

TIAGO HIDEO BARBOSA WATANABE

**ESCRITOS NAS FRONTEIRAS:**

Os Livros de História do Protestantismo Brasileiro (1928-1982)

ASSIS

2011

TIAGO HIDEO BARBOSA WATANABE

**ESCRITOS NAS FRONTEIRAS:**

Os Livros de História do Protestantismo Brasileiro (1928-1982)

Tese apresentada à Faculdade de Ciências e Letras de Assis- UNESP- Universidade Estadual Paulista, para a obtenção do título de Doutor em História. (Área de conhecimento: História e Sociedade)

**Orientadores:**

Dr. Eduardo Basto de Albuquerque (*in memoriam*)

Dr. Milton Carlos Costa

**Co-orientador:** Dr. Lyndon de Araújo Santos

ASSIS

2011

280.40981 Watanabe, Tiago Hideo Barbosa.  
W294e Escritos nas fronteiras : os livros de história do  
protestantismo brasileiro / Tiago Hideo Barbosa  
Watanabe, 2011.  
274 f. : il.

Orientador: Eduardo Basto de Albuquerque (in  
memorian); Milton Carlos Costa

Tese (Doutorado)-Universidade Estadual Paulista.  
Faculdade de Ciências e Letras, Assis, 2011

1. Protestantismo - História e Religião. 2. História  
Eclesiástica Protestante. 3. Historiografia  
Brasileira. I. Universidade Estadual Paulista.  
Faculdade de Ciências e Letras. II. Título.

TIAGO HIDEO BARBOSA WATANABE

**ESCRITOS NAS FRONTEIRAS: Os Livros de História do Protestantismo  
Brasieiro (1928-1982)**

TESE PARA OBTENÇÃO DO GRAU DE DOUTOR

COMISSÃO EXAMINADORA

Presidente e orientador: \_\_\_\_\_  
Dr. Milton Carlos Costa – UNESP

2º Examinador: \_\_\_\_\_  
Dr. Lauri Emílio Wirth- UNESP

3ª Examinadora: \_\_\_\_\_  
Dra. Karina Kosicki Bellotti – UFPR

4ª Examinadora: \_\_\_\_\_  
Dra. Karina Anhezini de Araújo- UNESP

5º Examinador: \_\_\_\_\_  
Dr. Ricardo Gião Bortolotti- UNESP

Assis, 24 de fevereiro de 2011

Aos meus pais, Mário e Zeneide.

## AGRADECIMENTOS

A CAPES, pelo suporte financeiro imprescindível.

Ao Programa de Pós-Graduação de História da UNESP/ Assis que, através do seu corpo docente, discente e funcionários propiciou um ambiente de estímulo e apoio à produção acadêmica.

Ao Instituto Ecumênico de Pós-Graduação, vinculado à Universidade Metodista de São Paulo, que durante as viagens de coleta documental a São Bernardo do Campo permitiu minha hospedagem na casa destinada aos seus estudantes.

Aos funcionários das seguintes bibliotecas e arquivos: Faculdade Batista de Campinas, Faculdade Batista de São Paulo, Faculdade de Teologia da Universidade Metodista de São Paulo, Seminário Presbiteriano do Sul, Arquivo da Igreja Metodista, Arquivo da Igreja Presbiteriana Independente “Vicente Themudo Lessa” e Museu da Igreja Presbiteriana do Brasil. A eles agradeço por tornarem possíveis as fotocópias dos textos analisados. Agradeço também os funcionários da Biblioteca Municipal de Garça, pela ajuda nas referências e citações.

Ao professor Dr. Lauri Emílio Wirth agradeço o acolhimento no seu grupo de pesquisa; por compartilhar das suas criativas pesquisas e ter sido esse porto seguro durante todos esses anos. Grato pela paciência, estímulo, pelas conversas francas, conselhos dados e pela seriedade que espero proporcionar aos meus alunos.

Ao professor Dr. Eduardo Basto de Albuquerque (in memoriam), orientador inicial do trabalho. Sua partida repentina desestruturou um mundo de sonhos e possibilidades que hoje procuro reconstruir. Durante três anos tive a oportunidade de acompanhar um pioneiro no estudo da religião, de abertura de fronteiras institucionais. Um homem ousado e criativo em suas proposições, culto, generoso, amável e alegre. No rastro de uma imensa saudade foi escrita essa tese.

Aos professores Dr. Milton Carlos Costa e Dr. Lyndon de Araújo Santos que aceitaram o desafio de uma orientação em meio a tantos percalços e assumiram a responsabilidade de continuar a obra de um amigo. Ofereceram uma orientação segura e acompanharam com otimismo e esperança o curso da pesquisa.

Aos professores Dr. Ricardo Gião Bortolotti e Dra. Karina Anhezini de Araújo pelas sugestões na escrita, nas indicações bibliográficas e pela leitura prévia do texto.

Aos professores titulares e suplentes da banca examinadora.

Aos companheiros da ABHR (Associação Brasileira de História das Religiões), em especial, os professores Dr. Vasni de Almeida e Dr. Eduardo de Gusmão Quadros, interlocutores do trabalho e parceiros na caminhada.

Aos companheiros de discussões historiográficas e de rumos profissionais na UNESP: Richard André Gonçalves, Silas Luis de Souza e Maurício de Aquino.

Aos meus irmãos, Marcos e Ana Cláudia, criativos, dedicados e inteligentes. Cada um, à sua maneira, ofereceu ajuda durante esses quatro anos. Vocês são minha inspiração e orgulho.

Aos meus muitos tios e tias (de sangue e de amizade) e aos amigos que ofereceram seu carinho através de preces, da comida feita com carinho e do acolhimento em suas casas nas muitas cidades que estive para realizar a pesquisa.

A Jéssica, companheira de longa data, que teve paciência, otimismo e sorriso singelo quando a angústia da escrita explodia os humores. Nosso relacionamento é a prova de que o amor precisa de incoerência e disponibilidade; tolera e aprende com o diferente.

Aos meus pais, Mario e Zeneide, pelo suporte financeiro e afetivo e pela abdicação de suas projeções pessoais em favor de um projeto de vida ousado como o meu.

A Deus, pela oportunidade de poder aprender e por Sua companhia nessa trajetória intrigante e exigente que constitui a escrita da História.

WATANABE, Tiago Hideo Barbosa. *Escritos nas Fronteiras: os Livros de História do Protestantismo Brasileiro (1928-1982)*. 2011. 274 p. Tese (Doutorado em História)-Faculdade de Ciências e Letras, Universidade Estadual Paulista, Assis, 2011.

## RESUMO

O presente trabalho tem por objetivo analisar os livros de história do protestantismo brasileiro produzidos no período de 1928 a 1982. A partir do referencial teórico de Michel de Certeau relativo à “operação historiográfica”, analisamos os livros de história denominacional produzidos por três grupos evangélicos: a Igreja Batista (Convenção Batista Brasileira), Igreja Metodista e Igreja Presbiteriana (Igreja Presbiteriana do Brasil e Igreja Presbiteriana Independente), bem como os primeiros textos acadêmicos sobre o protestantismo escritos por Émile-Guilhaume Léonard. Acreditamos que a escrita e a publicação desses livros apontam para algumas das principais mudanças ocorridas no cenário religioso e historiográfico brasileiro. Os livros serão a representação de momentos em que a memória institucional das igrejas evangélicas passou por redefinições e questionamentos (sendo os livros importante peça legitimadora de posturas e reafirmação de valores institucionais), bem como revelam algumas das mudanças e, principalmente, permanências na historiografia brasileira. No caso dos livros de história eclesiástica denominacional, eles constituíram um tipo próprio de escrita que transita entre a tradição dos Institutos Históricos e Geográficos, agrega argumentos da tradição teológica do grupo; é marcada pelo amorismo dos seus pesquisadores e do apego deles em relação ao seu objeto de estudo. No específico dos textos de Émile-G. Léonard relativos ao protestantismo brasileiro, eles serão representativos do primeiro historiador dos Annales a ter o Brasil como objeto de estudo; da influência francesa nos primórdios do departamento de História da USP; o momento de experimentação de novas metodologias, objetos e espaços, por parte dos Annales; e seus textos representação dos dilemas que o protestantismo francês atravessava no pós-guerra.

**Palavras-chave:** Protestantismo – História e Religião. 2. História Eclesiástica Protestante. 3. Historiografia Brasileira.

WATANABE, Tiago Hideo Barbosa. *Written in the Frontiers: Brazilian Protestant History Books (1928-1982)*. 2011. 274 p. Tese (Doutorado em História)- Faculdade de Ciências e Letras, Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”, Assis, 2011.

## ABSTRACT

This study aims to analyse Brazilian Protestant History books built from 1928 to 1982. Based on Michel de Certeau's theoretical reference related to the “historiographical operation”, we studied denominational history books written by three protestant groups: Baptist Church (Brazilian Baptist Convention), Methodist Church and Presbyterian Church (Presbyterian Church of Brazil and Independent Presbyterian Church); moreover, we assessed the first academic texts regarding to protestantism written by Émile-Guilhaume Léonard. We believe the writing and publication of these books point out some of the main changes occurred both in religious and historiographical Brazilian scenery. These books will be the representation of moments when the institutional memory from protestant churches went through redefinitions and questionings (in fact books played an important role as legitimating instruments for positions and reassurance of institutional values), as well as revealing some changes and, principally, permanencies in Brazilian historiography. In case of ecclesiastical denominational history books, they have their own type of writing that ride between the tradition of Historiographical and Geographical Institutes, setting up arguments from theological tradition of the group; it is characterized by researchers' amateurism and their addiction to the object of study. In specific to Émile-G Léonard's texts related to Brazilian protestantism, they are representatives of the first historian of the Annales to consider Brazil as an object of study; of the French influence at the beginning of the department of History in USP (University of São Paulo); of the moment related to experimentation of new methodologies, objects and spaces by Annales'; and of dilemmas that French Protestantism faced in the post-war period.

**Key-words:** Protestantism- History and Religion; Ecclesiastical Protestant History; Brazilian Historiography.

## **Lista de ilustrações**

Ilustração 1: Capa do livro História da Igreja Presbiteriana .....	164
Ilustração 2: Capa do livro Do Meu velho baú Metodista .....	175
Ilustração 3: Capa do livro História dos Batistas no Brasil .....	186

## **Lista de quadros**

Quadro I: Livros de História Protestante (1928-1948) .....	45
Quadro II: Livros de História Protestante (1952-1982) .....	141

## **Lista de abreviaturas e siglas**

ABHR- Associação Brasileira de História das Religiões

ACM- Associação Cristã de Moços

CBB- Convenção Batista Brasileira

CEB- Confederação Evangélica do Brasil

IHGB- Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro

IHGSP- Instituto Histórico e Geográfico de São Paulo

IPB- Igreja Presbiteriana do Brasil

IPI- Igreja Presbiteriana Independente

IPU- Igreja Presbiteriana Unida

LEC- Liga Eleitoral Católica

USP- Universidade de São Paulo

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b> .....	11
<b>1. OS LIVROS DE HISTÓRIA DO PROTESTANTISMO BRASILEIRO (1928-1948)</b> .....	25
1.1 Os protestantes nos anos 1930.....	27
1.2 Os primeiros livros de história do protestantismo brasileiro .....	44
1.2.1 História eclesiástica e autobiografia: o primeiro livro de história dos metodistas brasileiros .....	51
1.2.2 Antonio Neves de Mesquita: os limites do pertencimento eclesiástico.....	57
1.2.3 Vicente Themudo Lessa: o dever histórico e o trânsito intelectual protestante .....	65
<b>2. A HISTÓRIA ACADÊMICA: ÉMILE-G. LÉONARD E O PROTESTANTISMO BRASILEIRO (1948-1952)</b> .....	83
2.1 Léonard- uma breve biografia .....	86
2.2 “Brasil: Terra de História”: A missão francesa e os objetivos de Léonard no Brasil	92
2.2.1 O protestantismo francês.....	99
2.3 Uma análise do protestantismo brasileiro: leituras, limites e possibilidades .....	104
2.3.1 Proposta teórico-metodológica.....	104
2.3.2 As “profundas necessidades espirituais” do Brasil.....	111
2.3.3 Personagens do protestantismo brasileiro: missionários e pastores .....	118
2.3.4 O pesquisador-profeta: as “igrejas velhas” e as “igrejas novas” .....	125
<b>3. OS LIVROS DE HISTÓRIA DO PROTESTANTISMO BRASILEIRO (1952-1982)</b> .....	135
3.1 Livros de história publicados por batistas, metodistas e presbiterianos (1952-1982) .....	142
3.1.1 “Um ano de gratidão por um século de bênçãos” .....	144
3.1.2 A polêmica do estabelecimento dos centenários .....	151
3.2 A escrita da história eclesiástica do protestantismo .....	161
3.2.1 A história escrita pelo “homem do livro” .....	162
3.2.2 Os livros do centenário metodista .....	172
3.2.3 A história do “homem da denominação”: História dos Batistas no Brasil.....	182

