorajado e escrevia à igreja que o enviou solicitando o auxílio de outros missionários. Em 1837, vindo também de Nova York, chegou ao Rio de Janeiro, acompanhado da família, o Rev. Daniel Parish Kidder, que tinha se formado no ano anterior na *Wesleyan University*.

O jovem pregador, aos vinte e dois anos de idade, uniu-se ao seu companheiro nas atividades junto aos navegantes e nas reuniões do salão do Largo da Glória, e começaram a planejar viagens às províncias do Império para o cumprimento de sua principal missão: difundir a Bíblia entre os brasileiros. Segundo Kidder:

A circulação das Sagradas Escrituras em português, – que é a língua do país – constituía nossa missão precípua. Até então jamais se havia feito esforços sistemáticos para uma larga divulgação da Bíblia neste vasto e interessante país. (...) Pode-se com segurança concluir que o número de exemplares do livro sagrado posto nas mãos do povo foi maior então do que em qualquer outra ocasião. De fato, conquanto a Bíblia não tenha sido proibida no Brasil, uma vez dentro das recomendações da Igreja Romana, mesmo assim era completamente desconhecida em vernáculo, por não se haver o clero

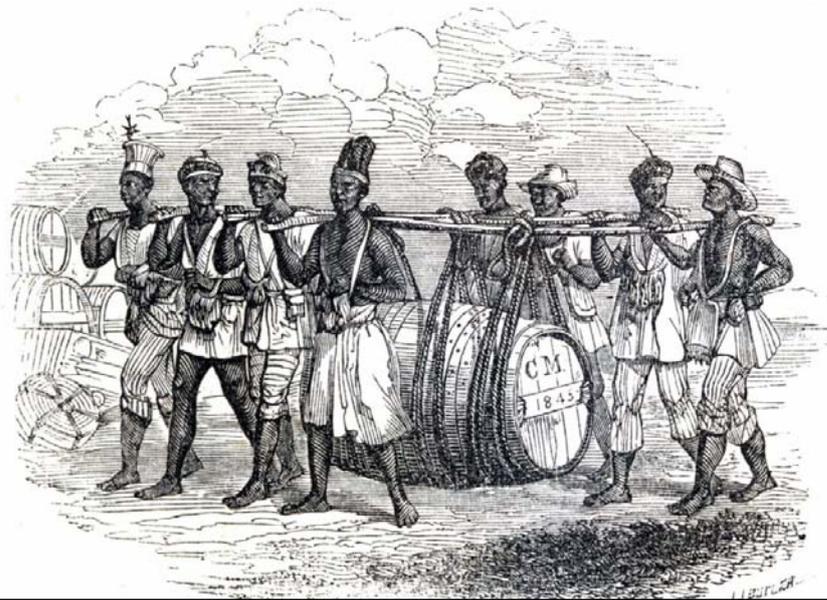
⁵¹² Citado por José Gonçalves Salvador, *História do Metodismo no Brasil*, p. 20.



65 – Daniel Kidder.

esforçado em divulgá-la. Quantos exemplares da vulgata latina existiriam nas bibliotecas dos mosteiros e dos sacerdotes, não o podemos saber, mas, sem dúvida, seriam em maior número que os de uso constante.⁵¹³

De acordo com o pastor Kidder, o povo brasileiro não era culpado pelo desconhecimento das Escrituras. A censura inquisitorial de Portugal impusera ao Brasil um regime de dominação absoluta. Porém, com a independência, os brasileiros adotaram uma constituição liberal e tolerante, de sorte que “a liberdade religiosa foi aos poucos se infiltrando no povo”. À medida que se divulgava a notícia de que a Bíblia estava sendo distribuída, acontecia uma “verdadeira corrida de pretendentes ao Livro Sagrado”. Os missionários atenderam a todos que puderam: diretores de colégios e um Ministro do Império, que queriam empregar as Escrituras em escolas; viúvas pobres que desejavam ensinar a seus filhos; crianças e escravos que traziam bilhetes, às vezes, suplicantes de seus pais e senhores; e até padres católicos. “Tendo se espalhado a notícia de que havíamos recebido bom suprimento desses livros, nossa casa ficou logo literalmente cheia de pessoas de todas as idades e condições: desde os velhos de cabelos brancos até os meninos travessos, do fidalgo ao pobre escravo”.⁵¹⁴



66 – Carregadores escravos (Kidder, *Reminiscências de Viagens*, vol. 02, p. 07).

⁵¹³ Sempre atento às paisagens naturais, aos tipos humanos, aos hábitos e aos costumes que presenciou em seu caminho, o pastor Kidder deixou-nos um relato vivo e interessante dos anos que passou no Brasil, o qual figura entre as ricas fontes para o conhecimento da vida brasileira no século XIX, que foram escritas por viajantes estrangeiros. Daniel Parish Kidder, *op. cit.*, vol. 01, p. 107.

⁵¹⁴ *Idem*, vol. 01, p. 108.

Esse foi o início das missões protestantes entre os brasileiros, mas foi também a origem de uma disputa que atravessaria o século: a querela das “bíblias falsificadas”. Embora bem recebidos em toda parte, os pregadores metodistas tiveram que se deparar com um ataque virulento, na imprensa, da parte de alguns padres católicos radicalmente ultramontanos. O principal deles foi Luís Gonçalves dos Santos (1767-1844), conhecido como o “Padre Perereca” – o mesmo que sustentou uma ardente polêmica com o Regente Feijó acerca do celibato dos clérigos. Ele editou um periódico e escreveu livros altamente injuriosos contra os protestantes, acusando-os de distribuírem bíblias adulteradas para “envenenar” os brasileiros. Em 1838, o Perereca escreveu:

Coisa incrível, mas desgraçadamente certíssima, estes intitulados missionários estão há perto de dois anos entre nós, procurando, com a atividade dos demônios, perverter os católicos, abalando a sua fé com pregações públicas na sua casa, com escolas semanárias e dominicais, espalhando Bíblias truncadas e sem notas, enfim, convidando a uns e a outros para o protestantismo e, muito especialmente, para abraçar a seita dos metodistas, de todos os protestantes os mais turbulentos, os mais relaxados, fanáticos, hipócritas e ignorantes.⁵¹⁵

Segundo Kidder, esses ataques representavam a posição de uma porção insignificante do clero, que não tinha a capacidade de mobilizar uma oposição mais efetiva ao seu trabalho. Pelo contrário, a campanha dos ultramontanos divulgava ainda mais a distribuição das Escrituras e o pastor recebeu muitos que diziam ser “absurda e ridícula a idéia de quererem esses homens dizer-lhes quais os livros que não deveriam ler ou de pretenderem eles organizar verdadeira cruzada inquisitorial contra a Bíblia. Queriam o livro, e, ainda que por nenhum outro motivo, pelo menos para provar que tinham liberdade religiosa e que estavam dispostos a apreciar sua leitura”.⁵¹⁶ Em consequência disso, conforme Spaulding, “senadores e deputados da nação, presidentes das províncias, oficiais do governo e da marinha, e do exército, doutores, advogados, negociantes e homens de todas as camadas com gratidão não fingida receberam”.⁵¹⁷

Juntos, depois de deixarem suas esposas e filhos acomodados no Rio de Janeiro, e depois de receberem um bom carregamento de bíblias e folhetos evangélicos da Sociedade Bíblica Americana (*American Bible Society*), Spaulding e Kidder percorreram o Brasil em

⁵¹⁵ Perereca escreveu três livretos contra a propaganda metodista, cujos títulos revelam bem seu conteúdo: *Desagravo do clero e do povo católico fluminense ou Refutação das mentiras e calúnias de um impostor que se intitula missionário do Rio de Janeiro* (1837); *Antídoto católico contra o veneno metodista ou refutação do segundo relatório do intitulado missionário do Rio de Janeiro* (1838); *O Católico e o Metodista, ou Refutação das doutrinas heréticas e falsas, que os intitulados missionários do Rio de Janeiro, metodistas de New York têm vulgarizado nesta corte do Império do Brasil, por meio de uns impressos chamados tracts, com o fim de fazer prosélitos para a sua seita* (1839).

⁵¹⁶ Daniel Parish Kidder, *op. cit.*, vol 01, p. 110.

⁵¹⁷ Carta de Justin Spaulding a Charles Pittman, transcrita por José Gonçalves Salvador, *História do metodismo no Brasil*, p. 190.

duas viagens missionárias. Na primeira delas embarcaram para Santos, visitando no caminho Angra dos Reis e Parati. De Santos subiram a Serra do Mar, no dorso de muars, em direção à cidade de São Paulo, de onde fizeram incursões a Jundiaí, Campinas, Itu, Sorocaba, São Bernardo e São Vicente. Para realizar seu trabalho, entravam em contato com as autoridades locais e eram recebidos com cordialidade e incentivados por políticos que queriam adotar a Bíblia nas escolas públicas, e também por padres que cooperavam no trabalho de distribuição. Entrevistaram-se com Diogo Feijó, com Bernardo Pereira de Vasconcelos, com os irmãos Andrada:

Nossa visita aos Andradas foi particularmente interessante. Esses venerandos senhores de cabelos brancos e já cansados de trabalhar pela pátria, receberam-nos com amáveis expressões sobre os Estados Unidos e nos asseguraram ainda de sua reciprocidade de sentimentos para com os cristãos, mesmo fora da Igreja de Roma. Conheciam e elogiavam os esforços das sociedades bíblicas e aprovavam calorosamente a leitura generalizada das Escrituras, especialmente do Novo Testamento. Acharam que a oferta que pretendíamos fazer não só era excepcional como generosa e nos asseguraram de que a ela não negariam o seu apoio. De fato, quando nos despedimos, Martim Francisco, o Presidente da Assembléia, disse sentir-se feliz em pensar que sua província seria a primeira a dar o exemplo de introduzir a palavra de Deus nas escolas públicas.⁵¹⁸

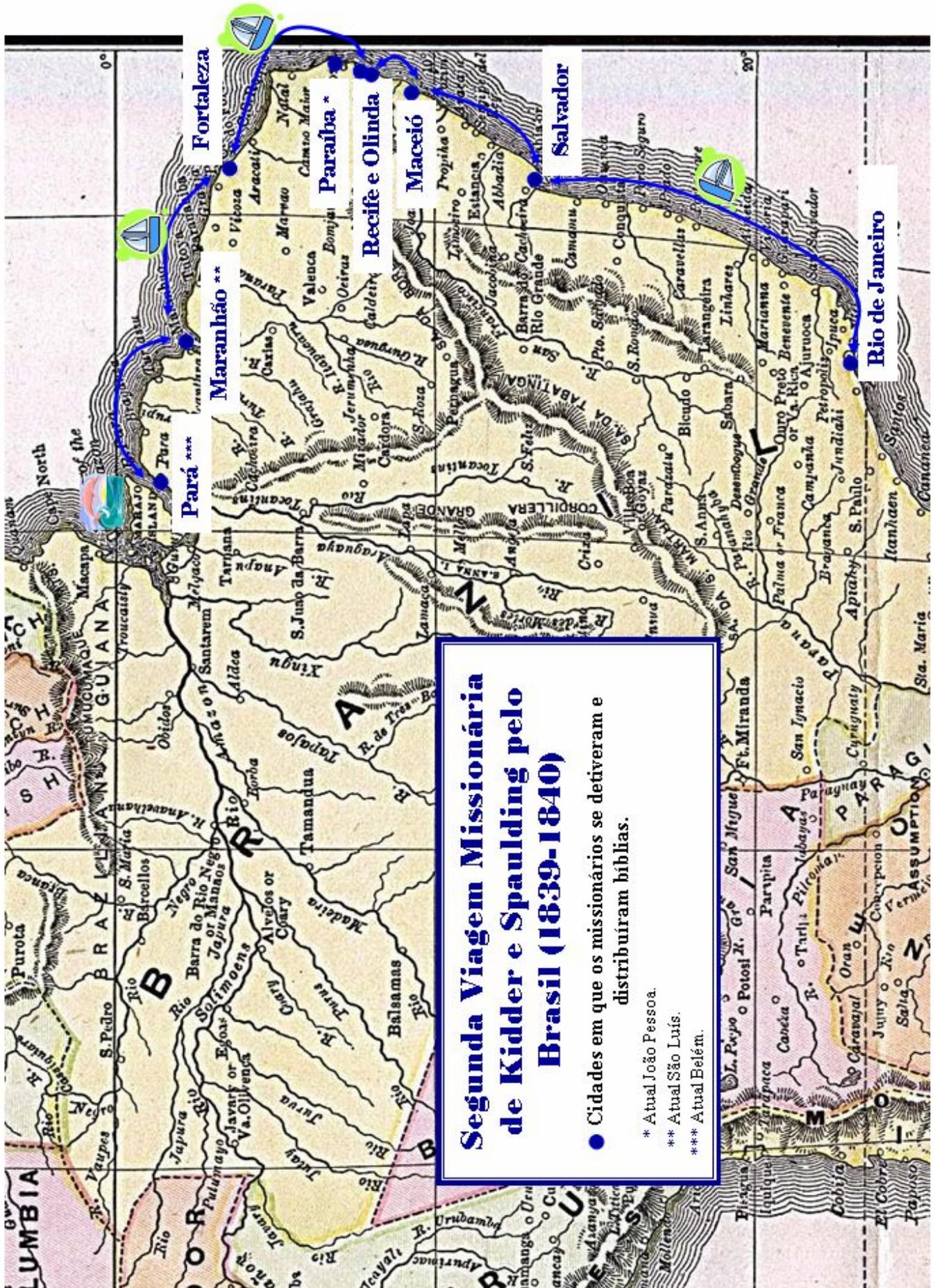
A identificação entre os missionários, os padres de tendências jansenistas, como o próprio Diogo Feijó, e os políticos letrados foi imediata. Todos concordavam, perfeitamente, sobre a importância de difundir a leitura das Escrituras. Esse foi um dos motivos pelos quais a opinião de Kidder sobre o catolicismo brasileiro foi, às vezes, favorável. Segundo ele, a religião católica tinha dado contribuição fundamental para a civilização do Brasil, especialmente através do esforço dos jesuítas.⁵¹⁹ O problema que atrapalhou a instrução e a moral religiosas, bem como o progresso geral do país, foi a opressão do Império Português. Embora achasse que a religiosidade brasileira precisava ser melhorada pelo ensino bíblico, ele não a interpretou com a mesma aversão demonstrada por outros missionários protestantes. A reprovação que esboçou quanto à falta de espiritualidade entre os brasileiros concordava inteiramente com as palavras que ele ouviu de clérigos e letrados nativos.



67 – Viajantes paulistas
(Kidder, *Reminiscências de Viagens*, p. 181).

⁵¹⁸ Daniel Parish Kidder, *Reminiscências de viagens e permanência no Brasil*, vol. 01, p. 268.

⁵¹⁹ *Idem*, vol. 02, p. 244, 245.



Segunda Viagem Missionária de Kidder e Spaulding pelo Brasil (1839-1840)

- Cidades em que os missionários se detiveram e distribuíram bíblias.

* Atual João Pessoa.
 ** Atual São Luís.
 *** Atual Belém.

A segunda viagem levou os pregadores, no ano de 1839, às províncias do litoral norte do Império. Visitaram Salvador, Maceió, Recife, Olinda, Paraíba, Fortaleza, Maranhão e, finalmente, o Pará, com o mesmo sucesso da primeira viagem. Num balanço final de suas excursões pelo Brasil, Kidder relatou que foram estabelecidos “depósitos nas cidades costeiras, onde as Escrituras podiam ser procuradas pelo povo do interior, desde São Paulo até o Pará”.⁵²⁰ Contudo, pouco depois de voltarem ao Rio, em 1840, a esposa de Kidder adoeceu gravemente. Cynthia Harris Kidder foi sepultada, no mesmo ano, no cemitério dos ingleses, na Gamboa. E, depois disso, tendo um filho também enfermo, o missionário despediu-se melancolicamente do nosso país, retornando aos Estados Unidos. Dois anos depois, Spaulding fez o mesmo, encerrando temporariamente a obra metodista no Brasil.

Desde então, a atividade de capelania junto aos marinheiros americanos, patrocinada pela Sociedade Americana de Amigos dos Marítimos (*American Seamen's Friend Society*), ficou à espera de novos missionários que a continuassem. O posto ficou vago até o ano de 1852, quando desembarcou na corte imperial, como capelão dos marinheiros, missionário da União Cristã Americana e Estrangeira (*American and Foreign Christian Union*) e adido da Legação diplomática americana, o jovem pastor presbiteriano James Cooley Fletcher (1823-1901).

Fletcher, formado na *Brown University* e no *Princeton Theological Seminary*, filho de um próspero banqueiro de Indiana, teve uma maneira própria de compreender e executar sua missão. Não se conformou apenas em ser capelão junto aos americanos e distribuir bíblias entre os brasileiros, mas também não se aventurou na tentativa de fundar uma igreja que convidasse os nacionais à conversão. Para alcançar o objetivo mais amplo de sua missão, que era difundir o protestantismo no Império, Fletcher entendeu que precisava promover a aproximação entre o Brasil e os Estados Unidos, apresentando à elite brasileira o progresso industrial e científico norte-americano, como forma de difusão das idéias e dos valores da civilização protestante.

Neste intuito, tornou-se um divulgador do Brasil nos Estados Unidos e um grande defensor de todas as medidas que pudessem incrementar o comércio e as comunicações entre os dois países – o que o colocou em estreitas relações com vários políticos, empresários e diplomatas brasileiros, entre os quais: o Visconde do Bom Retiro, Caetano Furquim de Almeida, Francisco Otaviano de Almeida Rosa, o senador José Inácio Silveira da Mota e, muito especialmente, Aureliano Cândido Tavares Bastos.⁵²¹ Foi, sobretudo, de D. Pedro II

⁵²⁰ *Idem*, vol. 02, p. 221.

⁵²¹ David Gueiros Vieira, *O protestantismo, a maçonaria e a questão religiosa no Brasil*, pp. 83-94.

que o pastor procurou se aproximar, admirador que era do monarca brasileiro, o qual conheceu em 1852, na visita do Imperador ao navio americano *City of Pittsburgh*. Fletcher narrou que, depois daquela ocasião: “um conjunto de circunstâncias levou-me a ter mais estreitas relações com Sua Majestade do que as de um mero observador de sua bela figura, passando rapidamente diante de mim”.⁵²²

Depois de um intervalo nos Estados Unidos, onde procurou Daniel Kidder e propôs a escrita conjunta de um novo livro sobre o Brasil e os brasileiros, Fletcher retornou como missionário da *American Bible Society*, disposto a fazer todo o possível para ajudar a estreitar os laços entre os dois grandes países da América do Norte e da América do Sul:

Em 1854, regressei por alguns meses aos Estados Unidos. Tendo tido várias vezes ocasião de observar, na minha estada no Brasil, a ignorância aí dominante em relação aos Estados Unidos, e a recíproca ignorância do povo norte-americano em relação ao Brasil, desejei tudo fazer que estivesse ao alcance de uma simples pessoa, para remover a impressão errônea, e conseguir um melhor entendimento entre os dois países. Havia nisso mais altos objetivos em vista do que uma melhor difusão de conhecimentos e uma intensificação de comércio.⁵²³

O missionário trouxe dos EUA um acervo de artigos manufaturados, equipamentos e livros, angariados entre industriais e editores americanos, e organizou uma exposição no Museu Nacional em abril de 1854, que foi bastante concorrida e recebeu a visita do Imperador. Depois de presentear D. Pedro com livros, Fletcher tornou-se um intermediário entre ele e alguns escritores e intelectuais da Nova Inglaterra, entre os quais o poeta Henry Wadsworth Longfellow (1807-1882) e o naturalista Louis Agassiz (1807-1873).⁵²⁴ Segundo o pastor, na ocasião da exposição: “Sua Majestade conversou longamente sobre os objetivos que me trouxeram ao Brasil e exprimiu a sua gratidão pelas lembranças que tinha recebido dos cidadãos dos Estados Unidos”.⁵²⁵ Entre os livros que Fletcher trouxe para cá estavam obras de abolicionistas norte-americanos que Tavares Bastos e outros amigos solicitaram veementemente. Com Tavares Bastos, o missionário estaria junto em muitas causas comuns: a defesa da abertura do Amazonas à navegação internacional, a ligação entre Nova Iorque e Rio pelo telégrafo e por uma linha de navios a vapor, a fundação da Sociedade Internacional de Imigração, a campanha pela liberdade religiosa.