**CONCLUSÃO**..... 198

**REFERÊNCIAS** ..... 208

**ANEXO: A inclusão, a disputa e a exclusão dos pioneiros; biografias de pioneiros do protestantismo brasileiro**..... 232

## INTRODUÇÃO

Vicente Themudo Lessa era um pastor diferente. Converso no final do século XIX, além das viagens longínquas pelo interior, pelas inúmeras pregações, tinha o gosto pela coleta de materiais “velhos”. Conforme conhecia novas igrejas, copiava atas, juntava panfletos religiosos antigos, jornais evangélicos, fotografias, além de manter um diário rigorosamente atualizado. Já debilitado por uma doença no fígado, no final da sua vida, um homem importante da sua igreja, o reverendo Jorge Bertolaso Stella convida-o a escrever um livro sobre a história da sua igreja. Pouco mais de um ano depois, em 1938, ele publica *Annaes da Primeira Igreja Presbiteriana de São Paulo* que contém os primórdios do presbiterianismo brasileiro. Nele estão os resultados de anos de um empreendimento solitário que reúne não só material “antigo” bem como as suas lembranças dos pioneiros que conheceu pessoalmente.

Na década de 1950, o historiador francês Émile-G. Léonard chega ao Brasil como professor visitante da Universidade de São Paulo. Seu objeto de pesquisa era a história do protestantismo brasileiro. Em dois anos e meio, o amigo de Roger Bastide e de Lucien Febvre levanta dados sobre os evangélicos do Brasil, que naquele momento, detinham os números de crescimento mais auspiciosos do mundo. Mesmo falando pouco o português, coletou muito material como jornais, atas, revistas, entrevistou muitos pastores e fiéis e publicou na nascente *Revista de História* da USP mais de 12 artigos sobre a história do protestantismo brasileiro. A primeira história acadêmica estava mais interessada em resolver os problemas do protestantismo francês que propriamente do protestantismo brasileiro. Ao se deparar com o Brasil, pretendia diagnosticar onde os brasileiros acertavam e onde os franceses teriam errado.

Nos anos 1970 e 1980, o presbiteriano Boanerges Ribeiro e o batista José Reis Pereira, dois dos líderes mais importantes do mundo evangélico, lideraram, em suas respectivas igrejas, um movimento de conservadorismo e vigilância sem precedentes na história do protestantismo brasileiro. Pastores e fiéis progressistas foram expulsos ou silenciados; seminários fechados. Os dois assumiram a editoria dos jornais institucionais por mais de vinte anos e silenciaram as vozes discordantes. Muito poder e uma paixão declarada: a coleta documental, a docência e a escrita da História do seu grupo religioso.

Tantos pesquisadores, com perfis e objetivos muito diferentes são exemplos do que o leitor terá diante de si neste trabalho que abordará os livros de história do protestantismo

brasileiro entre 1928 e 1982. Um trabalho singelo sobre homens e mulheres desconhecidos do público acadêmico que dedicaram suas vidas a um empreendimento que não lhes rendeu dinheiro, não trouxe fiéis para suas comunidades e atingiu um público extremamente restrito. Um estudo sobre pesquisas realizadas em locais muito diferentes, tais como, os púlpitos das igrejas, a Sorbonne, as universidades, a poeira dos documentos e da estrada; e construídas por autores que, embora possuam perfis muito diferenciados, tinham um carinho especial para com os seus antepassados, lembravam com saudade dos tempos da sua juventude e acreditavam que, a partir do estudo da História, algo de especial se realizava para ajudar a sua respectiva igreja.

### Apresentação do tema e da hipótese de pesquisa

*“précisément, je voudrais ne pas copier mes devanciers. Non par goût gratuit du paradoxal et du nouveau: parce que je suis historien, simplement, et que l'historien n'est pas celui qui sait. Il est celui qui cherche. Et donc qui remet en question les solutions acquises, qui révisé, quand il le faut, les vieux procès”* (Lucien Febvre)

A proposta de estudar a história da história do protestantismo no Brasil foi uma tarefa que iniciamos no mestrado, sob a orientação do professor Lauri Emílio Wirth, no Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Universidade Metodista de São Paulo. Na ocasião, percebemos que a historiografia protestante, especialmente presbiteriana, produzida entre os anos 1950 e 1990, privilegiou temas e personagens como as disputas internas pelo poder, os líderes, os organismos internos, as disputas teológicas, excluindo o elemento leigo, suas reapropriações e o poder não institucionalizado. Apoiados em conceitos de Michel de Certeau (bricolagem/ “trampolinagens”) e Michel Foucault (micro-física do poder) fizemos entrevistas na pequena comunidade presbiteriana de Apiaí-SP, e constatamos que as temporalidades dos relatos da comunidade eram diferentes das matizadas pelos livros institucionais. A percepção de um universo protestante, sobretudo rural dos anos 1940/1950, muito diferente do divulgado pela história eclesial e da sociologia (principalmente weberiana), nos fez atentar para um universo cultural e religioso protestante mais amplo, de sujeitos religiosos que enfrentavam “medos” como a mula-sem-cabeça, os espíritos noturnos, as “almas penadas”, e a persistência da consulta a oráculos, ida a benzedeadas próprias do universo católico rural e absolutamente distantes do cânone protestante.

Descobrimos um universo distinto daquele relatado nos livros de História produzidos pela própria igreja, construímos uma crítica a essa historiografia evangélica realçando os seus limites enquanto prática de pesquisa que privilegiaram a história institucional, focada nas disputas teológicas ou político-eclesiásticas, centrada nos líderes representativos e alheia aos sujeitos sem prestígio e poder. As considerações feitas nos permitiram destacar os elementos ausentes nessa história e as possibilidades para o estudo do protestantismo além daqueles aspectos. Naquele momento, não havíamos percebido que, de certa forma, exigíamos de trabalhos passados, práticas contemporâneas de pesquisa; e não avaliávamos os limites sociais dos autores eclesiásticos, os limites da prática de pesquisa desses estudiosos, o que podia ser dito (e também velado) na narrativa que construíam. Dessa forma, nasceu um novo projeto de pensar os mesmos livros de história eclesiástica e acadêmica, ampliando o corpo de fontes e o recorte cronológico, colocando sobre eles outra ordem de perguntas, que procurasse mostrar esses livros como representação de um contexto social (especialmente religioso), ao mesmo tempo em que, visualizássemos os procedimentos de pesquisa e a organização dos livros como portadores de historicidade.

A partir de uma nova ordem de perguntas- que não pensassem essa historiografia do protestantismo como conjunto de práticas de pesquisa ultrapassadas a serem superadas- e, pensando os textos sobre a história do protestantismo como sendo limítrofes entre as demandas do cenário religioso e construídos a partir de referenciais de uma determinada cultura historiográfica, levantamos a hipótese de que a escrita e a publicação dos livros de história do protestantismo brasileiro permitem assinalar algumas das principais mudanças ocorridas em determinados cenários religiosos e historiográficos. Os livros serão a representação de momentos em que a memória institucional das igrejas evangélicas passou por redefinições e questionamentos (sendo eles importante peça legitimadora de posturas e reafirmação de valores institucionais), bem como permitem pontuar algumas das mudanças e, principalmente, permanências na historiografia brasileira. No caso dos livros de história eclesiástica denominacional, eles constituíram um tipo próprio de escrita que transita entre a tradição dos Institutos Históricos e Geográficos brasileiro, agrega argumentos da tradição teológica do grupo; é marcada pelo amadorismo dos seus pesquisadores e do apego deles em relação ao seu objeto de estudo. No específico dos primeiros textos acadêmicos sobre o protestantismo brasileiro, escritos por de Émile-G. Léonard, eles serão representativos do primeiro historiador dos Annales a ter o Brasil como objeto de estudo; da influência francesa nos primórdios do departamento de história da USP; o momento de experiência de novas

metodologias, objetos e espaços, por parte dos Annales; e, seus textos representação dos dilemas que o protestantismo francês atravessava no pós-guerra.

### Recorte do Objeto

Para realizar nosso objetivo, tivemos que selecionar, dentro das inúmeras denominações que compõem o universo protestante, aquelas que se adequariam melhor às perguntas formuladas. Selecionamos dentre a constelação de grupos evangélicos, três deles, a Igreja Batista (Convenção Batista Brasileira), a Igreja Metodista e Igreja Presbiteriana (Igreja Presbiteriana do Brasil e Igreja Presbiteriana Independente). O primeiro critério de seleção foi a proximidade quanto a suas trajetórias institucionais no Brasil e a proximidade teológica e doutrinárias delas. Trata-se de igrejas que são entendidas pelos estudiosos do protestantismo como igrejas de origem missionária. O *protestantismo de missão* é uma terminologia comumente utilizada pelos sociólogos para classificar as denominações evangélicas brasileiras nascidas pelos esforços de missionários norte-americanos que vieram ao Brasil a partir da segunda metade do século XIX até o começo do século XX. Datam desse período a Igreja Presbiteriana do Brasil (1859/1862), a Igreja Batista (1871/1882), a Igreja Metodista (1867/1872) (veremos no capítulo 3 que não existe um consenso sobre qual a data inicial de cada denominação). Dessas igrejas, a primeira igreja tipicamente missionária protestante, com culto público e destinado aos brasileiros foi a Igreja Presbiteriana fundada no Brasil por Ashbel Green Simonton em 1862, seguida da Igreja Metodista e pela Igreja Batista. Embora sejam Igrejas originalmente européias, elas, no Brasil, ganharam as feições norte-americanas e foram fortemente influenciadas pelo puritanismo e pela teologia dos avivamentos norte-americanos.

Para Antonio de Gouvêa Mendonça, esses três grupos, batista, metodista e presbiteriano, possuem alguns aspectos comuns como a teologia conversionista individual (a salvação vem da consciência de culpa, seguida do ato voluntário de aceitação da oferta de salvação e da posterior justificação e santificação progressiva), a fé determinada pela experiência pessoal e emotiva, implicando a adoção de uma conduta moral rigorosa puritana<sup>1</sup>. A Bíblia ocupa um papel central. O estudo sistemático individual dela, a sua proclamação e as

---

<sup>1</sup> MENDONÇA, Antonio de Gouvêa. *O celeste porvir – a inserção do protestantismo no Brasil*. São Paulo: Editora IMS, 1995. p.198

distribuições da mesma são o cerne da religiosidade evangélica. Seus cultos são pouco ritualizados, de liturgia livre e discursiva, com a centralidade na pregação da Bíblia e valorização da razão. O padrão da pregação trazida pelos missionários foi tríplice: avivalista (conversão do indivíduo), polêmico (convencê-lo da verdade ante o catolicismo) e moralista (padrões de conduta inculcados). Desde o início, atingiram as classes médias urbanas e brancas de algum grau de instrução, com exceção dos batistas, que possuíram um caráter menos elitista. Esses três grupos também ficaram conhecidos pela temperança dos seus membros com aversão a alguns tipos de lazer como uso de bebidas alcoólicas, jogos de azar, danças, festas públicas; e com a ênfase na educação religiosa e secular, possuindo colégios e universidades. Do ponto de vista doutrinário, elas marcam suas diferenças: presbiterianos possuem um sistema representativo na igreja local composto do pastor mais um conselho de anciãos; metodistas possuem um sistema episcopal e batistas são congregacionais<sup>2</sup>. Metodistas e presbiterianos adotaram o batismo por aspensão, enquanto batistas, o de imersão (em adultos).