Aos norte-americanos, especialmente, Fletcher se dirigia, através da imprensa, de contatos pessoais e das várias edições de seu livro *Brazil and the Brazilians*, exortando a que prestassem atenção ao Brasil e não desperdiçassem mais as grandes oportunidades de negócio que existiam aqui:

⁵²² James Cooley Fletcher & Daniel Parish Kidder, *O Brasil e os brasileiros*, vol. 01, p. 272.

⁵²³ *Idem*, vol. 01, p. 277.

⁵²⁴ Foi Fletcher o principal organizador da expedição científica de Agassiz ao Brasil em 1865.

⁵²⁵ James Cooley Fletcher & Daniel Parish Kidder, *op. cit.*, vol. 01, p. 287.

O nosso governo, e os nossos comerciantes, apesar de seus orgulhosos empreendimentos, nada fizeram para animar o comércio com o Brasil. Comprando, como nós o fazemos, metade da sua safra de café, e a maior parte de sua borracha, devia haver um esforço de nossa parte para introduzir efetivamente muitos produtos de nosso país, que podemos fornecer tão bem como a Inglaterra. (...) Podemos fornecer muitas espécies de ferramentas e outros artigos mais baratos e de melhor qualidade do que os ingleses.⁵²⁶

Todo o seu trabalho de incentivo à intensificação das relações comerciais e políticas entre os dois países estava, segundo seu modo de pensar, associado ao objetivo maior de sua missão religiosa. Por isso, ele também não descurou da difusão das Escrituras. Segundo informava aos seus conterrâneos, “não há nenhum outro país na América do Sul em que os filantropos e os cristãos tenham campo mais livre para fazer o bem do que no Brasil”.⁵²⁷ Embora não tenha organizado culto público voltado para os brasileiros, nem feito convertidos, Fletcher deu contribuição importante para a causa missionária protestante no Império, inclusive pela divulgação, nos Estados Unidos, de como este país era promissor para a pregação evangélica. Foi ele quem estimulou a vir para o Brasil um pastor congregacional escocês, que morava então em Illinois, e que seria o fundador da primeira igreja protestante missionária implantada entre os brasileiros, além de personagem fundamental na mudança da interpretação jurídica sobre a liberdade religiosa em nosso país: o Dr. Robert Reid Kalley (1809-1888).⁵²⁸

Formado em medicina e em teologia pela Universidade de Glasgow, e ministro da Igreja Livre da Escócia desde 1839, Kalley mudou-se para o protetorado português da Ilha da Madeira, quando sua esposa ficou enferma e decidiu tratar-se na estação de repouso que havia ali. Exercendo a atividade de médico junto aos nativos, Kalley viu a oportunidade de dar curso à sua vocação missionária, começando a ensinar a Bíblia e a evangelizar seus pacientes. Com recursos próprios e sem o patrocínio de nenhuma sociedade missionária, o pastor fundou um hospital e uma escola, que alcançaram grande número de madeirenses. Muitos nativos se converteram às pregações de Kalley, formou-se uma igreja que reuniu milhares de membros e a obra do médico escocês repercutiu dentro e fora da ilha. Tal repercussão suscitou uma violenta perseguição contra o pastor e seus seguidores, levada a cabo pelo governador da Madeira e pelas autoridades católicas locais, entre os anos de 1843 e 1844.⁵²⁹

Aconteceram distúrbios, tumultos e depredações contra a igreja de Kalley e ele foi encarcerado durante meses. Muitos membros de sua igreja foram presos, espancados,

⁵²⁶ *Idem*, vol. 01, p. 220.

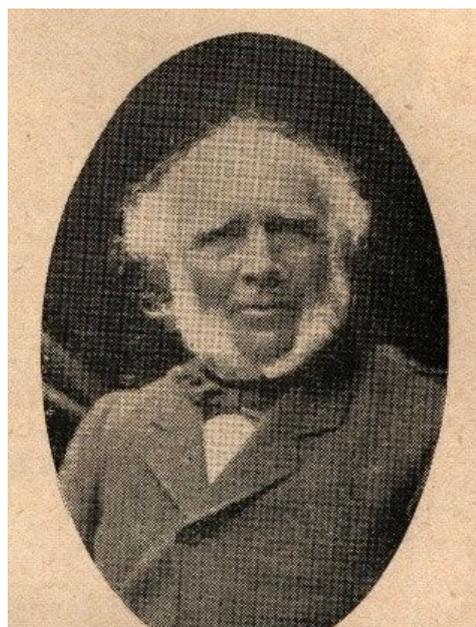
⁵²⁷ *Idem*, vol. 01, p. 157.

⁵²⁸ O livro mais importante escrito sobre Kalley é *Lembranças do Passado*, da autoria de seu filho adotivo João Gomes da Rocha.

⁵²⁹ João Gomes da Rocha, *Lembranças do passado*, vol. 01, p. 160.

violentados e mortos, até que, finalmente, o médico escapou para fora da ilha com a ajuda de diplomatas ingleses, fugindo de uma multidão que destruiu e incendiou sua casa. Kalley refugiou-se nos Estados Unidos e o acompanharam muitos dos seus seguidores madeirenses, que formaram uma comunidade no Estado de Illinois.

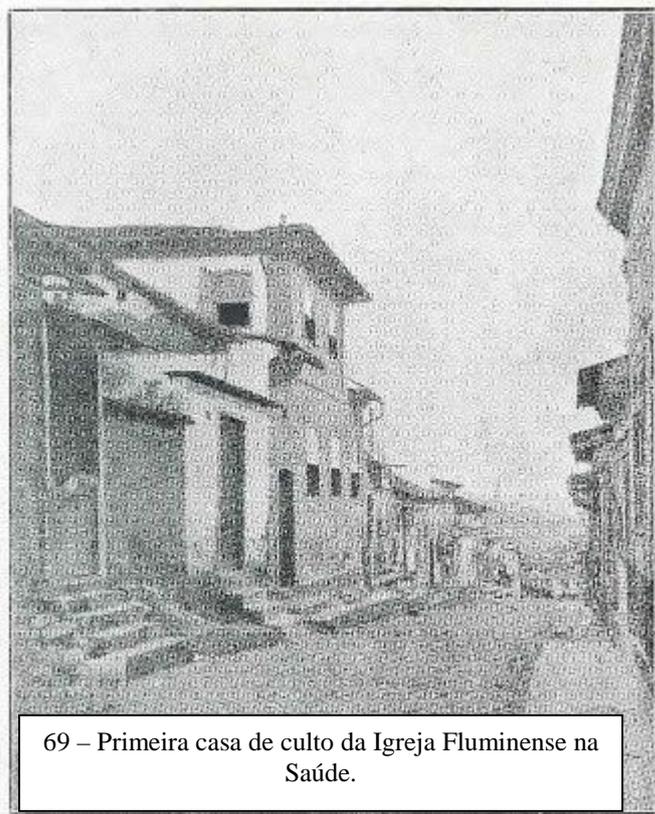
Quando, pois, Robert Kalley chegou ao Brasil, acompanhado de sua esposa, Sarah Poulton Kalley, era experiente na pregação em língua portuguesa, era visado pelas autoridades eclesiásticas como inimigo da fé católica, era visto como causador de distúrbios pelos diplomatas ingleses e, também, era alguém desconfiado e apreensivo quanto à possibilidade de sofrer perseguições em um país católico. Assim, embora tenha trazido cartas de apresentação e entrado em contato com autoridades brasileiras, logo que chegou, decidiu refugiar-se, discretamente, na cidade de Petrópolis, por causa, também, do clima mais ameno e porque lá havia uma comunidade de colonos protestantes. Em Petrópolis, começou o trabalho religioso com os evangélicos alemães,



68 – Robert Reid Kalley.

atendendo, além disso, como médico. Mas no mesmo ano de sua chegada, 1855, experimentando a relativa segurança que existia para a prática da religião protestante no Império, Kalley escreveu aos Estados Unidos, convidando alguns dos seus amigos madeirenses a que viessem ao Brasil para começarem o trabalho de venda e distribuição de bíblias em português.

A chegada dos madeirenses criaria um impasse importante. Até então, fora a breve experiência da escola bíblica metodista, as reuniões protestantes no Brasil eram realizadas em língua estrangeira e, embora isso não estivesse escrito nas leis, os ultramontanos defendiam que pregações públicas acatólicas em português eram atividades proselitistas, que ultrapassavam os limites da liberdade religiosa vigente. Contudo, nas reuniões evangélicas em que os Kalley se congregavam com seus correligionários madeirenses, falava-se necessariamente o português e elas começaram a ser freqüentadas por brasileiros.



69 – Primeira casa de culto da Igreja Fluminense na Saúde.

Em 11 de julho do ano de 1858, um grupo composto por oito madeirenses, três britânicos e um brasileiro se reuniu no Bairro da Saúde, na corte do Rio, formando, sob a orientação do casal Kalley, o que eles chamaram, simplesmente, de Igreja Evangélica – mais tarde, Igreja Evangélica Fluminense. Na ocasião, foi realizado o primeiro batismo de um brasileiro convertido ao protestantismo de que se tem notícia na história do Brasil independente: o de Pedro Nolasco de Andrade. Começou ali a funcionar uma Escola Bíblica Dominical, embora o Dr. Kalley ainda

estivesse reticente quanto à realização de cultos abertos ao público. Apesar da cautela do pastor, seus movimentos incomodavam profundamente as autoridades católicas ultramontanas. A chegada de Kalley e seus trabalhos religiosos no Brasil não tinham passado despercebidos pelo Internúncio Falcinelli que agiu, pessoalmente, na tentativa de coibir a atuação do missionário protestante.

O incômodo causado pelo pastor se agravou, em 1859, quando duas senhoras de família nobre passaram a frequentar os cultos realizados na residência dos Kalley em Petrópolis: D. Gabriela Augusta Carneiro Leão e sua filha D. Henriqueta, respectivamente, a irmã e a sobrinha do Marquês do Paraná, Honório Hermeto Carneiro Leão. Falcinelli foi, então, ao Imperador D. Pedro II reclamar contra o missionário. Naquele ano, um panfleto foi distribuído na Igreja Católica de Petrópolis atacando Kalley. Ele foi proibido de exercer a medicina pelo chefe de polícia e foi chamado a responder na legação britânica sobre suas pregações aos brasileiros.⁵³⁰

Este último episódio foi muito importante na mudança da interpretação jurídica oficialmente adotada pelo Estado Imperial acerca dos limites à liberdade religiosa no Brasil. O diplomata inglês William Stuart disse ao pastor que o Ministro do Exterior, José Maria da

⁵³⁰ *Idem*, vol. 01, p. 75.

Silva Paranhos, o Visconde do Rio Branco, recebeu reclamação contra a atuação proselitista de Kalley da parte do Presidente da Província do Rio de Janeiro, Inácio Francisco Silveira da Mota, Barão de Vila Franca. Kalley, porém, registrou a convicção de que o núncio católico estava por trás de tudo. Paranhos disse a Stuart que as leis do Império não eram tão tolerantes que permitissem a pregação de doutrinas heterodoxas aos brasileiros e os cultos públicos acatólicos em português. O diplomata, por sua vez, informou a Kalley que devia cessar este tipo de atividades, pelas quais já tinha sido expulso da ilha da Madeira.

Foi então que o missionário procurou a ajuda de três ilustres juristas brasileiros, Caetano Alberto Soares, José Tomás Nabuco de Araújo e Urbano Sabino Pessoa de Melo, consultando-os acerca de uma série de questões relativas à liberdade de religião concedida pelas leis brasileiras. A lista de perguntas era a seguinte:

- 1º Os cidadãos brasileiros adultos têm ou não têm liberdade perfeita de seguir a religião que quiserem?
- 2º Se algum deles consultar alguma pessoa que não segue a religião do Estado e essa pessoa lhe explicar sua crença será um ou outro incurso em pena legal?
- 3º Será criminoso aquele que nesse caso aconselhar o cidadão brasileiro a adotar uma religião que não seja a do Estado?
- 4º O caso será o mesmo, estando a pessoa em sua casa ou fora dela, em público ou em particular?
- 5º Se um cidadão brasileiro unir-se a qualquer outra comunhão que não seja a do Estado, será por isso incurso em qualquer pena, seja debaixo do título de apóstata, blasfemo ou outro qualquer?
- 6º Os membros da comunhão que o receberem (ou qualquer deles) serão por isso incursos em qualquer pena da lei?
- 7º É lícito aos estrangeiros seguir o seu culto doméstico em suas casas particulares?
- 8º Se algum dos seus amigos brasileiros quisesse estar presente com eles, tornar-se-ia por isso o seu culto criminoso?
- 9º Se o culto estrangeiro estivesse em uma casa sem forma alguma exterior de templo, mas com a entrada franqueada àquele que quisesse – sem limitar-se aos amigos do morador – seria criminoso?
- 10º Um estrangeiro pode ser obrigado a sair do sítio onde mora, ou ser deportado do país à vontade do Governo, sem culpa formada?
- 11º O que se deve entender pelas palavras *publicamente* e *reuniões públicas*, nos arts. 276 e 277 da Carta Constitucional?⁵³¹

Pela primeira vez era testada, a partir de um caso concreto, a opinião dos nossos juristas sobre a teoria de que o Direito Constitucional brasileiro preservava, ao mesmo tempo, a religião do Estado contra atividades proselitistas não católicas e a liberdade individual dos cidadãos do Império sobre assuntos religiosos. Este pensamento que, como vimos, foi defendido pelo Marquês de São Vicente, tinha grandes dificuldades de se sustentar ante os problemas práticos apresentados por Kalley. A partir das questões arroladas acima, era inevitável que juristas de convicções liberais considerassem a condenação legal da comunicação e da mudança de opinião sobre idéias religiosas uma violação flagrante da mais elementar liberdade de pensamento e de expressão.

⁵³¹ *Idem*, vol. 01, pp. 93-96.

As respostas dos juristas foram extremamente favoráveis ao pastor Kalley, que as apresentou ao diplomata Stuart. Quando recebeu o parecer legal, junto a uma carta em que o pregador explicava suas atividades, Paranhos deu o caso como encerrado.

Todavia, apesar disso, a situação em Petrópolis não melhorou. Os participantes das reuniões evangélicas de Kalley viviam sob ameaças e constrangimentos. Foi nesta ocasião (em que o casal de protestantes já pensava em retirar-se do Brasil), em fevereiro de 1860, que o médico escocês recebeu, sem aviso, uma visita inesperada: a do Imperador D. Pedro II. O pretexto era uma conversa sobre a Terra Santa, que posteriormente foi assunto de uma palestra de Kalley no Palácio Imperial.

Encorajado por este sinal de apoio do próprio monarca, o pregador resolveu ficar e levar adiante sua missão evangélica, embora ainda tivesse que enfrentar muitas adversidades no Brasil. Depois da visita do Imperador, seguindo o exemplo de Sua Majestade, visitaram a casa dos Kalley figuras como o senador Luís Dantas de Barros Leite, o Visconde Bernardo de Souza Franco, o Visconde Cansação de Sinimbu e o Senador José Martins da Cruz Jobim que, também médico, se tornaria amigo pessoal do doutor escocês – todos eles, futuramente, grandes defensores, no Parlamento, da liberdade religiosa para os protestantes.

O reconhecimento de que as atividades missionárias protestantes eram legais por parte das mais altas autoridades do Império era, para Kalley, de importância fundamental. Entretanto, isso não solucionaria todos os seus problemas. Em outubro de 1860, oito dos portugueses protestantes vindos da Madeira foram presos durante um culto doméstico na Freguesia de São José, sob a alegação do subdelegado de polícia de que a reunião era ilegal. Interrogados pelo Chefe de Polícia da Corte, foram soltos. Durante os anos seguintes, aconteceram vários tumultos em que as reuniões protestantes foram atacadas por populares insuflados por padres ultramontanos.

Os piores incidentes ocorreram em Niterói, em 1864, contra as reuniões evangélicas realizadas na casa do huguenote francês André Cayré, na Praia Grande. Kalley escreveu ao então presidente da província do Rio de Janeiro, Bernardo de Souza Franco, explicando o que acontecera e pedindo providências:

Senhor, na ausência de uma Legação Britânica na Corte, sou obrigado a apresentar, desta forma, detalhes referentes ao motim da noite de 10 do corrente e do que sucedeu antes. Preferivelmente teria comunicado os fatos ao Representante Britânico, se aqui estivesse.



Em 31 de outubro, fui falar com o senhor chefe de polícia de Niterói, a respeito de distúrbios no culto religioso, no dia 27, e dos insultos feitos às pessoas presentes, e instei por que fossem adotadas as medidas necessárias, para impedir a repetição de tais desordens no dia 03 de novembro. Nada fez; o tumulto foi pior; e, quando um indivíduo que me deu uma pancada na cabeça, à porta da casa, foi preso e conduzido à autoridade policial, o mesmo foi solto imediatamente, sem ser ao menos censurado.

Visitei o chefe no dia 04 e contei-lhe tudo o que se passara e que os amotinadores, vendo que o desordeiro preso fora solto, julgaram que o motim tinha a aprovação policial, e gabavam-se de que fariam no dia 10 um ataque pior. Apesar da ameaça, o chefe no dia 09, me afirmou que não haveria para nós um mínimo incômodo e que eu poderia ficar perfeitamente tranqüilo.

Aceitei sua afirmação e levei minha mulher comigo no dia 10. Os distúrbios, porém, se deram, conforme as ameaças – com mais violência, insultos e interrupções. Explodiram foguetes na sala e um sujeito vociferou que poria termo às práticas religiosas, à força de pau. A polícia recusou entrar para prender os amotinadores. Ao sairmos da casa, eu e minha esposa e trinta a quarenta amigos, fomos perseguidos pela turba, composta de umas quatrocentas pessoas. A patrulha cumpriu o seu dever, chamando auxílio e prendendo um dos cabeças das desordens; esse homem, porém, foi solto pelo chefe da polícia.⁵³²

Dez anos depois, ao defender a liberdade para o culto protestante da tribuna do Senado, Cruz Jobim ainda lembrou do episódio de Niterói, atribuindo a solução do conflito ao presidente do Rio de Janeiro: “Não há muitos anos que em Niterói, se não fosse presidente da província o nobre senador Sr. Visconde de Souza Franco, o Dr. Kalley seria assassinado a pedradas por uma combinação entre dois padres, que açulavam o povo para apedrejar o homem, quando desembarcava em Niterói”.⁵³³

A carta acima, e os acontecimentos que ela relata, nos ajudam a entender bem de que maneira o protestantismo missionário foi se propagando nas últimas décadas do Império. Criavam-se pontos de encontro para a realização de cultos e estudos bíblicos nas residências de evangélicos ou de seus amigos, que logo se tornavam freqüentados por dezenas de pessoas. Muitas vezes, as reuniões chamavam a atenção também de opositores locais, profundamente intolerantes, capazes de mobilizar centenas de pessoas no ataque aos protestantes.

Neste aspecto, a situação religiosa no Brasil tinha mudado, sensivelmente, desde a época em que Kidder escreveu que os poucos padres ultramontanos não tinham força para causar problemas ao trabalho missionário. O ultramontanismo já estava consolidado no alto clero brasileiro, tinha presença marcante na imprensa, era defendido por importantes políticos no Parlamento e no governo. Segundo a perspectiva ultramontana, as reuniões protestantes eram criminosas e, como disse o jornal católico *O Cruzeiro do Brasil* sobre os episódios de

⁵³² *Idem*, vol. 01, pp. 327-328.

⁵³³ Anais do Senado do Império, sessão em 15 de junho de 1874, pp. 270-271.

Niterói, elas precisavam ser reprimidas, mesmo que – devido à inércia da polícia – o povo tivesse que fazer justiça com as próprias mãos. Por outro lado, no campo oposto, Saldanha Marinho, através do *Diário do Rio de Janeiro*, defendeu, na mesma ocasião, a liberdade para os cultos evangélicos.⁵³⁴

A carta demonstra também a dubiedade da ação policial e a necessidade de os missionários recorrerem a autoridades políticas do mais alto escalão para serem preservados seus direitos à liberdade religiosa. Outra questão digna de nota é a preferência do missionário em recorrer, em caso de perigo, aos diplomatas de seu país, os quais, às vezes, o protegiam, às vezes, não. A ligação pessoal de Kalley com William McDougal Christie, deflagrador do conflito que causou o rompimento das relações entre Brasil e Inglaterra, deve ter acirrado ainda mais a aversão contra o missionário congregacional.

De qualquer forma, apesar de todas as dificuldades, a pequena igreja de Kalley estava passando pelos testes e, pelo menos na corte do Rio, ela teria uma relativa segurança para se consolidar e multiplicar.

Antes, porém, de os congregacionais enfrentarem estas provações, já tinha chegado ao Rio de Janeiro um outro missionário, que seria o pioneiro da denominação protestante de maior sucesso na evangelização dos brasileiros no século XIX: o presbiteriano Ashbel Green Simonton (1833-1867). Ashbel pode ser tomado como o caso paradigmático. Nascido na Pensilvânia, filho de um médico duas vezes eleito para o Congresso americano, estudou Direito, mas abandonou a carreira jurídica depois de ser alcançado pelo avivamento espiritual



71 – Ashbel Green Simonton.

em Princeton. Decidiu ingressar no Seminário e passou a freqüentar reuniões de oração onde se discutia as perspectivas do trabalho missionário mundo afora. Nessa época, ele escreveu em seu diário:

Quando reflito sobre o que já se tem feito em campos missionários e como em toda parte o sucesso tem superado as expectativas da igreja, e sobre as claras e constantemente reiteradas promessas de Deus de

⁵³⁴ João Gomes da Rocha, *op. cit.*, vol. 01, p. 148.

que o conhecimento d'Ele será universal, sinto-me atraído para o trabalho missionário. Que as promessas de Deus serão cumpridas, eu sei; que isso acontecerá rapidamente, eu creio. Mas mesmo que eu vá, trabalhe e morra sem me ser permitido ver este tempo da promessa, posso dele participar. Posso ser instrumento na preparação do caminho.⁵³⁵

Não se sabe ao certo porque, quando inscreveu seu nome na Junta de Missões Estrangeiras da Igreja Presbiteriana dos EUA, Ashbel declarou sua preferência por ser enviado ao Brasil. Depois que chegou aqui, em agosto de 1859, solteiro e com a idade de vinte e sete anos, estabeleceu-se no Rio de Janeiro e passou os primeiros dois anos reconhecendo o campo missionário, fazendo contatos e amizades com estrangeiros e brasileiros, pregando entre ingleses e norte-americanos, se esforçando para aprender o português, viajando pelo interior do país. Neste tempo, ele escreveu que se sentia “irrequieto com a sua inutilidade”, ansioso por começar a tentativa de organizar uma igreja com os brasileiros, mas sem saber exatamente como.

Nesse período, esteve próximo do pastor Kalley, que o recebeu em sua casa, o aconselhou e o incentivou. Os dois tiveram um desentendimento quando, em uma das ausências do pastor congregacional, Simonton pregou na Igreja Evangélica de Kalley, sem o seu conhecimento. Kalley realmente desconfiou que o jovem presbiteriano queria usurpar o seu lugar no pastoreio da congregação. Em dezembro de 1859, porém, os dois se encontraram e expuseram, francamente, as suas posições. O encontro teve como desfecho uma reconciliação que parece ter fortalecido a amizade. Segundo Ashbel, depois de esclarecerem o mal entendido: “a seu pedido, demo-nos as mãos e ajoelhamo-nos em oração, outra vez irmãos em Cristo. Foi um belo triunfo da graça”.⁵³⁶

De fato, o americano não queria tomar a igreja de Kalley, mas sim fundar a sua própria, apesar de achar que isso devia ser feito na mesma cidade do Rio de Janeiro. Na sua opinião, a capital do Império era o lugar adequado para a sede da missão – que depois se estenderia para outras províncias. Contudo, houve uma opinião divergente, depois que chegou ao Brasil o auxiliar de Simonton: o Rev. Alexander Latimer Blackford (1829-1890). Blackford era casado com Elizabeth, a irmã de Ashbel, o qual aguardou o casal ansiosamente até sua chegada ao Rio em 1860. Eles eram comissionados pela mesma Junta de Missões Estrangeiras presbiteriana e vieram como reforços para o início da obra de evangelismo no Brasil. Para Blackford, a missão devia se iniciar



72 – Alexander Blackford.

⁵³⁵ Ashbel Green Simonton, *Diário*, p. 100.

⁵³⁶ *Idem*, p. 135.

na cidade de São Paulo, mas seu colega não concordava com isso: “Acredito que [Blackford] exagera a importância de São Paulo; não creio que seja nosso dever deixar um campo tão vasto por outro tão limitado”.⁵³⁷ A solução seria a separação dos dois e a criação de duas frentes simultâneas para a missão presbiteriana.

Em maio de 1861, Simonton encontrou uma forma simples e eficiente de, finalmente, começar a sua igreja:

Por volta de 1º de maio, aluguei sala na Rua Nova do Ouvidor, nº 31, onde comecei a dar aulas em inglês e em português duas vezes por semana, para ter acesso aos nacionais e trazê-los aos estudos bíblicos dominicais. O primeiro estudo bíblico foi no dia 19 de maio, às três da tarde. Foi com algum temor que esperei a hora. Compareceram dois, e pareciam interessados. Comecei pelo Evangelho de Mateus. No domingo seguinte, três presentes; no terceiro, mais; no quarto domingo, tive a surpresa de ver a sala cheia de homens e mulheres. Foi maravilhoso ver tantos nacionais querendo receber instrução religiosa. Em consequência desse desejo de instrução, na última quinta-feira comecei um culto vespertino durante a semana, no qual estiveram presentes sete pessoas. É com grande prazer e gratidão que vejo o caminho aberto para a pregação do Evangelho.⁵³⁸

Era um começo promissor. Em janeiro de 1862, o Rev. Simonton organizou oficialmente a Igreja Presbiteriana do Rio de Janeiro, segundo o mesmo, “muito antes que minha pequena fé esperava”. Nos anos seguintes, os missionários presbiterianos, contando com os reforços de mais dois enviados, Francis J. C. Schneider (1832-1910) e George W. Chamberlain (1839-1902), tiveram muito trabalho a fazer.

Após sofrer uma tragédia pessoal, Simonton parece ter redobrado seu afinho. Em junho de 1864, depois do primeiro ano de seu casamento, sua jovem esposa, Hellen Murdoch Simonton, faleceu no parto da primeira filha. Abatido e solitário, Ashbel confiou o bebê aos cuidados do casal Blackford, entregando-se completamente às atividades do seu ministério, que era a única coisa que lhe trazia alívio espiritual – embora se confessasse neste período, física e mentalmente, “exausto e acabado”.⁵³⁹ No mesmo ano, fundou a *Imprensa Evangélica*, o primeiro jornal protestante do Brasil, cuja maior parte dos artigos eram de sua autoria. Em 1865, organizou o Presbitério do Rio de Janeiro, que reunia as igrejas da corte, da capital de São Paulo e da cidadezinha de Brotas, no interior da província paulista – para onde viajava com frequência. Na mesma ocasião, foi ordenado, como o primeiro ministro presbiteriano brasileiro, um personagem polêmico e interessante: o ex-padre José Manoel da Conceição.

A conversão de Conceição, que deixou a batina para tornar-se um pregador protestante causou estardalhaço. Ele tinha sido, desde a juventude, um daqueles padres de tendências jansenistas e de piedade agostiniana, que se debruçava sobre as Escrituras e se preocupava em pregar aos seus paroquianos como viver a genuína fé bíblica. Em conflito com as deficiências

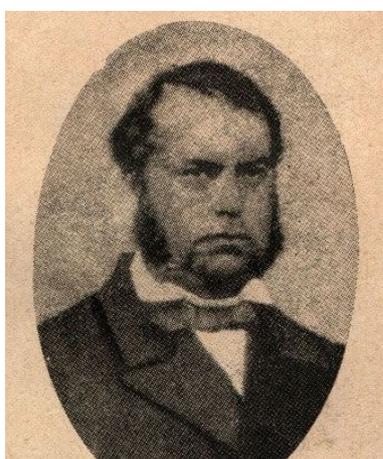
⁵³⁷ *Idem*, p. 148.

⁵³⁸ *Idem*, pp. 148-149.

⁵³⁹ *Idem*, p. 169.

e dificuldades da igreja católica brasileira, Conceição refletia seus dilemas em seus sermões, sendo conhecido como o “padre protestante”. Justamente por ser problemático e propenso a crises pessoais, era constantemente removido de suas paróquias pelo bispo de São Paulo, tendo sido sacerdote em várias cidades: Limeira, Piracicaba, Taubaté, Ubatuba, Santa Bárbara, Brotas. Quando, enfim, abandonou o sacerdócio, foi procurado pelo pastor Blackford e trazido para o seio da Igreja Presbiteriana, em 1864.

Hostilizado e excomungado pelo clero católico, o padre José foi incentivado por Simonton a escrever uma defesa pessoal que explicasse os motivos de ter deixado o catolicismo. Num texto publicado, em 1867, no *Correio Paulistano*, e depois editado num livreto, Conceição expôs suas razões:



73 – José Manuel da
Conceição.

O que devia eu fazer? Perguntar-se-á, talvez: Por que não trabalhou pela reforma, sem deixar a igreja romana? A isto respondo: quando um edifício em desmoronamento ameaça completa ruína, é impossível continuar a residir nele, mas sai-se dele, ao menos até que seja reconstruído sobre bases firmes, sob pena de ficar com ele sepultado. Seria, porventura, possível combater os erros e abusos do romanismo permanecendo membro do mesmo? A história, tanto sagrada como a profana nos respondem: é impossível! Quanto a mim em particular, a minha vida inteira me diz: é impossível!⁵⁴⁰

Conceição foi o maior responsável pela formação da igreja de Brotas, porque visitava seus antigos paroquianos para ensinar-lhes o Evangelho – como, aliás, já fazia antes. A igreja de Brotas tornou-se, rapidamente, tão numerosa quanto a da cidade de São Paulo. Porém, mesmo depois de ordenado pastor, o “padre protestante” não apaziguou o seu espírito, não deixou de perambular pelo interior de São Paulo, sem paradeiro certo, e não se livrou de suas crises e depressões. O ex-padre não conseguia se estabilizar e seguir os métodos do trabalho presbiteriano. Seus colegas pastores, por sua vez, não conseguiam entendê-lo, nem sabiam como ajudá-lo. Simonton escreveu que Conceição andava “algumas vezes tão perturbado que não sabia o que estava fazendo”.⁵⁴¹ E registrou também a seu respeito: “Chegou hoje uma

⁵⁴⁰ José Manoel da Conceição, *A sentença de excomunhão ou desautoração fulminada contra o padre José Manoel da Conceição, atualmente ministro da Igreja Evangélica e a resposta do mesmo*, p. 27.

⁵⁴¹ Ashbel Green Simonton, *Diário*, p. 173.

carta do padre José; está tão deprimido com seus sofrimentos nervosos que a morte lhe seria um alívio. Posso apenas entregá-lo a Deus, que pode curar”.⁵⁴²

O pastor José terminou seus dias como um pregador andarilho, pobre, descalço, maltrapilho e incompreendido, semelhante a um profeta do Antigo Testamento. Morreu no Rio de Janeiro, em 1873. Simonton falecera bem antes. Ficou na memória dos presbiterianos que ele esgotou sua saúde “excedendo-se no trabalho”.⁵⁴³ Em 1867, não resistiu a uma febre e foi sepultado em São Paulo. No seu obituário, publicado na *Imprensa Evangélica*, seus colegas afirmaram que “todos os membros da missão o consideravam nosso líder e sustentáculo, pois era o pioneiro. Não dávamos passo algum de importância sem primeiro ouvi-lo”.⁵⁴⁴ Era verdade, ele foi o líder que deixou as bases fundamentais para a expansão posterior do presbiterianismo no Brasil. Depois da sua morte, a direção passou a Alexander Blackford.

No final da década de 1860, aconteceu um fato decisivo para os próximos episódios da história das missões protestantes no Brasil: a chegada dos imigrantes do Sul dos Estados Unidos. Como vimos antes, eles se estabeleceram em pequenos grupos, em diversas províncias (Paraná, Minas Gerais, Rio de Janeiro, Espírito Santo, Bahia, Pernambuco, Pará), mas só formaram uma colônia solidamente estruturada em Santa Bárbara, no Oeste da província de São Paulo. Com incentivos do governo imperial, ali puderam reproduzir o modo de vida agrícola e escravista que tinham na sua terra natal. O que nos interessa é que eles foram particularmente coesos no aspecto religioso. Logo que chegaram, organizaram igrejas presbiterianas, batistas e metodistas, e, em 1870, reuniram-se todos numa espécie de concílio, que firmou um compromisso coletivo.

A *Imprensa Evangélica* registrou o encontro e as suas resoluções: 1) a guarda do Domingo, dia do Senhor reservado ao culto divino; 2) o investimento em instrução religiosa, através das escolas bíblicas dominicais e da criação de uma biblioteca; 3) a comissão de agentes missionários dedicados à venda de Bíblias na província; 4) a realização da impressão das Escrituras e de literatura religiosa. No documento assinado pelos pastores, estabeleceu-se o alvo de “chamar ao Evangelho a população desta província, sem distinção de nacionalidade”.⁵⁴⁵

A maior contribuição que os colonos de Santa Bárbara deram à evangelização dos brasileiros foi o apelo que dirigiram às sociedades missionárias do Sul dos EUA para que

⁵⁴² *Idem*, p. 169.

⁵⁴³ Era o que dizia o seu necrológio e o que João do Rio ouviu dos presbiterianos em 1903.

⁵⁴⁴ Citado por John C. Lowrie, *Necrológio*, transcrito em: Ashbel Green Simonton, *Diário*, p. 177.

⁵⁴⁵ *Reunião evangélica*, em: *Imprensa Evangélica*, 06 de agosto de 1870, p. 124.

enviassem pregadores ao Brasil. Em 1869, a junta de missões estrangeiras da Igreja Presbiteriana do Sul comissionou George Nash Morton (1841-1904) e Edward Lane, que se estabeleceram como missionários em Campinas e trabalharam com o propósito de fundar um colégio de orientação protestante. A escola devia não só atender aos imigrantes norte-americanos, mas também instruir os filhos de brasileiros. Essa foi uma demanda que os missionários ouviram da parte de figuras importantes da política paulista e da sociedade de Campinas.⁵⁴⁶ O *Colégio Internacional* foi inaugurado em 1873, sem a finalidade de realizar atividades proselitistas, porém concentrado em ministrar um “ensino liberal”, respaldado nos princípios morais cristãos e no respeito à liberdade religiosa. A difusão deste tipo de educação entre os brasileiros também era entendida como parte integrante da missão do protestantismo no Brasil.

A colônia norte-americana se tornou um ponto de apoio às novas missões, que expandiram o evangelismo a partir da década de 1870. Todavia, apesar disso, o número de adeptos das igrejas missionárias no Império Brasileiro continuaria, por um bom tempo, extremamente pequeno, face à totalidade da população brasileira.

Os números do censo demográfico realizado pelo Império em 1872 não são seguros e nem especificam quais os credos dos considerados acatólicos. Mas, pelo menos, eles revelam a informação que o governo brasileiro detinha sobre quantos eram os heterodoxos no Brasil e nos dão uma idéia geral sobre a distribuição dos protestantes pelo país. Não há dúvida de que a maior parte dos relacionados como não católicos era formada de evangélicos. Observe-se no quadro abaixo que eles se concentravam mais nas províncias do Sul, para onde houve maior imigração germânica. Os adeptos das igrejas missionárias eram ainda uma pequena parcela dos acatólicos, concentrada especificamente em Rio de Janeiro e São Paulo.

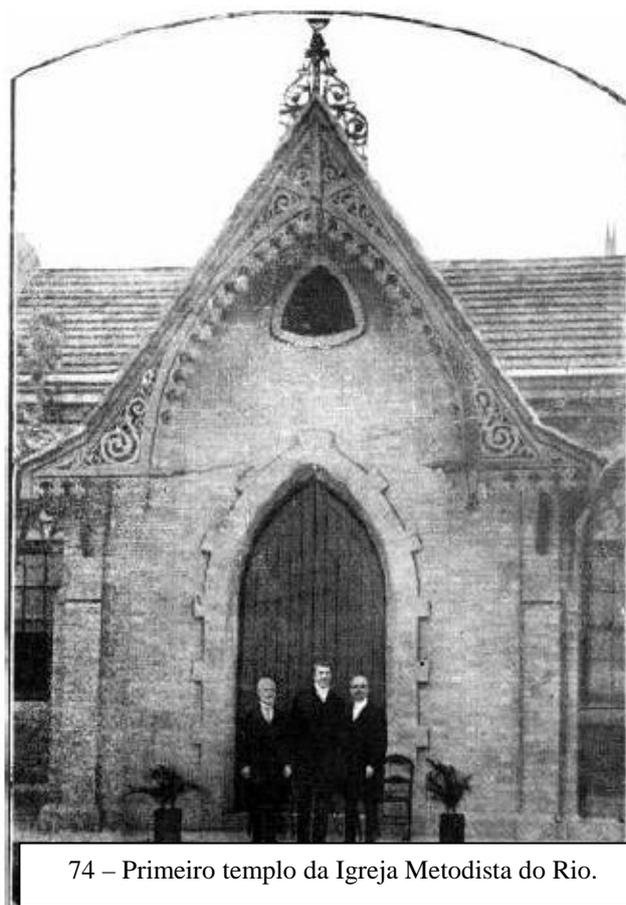
Província	Homens		Mulheres	
	Católicos	Acatólicos	Católicas	Acatólicas
Amazonas	30.903	80	25.641	07
Pará	128.396	196	119.169	21
Maranhão	141.865	77	142.100	59
Piauí	90.313	09	88.105	00
Ceará	350.868	38	338.857	10
Rio Grande do Norte	112.717	04	108.238	00

⁵⁴⁶ Veja: Osvaldo H. Hack, *Protestantismo e educação brasileira*, p. 82.

Paraíba	179.429	04	175.266	01
Pernambuco	381.361	204	370.906	40
Alagoas	155.557	27	156.683	01
Sergipe	74.739	00	78.881	00
Bahia	630.196	157	581.384	55
Espírito Santo	29.377	230	29.687	184
Corte	132.552	1.328	91.553	600
Rio de Janeiro	255.433	373	234.066	215
São Paulo	346.326	1.978	331.217	1.221
Paraná	58.755	549	56.594	264
Santa Catarina	67.635	5.453	6.6742	4.988
Rio Grande do Sul	187.182	3.840	173.617	2.383
Minas Gerais	845.840	1.752	820.290	1.394
Goiás	74.967	01	74.775	00
Mato Grosso	27.975	16	25.749	10

FONTE: Nelson Senra, *História das Estatísticas Brasileiras*, vol. 01, p. 424.

Também como resultado direto da imigração dos americanos sulistas, teve início a missão da Igreja Metodista Episcopal do Sul dos EUA no Brasil. Em 1875, chegou ao Império, como imigrante, o Rev. Junius Eastham Newman (1819-1896), que circulou na condição de pregador itinerante, organizando congregações metodistas entre os colonos americanos no interior de São Paulo e solicitando, insistentemente, à junta de missões da sua igreja nos Estados Unidos que enviasse reforços para evangelizar os brasileiros. Como resposta, veio ao



74 – Primeiro templo da Igreja Metodista do Rio.

nosso país, em 1876, o Rev. John James Ransom. Depois de viagens ao Rio Grande do Sul e de uma estada em Campinas, onde estudou o português, Ransom deixou Newman em Piracicaba organizando o primeiro colégio metodista do Brasil e dirigiu-se à corte, onde formou a Primeira Igreja Metodista do Rio de Janeiro. Em 1878, ele alugou um salão em frente ao Passeio Público e reuniu um pequeno grupo de americanos, dedicando-se, a partir de então, aos cultos e estudos bíblicos voltados para os brasileiros.⁵⁴⁷ Os metodistas do Rio conseguiram construir e inaugurar seu templo em 1882, na Rua do Catete, nº 175, (atual Praça José de Alencar).