As três igrejas possuem proximidades teológicas, doutrinárias, uma origem próxima e são as mais expressivas dentre as igrejas missionárias. Nos anos 2000, os batistas eram os mais numerosos (superior a 3 milhões de fiéis); seguido pelos presbiterianos (cerca de 900 mil fiéis), e dos metodistas (300 mil fiéis)<sup>3</sup>. Por fim, o critério que legitima nossa escolha por esses grupos é o maior volume de textos de história produzido pelos mesmos e a respeito deles. Muitos grupos religiosos evangélicos numerosos, como é o caso da Igreja Universal do Reino de Deus, a Congregação Cristã do Brasil, a Igreja Internacional da Graça de Deus, não possuem arquivos organizados, tampouco livros produzidos por eles mesmos a respeito do seu passado. O conhecimento relativo a eles é restrito aos estudiosos acadêmicos que construíram análises sobre eles. Dentre as três igrejas, existe uma produção de textos de história de longa data que nos permitiu compor um quadro documental capaz de atender às demandas da pesquisa. Os presbiterianos possuem uma documentação mais organizada e um maior volume de estudos feitos (por eles e sobre eles). Isso, como veremos, era reflexo da vanguarda presbiteriana no mundo evangélico até os anos 1960, e da intelectualidade que ela abrigou durante um grande período. Depois do golpe militar, a intelectualidade presbiteriana foi expulsa das igrejas ou silenciada, sendo que parte desses ex-presbiterianos ingressou na

---

<sup>2</sup> De acordo com Antonio G. Mendonça, os batistas se distinguem dos demais protestantes históricos por terem “autonomia completa das congregações locais, composição da igreja só por pessoas regeneradas, negação do batismo infantil, batismo exclusivo por imersão e uma tenaz convicção de liberdade religiosa”. MENDONÇA, op.cit., p.196

<sup>3</sup> Disponível em: <<http://pesquisas.sepal.info/index.php>>. Acesso em: 27 out 2006.

academia e desenvolveu os primeiros estudos da sociologia do protestantismo no Brasil. Dado esse pertencimento, a Igreja Presbiteriana foi objeto de estudo da maior parte dos pesquisadores tais como Rubem Alves, João Dias de Araújo, Waldo Cesar, Élder Dias Maciel e Antonio de Gouvêa Mendonça<sup>4</sup>.

As principais fontes para a realização da pesquisa foram os livros de história do protestantismo brasileiro publicados entre os anos de 1928 a 1982. Recorremos a outras fontes tais como, os jornais institucionais, revistas teológicas, revistas acadêmicas, para melhor entender as questões abordadas nos livros. O recorte cronológico escolhido seguiu a temporalidade das próprias fontes e não necessariamente aos eventos políticos, econômicos ou eclesiásticos. Elas apontaram três momentos distintos na produção de livros de história do protestantismo: o primeiro momento, que compreende os anos 1928 a 1948, é o período dos primeiros livros de história relativos aos evangélicos brasileiros; o segundo momento, de 1949 a 1952, apresenta os primeiros estudos feitos na Academia sobre os protestantes construídos pelo historiador Émile-G Léonard; e um terceiro momento, do ano de 1952 a 1982, compreende o período que os três grupos produziram livros para comemorar os seus respectivos centenários.

O recorte cronológico e a seleção das fontes ocorreram ao longo da pesquisa. Como trabalhamos com um corpo documental até hoje não analisado, muitos dos nossos esforços se concentraram em catalogar e encontrar nas muitas bibliotecas de seminários, os livros de história já publicados. Em princípio, fizemos um levantamento de todas as obras, de diferentes gêneros tais como autobiografias, biografias, livros de memória, livros de história, que à sua forma, carregavam no seu título uma reflexão sobre a história do protestantismo brasileiro. Pretendemos, naquele momento, entender a cultura histórica protestante privilegiando os textos impressos. A partir dos recursos da internet, de procura no acervo das bibliotecas dos principais seminários batistas, metodistas e presbiterianos; de universidades confessionais (Universidade Metodista de São Paulo, Universidade Presbiteriana Mackenzie, Faculdade Teológica Batista, Universidade Luterana) e universidades públicas (da Bahia,

---

<sup>4</sup> Em um primeiro momento pensávamos incluir a Assembléia de Deus, o maior grupo evangélico brasileiro e o maior grupo pentecostal, para fazer um contraponto ao protestantismo missionário. Ao longo da pesquisa percebemos a inviabilidade do projeto devido à discrepância numérica de obras dos pentecostais em relação aos protestantes missionários que dificultaria um exercício comparativo. As razões para o menor número de obras de história do pentecostalismo estava na composição social dos seus fiéis, que possuíam, ao menos até 1982, um menor grau de instrução, e a própria tradição teológica pentecostal que dá mais ênfase à oralidade e a experiência direta com o sagrado, que a tradição escrita e mediada pela leitura da Bíblia. Os estudos sobre o pentecostalismo surgiram após os anos 1960, mas possuem uma ênfase muito mais sociológica que propriamente histórica. Atualmente, observamos um crescente movimento dentro da própria Assembléia de Deus que, na proximidade da comemoração do seu centenário, procura suas tradições históricas, através de livros, e da construção de espaços de memória como museus e arquivos.

Minas Gerais, Rio de Janeiro, Rio Grande do Sul e São Paulo), catalogamos e classificamos, por grupo religioso e ano de publicação, os textos encontrados.

Na segunda etapa da pesquisa, coletamos os textos e, devido ao grande volume documental encontrado, analisamos as obras publicadas em formato de livro, que privilegiaram as respectivas instituições (batista, metodista, presbiteriana) no âmbito nacional e estadual. Esse outro recorte foi necessário, porque são incontáveis o número de livretos, panfletos, matérias jornalísticas, sobre a história de uma igreja em um determinado município. Como pretendíamos trabalhar com livros de História, a maior dificuldade (e ela perpassará o texto) foi achar um critério, a partir do qual pudéssemos classificar esses muitos livros. A maior parte deles, como veremos, agregou elementos biográficos, autobiográficos, em narrativas que, caso julgássemos a partir de critérios atuais, não seriam classificados como textos historiográficos. Dos muitos critérios que pensamos, o que utilizaremos foi a própria intenção do autor, declarada nos títulos dos livros, nos prefácios, nas introduções e nas orelhas de livros de construir um livro de história. Esse critério nos permitiu problematizar a concepção que os autores possuíam sobre a pesquisa histórica e o ofício do historiador.

O trabalho, inicialmente, analisou os livros de história do protestantismo procurando neles os temas mais recorrentes para evidenciar quais possíveis elementos do passado desses grupos constituiriam o cerne de sua identidade histórica. A eleição de determinados personagens, terminologias, permitiria entender os livros de história como representação dos vários momentos do protestantismo brasileiro e dos elementos que distinguiam esses três grupos. Fizemos, portanto, uma história do protestantismo brasileiro, a partir das regularidades existentes neles e da relação que os evangélicos brasileiros estabeleceram com o seu passado e com a escrita da sua história. Estávamos construindo, a partir do que Roger Chartier denomina de uma história das representações, uma história do protestantismo pensando os textos como uma representação coletiva de um grupo com o seu passado; bem como, ao realçar os temas comuns a todos os livros de história, as disputas nos grupos religiosos pelos sentidos das suas representações mais significativas.

Ao longo da pesquisa, observamos que outra ordem de questões surgiu advinda com as peculiaridades do nosso corpo de fontes. Por constituírem iniciativas de pesquisa documental, (e se propunham escrever um texto de história), conseguimos entender os livros como representação de um cenário religioso, e também como representação de diferentes momentos da historiografia brasileira. Nos livros, observávamos procedimentos de pesquisa documental, concepções e usos da história, próximos ao que se praticava nos Institutos Históricos e Geográficos (no caso dos livros de história eclesiástica), e dos Annales (caso do

primeiro estudo acadêmico do protestantismo brasileiro). Dessa forma, veremos que os protestantes aparecerão como sujeitos que se apropriaram, à sua maneira, de determinados elementos da cultura historiográfica brasileira, incluindo e excluindo procedimentos de pesquisa e escrita. O objetivo primeiro do trabalho não foi fazer uma história da historiografia brasileira, a partir do caso protestante, embora em muitos momentos, o trabalho se incline nessa direção. O trabalho, portanto caminhará a partir desses dois fios condutores que ora se aproximam e ora se distanciam no texto: a de se fazer uma história do protestantismo a partir dos seus livros de história entendendo-os como fonte de determinados cenários religiosos, e, um segundo, pensar as práticas inerentes à construção dos textos e às suas proximidades e distâncias com a historiografia brasileira, ou seja, tendo as práticas de pesquisa e construção textual como objeto de análise. A nosso ver, o trabalho, devido ao estágio de nascimento dos estudos de história do protestantismo; da procura por métodos e teorias mais eficientes no estudo dele; e do pouco conhecimento, por parte da historiografia nacional sobre o protestantismo; se inclina mais para o primeiro eixo que para o segundo. A pesquisa dirige-se, preferencialmente, aos pesquisadores do protestantismo, mesmo cientes de que, muitas das questões abordadas, apareçam como provocações para especialistas na história da historiografia brasileira, tais como, os usos e apropriações da cultura historiográfica nacional por sujeitos marginalizados dos poucos espaços de pesquisa histórica; e o estatuto dos textos de história produzidos por historiadores não profissionais.

#### Justificativa do trabalho e objetivos

O principal objetivo do nosso trabalho é fornecer aos atuais e futuros pesquisadores do protestantismo, em especial os historiadores, uma ferramenta a partir do qual possam melhor situar suas pesquisas e as suas práticas metodológicas. Partindo da afirmação de Jurandir Malerba de que para o historiador, “não nos é dado supor que partimos de um “ponto zero”, ou seja, desconsiderar “todo um elenco de pessoas, que em diversas gerações, e à luz delas, voltou-se a este ou aquele objeto que porventura nos interessa atualmente”<sup>5</sup>, apresentaremos a produção que antecede as atuais pesquisas e, principalmente, antecede a entrada efetiva do protestantismo na Academia brasileira. Usualmente, os pesquisadores têm situado seus

---

<sup>5</sup> MALERBA, Jurandir. Teoria e história da historiografia. In: MALERBA, Jurandir (org). *A História Escrita: teoria e história da historiografia*. São Paulo: Contexto, 2006. p.15.

trabalhos nos anos 1970, por acreditar que, anteriormente, não existia uma produção válida porque realizada por pastores que se utilizaram de práticas ultrapassadas e demasiadamente eclesiológicas na pesquisa. Como veremos, os livros escritos nos anos anteriores aos anos 1970 constituíram a base sobre a qual o protestantismo acadêmico se construiu. Os primeiros estudiosos do protestantismo na Academia criticaram seus antecessores mas não admitiram que usaram da maior parte das pesquisas desses “historiadores eclesiológicos” para construir (a partir da negação) suas teses e construções teóricas. Ao oferecer ao leitor o cenário de produção das obras e os limites das práticas de pesquisa da produção anterior à entrada do protestantismo na Academia, constataremos que esses textos mostram dilemas e perspectivas que estão longe de estarem superadas.

Além de ser uma ferramenta para as pesquisas futuras, apontaremos para algumas das muitas lacunas temáticas e bibliográficas sobre o estudo do protestantismo. Entender os evangélicos a partir da relação que construíram com o seu passado (com um enfoque historiográfico) procura também outro viés para pensar esses grupos e questionar tipologias consolidadas que tiveram como critério a Teologia (diferenciação dos grupos pela sua doutrina ex: arminianos, calvinistas, pentecostais) ou Sociologia (composição social dos membros –pobres/ ricos, relações de poder internas e políticas- conservadores, progressistas e autoritários).

O trabalho teve como principal suporte teórico e metodológico o texto “a operação historiográfica” de Michel de Certeau<sup>6</sup>. O historiador francês, que inovou nos anos 1970, ao produzir uma história da mística, influenciado pela psicanálise de Lacan e pela linguística, em seu texto, *A operação historiográfica*, responde à questão em voga relativa ao lugar institucional do historiador. Para Certeau, a operação historiográfica é o resultado de uma “operação” que envolve três componentes: o seu local social; o conjunto de práticas que o historiador adota; e, por fim, envolve a construção de um texto. O texto (no nosso caso, os livros de história do protestantismo brasileiro) é produzido em função de um local socioeconômico, político e cultural que impõe uma “topografia de interesses”. Nesse local social, estão elementos que não estão ditos no texto, tais como, a rede de solidariedade e competição entre historiadores; as leis que regulam a disciplina; o processo de “avaliação” de uma pesquisa (o que faz com que o trabalho seja reconhecido pelos seus pares); as condições de pesquisa (acesso à documentação, os limites institucionais do local onde se realiza um estudo); a subjetividade (relação do autor com seu objeto, biografia do autor). A partir desse

---

<sup>6</sup> CERTEAU, Michel de. A operação historiográfica. In: \_\_\_\_\_. *A Escrita da História*. 2.ed. Trad. Maria de Lourdes Menezes. Rio de Janeiro, Forense Universitária, 1982. p.65-119.

local social e em função dele, determinadas pesquisas se tornam possíveis. Os procedimentos de pesquisa, por sua vez, se instauram a partir desse local social. As práticas de pesquisa são uma operação técnica, de domínio do historiador, que define quais elementos do seu “ambiente cultural” se tornam fontes para sua pesquisa; recolhe; inclui e exclui fontes; determina padrões, regularidades, desvios para elas; e coloca perguntas a partir das quais organiza a seu estudo. O terceiro elemento é a operação que passa da prática investigadora à escrita de um texto. Enquanto a pesquisa é interminável, o texto deve ter um fim, uma cronologia e uma ordem. Nessa operação, o historiador provoca uma série de distorções com relação aos procedimentos de análise, porque se torna “servo” da escrita.

Dentre as muitas possibilidades que o texto de Certeau abre para a nossa pesquisa, ele nos ofereceu a possibilidade de pensar os livros de história protestante, não apenas nos seus aspectos informativos (aspectos declarados), bem como as ausências nos textos de história protestante, tais como, a biografia dos seus autores e a relação que possuíam com seu objeto; as motivações desses estudos; quais temas, personagens e representações foram eleitas como significativas; de que forma a narrativa dialogava com o contexto sócio-político religioso brasileiro e a cultura historiográfica nacional; como as características teológicas e eclesiais influenciaram na escrita dele; os usos que foram feitos dos livros de história denominacional dentro das igrejas evangélicas. Estudar os livros de história do protestantismo não implicou resumir o conteúdo veiculado nos livros da história do protestantismo brasileiro, mas, principalmente, atentar para aquilo que está oculto ao leitor. Assim, através de Certeau, foi possível construir uma história do protestantismo por um viés historiográfico.

Utilizaremos alguns termos que serão recorrentes no texto. O primeiro é a não distinção dos termos *protestante*, *evangélico* e *crente* por serem no Brasil sinônimos de um mesmo grupo.<sup>7</sup> Dentre os grupos protestantes, analisaremos o protestantismo missionário e as considerações construídas, aqui, são restritas a esses grupos.

Outro termo muito utilizado é o de *denominação*. O termo é derivado da tipologia weberiana, Igreja / Seita, na qual, Weber entendia que Igreja era uma instituição ligada à ordem, à manutenção, ao Estado, trazendo consigo uma mensagem universalista; já as seitas, seriam formadas em oposição à ordem instituída, formada a partir de um líder carismático contestador da ordem instituída, que se julga portador de uma mensagem exclusiva. Os grupos cismáticos formam uma nova religião chamada por Weber de seita. Diferentemente da Igreja, as seitas não trazem consigo o caráter universalista, mas exclusivista. A adesão à seita

---

<sup>7</sup>MENDONÇA, Antonio Gouvêa de & VELÁSQUES, Prócoro. *Introdução ao Protestantismo no Brasil*. 2. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2002. p. 16.

se faz de forma voluntária e individual, ao contrário da Igreja, cujos laços como do Estado e a família bastam para a inclusão. Na tipologia weberiana, os grupos evangélicos apresentariam os aspectos de seita. Para os limites desse trabalho, e devido ao tom pejorativo que o termo hoje carrega, preferimos utilizar “denominação”, cunhado por Richard Niehbur, como seita que passou pelo seu momento inicial e, com a passagem do tempo, rotinizou o seu carisma, institucionalizou o seu clero, seu dogmas e credos.<sup>8</sup> Devido ao surgimento, a cada dia, de novos grupos evangélicos, o termo denominação nos pareceu adequado para diferenciar os grupos estudados devido ao grau de institucionalização que possuem, sendo os livros de história eclesiástica prova disso.

O conceito de *campo religioso* de Pierre Bourdieu será utilizado no capítulo 3. Caracterizado por Bourdieu como um espaço marcado por tensões, concorrência e relações de poder, as quais emanam do lugar ocupado na estrutura social pelos integrantes desse campo<sup>9</sup>, será utilizado para a compreensão do protestantismo a partir dos anos 1960. Como veremos, até os anos 1960, no cenário religioso, existia uma hegemonia do catolicismo, e, do ponto de vista institucional, não existia uma concorrência ou uma tensão que poderiam caracterizá-lo como um “campo”. A partir dos anos 1960, com o crescimento de outras religiões não-católicas, desenha-se um cenário mais dinâmico, de perda da hegemonia do catolicismo, do crescimento de grupos religiosos não-católicos e o surgimento de novos produtos e bens de salvação, a partir do qual podemos entender pelo conceito de Bourdieu.

Por *história eclesiástica protestante*, entenderemos os livros de história publicados pelas próprias igrejas evangélicas a respeito do seu passado institucional. Os textos contendo a história bíblica, não fazem parte da nossa análise, tampouco analisamos os textos da tradição católica que carregam esse nome. Não denominamos o conjunto dos textos como componentes de uma *historiografia do protestantismo*, porque o uso desse termo, iria pressupor a existência de uma produção consolidada e um campo de estudos de história voltados para o protestantismo. Nossa pesquisa indicará que as pesquisas realizadas até 1982, os livros, são resultado de empreendimentos individuais e solitários, explicadas a partir da singularidade dos seus autores. Não existe uma “comunidade de especialistas”, que ditam as normas e os procedimentos de pesquisa. Dadas essas particularidades, trabalharemos os textos como se constituíssem uma historiografia própria, denominada, aqui, por história eclesiástica protestante.

---

<sup>8</sup> NIEBUHR, H. Richard. *As Origens Sociais das Denominações Cristãs*. Trad. Antonio Gouvêa Mendonça. São Paulo: ASTE/ Programa Ecumênico de Pós-Graduação, 1992.p.17.

<sup>9</sup> BOURDIEU, Pierre, *Sociologia*, São Paulo: Ática, 1983.p.73

*Cultura historiográfica*, por sua vez, será um termo utilizado para nos referir às práticas de pesquisa por parte dos historiadores profissionais e situados nos Institutos Históricos e Geográficos. Acreditamos que os livros de história protestante fazem parte de uma *cultura histórica* do período e, devido às suas singularidades, se relacionam com a cultura historiográfica brasileira. Segundo Élio Flores:

Entendo a cultura histórica como os enraizamentos do pensar historicamente que estão aquém e além do campo da historiografia e do cânone historiográfico. Trata-se da intersecção entre a história científica, habilitada no mundo dos profissionais como historiografia, dado que se trata de um saber profissionalmente adquirido, e a história sem historiadores, feita, apropriada e difundida por uma plêiade de intelectuais, ativistas, editores, cineastas, documentaristas, produtores culturais, memorialistas e artistas que disponibilizam um saber histórico difuso através de suportes impressos, audiovisuais e orais.<sup>10</sup>

Os livros de história eclesiástica protestante compartilham de um mesmo espaço social dos profissionais da história, chamado por Flores de *cultura histórica*; mas estão “aquém ou além” do “cânone historiográfico”, porque os seus autores partilhavam de práticas próprias vinculadas ao seu local social. Como veremos, foi, justamente nesses dois espaços, o de *uma cultura histórica* e o de uma *cultura historiográfica*, que estão situados a maior parte dos textos. Elemento que justifica o título do presente estudo.

Apresentado o trajeto de pesquisa e os principais conceitos utilizados, veremos que os capítulos tiveram uma organização própria que respeitou esse trajeto, a temporalidade das fontes, a ordem dos problemas que tivemos na análise delas e, também, refletem as lacunas da produção acadêmica sobre o protestantismo no Brasil. Conforme avançamos cronologicamente em direção aos dias de hoje, e nos aproximamos de períodos mais bem trabalhados pela academia brasileira, foi possível uma melhor abordagem da “operação historiográfica” que envolveu a escrita da história do protestantismo brasileiro.

Dessa forma, o primeiro capítulo, relativo aos livros publicados entre os anos de 1928 a 1948, é aquele que apresentará uma abertura maior de caminhos a serem trilhados e, em termos metodológicos, aquele que apresentará uma preocupação maior com o local social das obras. O capítulo também mostra um estágio da pesquisa, que inicialmente, pensava os livros de história mais como representação de um cenário religioso e social e pouco atentava para a relação da escrita da história protestante com a cultura historiográfica existente no Brasil. No

---

<sup>10</sup> FLORES, Élio. Dos Feitos e dos ditos. História e Cultura Histórica. *Saeculum* - Revista de História, João Pessoa, jan/jun, 2007. Disponível em: <[http://www.cchla.ufpb.br/saeculum/saeculum16\\_dos07\\_flores.pdf](http://www.cchla.ufpb.br/saeculum/saeculum16_dos07_flores.pdf)>. Acesso em 25 ago 2010.

capítulo primeiro, veremos quais elementos foram mais valorizados pelos batistas, metodistas e presbiterianos, em que eles se distinguem e se aproximam, não do ponto de vista teológico ou sociológico, mas a partir dos temas, personagens e relações que cada grupo julgou, a partir dos seus livros de história, serem mais pertinentes.

No primeiro capítulo, mostraremos que a publicação dos primeiros livros sobre a história do protestantismo brasileiro ocorreu entre os anos de 1928 e 1948. Veremos que o surgimento desses textos estava atrelado à eminente morte das testemunhas que presenciaram ou tinham conhecimento oral sobre os inícios do trabalho protestante no Brasil. Trata-se de um período de nacionalização das estruturas eclesiais evangélicas e de um cenário político e religioso hostil a religiões não-católicas. A narrativa da história foi uma das formas de posicionamento institucional frente às mudanças em curso e de afirmação do nacionalismo dentro do corpo evangélico. Os textos apresentarão um forte elemento autobiográfico e, no caso do primeiro historiador protestante, Vicente Themudo Lessa, ficará evidente a influência da tradição dos Institutos Históricos e Geográficos nos primeiros livros de história do protestantismo brasileiro, bem como as singularidades do seu texto.

No segundo capítulo, que analisará os livros publicados no final dos anos 1940 e início dos anos 1950, a narrativa se organizará ao redor da biografia e da produção acadêmica do protestantismo brasileiro construída pelo professor Émile-G. Léonard. Devido ao pioneirismo de Léonard no estudo do protestantismo brasileiro e francês, e pelo fato de pertencer institucionalmente ao grupo dos Annales, apresentaremos uma breve biografia do autor. Ao reconstituir seus pertencimentos pessoais e acadêmicos, veremos que ele foi o primeiro historiador dos Annales a ter o Brasil como objeto de estudo. Seus escritos são essencialmente experimentais e se situam no limite entre os novos pressupostos advogados por Lucien Febvre; e da tentativa de romper com a História eclesial e a História comparativa das Religiões. Trata-se de um pioneiro não só no Brasil como na França dos estudos acadêmicos do protestantismo. Nesse caso, veremos as questões do protestantismo francês incidindo sobre a construção do protestantismo brasileiro, ampliando assim nosso entendimento dos múltiplos interesses e locais sociais envolvidos na construção de uma história do protestantismo brasileiro. Léonard é, até hoje, o historiador do protestantismo brasileiro mais citado e a fonte a partir da qual muitas análises foram construídas. Seus estudos foram valorizados pelos seus aspectos informativos, sendo inexistente a reflexão sobre a inovação metodológica que ele construiu.