No ano de 1879, aconteceu um episódio interessante, que merece atenção na história dos evangélicos no Brasil: a criação da primeira denominação evangélica autóctone. Ela surgiu como uma pequena dissidência da igreja presbiteriana do Rio, liderada por Miguel Vieira Ferreira (1837-1899), e foi chamada por ele de Igreja Evangélica Brasileira.

Miguel, que era engenheiro do exército e participara ativamente da fundação e da propaganda do Partido Republicano do Rio de Janeiro, começou a freqüentar a Igreja Presbiteriana em 1873, depois de estudar o kardecismo e o positivismo. Sua conversão fugiu aos padrões esperados pelos ministros presbiterianos, pois ele afirmou que tinha tido uma espécie de visão e recebido uma revelação de Deus. O pastor Blackford instruiu Miguel no presbiterianismo, dissuadindo-o deste tipo de experiência mística, e ele foi recebido na comunhão da Igreja Presbiteriana em 1874, tornando-se um ativo participante da igreja e um elo de ligação entre os presbiterianos e os republicanos liberais. Foi eleito presbítero, passou a acompanhar Blackford em viagens missionárias pelo interior da província fluminense e presidiu a *Sociedade Bíblica Brasileira*, fundada no mesmo ano de 1874.⁵⁴⁸ Mas, quando Miguel voltou a receber suas revelações em 1879, decidiu romper com o presbiterianismo e formar uma nova denominação cristã. Acompanham-no cerca de treze membros da antiga igreja, que passaram a se reunir num sobrado da Rua do General Caldwell, nº 97, e ali também se multiplicaram.

Em 1872, a igreja presbiteriana da corte teve seus estatutos oficialmente aprovados pelo governo imperial⁵⁴⁹ e, em 1874, concluiu a construção de seu primeiro templo, situado à Travessa da Barreira, nº 11, ao pé do Morro de Santo Antônio. Segundo a *Imprensa Evangélica*, o edifício aliava “o bom gosto” a uma “simplicidade quase severa” e tinha

⁵⁴⁷ Veja: James L. Kennedy, *Cinquenta anos de metodismo no Brasil*, vol. 01, pp. 12-18.

⁵⁴⁸ Ao longo deste ano, Miguel aparece várias vezes na *Imprensa Evangélica*: 07 de fevereiro de 1874; 18 de abril de 1874; 01 de agosto de 1874; 24 de outubro de 1874.

⁵⁴⁹ *Aprovação dos estatutos da Igreja Presbiteriana do Rio de Janeiro*, em: *Imprensa Evangélica*, 19 de outubro de 1872, p. 156.

assento para seiscentas pessoas.⁵⁵⁰ Conforme o relato de Cristiano Ottoni, em 1876, o templo era muito freqüentado e a igreja presbiteriana “tinha alguma notoriedade na corte”.⁵⁵¹ No mesmo ano, o Dr. Kalley partiu do Brasil, deixando a Igreja Evangélica Fluminense com cerca de cem membros, sob o pastorado do brasileiro João Manuel Gonçalves dos Santos, num templo localizado na Travessa das Partilhas, nº 44.⁵⁵²

O *Almanaque Laemmert* publicava o anúncio das igrejas protestantes presentes na corte, dando a conhecer seus horários de reunião, além dos seus endereços e da composição de suas diretorias. As páginas abaixo são do ano de 1880, quando o almanaque apresentou todas as seis igrejas protestantes existentes na cidade do Rio de Janeiro. Como é possível notar nos quadros a seguir, ao contrário das igrejas missionárias, as comunidades religiosas inglesa e germânica não realizavam cultos em português e a igreja anglicana sequer divulgava seus horários para ser visitada pelos brasileiros. Algumas das igrejas missionárias funcionavam como escolas durante a semana.

Igreja Episcopal Britannica. [83

Fundada em 1820, edifício proprio, na r. do Evaristo da Veiga, 16.

Capellão.—Rev. F. Young, ladeira de Carvalho de Sá.

Thesoureiro.—Charles Collins, r. de S. Pedro, 60, e r. Guanabara 52.

Depositarios. (Trustees).—W. B. Jeates, r. do Visconde de Inhaúma, 16.

P. S. Nicolson, r. de S. Pedro, 58.

Sacristão.—Albert Allen, r. Dous de Dezembro, 1.

Organista.—John White, Andarahy-Pequeno, e r. de D. Anna.

Cemiterio Inglez, Gambôa. (British Burial Ground.)

Thesoureiro.—Henry Miller, r. Primeiro de Março, 72.

Depositarios.—John Gordon, r. do Cosme Velho, 73.

E. R. Duffield, r. Primeiro de Março, 53

Sub-Administrador.—Albert Allen, r. Dous de Dezembro, 1; armador dos caixões para enterros.

⁵⁵⁰ Inauguração do novo edifício da Igreja Presbiteriana, em: *Imprensa Evangélica*, 04 de abril de 1874, p. 142.

⁵⁵¹ Cristiano Ottoni, *A questão religiosa – a liberdade dos cultos no Brasil*, p. 189.

⁵⁵² João do Rio, *As religiões do Rio*, p. 133.

Igreja Evangelica Presbyteriana [84 a

À travessa da Barreira, 15.

Ha culto e pregação da Palavra de Deus, ás 11 horas da manhã e ás 7 da tarde aos Domingos, e ás 7 horas da tarde ás quintas-feiras.—

Escola dominical ás 9 3/4 horas da manhã, todos os Domingos.

Pastor.—James T. Houston.

IGREJA EVANGELICA FLUMINENSE.

À travessa das Partilhas, 44.

Pastores.—Dr. Roberto R. Halley. (Ausente.)

João Manoel Gonçalves dos Santos.

Culto e pregação do Evangelho, nos Domingos, ás 10 horas da manhã e ás 6 da tarde, e nas quartas-feiras, ás 7 1/2 horas da tarde.

Escola biblica dominical ás 4 1/2 horas da tarde.

Igreja Methodista Episcopal. [84 b

À rua do Passeio (em frente do Passeio Publico), 38, 1º andar.

Ha culto e pregação ás Escripturas Sagradas todos os Domingos e quintas-feiras, ás 7 1/2 horas da tarde.

Escola dominical em portuguez todos os Domingos, ás 10 horas da manhã.

Pastor. — Rev. J. J. Ransom.

NEGOCIOS ECCLESIASTICOS.

151

Igreja da Communidade Evangelica Allemã. [84

Deutsch-Evangelische Kirche.

Culto Divino nos Domingos, ás 10 horas da manhã.

No primeiro Domingo de cada mez, culto em lingua franceza.

Fundada em 1837.—Edificio proprio, á r. dos Invalidos, 69.

Pastor.—Dr. Gruel (C. M.), Dr. em Philologia, ladeira do Barroso, 2, morro do Livramento.

(Póde ser encontrado na sua residencia todos os dias, das 6 ás 7 horas da tarde, e no Collegio Allemão, r. dos Arcos, 19, das 9 ás 10 horas da manhã. Em casos urgentes dirijão-se ao Consulado do Imperio da Allemanha, r. d'Alfandega, 53.)

DIRECTORIA.

Presidente.—Frederico Palm, r. Fresca, 3 e 5.

Secretario.—Egon Widmann, r. do Ouvidor, 66.

Thesoureiro.—Augusto Matthiessen, r. d'Alfandega, 24.

Membros adjuntos.—Dr. Gruel (C. M.), (membro permanente), ladeira do Barroso, 2, morro do Livramento.

Henry Leuba, r. d'Alfandega, 48.

Otto Kelbe, r. do General Camara, 37.

Organista.—Georg Krüger, r. de D. Luiza, 30, escadinhas.

Sacristão.—Christian Friedrich Finger.

(Eleição da Directoria no ultimo Domingo do mez de Abril.)

MINISTERIO DO IMPERIO.

THE ENGLISH AND AMERICAN METHODIST CHURCH
of Rio de Janeiro, r. do Passeio (em frente do Passeio Publico),
no. 38, 2^a floor.

Ha culto e prégação em lingua ingleza todos os Domingos, ás 11 horas da manhã, e todas as sextas-feiras, ás 7 1/2 horas da tarde.

Escola dominical em lingua ingleza, ás 10 horas da manhã, todos os Domingos.

Pastor.—Rev. J. J. Ransom.

IGREJA EVANGELICA BRASILEIRA.

Á rua do General Caldwell (antiga rua Formosa), 97, sobrado.

Os cultos celebrão-se aos Domingos, terças e quintas-feiras, ás 7 horas da noite, e tambem ás 11 horas da manhã aos Domingos.

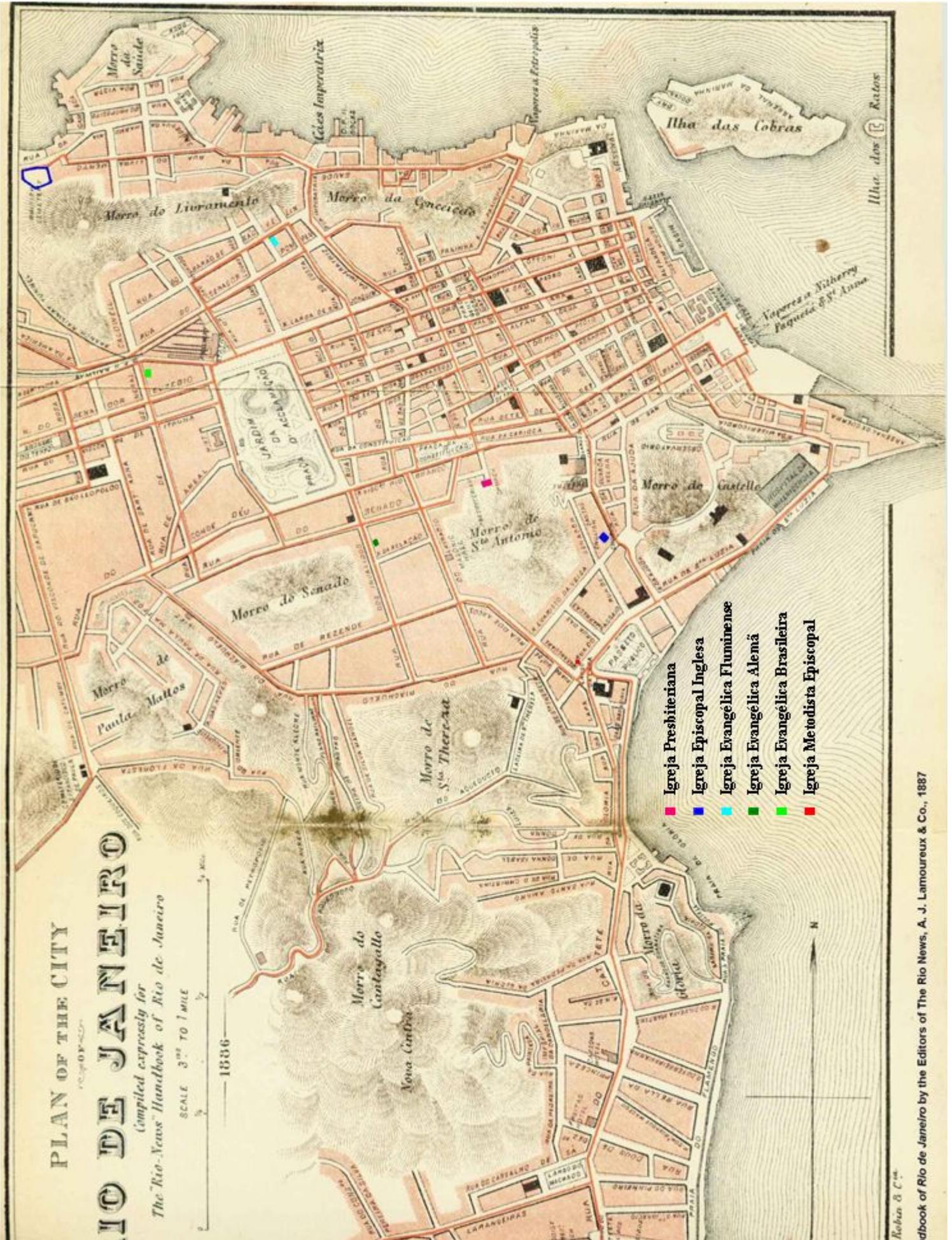
A escola biblica dominical funciona ás 9 3/4 da manhã, havendo uma classe de adultos leccionada pelo Pastor, e outra de menores em duas turmas, de meninos e meninas, dirigidas por Professores especiaes.

A Santa Ceia celebra-se no culto das 11 horas no Domingo, e nessa occasião é que têm logar as profissões de fé e baptisados de adultos. Os baptisados de crianças fazem-se ordinariamente em algum Domingo. Os casamentos em dias uteis.

Tambem tem externato para os dous sexos nos dias uteis.

Tem casas filiaes de culto, e o Pastor está sempre disposto a servir áquelles que o procurarem para fallar sobre os assumptos a seu cargo, sejam ou não membros de sua Igreja.

Pastor.—Dr. Miguel Vieira Ferreira.



PLAN OF THE CITY
RIO DE JANEIRO
 Compiled expressly for
 The "Rio-News" Handbook of Rio de Janeiro

SCALE 3" TO 1 MILE
 1886

- Igreja Presbiteriana
- Igreja Episcopal Inglesa
- Igreja Evangélica Fluminense
- Igreja Evangélica Alemã
- Igreja Evangélica Brasileira
- Igreja Metodista Episcopal

Em 1881, chegaram ao Brasil mais dois missionários, o casal William Buck Bagby (1855-1939) e Anna Luther Bagby, que foram seguidos, mais tarde, pelo casal Zachary Clay Taylor (1851-1919) e Kate Crawford Taylor, enviados pela Junta de Missões Estrangeiras da Convenção Batista do Sul dos EUA. A sua vinda também fora solicitada pelos colonos americanos do interior paulista, os quais acolheram os pregadores batistas depois de sua chegada, enquanto se preparavam para começar seu trabalho com os brasileiros. Decidiram fundar a sua primeira igreja em Salvador, na Bahia, o que fizeram em 1882, com a participação do ex-padre Antônio Teixeira de Albuquerque (1840-1847), que tinha se convertido entre os presbiterianos e os metodistas, mas uniu-se depois aos batistas de Santa Bárbara e veio a ser o primeiro pastor batista brasileiro. Em 1884, o pastor Bagby entendeu que podia começar uma nova frente da missão batista e deixou Taylor e Teixeira a cargo do trabalho em Salvador, partindo para o Rio de Janeiro. Como todas as demais denominações, os batistas também fundaram uma de suas primeiras igrejas missionárias na capital do país, que era o centro mais populoso e um lugar estratégico para apoiar a expansão posterior. No ano em que terminou o Império, a Primeira Igreja Batista do Rio de Janeiro contava com oitenta e nove membros.⁵⁵³



75 – William Bagby.

A esta altura, as igrejas presbiterianas já estavam espalhadas por várias partes do Brasil. O quadro abaixo foi publicado na *Imprensa Evangélica* e demonstra quais eram as igrejas ligadas ao Presbitério do Rio de Janeiro em 1883, apresentando, detalhadamente, o número de membros, de ministros, de professores, de alunos, etc, de cada congregação.

⁵⁵³ Veja: A. R. Crabtree, *História dos Batistas do Brasil, até o ano de 1906*, (1937).

ESTATISTICA DO PRESBYTERIO DO RIO DE JANEIRO PARA O ANNO DE 1883

N.º de ordem	NOMES DAS EGREJAS	Data da sua organisação	N.º de presbyteros	N.º de diáconos	Membros registados desde a sua organisação	Professaram em 1883	Comunicação actuaes em 1883	Adição baptisados em 1883	Crizes baptisadas em 1883	Colpores tiradas em 1883	Empregados em 1883	Candidatos para o ministrio em 1883	Homens nas escolas de m.ª e f.ª	Escolas remanentes	Professores	Alumnos	Contribuições	Termo medio para cada membro	
1	Rio de Janeiro	12-1-62	4	2	328	17	200	16	7	1	70	1	70	1	1	1	2,243,000	11,200	
2	São Paulo	5-3-65	1	2	166	12	106	12	12	1	2	2	90	1	7	120	10,193,000	95,200	
3	Brotas	13-11-65	1	2	257	6	130	5	37								531,000	2,8680	
4	Lorena	17-5-68			55	10													
5	Sorocaba	1-9-69	2	3	98	3	68	3	13				1	2	2	35	422,000	6,200	
6	Borda da Matta	23-10-69			48	3	46	4									91,000	1,760	
7	Petropolis	19-3-72			15		6						12				60,000	10,000	
8	Bahia	18-4-72			51	7	36	6	4				30				231,000	7,380	
9	Rio-Novo	16-3-73	1	1	107	32	101	31	39				1	1	1	15	11,000	8,100	
10	Rio-Claro	13-4-73	1		102	12	67	5	7	3	2		80	1	3	60	340,000	5,060	
11	Caldas	20-4-73			40	3	40	1	3	1							152,000	3,800	
12	Machado	27-9-74			25	2	25		1										
13	Cruzeiro	14-12-74			15	4	20										80,000	4,000	
14	Dous-Corregos	21-3-75	1	3	94	2	68	2	17					1	1	20	Veja-se Brotas		
15	S. Carlos do Pinhal	25-4-75			62		9	1	1										
16	Cachocira	12-9-75			24		9		2								49,000	5,460	
17	Campos	11-3-77	1	2	46	14	40	9	10	1			62				911,000	23,900	
18	Faxina	4-5-79	2	2	51	11	51	9	8	3			16	1	3	21	81,000	1,580	
19	Araraquara	3-6-79			54	7	54	2	11	1									
20	Lenções	15-11-80	4	4	114	19	112	10	26	1				2	2	40	345,000	5,680	
21	Ubatuba	28-11-80			53	13	51	13	3								290,000	3,080	
22	Cabo-Verde	22-10-81			89	7	89	7	8								214,000	2,400	
23	Arcado	26-10-81			7		7												
24	Guarehy	9-4-82			10	6	10	6	3										
			18	21	1,911	180	1,355	137	218	16	6	374	9	20	311	16,273,000	8,514		
			TOTAES																

Note-se que a maior parte dos adeptos do presbiterianismo morava no interior de São Paulo, exatamente no que fora o circuito de pregação do padre José Manoel da Conceição. A *Imprensa Evangélica* também relacionava como cidades em que havia congregações protestantes: na província de São Paulo – Campinas, Mogi-Mirim, Penha, Pirassununga, Botucatu; na província de Pernambuco – Recife, Goyana, Nazareth; na província de Alagoas – Pão de Açúcar; na província da Paraíba, a capital.⁵⁵⁴ Mas existiam missionários atuando também no Paraná, Rio Grande do Sul, Maranhão e Amazônia, fazendo, inclusive, as primeiras tentativas de evangelização dos índios.⁵⁵⁵



76 – Primeira casa de culto metodista em Piracicaba.

Ainda segundo a *Imprensa Evangélica*, apesar desses dados, o campo brasileiro não era prioritário para as sociedades missionárias dos EUA. O número de americanos que se encontravam em missão permanente no Brasil, em 1884, em comparação com o total de missionários no estrangeiro, era o seguinte: dos metodistas, havia três mandados para cá num total de setenta e dois; dos batistas, dois⁵⁵⁶ entre mais de cinquenta e nove; dos congregacionais, só um entre cento e vinte e seis; dos presbiterianos do Norte, nove entre cento e cinquenta e sete; dos presbiterianos do Sul, havia apenas cinco no Brasil.⁵⁵⁷ Não obstante, o balanço geral de bíblias e novos testamentos vendidos ou distribuídos até o ano de

⁵⁵⁴ *Imprensa Evangélica: Cultos evangélicos*, 16 de fevereiro de 1884, p. 32; e *Estatísticas da Igreja Presbiteriana em Pernambuco*, 1º de março de 1884, p. 40.