Os dois primeiros capítulos foram organizados pensando primeiramente nas causas pelas quais, em um determinado momento, foram escritos e publicados livros de história

protestante. Como se trata de dois períodos com pouca bibliografia crítica, eles se direcionaram mais em informar o leitor a respeito do cenário religioso brasileiro dos anos 1928 a 1948, e do cenário acadêmico e religioso francês entre 1949 e 1952.

Já no terceiro capítulo, por possuímos mais dados relativos ao contexto religioso dos anos posteriores à década de 1960, pudemos adentrar nos usos políticos que a História denominacional possui, e de que forma os livros de história se articularam frente às configurações político-eclesiásticas. Veremos que o interesse pelo passado denominacional ocorreu em um delicado período das igrejas aqui recortadas: correntes teológicas vindas dos Estados Unidos (fundamentalismo e evangelho social) influenciaram a sua membresia; o pentecostalismo cresceu; outras religiões ganharam visibilidade; e os batistas, metodistas e presbiterianos sofreram sucessivos cismas resultantes da pentecostalização dos seus fiéis. Trata-se de um período de fragmentação institucional, em que se busca, a partir da liderança, um fortalecimento das fronteiras denominacionais. As igrejas passam a ter um crescimento do conservadorismo e uma vigilância doutrinária maior. Em meio a esse cenário, a história passa a ter um uso político mais direcionado para legitimar o status quo e fortalecer o orgulho denominacional. Ao mesmo tempo em que se observa um uso político efetivo da história, seus historiadores continuam com a mesma prática de pesquisa dos seus antecessores dos anos 1930.

Em anexo, o leitor terá um exemplo, a partir da biografia de dois pioneiros evangélicos, de duas práticas nessa produção. A primeira delas, visualizada através da disputa entre evangélicos conservadores e progressistas, será o embate em torno do significado do fundador da Igreja Presbiteriana do Brasil, Ashbell Green Simonton. O luta em torno do seu significado “real” apontou para a dificuldade dos estudos (eclesiásticos e acadêmicos) trabalharem com seus sujeitos históricos de forma plural, imperando nas práticas de pesquisa aquilo que Bourdieu denomina de “a ilusão biográfica”. A segunda prática é o do silenciamento a respeito de personagens protestantes. Através da biografia de Thomas Jefferson Bowen, o primeiro missionário batista enviado ao Brasil, encontraremos alguns dos personagens que a historiografia eclesiástica prefere silenciar. Bowen possui uma trajetória de vida que escancara a ambigüidade do projeto missionário protestante, e a possibilidade de um entendimento do protestantismo de forma mais ampla. Por se tratar de exemplos de prática, e por analisarmos textos biográficos e autobiográficos, diários, e cartas, incluímos o capítulo em anexo, embora, no conjunto possua vínculo com o restante da tese.

## **CAPÍTULO 1: OS LIVROS DE HISTÓRIA DO PROTESTANTISMO BRASILEIRO (1928-1948)**

O presente capítulo analisará os primeiros livros de história do protestantismo brasileiro. Escritos no período de 1928 a 1948, esses textos foram construídos por autores evangélicos e contêm as primeiras iniciativas de pesquisa e escrita sobre o passado evangélico no Brasil. Ao longo do capítulo, pretendemos responder a duas perguntas centrais: a primeira, foi encontrar as razões pelas quais, justamente a partir dos anos 1928 (e principalmente nos anos 1930) surgiu o interesse pela história denominacional; a segunda, foi entender a lógica interna dos textos, ou seja, procurar saber como os textos foram construídos, quais representações eles veiculavam, quais foram os seus autores (qual a relação que tinham com a igreja que pesquisavam) quais foram os seus métodos de pesquisa e o que pretendiam, quando escreviam um livro de história. Pretendemos, através da reconstrução do local social, dos procedimentos de pesquisa e a prática de escrita, entender a operação historiográfica que envolveu essa primeira geração de textos de história do protestantismo e de que forma ela se articulou com a cultura historiográfica brasileira daquele período

Em termos metodológicos, para responder à primeira pergunta contextualizamos o cenário político e religioso brasileiro para encontrar as possíveis indagações que motivavam uma escrita de uma história evangélica. Veremos que nos anos 1930, as igrejas passavam por um momento de nacionalização das suas estruturas eclesiais e, muitos dos seus pastores procuravam construir uma Teologia nacional. Os evangélicos procuravam uma independência política e financeira das juntas de missões norte-americanas, sendo os anos 1930, o momento da independência. Os livros de história serão a representação desse momento especial de autonomia e da necessidade do protestantismo pensar uma identidade histórica nacional. Ao mesmo tempo em que adquiriam independência nos anos 1930, os protestantes estabeleciam debates ácidos contra os católicos e reagiram contrariamente a aproximação feita por Getúlio Vargas com a Igreja Católica. Os livros serão a representação desse momento político e religioso do Brasil, da força da intelectualidade católica e expressão da reação protestante contra a reaproximação entre Estado e Igreja no Brasil. Pelo fato dos católicos ocuparem a hegemonia absoluta no cenário religioso nos anos 1930, contextualizaremos, brevemente, os católicos, a partir das reflexões de José Oscar Beozzo, Cândido Rodrigues e, especialmente, Sérgio Miceli. Para pensar a relação entre católicos e protestantes, utilizaremos três livros

publicados nos anos 1930, o de Agnelo Rossi, *Diretório Protestante no Brasil*<sup>11</sup> e aqueles publicados pelos presbiterianos Erasmo Braga em *The Republic of Brazil*<sup>12</sup> e Domingos Ribeiro, *Origens do Evangelismo*<sup>13</sup>. Esses livros serão exemplo das imagens depreciativas que ambos divulgavam a respeito da religião alheia. Veremos que muitos dos elementos veiculados pelos protestantes contra os católicos são próximos da crítica que Caio Prado Jr e Sérgio Buarque de Holanda construíram à respeito do catolicismo colonial.

Para responder à segunda pergunta, ou seja, o que os livros de história dos evangélicos veiculavam, quais eram seus autores e de quais métodos e princípios eles utilizaram para realizarem suas pesquisas, selecionamos três livros publicados nesse período: o do metodista James Kennedy, *Cincoenta Anos de Metodismo no Brasil*<sup>14</sup>; o do batista Antonio Neves de Mesquita, *História dos Batistas no Brasil*<sup>15</sup>; e o do presbiteriano Vicente Themudo Lessa, *Annaes da Primeira Igreja Presbyteriana de São Paulo*<sup>16</sup>. Apresentaremos as biografias dos autores, os seus procedimentos de pesquisa; quais temas e personagens foram enfatizados (e silenciados); e, por fim, correlacionarmos as biografias, as práticas de pesquisa e escrita, com a cultura historiográfica existente. Utilizaremos dos jornais institucionais para biografar os autores, e as reflexões de Astor Diehl, Manoel Luis Salgado Guimarães e Lilia Schwarcz relativas à cultura historiográfica hegemônica dos Institutos Históricos e Geográficos, em especial o IHGB.

Veremos que a produção sobre a história protestante, nesse período, será muito influenciada pela tradição dos Institutos Históricos e Geográficos estaduais e do próprio IHGB. Os procedimentos metodológicos dos historiadores evangélicos relativos aos critérios de seleção e organização documental; a leitura do documento e a prática da escrita (organização da narrativa) possuem proximidades com a tradição vigente da escrita da história, e ao uso e entendimento da História dos institutos históricos. Porém os textos apresentarão aspectos próprios. Trata-se de estudos que procuravam servir às igrejas evangélicas (e não ao Estado, como o IHGB), legitimar o processo de autonomia do protestantismo brasileiro e fornecer subsídios para combater o catolicismo. Seus

---

<sup>11</sup> ROSSI, Agnelo. *Diretório Protestante no Brasil*. Campinas: Tipografia Paulista, 1938.

<sup>12</sup> BRAGA, Erasmo & GRUBB, Kenneth. *The Republic of Brazil. A survey of the religious situation*. World Dominion Press: London, New York, Toronto, 1932.

<sup>13</sup> RIBEIRO, Domingos. *Origens do evangelismo brasileiro*. Rio de Janeiro: Apolo, 1937.

<sup>14</sup> KENNEDY, James L. *Cincoenta annos de methodismo no Brasil*. São Paulo: Imprensa Metodista, 1928.

<sup>15</sup> MESQUITA, Antonio Neves de. *História dos baptistas do Brasil de 1907 ate 1935*. Rio de Janeiro: Casa Publicadora Batista, 1940.

<sup>16</sup> LESSA, Vicente Themudo. *Annaes da 1ª Igreja Presbyteriana de São Paulo (1863-1903): subsídios para a história do presbyterianismo brasileiro*. São Paulo: S.C.P., 1938.

pesquisadores embora compartilhem de alguns dos procedimentos existentes, apresentam biografias muito distintas dos ilustres membros dos Institutos Históricos, geralmente, sujeitos de origem social humilde, de pouco prestígio social, que não possuíam recursos para suas pesquisas. Trabalho difícil, que exigia tempo, custos enormes; às vezes, eram resultado de uma vida dedicada à coleta documental sendo que a escrita da história denominacional, em muitos casos, precedia à própria ordem da instituição.

### 1.1.Os protestantes nos anos 1930

Antes da análise das fontes, salientamos que as configurações do protestantismo brasileiro entre o final do século XIX até os anos 1950 são ainda pouco conhecidas. O encantamento das origens ou o *bruit* neopentecostal tem canalizado a energia dos estudiosos contemporâneos que preferem analisar a segunda metade do século XIX (os primeiros missionários, as primeiras igrejas e os primeiros colégios), ou, na história das organizações pentecostais e neopentecostais do final dos anos 1970. Existe uma verdadeira lacuna de estudos acadêmicos sobre o protestantismo entre o início do século XX até os anos 1950. Dos poucos dados disponíveis, podemos afirmar que os protestantes brasileiros representam até os anos 1930 um grupo que, embora crescesse a um ritmo acelerado, era numericamente pouco expressivo. A maior parte dos problemas dos evangélicos estava vinculada à dependência política e financeira das juntas de missões norte-americanas e ao significativo avanço dos católicos em espaços públicos durante o governo Vargas.

Os evangélicos brasileiros nos anos 1930 constituíam um grupo minoritário, de pouca visibilidade institucional, dentro de um cenário religioso de total hegemonia do catolicismo. Em termos numéricos, no início dos anos 1930, os maiores grupos protestantes– Batistas, Congregacionais, Presbiterianos, Presbiterianos Independentes e Metodistas- contabilizavam pouco mais de 105 mil membros comungantes numa população de 41 milhões de brasileiros<sup>17</sup>. Na prática, segundo dados estimados, somando as crianças e membros não comungantes, a população total evangélica (incluindo luteranos) era de aproximadamente 720 mil fiéis, ou seja, inferior a 3% da população brasileira<sup>18</sup>. Os presbiterianos eram o grupo

---

<sup>17</sup> BRAGA, op.cit.,p. 107.

<sup>18</sup> ROSSI, op.cit.,p.140.

majoritário (34% dos evangélicos), seguidos pelos batistas (30%), metodistas (11,5%) e pentecostais (9,5%); os demais grupos, como os Adventistas e Congregacionais atingiam 15%. Os evangélicos apresentavam uma irregular distribuição no território brasileiro: os presbiterianos possuíam maior presença no interior paulista e mineiro; batistas, no interior carioca, capixaba e baiano; os metodistas, em São Paulo, Rio de Janeiro e Rio Grande do Sul.<sup>19</sup>

Nos anos 1930, dentro das comunidades evangélicas, existiam redefinições institucionais, sendo o tema da nacionalidade o mais sensível. Igrejas consolidadas há mais de cinquenta anos no Brasil, até os anos 1920 e, efetivamente até os anos 1930, reverberavam a estratégia de expansão pouco sistematizada, com pouca reflexão teológica e atrelada aos planos e objetivos das Juntas de Missões norte-americanas. No caso específico das denominações aqui recortadas, a década de 1930 foi central na nacionalização das estruturas eclesiais e a tentativa de uma primeira reflexão teológica essencialmente nacional.

A Igreja Presbiteriana do Brasil (iniciada em 1862 com o missionário Ashbel Green Simonton) embora tivesse, desde o ano de 1917, uma relativa autonomia em relação à Igreja Mãe, somente em 1937, teve uma regulamentação dos seus dogmas e seu sistema de governo com a publicação da sua própria Constituição. Os presbiterianos eram, depois dos luteranos, o maior grupo evangélico, e cresciam numericamente através do fortalecimento das sociedades leigas como, a Sociedade de Senhoras, a Sociedade de Jovens, a Sociedade de Homens; e a abertura de novos campos evangelísticos. O pastor presbiteriano Erasmo Braga (1877-1932) tornou-se um símbolo desse momento de procura da nacionalização do protestantismo ao propor, para todas as igrejas evangélicas daquele momento, uma melhor sistematização da ação educacional, evangelística e assistencial. Entusiasta da tradição liberal do século XIX, o pastor tinha, nos Estados Unidos, o modelo de desenvolvimento econômico e tradição política para o Brasil, mas se esforçava em criar uma tradição teológica nacional<sup>20</sup>. Em 1934, a partir dos esforços iniciados por Braga, os anglicanos, congregacionais, luteranos, metodistas e presbiterianos, fundaram a Confederação Evangélica do Brasil, instituição responsável por integrar ações dos protestantes em causas como, a produção de uma literatura teológica

---

<sup>19</sup> BRAGA, op.cit., p.60-63.

<sup>20</sup> Erasmo Braga além de pastor influente uniu-se ao Marechal Rondon na fundação da sociedade de proteção dos índios. Como educador, escreveu livros infantis para a “Série Braga”, foi também membro da Academia Paulista de Letras. PIERSON, Paul. *A Younger Church in a search of maturity*. San Antonio: Trinity University Press, 1974.p.154.

nacional (livros, revistas, hinos), a fundação de um seminário interdenominacional, bem como, a criação de orfanatos, hospitais e assistência a indígenas<sup>21</sup>.

A Igreja Metodista, que nasceu dos esforços da missão da Igreja Metodista Episcopal do Sul norte-americana, conseguiu sua independência administrativa em 1930. Os trabalhos definitivos da missão começaram em 1867 e, por motivos que precisam ser mais bem esclarecidos pelos estudiosos, ela foi a que mais tarde obteve sua autonomia administrativa<sup>22</sup>. Em 1930, mesmo dependentes financeiramente dos norte-americanos, a liderança local pôde escolher seu primeiro bispo, John William Tarboux, no ato da celebração da autonomia. Quatro anos depois, foi eleito o primeiro bispo brasileiro, César Darcoso Filho. Os metodistas possuíam pouca expressão numérica, colaboravam com os presbiterianos<sup>23</sup> em causas educacionais e assistenciais e se notabilizavam pela excelência dos seus colégios, traço que será facilmente observado quando analisarmos os livros publicados pelos metodistas.

Os batistas, nos anos 1930, também vivenciaram um momento de autonomia em relação à igreja-mãe. Diferentemente dos metodistas, que adquiriram sua independência de forma pacífica, os batistas, a partir dos anos de 1920, conheceram movimentos internos para a nacionalização das suas estruturas eclesiais. O mais significativo questionamento foi uma iniciativa de pastores pernambucanos na chamada “Questão Radical”, nos quais, esses pastores divergiram abertamente da forma pela qual a Junta de Richmond (agência da Igreja Batista do Sul dos Estados Unidos responsável pela estratégia batista em território nacional) aplicava os seus recursos financeiros no Brasil. Os pastores reclamavam da excessiva atenção dada, por parte dos missionários americanos, aos colégios em detrimento da evangelização, e, exigiam uma maior participação na administração dos recursos financeiros, assim como, uma maior liberdade política. O grupo composto desses divergentes, chamados na época de “radicais”, devido os desgastes políticos da sua posição de questionamento, optou pela formação de uma organização própria que reunia igrejas de Pernambuco, Sergipe e Bahia<sup>24</sup>.

---

<sup>21</sup> MATTOS, Alderi de Souza. *The life and thought of Erasmo Braga, a Brazilian Protestant leader*. 1996. Tese (Doutorado em Teologia) - Boston University, Boston, Boston, 1996. p.171.

<sup>22</sup> REILY, Duncan Alexander. *Metodismo Brasileiro e Wesleyano. Reflexões Históricas sobre a Autonomia*. São Bernardo do Campo: Imprensa Metodista, 1981.p.23-46.

<sup>23</sup> Em recente estudo, Suzel Tunes mostra que os pastores nacionais tendiam mais para o denominacionalismo enquanto os norte-americanos ao ecumenismo “as lideranças metodistas mais engajadas no movimento ecumênico são os missionários de origem norte-americana (como Tucker, por exemplo), que vão perdendo influência à medida em que cresce o nacionalismo e o movimento pela autonomia”. TUNES, Suzel. *O Pregador Silencioso. O ecumenismo no jornal Expositor Cristão*. 2009. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião)- Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo,2009. p.90.

<sup>24</sup> PEREIRA, José dos Reis. *História dos batistas no Brasil (1882-1982)*. 2.ed.Rio de Janeiro: JUERP, 1982. p.118.

Somente em 1936, essas igrejas voltaram a compor a Convenção Batista Brasileira<sup>25</sup>. Diferentemente dos presbiterianos e metodistas, os batistas não participaram das iniciativas de cooperação interdenominacional mantendo uma autonomia e distanciamento de outras igrejas evangélicas. Os batistas, nos anos 1930, apresentaram um ritmo de crescimento superior ao dos presbiterianos e metodistas tornando-se, já nos anos 1950, superiores numericamente aos presbiterianos em número de fiéis.

Embora não seja objeto da nossa tese, a Assembléia de Deus, iniciada em 1910 pelos missionários suecos Daniel Berg e Gunnar Vingren, em Belém do Pará, na década de 1930, reuniu suas principais lideranças para formar a base doutrinária e eclesiástica vigente até hoje<sup>26</sup>. Antes orientada pelos missionários suecos, a Assembléia de Deus, na Primeira Assembléia Geral Ordinária, recebeu dos missionários suecos a independência e autonomia das suas comunidades através da transferência do patrimônio (a propriedade dos templos) para as igrejas locais.<sup>27</sup> Os pentecostais brasileiros constituíam ainda minoria no campo protestante e foram os que melhor se adaptaram as condições oferecidas nas cidades em expansão após os anos de 1945, especialmente os mais pobres das periferias dos grandes centros.<sup>28</sup>

Além desse momento de nacionalização das estruturas eclesiásticas protestantes, podemos dizer que os grupos evangélicos, durante os anos Vargas, vivenciaram desafios comuns decorrentes da aproximação entre a Igreja Católica e o Estado. Trata-se de um período hostil às religiões não católicas, resultado direto da influência que os intelectuais católicos tiveram no governo de Getúlio Vargas.

O cenário religioso da década de 1930 foi um período de conquistas católicas, com uma crescente visibilidade dos intelectuais católicos reunidos no centro de estudos Centro Dom Vital, fundado em 1922, por Dom Sebastião Leme. A revista *A Ordem*, criada por Jackson de Figueiredo em 1923 e, posteriormente, dirigida por Alceu Amoroso Lima, o Tristão de Atayde, tornou-se símbolo do movimento dessa intelectualidade, formada por leigos, que pretendia “recatolicizar” os brasileiros através da instrução das elites, e retomar o espaço perdido pelo catolicismo (com o advento da República que separou o Estado da Igreja). Mentora de importantes blocos políticos como a Liga Eleitoral Católica (1933) e a

---

<sup>25</sup> REILY, Duncan Alexander. *História Documental do Protestantismo no Brasil*. São Paulo: ASTE, 1993. p.182-188.

<sup>26</sup> D'AVILA, Edson. *Assembléia de Deus no Brasil e a política: uma leitura partir do Mensageiro da Paz*. 2006. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião)- Faculdade de Filosofia e Ciências da Religião, Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo, 2006. p.40-45.

<sup>27</sup> VINGREN, Gunnar. *Gunnar Vingren. O diário do pioneiro*. Rio de Janeiro: CPAD, 1973. p.153-160.

<sup>28</sup> PIERSON, op.cit., p.180.

Ação Católica (1935), essa intelectualidade ofereceu diretrizes de pensamento e ação católica frente às indagações do período como o comunismo, nacionalismo, nazismo, democracia e educação<sup>29</sup>.

A visibilidade dos católicos também era resultado da aliança que Getúlio Vargas estabeleceu com o clero romano. Segundo Boris Fausto, ao receber apoio da Igreja, Vargas mantinha diante de si um importante aliado de grande penetração social; em troca, concedia benefícios à religião majoritária. Alguns marcos simbólicos dessa aliança entre Estado e Igreja foram a construção do Cristo Redentor em 1931 (segundo Boris Fausto, símbolo da colaboração entre Igreja e Estado no período de Vargas<sup>30</sup>), a elevação de Nossa Senhora da Aparecida como Padroeira do Brasil, a criação da Universidade Católica do Brasil, e atos públicos que continham a participação de políticos e do clero romano.<sup>31</sup>

Um dos exemplos desse ambiente político mais amplo favorável ao catolicismo foi a aprovação do ensino religioso nas escolas públicas por decreto oficial em 1931, e posteriormente, proposta encaminhada pela Liga Eleitoral Católica na Constituinte de 1933/1934. A proposta consistia em tornar o ensino religioso matéria integrante do currículo escolar, sob os cuidados dos católicos, que lecionariam sobre questões religiosas; no caso de alunos pertencentes às outras religiões, como os protestantes, seria facultativa a presença em sala de aula. Os custos desse incremento letivo seriam arcados pelo Estado. A medida foi combatida pelos protestantes que, junto a outros grupos representados na Constituinte como os maçons, espíritas, positivistas e comunistas propuseram a impugnação dessa proposta. Debates calorosos foram travados na Câmara dos Deputados entre os favoráveis à proposta católica- a favor das mudanças em prol da moralização e das tradições católicas- e entre os antipáticos que argumentavam, entre outros elementos, o retrocesso que representaria a volta do período de união entre Estado e Igreja. Malogradas todas as tentativas, a proposta fora aprovada pela maioria, e o ensino religioso se tornou obrigatório nas escolas públicas.<sup>32</sup>No caso acima mencionado, relativo ao ensino religioso, o líder da oposição ao projeto, o pastor

---

<sup>29</sup> RODRIGUES, Cândido Moreira. *A Ordem- uma revista de intelectuais católicos (1934-1945)*. Belo Horizonte: Autentica/ Fapesp, 2005.p.137-179.

<sup>30</sup> FAUSTO, Boris. *História do Brasil*. 2 ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo/ Fundação do Desenvolvimento da Educação, 1995. p.333.

<sup>31</sup>MICELI, Sérgio. *Intelectuais e Classe dirigente no Brasil (1920-1945)*. São Paulo- Rio de Janeiro: Difel/Difusão Editorial,1979. Coleção Corpo e alma do Brasil LVII. p.52.