⁵⁵⁵ *Trabalho evangélico no Brasil*, em: *Imprensa Evangélica*, 18 de julho de 1885, p. 111.

⁵⁵⁶ Contando apenas William Bagby e Zachary Taylor e não as suas esposas.

⁵⁵⁷ *O protestantismo no Brasil*, em: *Imprensa Evangélica*, 05 de julho de 1884, p. 97.

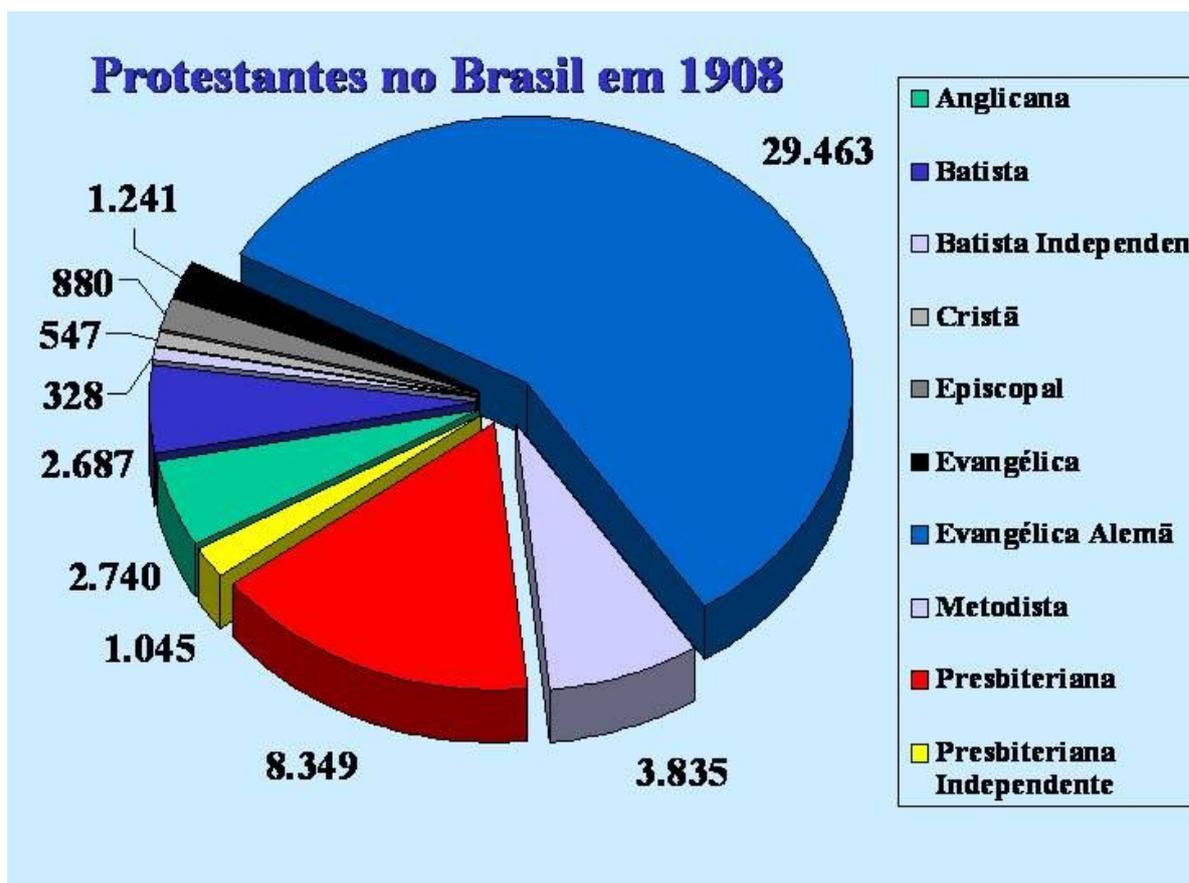
1874 fora de cerca de 100.000 em todo o Império e só o ano de 1884 fechou com o número de 20.000 bíblias distribuídas.⁵⁵⁸

Em 1903, o jornalista carioca João do Rio (1881-1921) fez uma pesquisa sobre *As religiões do Rio*, cujas informações podem servir para nós como panorama geral dos resultados alcançados pelas principais denominações evangélicas missionárias presentes no Brasil, pouco mais de dois anos depois do término do século que estudamos. Segundo João: a) **os congregacionais** tinham igrejas no centro da capital federal e no bairro do Encantado, em Niterói, em Passa-Três, em São José de Bom Jardim e no Recife, além de vários pontos de pregação e uma escola diária para crianças no Rio de Janeiro; b) **os presbiterianos** tinham quase 300 templos espalhados por todo o país, estendendo-se desde o Pará até o Rio Grande do Sul, avançando interior adentro “até os confins de Mato Grosso”; os colégios presbiterianos eram: “o Mackenzie e a Escola Americana, em São Paulo, o Colégio de Lavras, em Minas; o de Curitiba, no Paraná; o de Feira de Santana e o de Cachoeira, na Bahia; o das Laranjeiras, em Sergipe; o de Natal, no Rio Grande do Norte; e ainda várias escolas gratuitas”; c) **os metodistas** contavam milhares de membros e nove escolas, havendo “missões e igrejas em Petrópolis, na Paraíba, em São Paulo, em Itapeirica, São Roque, Piracicaba, Capivari, Taubaté, Cunha, Amparo”; além disso, segundo o jornalista, “todo o estado de Minas e o Rio Grande estão cheios de metodistas, e os missionários chegam até Cruz Alta e Forqueta”; d) **os batistas** informaram ter 60 igrejas, espalhadas por Rio de Janeiro, São Paulo, Bahia, Pernambuco, Pará, Amazonas, quatro das quais na capital da República.⁵⁵⁹

Dados mais seguros sobre o número de adeptos de cada igreja evangélica no Brasil só vieram no censo demográfico de 1908, e, apesar de apurados anos depois de findo o século XIX, não deixam de ter interesse para nós.

⁵⁵⁸ *Imprensa Evangélica: Notícias religiosas*, 02 de maio de 1874, p. 69; *Trabalho evangélico no Brasil*, 18 de julho de 1885, p. 111.

⁵⁵⁹ João do Rio, *As religiões do Rio*, pp. 133, 134, 135, 145, 154, 166, 167.



FONTE: IBGE (informações disponíveis no sítio www.ibge.gov.br).

No quadro acima, os “evangélicos” devem ser interpretados como os congregacionais, e os presbiterianos e os batistas “independentes” são representantes de dissidências ocorridas nos primeiros anos do século XX.

Embora ainda em pequena escala, o sistema religioso denominacional estava implantado no Brasil. O significado desse sistema e as características particulares de cada grupo: é o que iremos analisar a seguir.

2.3 - *A Nova Torre de Babel.*

As denominações protestantes no Brasil.

“Esses conflitos incruentos entre idéia e idéia, entre religião e religião, entre seita e seita, são o meio natural onde o cristianismo se retempera”.⁵⁶⁰

Rui Barbosa

A diversidade de igrejas protestantes espantava e confundia alguns observadores de fora, alheios às inúmeras nuances que diferiam as denominações entre si. Especialmente para católicos ortodoxos, que viviam em países inteiramente católicos como o Brasil, e que estavam convencidos de que só podia existir uma única Igreja verdadeira, a convivência entre várias comunhões, credos e doutrinas cristãs diferentes era uma aberração que, necessariamente, levava à pulverização e ao aniquilamento da fé. Foi neste sentido que o bispo do Grão-Pará, D. Antônio de Macedo Costa, em sua



77 – A Torre de Babel.

Instrução Pastoral sobre o Protestantismo, de 1861, desqualificou as religiões protestantes como “um acervo monstruoso de seitas”, que com base no princípio do livre exame tinha formado um cristianismo “aguado, diluído, sem consistência alguma, sem dogmas fixos, flutuando a todo o vento de doutrina”. Era imperioso proibir a difusão dessa chusma de

⁵⁶⁰ Rui Barbosa, prefácio de *O papa e o concílio*, p. 279.

heresias no Brasil, pois, de outra sorte, logo haveria aqui uma nova “Babel onde se agasalhariam comodamente toda a sorte de tresvarios”.⁵⁶¹

É compreensível a perplexidade de D. Antônio frente a esta característica do protestantismo, tão contrária ao espírito do catolicismo, a qual tem na torre mítica construída no princípio do mundo (símbolo da fragmentação, do desacordo e da dispersão), uma metáfora que vem a calhar. Senão vejamos a “curiosa lista” que o bispo do Pará colheu de um jornal de Londres, que relacionava as seitas protestantes daquela cidade:

Anabaptistas, baptistas, novos baptistas, baptistas livres, baptistas separados, baptistas rigorosos, baptistas liberaes, baptistas pacificos, baptistas gloriaes, halleluiah, baptistas christãos, baptistas de braço de ferro, baptistas geraes, baptistas particulares, baptistas do septimo dia, baptistas escocezes, baptistas da nova comunhão geral, baptistas negros, independentes ou puritanos, cameronianos, crispitas (anelados), daleitas, cambellitas ou reformados, inghanitas, saltadores, christãos biblicos, glapitas ou sandemonianos, antigos presbiterianos, novos presbiterianos, escocezes congreganistas, quakers ou tremedores, amigos, unitários, socinianos, moraves ou irmãos da unidade, metodistas, wesleyanos, metodistas primitivos, wesleyanos reformados, calvinistas metódicos, francezes, primeiros conexistas, novos conexistas, swedenborgianos, irmãos de Plymouth, christãos rebatizados, mormões, kellistas, nuggletonianos, romanianos perfectionalistas, rogegianos, secklers, universalistas, caminhadores, witfielditas, discipulos, amigos livres ou agapemonitas, protestantes francezes, reformados alemães ou discípulos de Ronge, novos illuminados, anglicanos inglezes, anglicanos alemães, anglicanos francezes etc. etc. E isso numa cidade, só falando das seitas protestantes!⁵⁶²

Do ponto de vista católico, há uma unidade fundamental no conjunto das leis divinas, que se manifesta necessariamente nas instituições criadas por Deus, especialmente naquela que é a sua representante direta na terra: a Igreja Católica Apostólica Romana. A dimensão mística e espiritual da Igreja está indissolúvelmente associada à sua forma temporal e visível, encarnada nos ministros dos mistérios sagrados. Os padres da Igreja são divinamente autorizados e os sacramentos que administram são espiritualmente válidos porque eles foram ordenados dentro de uma linhagem sacerdotal que remonta ao próprio Sumo Sacerdote divino: Jesus Cristo.

A diversidade dentro do rebanho cristão é admitida como oportunidade de manifestação das características particulares dos povos que compõem a Crístandade, como já dizia Apocalipse 5: 9, “de toda tribo, e língua, e nação”. As localidades, ao longo de séculos, criaram ritos, festas, cultos, santos, relíquias, padroeiros, tradições, costumes específicos que se amalgamam, no entanto, para a formação de uma só “casa comum” universal, a *οικουμενε*. No seio da própria Madre Igreja, o clero se divide em ordens que se formam segundo vocações, missões, códigos de organização e disciplina distintos. Tudo converge, porém, na obediência à voz dos descendentes espirituais dos apóstolos, que são os guardiões

⁵⁶¹ D. Antônio de Macedo Costa, *Instrução pastoral sobre o protestantismo*, p. 03.

⁵⁶² Transcrevemos exatamente como escreveu o bispo, sem correções. *Idem*, p. 09.

dos dogmas revelados por Deus e seus intérpretes divinamente inspirados: o alto clero, especialmente o papa, sucessor direto de São Pedro, que por sua vez sucedeu Cristo.

Dentro dessa perspectiva, o protestantismo era uma monstruosa mãe de todas as rebeldias contra Deus, algo como a hidra de Lerna, que uma vez decepada multiplicava o número de suas cabeças. A multiplicidade do protestantismo se coloca justamente naquilo que, para os católicos, era fatal à Igreja de Cristo e à sobrevivência da fé cristã. Os protestantes se fragmentam em comunidades e organizações institucionalmente independentes, e discordam entre si sobre dogmas, doutrinas, liturgias e sacramentos, cada grupo negando a correção dos demais, sem, contudo, recusar a legitimidade de que todos coexistam com suas diferenças.

Os missionários protestantes procuravam explicar aos brasileiros a sua concepção de “Igreja” da seguinte maneira: a Igreja de Cristo é o seu corpo místico, formado por todos os que têm fé em Jesus e que por isso foram salvos e regenerados, os quais compõem comunidades eclesiais locais que não dependem, necessariamente, da chancela de nenhuma autoridade superior. Eles preocupavam-se em dissuadir os brasileiros do receio de afastar-se do que acreditavam ser a única Igreja verdadeira, trocando o agasalho seguro do que Deus instituiu por organizações criadas pelo artifício humano:

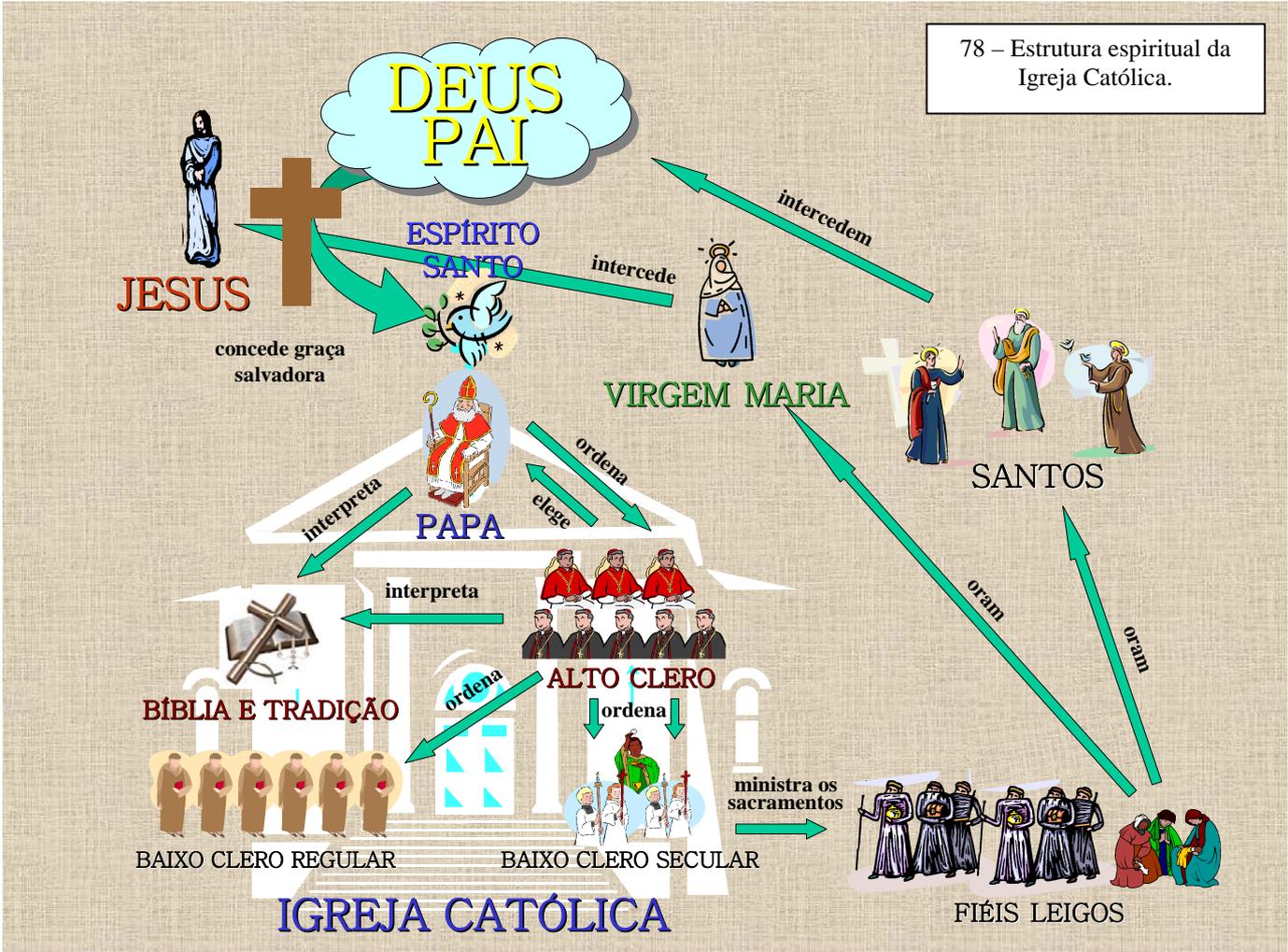
Onde está esta única verdadeira igreja? Com que se parece esta verdadeira igreja? Quais são os sinais pelos quais se possa conhecer esta verdadeira igreja? (...) A verdadeira igreja é composta por todos os crentes em Jesus Cristo. (...) É uma igreja cujos membros todos têm os mesmos sinais. (...) É uma igreja que não depende de nenhum ministro na terra. (...) É uma igreja cuja existência não depende nem de ritos, nem de cerimônias. (...) Esta é a única igreja que é verdadeiramente *católica*. Ela não é a igreja de qualquer nação ou povo. Seus membros se encontram em todas as partes do mundo onde o Evangelho é crido e recebido. Não está restrita dentro dos limites de qualquer país, nem apertada no molde de quaisquer formas particulares, ou de qualquer governo exterior.⁵⁶³

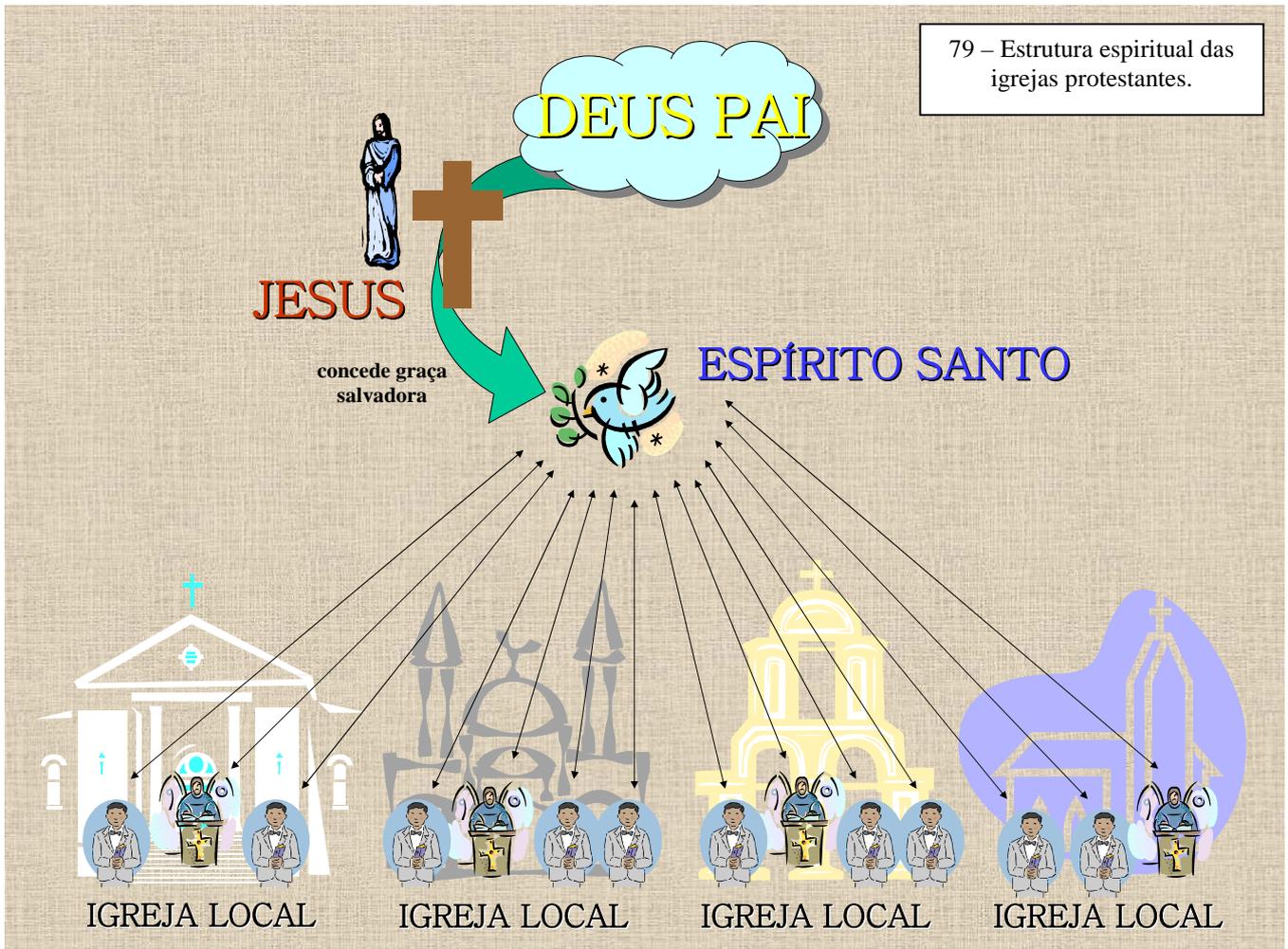
Se não é o governo, nem os ritos, nem as cerimônias, nem os ministros que definem qual a igreja verdadeira é porque estes aspectos são colocados num plano de menor importância em relação à questão fundamental da fé e da regeneração dos indivíduos que a compõem. Está claro que, enquanto a Igreja Católica se constrói de cima para baixo, numa emanção espiritual que procede do próprio Deus e vai passando através de todas as escalas de clérigos ordenados segundo a hierarquia eclesial, até chegar aos fiéis leigos, que recebem a administração dos sacramentos; as igrejas protestantes, da vertente do puritanismo independente, organizam-se de baixo para cima, ou seja, os indivíduos convertem-se voluntariamente e se associam em comunidades eclesiais que elegem seus ministros, os quais não têm atributos espirituais distintos dos demais, nem servem como intermediários no

⁵⁶³ A verdadeira igreja, em: *Imprensa Evangélica*, 21 de abril de 1866, pp. 58, 59.

acesso à divindade, pois cada crente só encontra a Deus e sua graça salvadora num exercício de introspecção, em uma busca interior. Os gráficos acima e abaixo tentam representar as estruturas espirituais da Igreja Católica e das igrejas protestantes.