<sup>32</sup> ALMEIDA, Vasni de. Ensino Religioso ou Educação Moral e Cívica?A participação de Guaraci Silveira na Assembléia Nacional Constituinte de 1933/1934. *Revista de Educação do Cogeime*, nº 21, dez. 2002. Disponível em: <[http://arkheia.incubadora.fapesp.br/arquivos/revista\\_cogeime/pdfs/21/cap03-21.pdf](http://arkheia.incubadora.fapesp.br/arquivos/revista_cogeime/pdfs/21/cap03-21.pdf)>. Acesso em: 09 set. 2009.

metodista e deputado Guaracy Silveira conseguiu articular alianças com inimigos históricos da causa protestante- como integralistas e comunistas.

Se do lado católico, sua intelectualidade marcava posição, durante os anos 1920 até os anos 1940, protestantes também tiveram pastores de projeção intelectual, sendo de alguns deles os primeiros esforços para o estudo do protestantismo. Esses pastores concentraram sua atuação como líderes eclesiásticos e professores no ensino público e privado. Embora numericamente pouco expressivos e constituindo minoria no corpo eclesiástico, esses pastores divididos entre “a sacristia e o laboratório”<sup>33</sup>, marcaram o cenário cultural brasileiro como escritores de livros didáticos, professores secundários e universitários, como foi o caso de Álvaro Reis (escritor), Erasmo Braga (educador e autor de livros didáticos), Eduardo Carlos Pereira (gramático), Lívio Teixeira (filósofo), Jorge Bertolaso Stella (linguista), Othoniel Motta (filólogo e escritor regionalista), Theodoro Henrique Maurer Jr.(linguista), Isaac Nicolau Salum (linguista). Foram deles os primeiros esforços para efetuar mudanças na teologia praticada no Brasil, propondo a revisão da tradição teológica recebida ( trazida pelos missionários norte-americanos), a partir de uma aproximação com o mundo teológico europeu. Os debates teológicos da revista *La Revue du Christianisme Social* estimularam a fundação da *Revista de Cultura Religiosa (1921-1926)*, que representava a procura por um rumo de autonomia e independência eclesiástica e financeira dos brasileiros em relação aos norte-americanos.<sup>34</sup>

Nesse cenário dos anos 1930, de visibilidade e força do catolicismo, argumentos antiprotestantes e anticatólicos foram divulgados, principalmente, através de panfletos, opúsculos e livros publicados por editoras religiosas. Parte dessa intelectualidade católica e protestante se dedicou a um tipo de literatura conhecida como “polêmica”, que nos anos 1920 e 1930, envolveu nomes como o Pe. Leonel Franca e Agnelo Rossi, e, de pastores evangélicos como, Ernesto Oliveira, Othoniel Mota e Lysâneas de Cerqueira Leite. Nesses textos, os autores questionavam os fundamentos da fé do “outro” religioso, expondo as suas respectivas divergências em questões de doutrina e Teologia. Em traços gerais, as polêmicas retomaram parte dos debates da Reforma e Contra-Reforma européia e, questionavam, no caso católico, a presença “invasora” do protestantismo e, no caso protestante, a displicente obra do

---

<sup>33</sup> LIMA, Éber Ferreira Silveira. *“Entre a sacristia e o laboratório”: os intelectuais protestantes brasileiros e a produção da cultura (1903-1942)*. 2008. Tese (Doutorado em História)-/Faculdade de Ciências e Letras, Universidade Estadual Paulista, Assis, 2008.

<sup>34</sup> LIMA, op.cit., p.91.

catolicismo no Brasil. Foi em meio a essa produção de polêmicas e acusações mútuas que os primeiros livros de história do protestantismo foram construídos.<sup>35</sup>

Para visualizar algumas dessas acusações mútuas e melhor entendermos o local social de onde os primeiros livros foram escritos, utilizamos o livro de Agnelo Rossi, *Diretório Protestante no Brasil* para caracterizar a visão que os católicos tinham do protestantismo; e os textos dos presbiterianos Erasmo Braga, em, *The Republic of Brazil* e, *Origens do Evangelismo Brasileiro*, de Domingos Ribeiro para visualizar como os protestantes reagiam àquela visão e atacavam os católicos. As três obras se notabilizaram no seu período por construir uma polêmica com o “outro” religioso, utilizando-se de um estudo empírico (estatísticas, mapas, tabelas) para apontar os problemas internos das igrejas e alimentar a polêmica que se estabelecia com o “outro religioso”<sup>36</sup>. Devido ao caráter empírico desses estudos, os livros fornecem de forma mais clara quais eram as imagens que a intelectualidade católica produzia dos protestantes e como a intelectualidade protestante reagiu a essa construção. Veremos que, no caso protestante, muitos dos argumentos anticatólicos eram próximos daqueles veiculados nos ensaios dos anos 1930/1940 de Caio Prado Jr. e Sérgio Buarque de Holanda.

Dois líderes católicos dedicaram especial atenção aos protestantes nos anos 1920 e 1930: o sacerdote jesuíta Agnelo Rossi (que posteriormente foi bispo de São Paulo, arcebispo e cardeal), e o padre jesuíta Leonel Franca (figura importante do Centro Dom Vital e posteriormente reitor da Universidade Católica do Brasil). Leonel Franca durante os anos 1920 e 1930 escreveu sobre variados temas como psicologia, aconselhamento familiar, e, no

---

<sup>35</sup> Para exemplificar o tom agressivo de algumas polêmicas escritas por protestantes, recortamos alguns trechos da conclusão do texto de Eduardo Carlos Pereira, *O problema religioso na América Latina*, publicado em 1920. No último capítulo, o pastor presbiteriano sintetiza suas idéias mostrando o “fracasso moral do Romanismo em quatrocentos annos de actividade no continente sul-americano, e a consciencia cristã ante o seu credo syncretico e incongruente.” (417). Para Pereira “a solução catholico-romana tem sido o mau fado do nosso continente e de nossa raça. A inferioridade politica e social de nossa raça e as condições moraes e religiosas das sociedades ibero-americanas ahi estão a clamar contra a influênciã nefasta do Romanismo” (418). Continua o autor sobre o catolicismo: “no seu governo é elle uma perpetua conjuração contra a liberdade e democracia, escola de intolerancia e absolutismo. No seu credo, um hybridismo herético. No seu culto, um polypeiro de superstições grotescas e cretinizadoras; de idolatria e prodígios mentirosos. Tudo isto tem feito d'elle a estrella funesta da raça latina e das nacionalidades sul-americanas.” (418).

Para Pereira, “em contraste vivo com a solução catholico-romana, tem sido a solução protestante ao problema religioso a estrella benéfica do continente norte e da raça anglo-saxônica. A organização religiosa do Protestantismo é democrática, tendo fornecido à América do Norte as normas de sua constituição política, que, por seu turno, seviou de modelo à nossa. Ahi impera a liberdade, o profundo respeito á consciência individual, cujos benéficos resultados sanctificaram as bases generosas de nosso pacto fundamental.” (420-421). Por fim, “a nobreza e vigor das raças está no typo moral dos indivíduos, e este na excellencia dos princípios Moraes e religiosos, que abraçam, em um regimen de liberdade. Não teve o gênio da raça latina sua opportunidade histórica de livre expansão, sob um regimen adequado político, moral e religioso.” (424-425). PEREIRA, Eduardo Carlos. *O Problema religioso da América Latina*. São Paulo: Empresa Editora Brasileira, 1920.

<sup>36</sup> CESAR, Waldo. *Para uma sociologia do Protestantismo brasileiro*. Petrópolis: Vozes, 1973. p.10-14.

nosso caso, polêmicas com protestantes.<sup>37</sup> Textos que precisam de um estudo aprofundado, porque neles encontramos divergências sobre temas teológicos e argumentos anteriores à Reforma religiosa européia que, certamente, adentravam nas missas católicas e cultos protestantes. Franca discutia, através de livros e opúsculos, com os pastores Otoniel Mota e Ernesto Luz sobre o caráter moral de Lutero (polêmicas que indicam Lutero como glutão e dado a bebedeiras); o questionamento sobre a função do papa (tido pelos protestantes como o verdadeiro anti-Cristo), e, a discussão sobre a eficácia dos dois modelos civilizacionais: o católico-latino e o protestante-anglo-saxão.<sup>38</sup> Seus textos se limitam à descaracterização do protestantismo a partir da retomada dos temas da Reforma e Contra-Reforma do século XVI.

O segundo católico a dedicar atenção aos protestantes foi Agnelo Rossi que escreveu, o primeiro estudo feito por um católico sobre o protestantismo brasileiro. *Diretório Protestante no Brasil* analisou a presença dos evangélicos a partir dos números de denominações e fiéis protestantes; editoras, jornais, revistas, templos evangélicos. Através de análises estatísticas, Rossi procura convencer o público católico sobre o crescimento protestante, o perigo que esse avanço representava, e, a necessidade de uma atuação católica contra esse crescimento. Trata-se de um valioso documento para entender como parte da intelectualidade católica entendia o protestantismo e construía-o como agente invasor, perigoso e inimigo a ser combatido<sup>39</sup>.

Na primeira página de *Diretório Protestante no Brasil*, o leitor tem acesso à fala do bispo diocesano de Campinas, Francisco Barreto, que, no prefácio, expressa uma das principais imagens que o clero dos anos 1930 tinha do protestantismo. Acompanhemos a primeira página:

Com prazer permitimos a impressão do “Diretório Protestante no Brasil”.  
O seu jovem autor, com tal trabalho, dá um grito de alarme patriótico e cheio de amor pelo triunfo de sua Fé, que é também a nossa, patenteando uma séria e perigosa infiltração protestante no Brasil.  
E como o espírito protestante, donde quer que sopra, traz sempre o vírus de uma influência estrangeira a perturbar a harmonia de raça e de religião em nossa terra, o trabalho do Revdo. Pe. Agnelo Rossi surge como verdadeiro toque de despertar para certos elementos mesmo clericais, que não querem ver o estrago que o DOLLAR e a impertinência dos sectários protestantes fazem entre católicos simples e pouco conhecedores de sua Religião.

<sup>37</sup> Eis alguns exemplos: FRANCA, Leonel. *O protestantismo no Brasil: Lutero e o Sr. Frederico Hansen*. Reposta a dois pastôres protestantes / o Prof. Otoniel Mota e o Sr. Lisânias Cerqueira Leite. 3.ed. Rio de Janeiro : Agir, 1952; LEITE, Lysânias de Cerqueira. *Protestantismo e romanismo; resposta ao pé da letra, a obra de Leonel Franca . "A igreja, a reforma e a civilização"*. Rio de Janeiro: Bedeschi, 1936;

<sup>38</sup> WIRTH, Lauri Emílio. Protestantismos latino-americanos: entre o imaginário eurocêntrico e as culturas locais. In: FERREIRA, João Cesário Leonel (Org.). *Novas Perspectivas sobre o Protestantismo Brasileiro*. São Paulo: Paulinas Editora e Fonte Editorial, 2009. p. 15-46.

<sup>39</sup> CESAR, op.cit., p.12.

Daí a necessidade sempre maior de mais atividade de nossa parte em favor da instrução religiosa do povo. Só assim cumprimos o grande Mandamento: Ide, ensinai.<sup>40</sup>

Para Francisco Barreto, o protestantismo era um vírus vindo do estrangeiro, um mal, que viera perturbar uma “harmonia de raça e de religião em nossa terra”. Uma religião entendida, portanto, como elemento externo, invasor, inimigo da pátria e dos elementos verdadeiramente nacionais. O avanço do protestantismo ocorria segundo Barreto, porque a população era simples e se encontrava desprevenida contra os ataques dos evangélicos. Era necessário avisar aos católicos, tanto líderes quanto leigos, sobre o perigo que representava o avanço protestante. A instrução religiosa para os simples constituía, por fim, um “grito de alarme patriótico”, da defesa do Brasil, contra a ameaça que o “dollar” e os seus respectivos sectários poderiam trazer.