78 – Estrutura espiritual da Igreja Católica.





Tornou-se corrente na tradição protestante o uso do termo “igreja” nos seguintes sentidos, extraídos do Novo Testamento: 1) o conjunto de todos os crentes espalhados pelo mundo (Hebreus 12:22-24); 2) as comunidades cristãs locais (I Coríntios 4:17; I Timóteo 3:5). Rejeitam-se, assim, terminantemente, usos comuns entre os católicos, que também chamam de “Igreja” o corpo sacerdotal dos clérigos e de “igrejas” os templos religiosos.

Embora, muitas vezes, designadas como “igrejas”, as agremiações que reúnem conjuntos de comunidades locais por afinidades de doutrina, governo e liturgia, não merecem este nome, segundo uma interpretação estrita da teologia reformada. Isto porque, além das igrejas locais, que são o conjunto das pessoas que comungam em determinadas comunidades, só existe uma única Igreja cristã, que é espiritual e não se identifica com nenhuma organização institucional. As instituições que associam e dirigem as igrejas, bem como suas designações particulares, são legítimas, mas ninguém duvida de que sejam resultados circunstanciais da invenção humana e não expressão dos decretos eternos de Deus. Por isso,

se fez necessário encontrar um termo mais adequado para nomear estas instituições. Sendo “seita” um termo carregado de sentido pejorativo, convencionou-se chamar os diferentes segmentos protestantes de “denominações”.⁵⁶⁴

Dessa forma, quando chamados de “sectários” pelos católicos (ou pelos anglicanos), no sentido de dissidentes e inferiores em relação à Igreja verdadeira (ou à Igreja oficial), cada um dos diversos grupos puritanos puderam responder, não afirmando que sua própria agremiação eclesiástica era a única encarnação do corpo espiritual de Cristo, sendo as demais seitas desviantes, mas sim dizendo que “católicos”, “anglicanos”, “batistas”, “presbiterianos” são apenas rótulos criados pelos homens, são apenas “denominações”.

Entre os estudiosos, Ernest Troeltsch e Max Weber tipificaram as características do que seriam “igrejas” e “seitas” – as primeiras, entidades holísticas e obrigatórias, as segundas, associações individualistas e voluntárias.⁵⁶⁵ Mas foi Richard Niebuhr que introduziu na sociologia da religião a teoria do sistema “denominacional”: segundo ele, a sociedade norte-americana conheceu a elevação do tipo sectário a um padrão de legitimidade e respeitabilidade social que acompanhou o triunfo da tolerância e da diversidade religiosa.⁵⁶⁶

No caso das denominações protestantes, há um conjunto delas que se reconhecem, mutuamente, como genuinamente cristãs, por compartilharem o que consideram ser um núcleo essencial de dogmas, doutrinas e práticas religiosas corretas. Elas guardam entre si distinções que não são tidas como irrelevantes, mas que também não chegam a caracterizá-las como heréticas na opinião das demais. As relações entre as denominações evangélicas que derivaram do puritanismo independente tenderam, ao longo do tempo: 1) à tolerância da manifestação das diferenças alheias; 2) às disputas teológicas e às animosidades verbais, quando enfatizada a importância das divergências; 3) à cooperação, à associação e à simpatia mútua, quando destacadas as afinidades e os interesses comuns.

Quando, no início da década de 1870, anunciou-se a chegada de novas missões protestantes ao Brasil, houve quem se preocupasse com a possibilidade de desentendimentos entre os diferentes segmentos cristãos, que prejudicassem a expansão do evangelismo. João Gomes da Rocha, filho adotivo do Dr. Kalley, que acompanhou o dia-a-dia das igrejas evangélicas no Império, afirmou que, nesta ocasião, “em virtude das diferenças de ritos e mesmo doutrinas – aliás, em relação a pontos secundários – podiam surgir suspeitas, lutas e,

⁵⁶⁴ O termo foi usado, oficialmente, pela primeira vez quando presbiterianos, batistas e congregacionais formaram uma organização de “Ministros Dissidentes das Três Denominações”, na cidade de Londres, em 1702.

⁵⁶⁵ Veja: Ernest Troeltsch, *The social teaching of the Christian churches*; Max Weber, *A psicologia social das religiões mundiais*.

⁵⁶⁶ Veja: Richard Niebuhr, *As origens sociais do denominacionalismo*.

enfim, raízes de amargura”.⁵⁶⁷ Mas, isso não aconteceu. Pelo contrário, o clima de aproximação, diálogo e colaboração, que regeu a conferência internacional ocorrida em Londres, em 1846, em prol da formação de uma *Aliança Evangélica*, se fez sentir logo aqui.

Já no ano de 1873, aconteceu a primeira iniciativa no sentido de se organizar no Brasil um ramo da *Aliança Evangélica*. Um encontro na cidade de São Paulo, que reuniu representantes das diversas igrejas presentes no país, propôs as bases para esta associação. Seus objetivos seriam:

Promover a união evangélica, com o desígnio de maior sucesso na atividade cristã, manter e exigir a unidade essencial da Igreja de Cristo, impedir a influência da infidelidade e superstição, especialmente suas formas organizadas, auxiliar a causa da liberdade religiosa em toda a parte; sustentar a suprema autoridade da Palavra de Deus; promover a observância do dia do Senhor; e corrigir os hábitos imorais da sociedade.⁵⁶⁸

O documento assinado na ocasião deixava claro que não se tratava de uma “amalgamação de igrejas”, nem de unificação e uniformização das denominações, mas sim de manifestação de “entendimento e amizade”, e planejamento para colaboração conjunta nas causas comuns. Porém, como critério para ingresso na *Aliança*, e, portanto, para o reconhecimento da denominação como autenticamente evangélica, era preciso a concordância em relação a um “sumário do consenso das várias confissões de fé evangélicas”, definido desde a conferência de Londres, em 1846. Esse sumário serve para nós como a demonstração dos dogmas vistos como essenciais e indispensáveis aos cânones das igrejas protestantes:

- 1 – A divina inspiração, autoridade e suficiência das Santas Escrituras;
- 2 – O direito e dever do juízo privado na interpretação das Santas Escrituras;
- 3 – A Unidade da Divina Trindade das pessoas;
- 4 – A total depravação da natureza humana em consequência da queda;
- 5 – A encarnação do Filho de Deus, sua obra de expiação pelos pecados do gênero humano, sua intercessão mediadora, e seu reino;
- 6 – A justificação do pecador somente pela fé;
- 7 – A obra do Espírito Santo na conversão e santificação do pecador;
- 8 – A imortalidade da alma, a ressurreição do corpo, o julgamento do mundo pelo Senhor Jesus Cristo, com a eterna bem-aventurança dos justos e o eterno castigo dos maus;
- 9 – A divina instituição do ministério cristão, e a obrigação e perpetuidade das ordenanças do batismo e da ceia do Senhor.⁵⁶⁹

Pode-se dizer que, em torno desse núcleo dogmático essencial, cada denominação construía um corpo doutrinário, liturgias e instituições próprias, que coincidiam e discordavam, em vários aspectos, em relação às demais. No quadro a seguir, tentamos representar estas relações, mostrando, inclusive, que a Igreja Católica, dentro desta perspectiva, tinha parte da doutrina ortodoxa e dos dogmas imprescindíveis, mas não todos. Segundo pensavam os evangélicos, a maior parte das tradições que constituíam o catolicismo

⁵⁶⁷ João Gomes da Rocha, *Lembranças do passado*, vol. 03, p. 192.

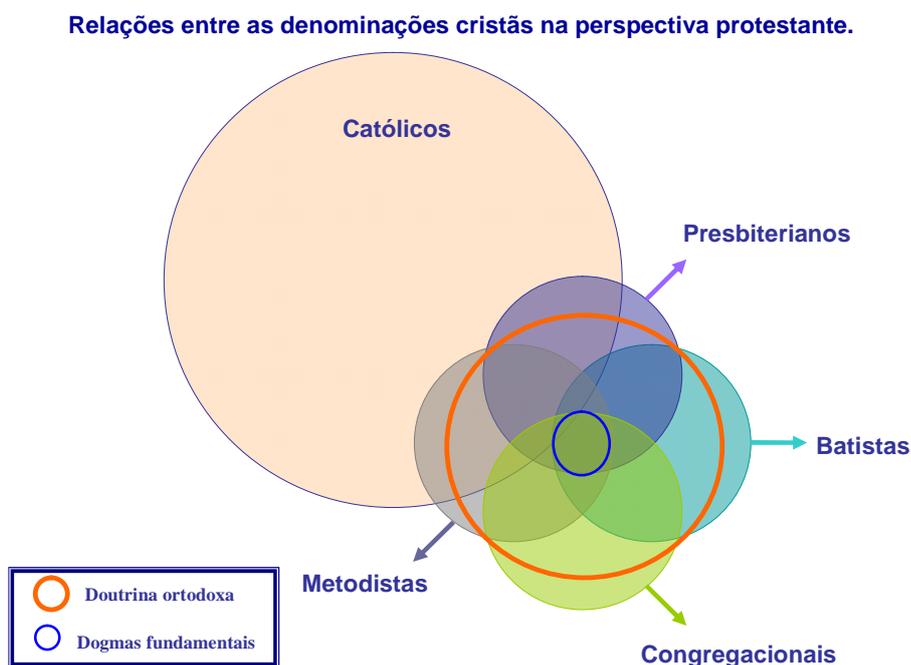
⁵⁶⁸ *Aliança Evangélica*, em: *Imprensa Evangélica*, 16 de agosto de 1873, pp. 122-123.

⁵⁶⁹ *Idem*, pp. 122-123.

estava fora do círculo bíblico que definia o verdadeiro cristianismo. As denominações evangélicas têm, cada uma, algumas características institucionais não previstas no texto sagrado, mas o importante é que todas respeitam, integralmente, àquele sumário das confissões de fé assinalado acima.

Na prática, reproduzia-se, aqui no Brasil, o espírito amistoso entre as denominações que, de um modo geral, reinava no movimento missionário. O campo para o evangelismo dos brasileiros era muito vasto e valia mais aos pregadores se ajudarem uns aos outros do que dar lugar a atritos. João do Rio colheu a seguinte informação de um presbiteriano:

Reina completa harmonia. A Igreja Fluminense já existia quando começamos a nossa campanha. As relações conservam-se cordiais. O pastor Santos [da igreja congregacional] ministra aqui a Palavra de Deus sempre que é convidado. Enquanto a Igreja Fluminense esteve em construção permitiu-nos o uso da sua vasta sala para o serviço religioso. Com os metodistas e batistas a mesma cordialidade existe. Os pastores de lá falam no nosso púlpito, como nós falamos nos seus.⁵⁷⁰



Houve casos de disputas doutrinárias e até de mudança de denominação da parte de alguns pregadores. Foi o que aconteceu, por exemplo, com o missionário Solomon Ginsburg (1867-1927). Ele era um judeu polonês que se converteu ao cristianismo em Londres e chegou ao Rio de Janeiro em 1890, integrando a Igreja Evangélica Fluminense, a qual

⁵⁷⁰ João do Rio, *As religiões do Rio*, p. 147.

abandonou depois de convencer-se de que a doutrina dos batistas acerca do batismo era a mais correta. Depois disso, Ginsburg se tornou um dos mais ativos missionários batistas no Brasil. O mesmo ocorreu com o ex-padre Antônio Albuquerque Teixeira, que se converteu ao protestantismo entre os presbiterianos, filiou-se depois à igreja metodista, e acabou aderindo à igreja batista, em 1879, tornando-se um de seus líderes.

Isso acontecia, em parte, porque a negação do caráter sacramental do batismo e a consideração de que só podiam ser batizados os adultos verdadeiramente convertidos eram doutrinas que diferenciavam os batistas de todas as demais denominações evangélicas. Essas doutrinas funcionavam como uma conclusão lógica do individualismo e da negação do valor espiritual dos rituais: ambos aspectos que distinguiram o protestantismo do catolicismo romano. Por isso, alguns dos que queriam afastar-se ao máximo da ritualística católica (e, no caso de Ginsburg, da ritualística judaica ortodoxa) rejeitaram o batismo infantil, deixando os grupos protestantes que o adotavam para ingressar na igreja batista.



80 – Cerimônia de batismo por imersão (Kentucky, 1909).

Todavia, esses casos isolados não comprometeram, em geral, a harmonia entre as denominações. O entendimento e a cooperação deram como resultado, por exemplo, a fundação da *Associação Cristã de Moços*, em 1893, no Rio de Janeiro, com a participação de

membros das igrejas metodista, presbiteriana, fluminense e batista.⁵⁷¹ A associação era um centro de estudos, de lazer, de atividades sociais e esportivas para a mocidade evangélica, que se estabeleceu primeiramente na Rua da Assembléia, no centro da capital federal, e depois se espalhou por outras cidades do país.

De uma forma bastante sintética, podemos resumir assim as origens e as principais características distintivas das mais importantes denominações missionárias:⁵⁷²

A) **Os presbiterianos** surgiram entre os primeiros puritanos, que retornaram à Inglaterra trazendo as idéias radicais de Genebra, depois que a rainha Elizabeth assumiu o trono, restabeleceu o protestantismo na igreja oficial e pôs fim às perseguições católicas. Abraçavam integralmente o calvinismo, defendendo a reforma do governo da Igreja Anglicana segundo o modelo concebido pelo teólogo francês: as igrejas deviam ser dirigidas por conselhos compostos pelos ministros e por “anciãos”, os *presbíteros*, eleitos pelas congregações, abolindo-se todas as demais hierarquias eclesiásticas.



81 – A Assembléia de Westminster: responsável pela síntese do calvinismo inglês ortodoxo.

O presbiterianismo triunfou na Escócia e teve uma força muito grande na Inglaterra durante a Revolução Puritana, quando foi realizada a grande assembléia eclesiástica de Westminster (1646-1649). Desta, resultou a *Confissão de Westminster*, que passou a ser o documento doutrinário básico para os presbiterianos e uma espécie de síntese do calvinismo

⁵⁷¹ *Idem*, p. 173.

⁵⁷² Veja: Sidney Ahlstrom, *A religious history of the american people*; W. Walker, *História da Igreja Cristã*, vol 02.

ortodoxo. Chegaram à América do Norte entre os primeiros colonizadores e começaram a se organizar como uma denominação independente no início do século XVIII, tornando-se uma das maiores igrejas do país. Desenvolveram instituições e disciplina eclesiástica rigidamente codificadas a partir do *Livro de Disciplina*, redigido, em sua primeira versão, na Escócia, em 1560 – o qual serviu de referência para os presbiterianos americanos na elaboração do *Livro de Disciplina Revisado* (1858), da igreja do Norte, e do *Livro de Ordem Eclesiástica* (1879), da igreja do Sul dos Estados Unidos. Celebram uma democracia representativa em que os conselhos de pastores e leigos, os “presbitérios”, deliberam sobre a vida das igrejas e reúnem-se para a formação de sínodos e assembleias gerais soberanas.

B) **Os congregacionais** representaram, a princípio, uma das vertentes do puritanismo inglês que pretendia a reforma do governo da Igreja Anglicana dentro de um modelo de soberania das congregações locais, ou seja, cada igreja teria uma administração autônoma, seguindo regras de democracia direta. Os primeiros que chegaram à América desembarcaram do famoso navio *Mayflower*, em 1620, para a fundação da colônia de Plymouth. As *commonwealths* puritanas que iniciaram o povoamento de Massachusetts e Connecticut organizavam suas igrejas conforme o sistema congregacional. Calvinistas como os demais puritanos, reuniram-se no Palácio de Savoy, em 1658, onde elaboraram uma declaração que, em linhas gerais, tinha o mesmo teor da *Confissão de Westminster*, ajustando apenas os artigos relativos à questão do governo eclesiástico. A *Declaração de Savoy*, portanto, também defendia as idéias de Calvino sobre o efeito espiritual dos sacramentos e sobre o decreto divino de predestinação dos salvos. Mais tarde, porém, parte importante dos congregacionais aderiu à compreensão zwingliana do caráter exclusivamente simbólico do batismo e da ceia do Senhor, bem como à ênfase no livre-arbítrio característica da teologia arminiana. A Igreja Evangélica Fluminense, fundada no Brasil em 1858, era desta linha e tinha completa independência em relação à qualquer outra organização eclesiástica.

C) **Os batistas** estavam entre os primeiros puritanos congregacionais separatistas, ou seja, queriam autonomia plena das igrejas locais, governo democrático direto e total desligamento da Igreja Anglicana. Herdaram dos anabatistas a reprovação do batismo infantil e a consideração da imersão como meio correto de batizar. O batizado de recém-nascidos, por aspersão, era praticado pelos demais protestantes, mas visto pelos batistas como uma quebra do sentido bíblico do batismo, que era a representação da conversão e do “novo nascimento” espiritual. Somente adultos conscientes poderiam, através do batismo, abraçar voluntariamente a fé cristã e ingressar como membros das congregações, com direitos iguais de participação e voto. Herdaram de Zwinglio a doutrina do caráter apenas simbólico e

memorial das ordenanças do batismo e da ceia do Senhor, que não são considerados sacramentos.

Surgiram na Inglaterra, no começo do século XVII, e alinharam-se entre os grupos mais radicais durante a Revolução Puritana, dividindo-se, inicialmente, entre adeptos da doutrina calvinista da predestinação dos salvos e defensores da teologia arminiana do livre-arbítrio. Formaram sua primeira igreja na América em 1639, sob a liderança de Roger Williams, fundador de Rode Island, e organizaram-se como denominação na mesma ocasião em que elaboraram a *Confissão de Filadélfia*, em 1707. Seguindo as linhas mestras de Westminster e de Savoy, esta confissão acrescentava alterações acerca do batismo e foi substituída, em 1833, pela *Confissão de New Hampshire*, que tentava conciliar argumentos calvinistas e arminianos. Extremamente informais, nunca elaboraram códigos de disciplina e de governo, deixando tudo a cargo das deliberações soberanas das assembléias locais. As organizações denominacionais funcionam apenas como agências de cooperação entre as igrejas.

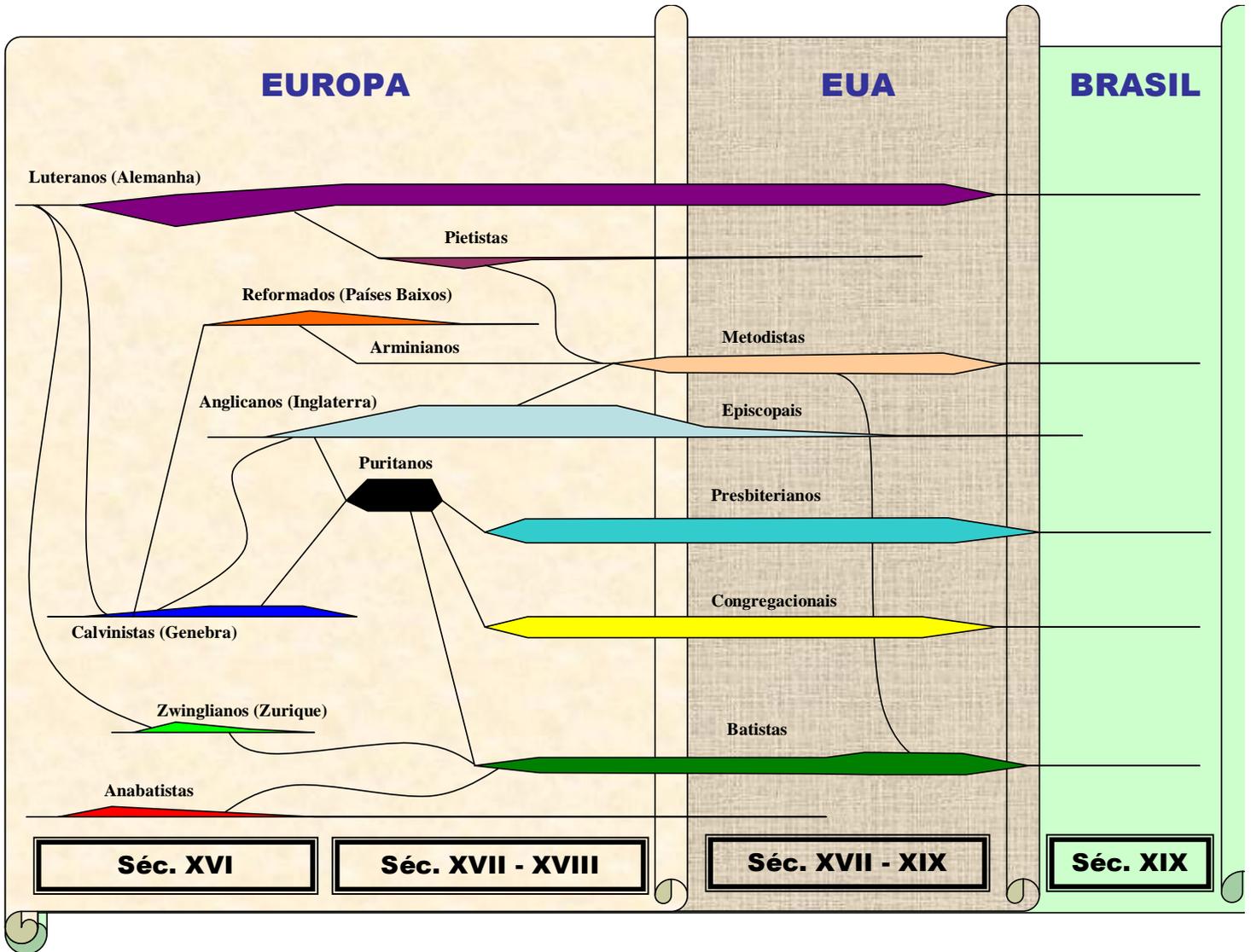
D) **Os metodistas** surgiram na Inglaterra do século XVIII, em torno da liderança de John Wesley (1703-1791), que foi diretamente influenciado pelo pietismo morávio e iniciou um movimento, dentro da Igreja Anglicana, com ênfase na experiência mística da conversão, na busca da santificação dos crentes e nas cruzadas de evangelização. Vieram à tona como os maiores representantes da teologia do avivamento e, mais que qualquer outro grupo, abraçaram declaradamente a doutrina arminiana do livre-arbítrio. Organizaram-se autonomamente na América, por iniciativa de Wesley, em 1784, embora ele tenha permanecido contrário à separação dos metodistas em relação à Igreja Anglicana até o fim de sua vida. Depois da morte de John Wesley, a Igreja Metodista se tornou uma denominação independente, conservando, contudo, várias características próprias do anglicanismo. Seguiram, então, uma confissão de fé da autoria de Wesley, os “Vinte e Cinco Artigos de Religião”, que eram uma simplificação dos “Trinta e Nove Artigos” da Igreja Anglicana, excluindo os pontos que contrariavam a teologia arminiana. Também adotaram, do anglicanismo, a forma episcopal de governo eclesiástico, sendo o “Conselho Geral” o órgão soberano, composto por leigos e presbíteros, representantes das igrejas locais, e responsáveis pela eleição dos integrantes do “Colégio dos Bispos”, que concentra grande poder na orientação doutrinária e administrativa da denominação.

O quadro abaixo tenta assinalar algumas das principais características que distinguem e aproximam as quatro denominações entre si:

	Presbiterianos	Congregacionais	Batistas	Metodistas
Governo	Presbitérios, sínodos e assembleias gerais eletivas.	Assembleias de todos os membros das igrejas locais.	Assembleias de todos os membros das igrejas locais.	Colégio de bispos (eletivo).
Oficiais	Pastores, diáconos e presbíteros.	Pastores, diáconos e presbíteros.	Pastores e diáconos.	Bispos, presbíteros e diáconos.
Batismo	Praticam batismo infantil e por aspersão.	Praticam batismo infantil e por aspersão.	Batizam apenas adultos convertidos, por imersão.	Praticam batismo infantil e por aspersão.
Ceia do Senhor	Sacramento que manifesta a presença espiritual de Cristo.	Símbolo memorial.	Símbolo memorial.	Sacramento que manifesta a presença espiritual de Cristo.

Apesar das diferenças, podemos dizer que, ao contrário dos construtores de Babel, os missionários evangélicos falavam a mesma linguagem. Eles eram herdeiros da mesma teologia protestante, da mesma tradição puritana norte-americana, da mesma inspiração do avivamento espiritual. Analisaremos, nas secções seguintes, os seus pensamentos, as suas motivações e os sentimentos religiosos que tinham em comum, expressos em seu contato com os brasileiros.

Genealogia das denominações protestantes.



2.4 – *A Âncora da Alma.*

O espírito do protestantismo missionário.

“O protestantismo, que derrubou alguns dos muros cuidadosamente erigidos pela Igreja, não tardou a sentir os efeitos destruidores e cismáticos da revelação individual. Quando caiu a barreira dogmática e o rito perdeu a autoridade de sua eficácia, o homem precisou confrontar uma experiência interior sem o amparo e o guia de um dogma e de um culto, que são a quintessência incomparável da experiência religiosa”.⁵⁷³

Carl Gustav Jung

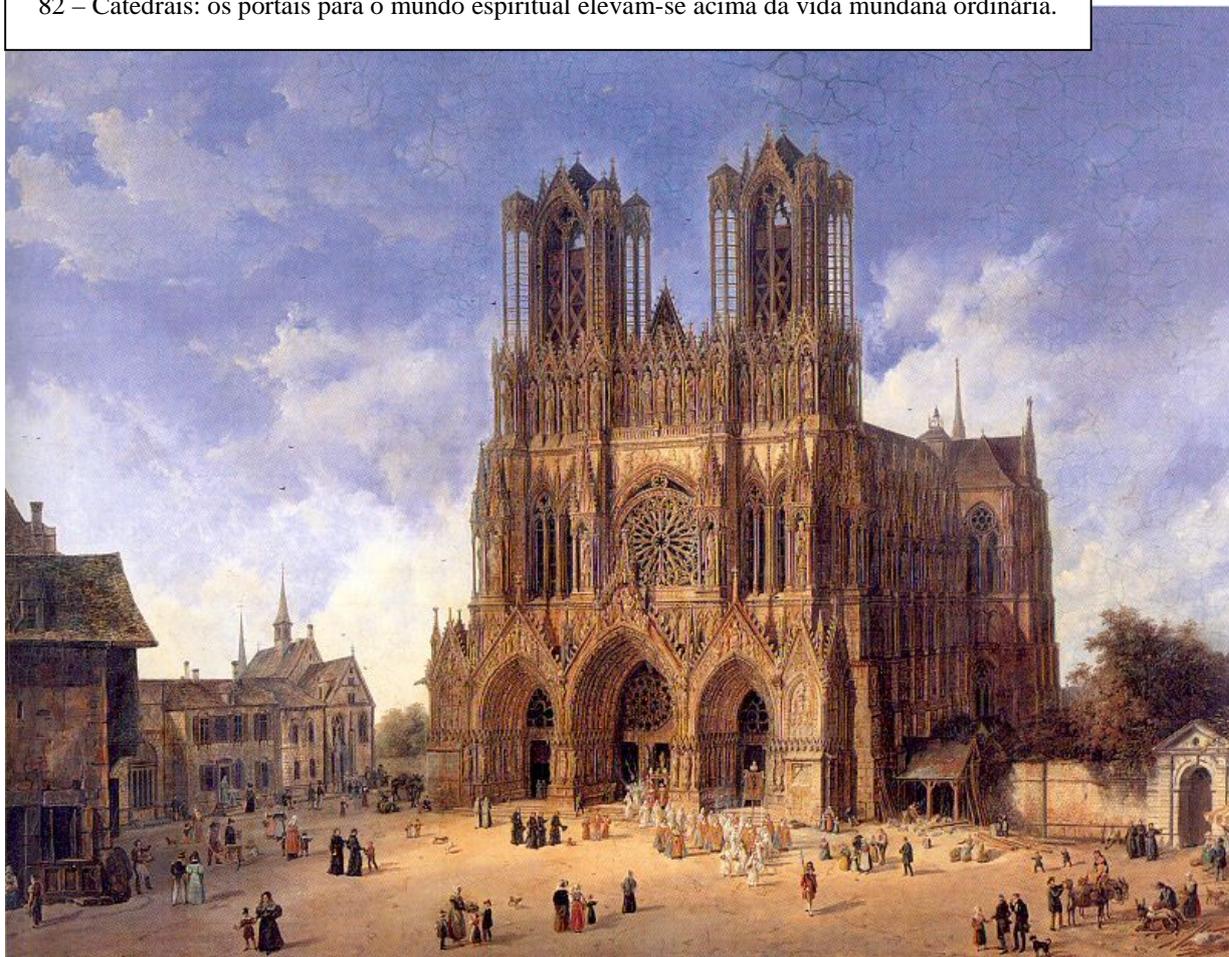
A Reforma Protestante tem sido explicada, muitas vezes, como um fenômeno de revigoração da fé cristã e, outras tantas, como um passo decisivo no caminho sem volta da secularização das sociedades ocidentais. Por um lado, ela sintetiza um grande conjunto de tentativas de retorno ao cristianismo primitivo, manifestas, veementemente, nos escritos de teólogos que redescobriram as Escrituras Sagradas, divulgando seu conteúdo aos quatro ventos, e numa incontrolável enxurrada de movimentos populares, que deram vazão a experiências espirituais menos tuteladas por autoridades superiores. Por outro lado, ela ajudou a provocar o dismantelamento institucional do colossal sistema de ligas pelo qual a Igreja mantinha o mundo cristão ancorado à rocha eterna do sagrado.

Durante séculos, a Igreja erguia-se, através de seus baluartes visíveis – as capelas, as basílicas e as catedrais – e de seus homens sagrados, em meio ao panorama ordinário do mundo temporal, como o portal tangível de acesso à vida eterna. Na milenar cosmologia católica, o Ser Divino, o único em si e para si, é a origem e a finalidade de todos os outros seres, de sorte que toda a criação e tudo o que é percebido pelos sentidos existe, em diferentes graus, como derivação da própria essência da divindade. Alguns seres, mesmo em suas formas concretas e palpáveis, estão mais profundamente “imantados” pela essência divina e servem, na senda terrena, como guias e mediadores para o plano espiritual em direção ao qual todos peregrinamos. Estes seres – objetos, pessoas e lugares sagrados –, nos ajudam a trilhar

⁵⁷³ Carl G. Jung, *Psicologia e Religião*, p. 26.

o vale de lágrimas da vida terrestre, introduzindo-nos, depois que nos livramos do corpo físico, a galgarmos os patamares superiores das regiões celestiais.

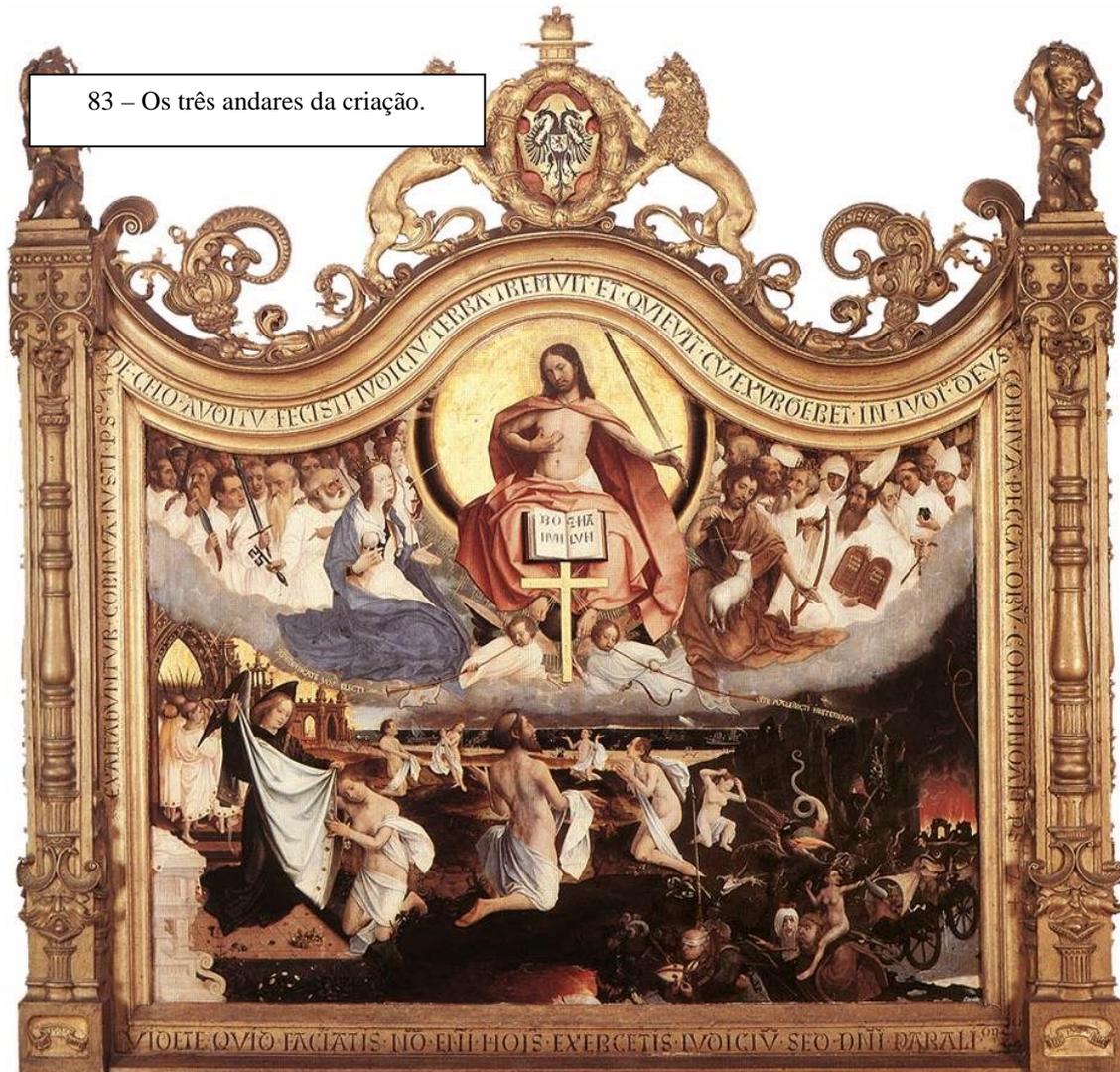
82 – Catedrais: os portais para o mundo espiritual elevam-se acima da vida mundana ordinária.



Os três andares nos quais a criação se compartimenta – o céu, morada de Deus onde os anjos e os salvos vivem a bem-aventurança eterna; a terra, nível intermediário em que os homens são provados em relação a suas obras e a sua fé; o inferno, mundo debaixo da terra onde os irremediavelmente perdidos serão corroídos perpetuamente por suas culpas – são igualmente reais, concretos e tangíveis. Os andares superior e inferior só não são visíveis a nós porque suas entradas estão vedadas aos que ainda permanecem fisicamente vivos. Que o diga Dante Alighieri, que teve permissão especial para viajar por aqueles lugares em seu próprio corpo carnal.

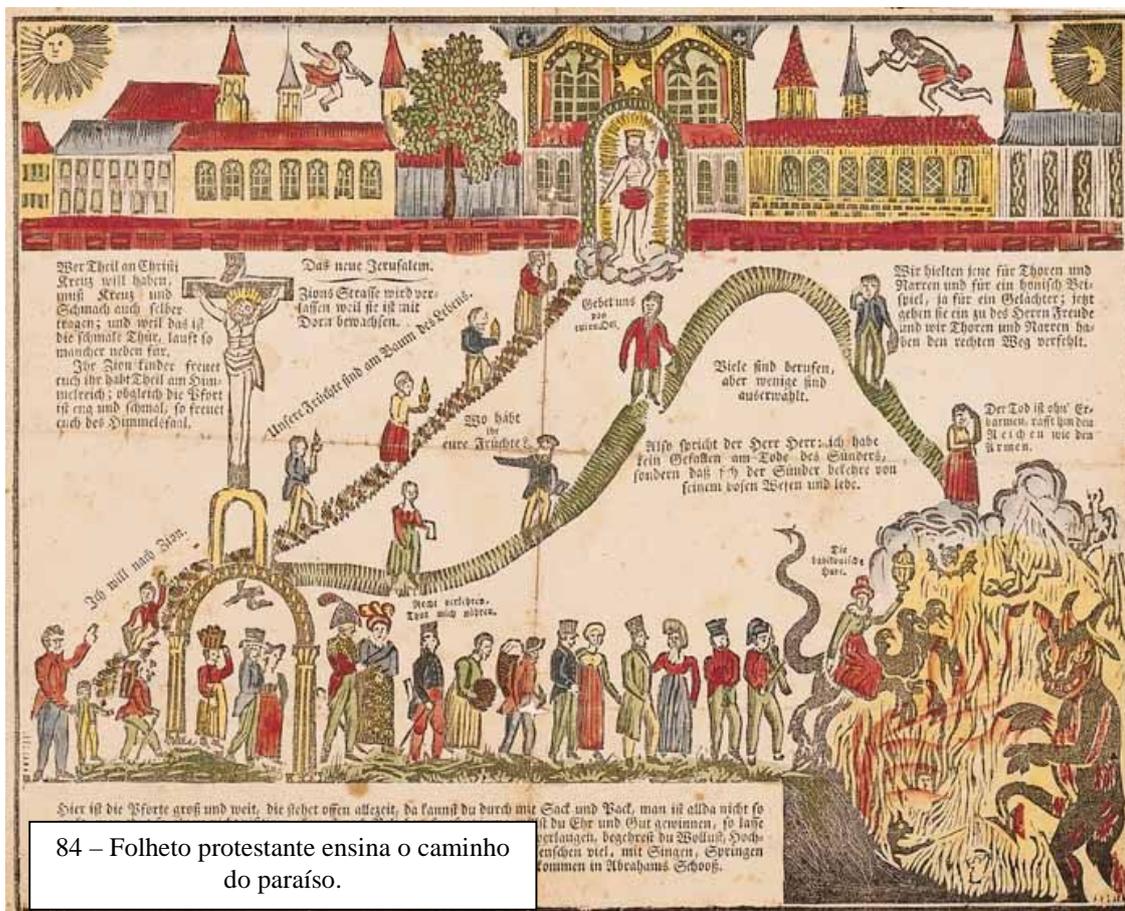
A ciência moderna, porém, demoliu o edifício cósmico da doutrina católica, habilmente conjugada à cosmologia aristotélica, e demonstrou que, caso os antigos tivessem conseguido concluir a Torre de Babel, não teriam alcançado o trono de Deus, mas apenas enxergado com mais nitidez um espaço infinitamente escuro e vazio, escassamente salpicado de inúmeros planetas e estrelas, nos quais, segundo Giordano Bruno, talvez morassem pessoas

como nós. De certa forma, o protestantismo, em muitas de suas variações, ajudou a popularizar a reconfiguração cosmológica que tirou o céu e o inferno do mapa do universo, colocando-os em dimensões paralelas ao nosso mundo.



A teologia escolástica já sabia, perfeitamente, que o ser humano é o liame da criação, que pertence, ao mesmo tempo, ao mundo físico e ao mundo espiritual. Mas, enquanto na tradição católica a passagem para o hades apenas se consumava além das águas do rio Aqueronte, e a entrada para o paraíso era só para os que transpunham a montanha do Purgatório, na cultura protestante, com muito maior intensidade, a experiência de estada no céu, ou no inferno, era uma realidade já presente na vida terrena. Assim, enquanto os católicos viviam na expectativa de que, conforme o seu desempenho pessoal e a intervenção dos instrumentos visíveis de Deus neste mundo, seriam encaminhados depois da morte para os lugares espirituais adequados, os protestantes, desesperados de seus méritos pessoais e descrentes nos aparelhos formais de administração da salvação, esforçavam-se por viver aqui

como se já fossem cidadãos celestes, declarando a certeza de que já estavam salvos pela graça, tendo à espreita a alternativa inaceitável de serem filhos do diabo, condenados à perdição. No dualismo radical da escatologia protestante, céu e inferno são, não só lugares do além, mas antes estados do espírito humano que denotam a presença ou a ausência de Deus, de maneira que todos vivemos, ao mesmo tempo, no mundo material e no mundo espiritual, podendo ser este último, ou o estado de condenação, ou o estado de redenção, sem gradações intermediárias.



O resultado disso é que, enquanto os católicos se valiam dos mediadores que materializam o Reino de Deus na terra, para alcançarem uma sorte melhor posteriormente, sabendo que estes nichos de manifestação do sagrado impedem a corrupção e a deterioração completa deste mundo, os protestantes estavam certos de que “o mundo jaz no maligno” (I João 5:19), de que nada material e visível é intrinsecamente fecundado pela aura do sagrado, de que a dimensão espiritual paralela só pode ser percebida e acessada pela alma em si mesma, de que, em outras palavras, “o Reino de Deus está dentro de nós” (Lucas 17:21).

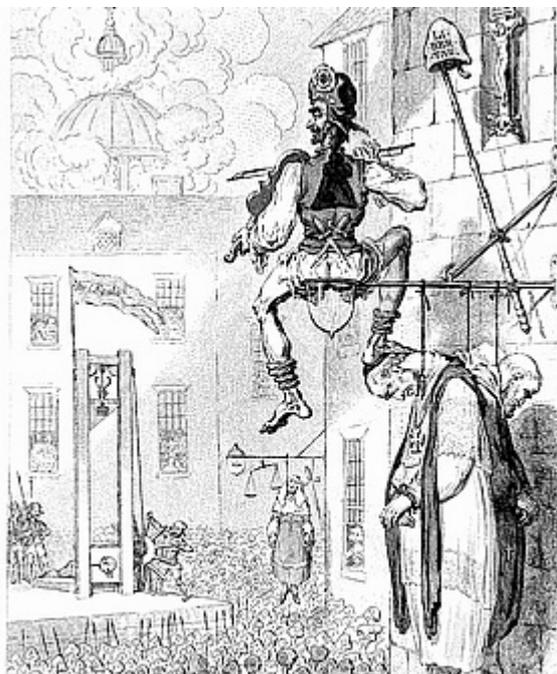
Malgrado a alcunha de “idade das trevas” dada pelos iluministas à Idade Média, na era católica medieval, o sagrado era como o sol da manhã que irradiava sobre toda a paisagem humana, entremeando de sombras todas as coisas e fazendo, sobretudo, resplender os vitrais das magníficas catedrais. Se era impossível encarar o sol diretamente, como o fora para os libertos da caverna de Platão, restava aos cristãos serem iluminados pelo reflexo fulgurante dos símbolos, das personagens, das imagens da Igreja. Vinda, porém, a era protestante, a cidade dos homens repousou sob uma noite sem luar e sem estrelas, na qual o sagrado é como a luz de uma lanterna, que cada um tem a responsabilidade de carregar por si mesmo. No ambiente em que nos movemos, nada tem brilho próprio, tudo precisa ser clareado por nossa “luz interior”. As relações políticas, o exercício do trabalho, o governo da casa, a conduta na rua, a própria vida na igreja, tudo isso, o protestante precisa santificar por suas orações, intenções e procedimentos. Todas as coisas da nossa vida na terra podem e devem ser igualmente consagradas, justamente porque nada é em si mesmo sagrado. Os católicos podiam circular pelos lugares sociais e psicológicos, ora acalentando-se nas sombras, ora aquecendo-se ao sol que pairava no alto. Os protestantes, se não mantivessem a sua chama em tudo o que eram, interior e exteriormente, e em tudo o que faziam, se deixassem por algum momento apagar a sua candeia espiritual, seriam consumidos completamente pela escuridão.

Por isso, o processo de secularização, nos países centrais do Ocidente, floresceu nas sociedades protestantes de forma mais espontânea e menos dramática do que nas sociedades católicas, muitas vezes, sem significar, exatamente, o triunfo da irreligiosidade. Colocada no campo da intimidade pessoal e da vida privada, apesar de continuar se projetando através dos indivíduos como uma força poderosa do inconsciente coletivo, a religião da maioria deixou, gradualmente, os espaços sociais livres do controle institucional eclesiástico.

A Igreja Católica sempre foi uma formidável fortaleza para abrigar as almas humanas, preparada para usar até as armas temporais na defesa dos tesouros espirituais da fé. Os defensores da dessacralização que tiveram de enfrentá-la diretamente, em meio a batalhas de vida ou morte, não raras vezes, radicalizaram-se, tornando-se ateus e anti-religiosos. Foi assim nas revoluções seculares em terras católicas, desde a Revolução Francesa até a unificação italiana. Em contraste, no que diz respeito ao banimento do sobrenatural, à dessacralização, ao “desencantamento” da vida social, o mundo protestante conheceu mais alternativas de conciliação, mediações mais tênues, conflitos mais concentrados no plano dos

debates. Como observou Carl Jung, “o absolutismo da Igreja Católica parece exigir uma negação igualmente absoluta, enquanto que o relativismo protestante permite variantes”.⁵⁷⁴

Quando, no século XIX, os ventos modernos da secularização intensificaram-se até o estado de furacão, eles atingiram muito mais impetuosamente a enorme estrutura de intervenção sobrenatural na terra sustentada pelo catolicismo, que, como disse Quintino Bocaiúva, parecia que ia desabar por completo. Os protestantes que também queriam preservar alguma espécie de doutrina cristã ortodoxa foram, de igual maneira, fortemente sacudidos, mas tinham que defender, apenas com as armas espirituais das argumentações e das palavras, um elemento de manifestação direta de Deus neste mundo muito mais restrito. Este elemento, no pensamento protestante, era o meio exclusivo



85 – Padres católicos enforcados durante a Revolução Francesa.

da “revelação especial”, a única coisa intrinsecamente sagrada presente no plano temporal, o canal que comunica o homem daqui com o Reino celestial, a âncora que liga a alma do cristão à dimensão espiritual e a impede de naufragar em meio à tempestade de idéias: a Santa Escritura.

Os teólogos católicos tinham razão ao vaticinarem que o livre exame da Bíblia, confiada à interpretação da razão particular, daria entre os protestantes uma diversidade de leituras nada menos do que caleidoscópica, criando, às vezes, versões tão esmaecidas da dogmática cristã, que abririam oportunidade ao avanço do “racionalismo” até a pulverização total do sobrenatural. Logo, no seio da própria teologia protestante, surgiram exercícios de reflexão em que a “razão natural” pesou mais na balança do que a hermenêutica das Escrituras: o cerco da investigação crítica dos dogmas fechou-se ao ponto da desmistificação do próprio texto sagrado. Os teólogos protestantes conservadores, inclusive os dos Estados Unidos, tiveram que trabalhar muito com as palavras para resistirem aos desafios, que vinham tanto de fora quanto de dentro, contra a veracidade das conclusões que se pode extrair da interpretação literal da Bíblia.

⁵⁷⁴ *Idem*, p. 26.

A teologia protestante ortodoxa, especialmente o calvinismo anglo-saxônico, soube acomodar-se a alguns dos princípios fundamentais do pensamento moderno, lançados pela epistemologia de Francis Bacon (1561-1626), pela filosofia política de John Locke (1632-1704), pela teoria científica de Isaac Newton (1643-1727). Nenhum destes filósofos entendeu como necessária a negação da revelação bíblica e da fé protestante para sustentação de suas idéias – embora estivessem claramente emancipados das limitações da dogmática religiosa. As coisas ficaram diferentes, porém, quando surgiram as proposições do deísmo, que foi defendido por autores como o teólogo inglês Matthew Tindal (1657-1733), que influenciou grandes pensadores franceses, como Voltaire (1632-1778) e Rousseau (1712-1778), e que, nos Estados Unidos, se exprimiu, sobretudo, pelos escritos de Thomas Paine (1737-1809).

O deísmo afirmava que o mundo era logicamente estruturado segundo regras estabelecidas por um criador racional, o qual de forma alguma interferia arbitrariamente no universo, quebrando as leis que ele mesmo determinou. Deus, portanto, se revelava apenas na natureza e na nossa consciência moral, e não através de milagres e intervenções especiais. O filósofo britânico David Hume (1711-1776) foi, então, mais além, ao defender que nem mesmo a observação do funcionamento das leis naturais, no mundo exterior ou na consciência, podiam conduzir a provas racionais da existência de Deus. Ao demonstrar que as percepções das sucessões de causa e efeito eram apenas frutos de nossos hábitos mentais, ele desmontou o argumento da necessidade da primeira causa, lançando novos parâmetros para a filosofia da religião e influenciando diretamente o maior pensador do iluminismo: Immanuel Kant (1724-1804). Kant, por sua vez, estabeleceu novos fundamentos epistemológicos para o pensamento ocidental, colocando as mais graves questões metafísicas além do alcance do conhecimento da “razão pura”.



86 – A maçonaria difundiu a idéia de Deus como princípio racional organizador do mundo.

A existência de Deus, quando preservada, já não servia para explicar nenhum fenômeno do cotidiano. Ela era uma hipótese pronta para ser descartada ou esquecida. Então, no século XIX, vieram à tona, como nunca antes, declarações explícitas de ateísmo e de rejeição a todas as verdades reveladas pela religião, não apenas como posições assumidas por filósofos e intelectuais, mas também como opções de pessoas instruídas das classes médias e, até, como componentes de ideologias que mobilizaram parte das classes

populares.

Todavia, os maiores problemas enfrentados pelo protestantismo conservador não vieram da proposta de substituição da teologia pela ciência, divulgada pelo positivismo de Auguste Comte (1798-1857); nem do comunismo, que trabalhava para dissipar a ideologia falaciosa da religião, conforme a pregação de Karl Marx (1818-1883) e dos anarquistas; e nem ainda, muito menos, do anticristianismo do arquiinimigo da compaixão para com os fracos, Friedrich Nietzsche (1844-1900). Estas correntes de idéias e estes pensadores, obviamente, não tinham penetração nos círculos teológicos, e dificilmente alcançavam o público das igrejas evangélicas, embora competissem com os evangelistas, na conquista dos indiferentes e dos desgarrados da religião.⁵⁷⁵

O mesmo não pode ser dito acerca do romantismo teológico de Friedrich Schleiermacher (1768-1834), do idealismo de Georg Hegel (1770-1831), e, principalmente, do evolucionismo, capitaneado por Charles Darwin (1809-1882), e da escola da “alta crítica textual” da Bíblia, maximamente representada por David Strauss (1808-1874) e Albrecht Ritschl (1822-1889). As proposições destes autores apresentavam-se, ou como descobertas científicas conciliáveis com a fé cristã, ou como caminhos alternativos para o pensamento teológico, em um tempo em que não se podia mais acreditar em milagres e em dogmas revelados. De uma forma ou de outra, elas exigiam a revisão da ortodoxia calvinista e luterana em um dos seus pontos mais sensíveis: a hermenêutica literal das Escrituras.

Reagindo negativamente a esta exigência, surgiu o que o teólogo alemão Paul Tillich chamou de “teologia da restauração”: um retorno à “escolástica” protestante do século XVII, que, de certa forma, lançou bases para o movimento fundamentalista do século XX.⁵⁷⁶ O ponto interessante é que o pensamento protestante conservador concordava com a desmistificação e a secularização de todas as coisas, desde que fora do campo santo da leitura bíblica.

A “secularização” do Ocidente cristão pode ser entendida como a restrição gradual dos espaços em que se admite a manifestação do sagrado, ou, de uma forma mais ampla, como a substituição da maneira de explicar o funcionamento do mundo, não mais sujeito a intervenções voluntárias que procedem de fora dele mesmo, mas sim estruturado conforme regras gerais que podem, talvez, ser decifradas pela razão e a experiência humanas. Na cultura católica, há um conjunto numeroso de canais de manifestação do sobrenatural e de personalidades do além, que se comunicam conosco e intervém em nossas vidas, conforme as

⁵⁷⁵ Veja: Peter Gay, *O século de Schnitzler*, pp. 177-208.

⁵⁷⁶ Paul Tillich, *História do pensamento cristão*, p. 251.

relações pessoais que temos com elas. Nesse caso, portanto, a secularização trabalhou para desacreditar o que seriam os resultados práticos dessas relações, passando a explicá-los como produtos de outro tipo de associação de causa e efeito: do tipo que respeita leis impessoais intrínsecas à estrutura da natureza. Esta batalha no campo das idéias e da formação das mentalidades acompanhou o jogo de forças que tentava fazer a Igreja recuar, perdendo ou diminuindo o seu controle sobre áreas importantes da vida social, especialmente, sobre a arena política.

Entretanto, na cultura protestante, a relação do cristão com o transcendente se estabelece, exclusivamente, com o Ser Supremo, que é dotado de personalidade, vontade própria e capacidade onipotente de intervenção, mas, ao mesmo tempo, identifica-se com o próprio *logos* do universo, ou seja, com a razão que organiza a natureza e se reflete nas consciências individuais. O mundo perdeu a presença divina, que passeava pelo Éden, por causa do pecado original, mas continua funcionando conforme as regras básicas e imutáveis estabelecidas pela racionalidade suprema. Há, pois, no plano da mentalidade protestante, um caminho mais aberto para o trânsito entre, de um lado, uma percepção pessoal, sobrenatural e voluntarista do Ser que guarda em si o universo e, de outro lado, uma compreensão mais abstrata, estática e neutra da Razão que governa o mundo. Entre um e o outro extremo, há uma escala gradativa de inúmeras combinações e possibilidades. De um modo geral, a Revolução Científica e a secularização do Estado, no mundo protestante, encontraram seu lugar dentro desta escala.

No Império do Brasil, a mentalidade popular, intocada pela educação da civilização moderna e muito mais formada pela tradição religiosa espontânea do que orientada pela catequese formal, continuava encantada pelo sobrenatural, inteiramente alheia ao processo de secularização. O clero brasileiro, sempre às voltas com problemas resultantes da escassez de recursos e da subordinação ao Estado, evoluiu, durante o século, de posições predominantemente jansenistas e liberais até uma hegemonia ultramontana que bebia diretamente na fonte da ortodoxia tridentina. Em total descompasso com tudo isso, a elite política letrada, sempre em contato com o pensamento da Europa, principalmente da França, conhecia idéias iluministas, liberais, empiristas e idealistas, que eram amalgamadas e acomodadas a elementos da teologia cristã pela filosofia do ecletismo, até que o positivismo comteano e o evolucionismo de Ernest Haeckel (1834-1919) e Herbert Spencer (1820-1903) ganharam muitos adeptos, totalmente descrentes do cristianismo.

Neste ambiente, de que tratamos na primeira parte deste trabalho, desembarcaram os missionários evangélicos, com as suas bíblias nas mãos, trazendo na mente e no coração o

mundo anglo-saxônico protestante; preparados para um verdadeiro combate espiritual, de palavras e de idéias, para o qual eles pretendiam se equipar conforme a recomendação de São Paulo aos Efésios:

“Tomai toda a armadura de Deus... estai firmes, tendo cingido os vossos lombos com a verdade, e vestida a *couraça da justiça*; e calçados os pés da preparação do evangelho da paz; tomando sobretudo o *escudo da fé*, com o qual podereis apagar todos os dardos inflamados do maligno. Tomai também o *capacete da salvação*, e a *espada do Espírito*, que é a palavra de Deus” (Efésios 6: 14-17).

No espírito do protestantismo missionário, a armadura de Deus só poderia se materializar de uma forma: através da voz, do papel e da tinta.

A IMPRENSA

EVANGELICA

IMPORTA QUE O EVANGELHO SEJA PRÉGADO.
S. MARC. 13:10.

TENDE CONFIANÇA: EU VENCI O MUNDO.
S. João 16:33.

Publica-se aos primeiros e terceiros sabbados de cada mez.—Assigna-se em no escritorio da typographia Perseverança, rua do Hospício n. 91, ou por carta á redacção, dirigida á caixa n. 254 do correio geral.—Preço por anno 4\$000, semestre 2\$000.

VOL. IV.
SABBADO 4 DE JULHO DE 1896.
N. 15.

IMPRESA EVANGELICA.

Resultado pratico da união entre a Igreja e o Estado.

Voltamos a este assumpto cuja importancia não deixa de ser patente a todo o pensador que tem a peito o bem de sua patria. « Pelo fructo é que a arvore se conhece. Porque não é boa arvore, a que

terpretes autorizados de uma igreja infallivel. Tudo quanto tende a ampliar os privilegios do povo e proporcionar-lhe as luzes necessarias para a felicidade e o bem estar social e publico, arranca a estes corypheos do atrazo e do despotismo gemidos como de quem luctava em agonia mortal.

Todos os dias avultam as provas em confirmação de nossa these.

Se alguém ainda duvidar do antagonismo entre as nossas instituições e tendencias politicas e religiosas, leia no Relatorio do Exm. Sr. Ministro do Imperio, apresentado á actual Assembléa Geral, o que diz S. Ex. sobre os *Negocios Ecclesiasticos*. Não soffre duvida que relativamente a este assumpto S. Ex. falla como interprete das idéas e intenções do governo. Vem consagrada no preambulo deste Relatorio a dou-

SUMARIO.	Pag.
Resultado pratico da união entre a igreja e o Estado.....	97
Um martyr do evangelho.....	99
Notavel contraste.....	100
O perigo (com gravura).....	101
A pessoa de Christo.....	102
A situação na Europa.....	103
Noticiário.....	104