O texto de Rossi possui como grande eixo condutor a associação de longa data entre a formação política do Brasil e o catolicismo. Para Agnelo Rossi, “o Brasil surgiu, cresceu e desenvolveu-se sob o signo auspicioso da fé católica”<sup>41</sup>. Para provar sua tese, o autor mostrou, nas diversas etapas históricas da formação do Brasil, a presença católica concomitante a formação territorial, social e cultural; enquanto o protestantismo foi construído como inimigo histórico da formação nacional. Para Rossi, a presença protestante no Brasil estava dividida em três fases: 1. Período de conquista (com as invasões francesas e holandesas), 2. Período de tolerância (entre 1820 e 1859 com a presença protestante imigrante), 3. Período de atividade missionária (de 1859 até hoje). No primeiro período de presença protestante no Brasil (período que ele chama de conquista), Rossi enfatiza o fracasso francês e a violência dos calvinistas holandeses no Nordeste através do saque e a profanação das igrejas católicas; as crueldades contra a religião e a moral; e o instinto depredador dos holandeses. Principalmente no “período de conquista”, os protestantes teriam exercido apenas a pirataria, não teriam contribuído na tarefa de cristianizar índios, não teriam arroteado terras – nem em entradas, nem em bandeiras- não teriam defendido o território nacional, não defenderam as fronteiras nacionais e tampouco apaziguaram as disputas internas. Para Rossi, os protestantes:

no desabrochar da nacionalidade foram, pois, convenientemente repelidos os intrusos agressores que intentavam implantar, na terra de Santa Cruz, mentalidade e espírito contrários ao sã nacionalismo e uma religião oposta ao catolicismo que presidira ao nascimento e desenvolvimento do nosso povo<sup>42</sup>.

<sup>40</sup> ROSSI, op.cit., p.3.

<sup>41</sup> ROSSI, op.cit., p.11.

<sup>42</sup> *A Noite* de 4 de fevereiro de 1924 apud ROSSI, op. cit., p. 20.

O período das missões protestantes norte-americanas (entendida como “período de atividade missionária) é mostrado como um fenômeno muito recente, e, fortemente influenciado pelos Estados Unidos e seu respectivo plano de exercer influência no Brasil. Para Rossi:

Os norte-americanos prosseguem sornateiramente sua política, ao mesmo tempo, de expansão entre nós e de difamação de nós entre si. Portanto, devemos estar alertas. Qual remédio? Uma contra ofensiva baseada na forte propaganda católica para qual devem concorrer todos os de boa vontade. Não é preciso ser católico para ajudar a Igreja na sua missão nacionalizadora. Basta ser brasileiro e patriota (...) defender a Igreja Católica é defender o Brasil. Portanto o resumo da história do protestantismo no Brasil é suficiente para mostrar como as seitas evangélicas são posteriores e “intrusas aparições na história do nosso povo”<sup>43</sup>.

Os argumentos acima mostram o protestantismo como elemento estrangeiro e invasor, num período em que estrangeiro significava perigo para um projeto de “retomada” e reafirmação do “nacional”. Segundo José Oscar Beozzo, o catolicismo através da intelectualidade leiga, além das reflexões acerca dos temas do cenário político nacional e internacional, como as da revista do Centro Dom Vital, *A Ordem*, nesse momento, se concentrava em três temas fundamentais: o antiespiritismo, a ênfase na família e na moral, e no antiprotestantismo<sup>44</sup>. Para Beozzo, um dos motivos para investida contra esse último grupo, estava no fato de protestantes terem crescido numericamente - embora o alarde fosse maior que propriamente o crescimento- e atraíssem, através do proselitismo e dos seus colégios, parte da elite brasileira. Para católicos, a ameaça protestante embasava, primeiramente, a reivindicação de uma Constituição católica nos primeiros anos do golpe; em segundo lugar, o catolicismo se legitimava como instituição religiosa que reivindicava um espaço especial por ser a religião da maioria da população brasileira, algo findo com a instauração do estado laico. Os argumentos da intelectualidade católica contra o protestantismo estavam, portanto, no estreito vínculo entre protestantismo e rapinagem, invasão, religião perigosa, porque ameaçava a identidade de cultura e raça do Brasil. Como disse José Felício dos Santos:

o protestantismo é detestado pela melhor gente, mesmo fora do meio católico. Ele não é apenas inimigo da nossa religião, é também inimigo das nossas tradições, não

<sup>43</sup> ROSSI, Op.cit., p.23.

<sup>44</sup> BEOZZO, José Oscar. A Igreja entre a revolução de 1930, o Estado Novo e a redemocratização. In. FAUSTO, Boris (dir). *História Geral da Civilização Brasileira*. Tomo III. O Brasil Republicano. 4º volume. Economia e cultura (1930-1964). p. 271-341. p.331.

somente das nossas tradições de nossa pátria, como das tradições da nossa raça. Na história do Brasil só aparece com os elementos de desgraça; de rapinagem, de devastação e de ruína<sup>45</sup>

Os protestantes apresentaram, como forma de resposta e ataque, argumentos muito próximos aos que Caio Prado Jr, em *Formação do Brasil Contemporâneo: colônia*<sup>46</sup> e Sérgio Buarque de Holanda *Raízes do Brasil*<sup>47</sup> divulgaram a respeito do catolicismo no Brasil, em especial, a negligência do catolicismo na catequização e o baixo grau de instrução religiosa desenvolvido pelos católicos que não teria propiciado aos brasileiros uma “verdadeira experiência religiosa”, e sim uma religião sensorial e superficial. No caso dos evangélicos, se acentuou o vínculo entre catolicismo e o atraso econômico e cultural do Brasil, devido a sua negligência na catequização dos brasileiros.

Para Caio Prado Jr., a atuação católica no Brasil mostrou a respectiva incompetência em duas faces: como aparelho burocrático e como monopolizadora do poder espiritual. Como aparelho burocrático, a Igreja teve, de maneira geral, as mesmas características dos outros órgãos administrativos da colônia, pois centralizou o poder em poucas pessoas e negligenciou a dinâmica territorial e populacional brasileira. A administração brasileira era uma espécie de transposição dum modelo administrativo português famoso por adjetivos nada positivos: arbitrário, corrupto, confuso e oneroso.

Prado Jr afirmara que a Igreja era ausente, composta por padres corrompidos pelo espírito colonial da exploração e, as conseqüências, para os indivíduos, não podiam ser outras. As visitas esporádicas do clero em vilas distantes geraram uma religião de pouca instrução aos fiéis. Os sujeitos do povo eram ignorantes na fé e nos costumes, primeiro, porque eram iletrados e o nível de instrução na colônia era baixo e segundo, por não terem quem explicasse da maneira adequada a mensagem cristã. O catolicismo era praticado no ritual externo do padre, contudo, o grande contingente não conhecia o significado que a Igreja atribuía a esses ritos. Nas entrelinhas, o autor indicou funções ideais que a religião poderia ter realizado e não o fizera. Em primeiro lugar, ela deveria constituir um freio para imoralidade sexual, moral e comportamental, o que não ocorrera. A colônia acostumou-se com promiscuidades sexuais dos brancos com índias e, sobretudo, negras, como a prostituição, o estupro, incesto, com relações extra-conjugais disseminadas, concubinatos e bigamias. Em segundo lugar, a religião

---

<sup>45</sup> Citando um texto de *A União* Rossi mostra recorta opinião de José Felício dos Santos In: ROSSI, op. cit., p. 23.

<sup>46</sup> PRADO JUNIOR, Caio. *A formação do Brasil Contemporâneo: colônia*. 6.ed. São Paulo: Brasiliense, 1961.

<sup>47</sup> HOLANDA, Sérgio B. *Raízes do Brasil*. 26. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

deveria ter sido um elemento que permitisse a coesão social e o espírito construtivo de grupo, o que, segundo o autor, foi vencido pela incoerência, desordem e motivações individuais.<sup>48</sup>

Sérgio Buarque de Holanda, em *Raízes do Brasil*, obra publicada em 1936, também afirmou ser o catolicismo brasileiro superficial; contudo, a afirmação possuiu dinâmica própria e explorou outras possibilidades de causas e conseqüências. O autor abordou a religião colonial em dois momentos distintos de sua narrativa. Num primeiro momento, analisou, brevemente, a burocracia religiosa caracterizando-a como simples braço da administração colonial. Composta pelos mesmos padres interesseiros descritos por Caio Prado Jr, o clero apareceu mais como vítima de uma cultura, que agente negligente. O ambiente, segundo o autor, não era propício à disseminação dos valores cristãos, seja por qualquer uma de suas vertentes, seja no catolicismo quanto no protestantismo. O padroado não permitia atitudes independentes da Igreja e a atitude da mesma não era de confronto à coroa portuguesa.

Num segundo momento, esse mais longo, a religião apareceu no ápice da sua argumentação, no capítulo sobre o homem cordial. Para Holanda, a cordialidade significava nossa dificuldade em separar o domínio público do privado. A gentileza, a afetividade intensa, longe de mostrarem uma suposta benevolência, ou uma polidez social, não constituíam valores úteis para sociedades que pretendiam ser urbanas e democráticas. No nosso espírito, ao contrário, estavam outras influências menos refinadas, de tradições rurais e paternalistas, em especial, duas particularidades herdadas dos portugueses: seu personalismo e seu espírito aventureiro.

Ao penetrar no catolicismo, essa “cordialidade” produziu uma religião de desrespeito às suas hierarquias, às suas normas, aos seus ritos, sendo pouco racional, pouco introspectiva em favor de valores personalistas e afetivos. Na prática, a população brasileira era pouco devota, profanava festas religiosas, contrariava imposições que contrastavam com suas convicções emotivas e trazia para a esfera privada figuras sagradas. O costume de trazer santos para o aconchego do lar, tratando-os de maneira tão íntima e afetuosa mostraria a dificuldade do brasileiro distinguir esferas hierárquicas de pertencimento. O autor afirmou que, devido a essa cordialidade, não tivemos um verdadeiro sentimento religioso. Celebrações religiosas instigadoras dos sentidos como, os olhos (colorido das festas), os ouvidos (música), o tato (danças), o paladar (banquetes festivos) eram por demais emocionais e não permitiam a reflexão sobre as suas práticas<sup>49</sup>. A reflexão e introspecção constituíam o verdadeiro

---

<sup>48</sup> PRADO JUNIOR, op.cit., p.355.

<sup>49</sup> HOLANDA, op.cit., p.149-151.

sentimento religioso. A razão foi ausente na nossa religião. As celebrações religiosas atraíam a população pelo estímulo sensorial e não pela sua significação. A pouca reflexão e introspecção, características do “aventureiro” penetraram na nossa religião.

Sérgio Buarque de Holanda, mesmo dedicando pouco espaço para a análise da religião, devido à metodologia utilizada, deixou nessa obra lacunas interpretativas que só foram preenchidas com seus outros trabalhos. Uma leitura superficial do seu texto aponta para a clássica tipologia de Weber acerca da ética protestante e o espírito do capitalismo. A aproximação entre a dicotomia “trabalhador” # “aventureiro” é muito próxima da protestante # católico. Suas críticas à cordialidade e à religião estavam embasadas num modelo que, arrisco dizer, do protestantismo ausente. Sua sociedade ideal era calvinista, urbana e democrática.

No caso específico da argumentação de Sérgio Buarque de Holanda e Caio Prado Jr, a crítica à religião não foi sem propósito. Essa geração de 1930, segundo Astor Diehl, assumiu para si a função de pensar o Brasil, pensar quais teriam sido os empecilhos e as amarras para a modernização do Brasil. A religião católica foi mostrada, pejorativamente, como uma crítica ao estreitamento das relações do catolicismo com o Estado brasileiro e da influência que a intelectualidade católica exercia naquele momento. Próprio da tradição historiográfica paulista, critica-se o modelo paternalista de Vargas e a repulsa ao catolicismo é mais uma das críticas ao Estado daquele momento. Sergio Buarque e Caio Prado Jr mostraram nas suas argumentações as muitas desvantagens que a união dessas duas esferas- a política e a religiosa- trouxeram para o Brasil nos tempos do padroado que inviabilizaram tanto um projeto desenvolvimentista nacional, o desenvolvimento social e o desenvolvimento de uma religião mais reflexiva, moral e elevada. Nesse sentido, os protestantes advogam a mesma opinião, evidentemente impulsionados por outros motivos e agindo, metodologicamente, de forma muito distinta.

Dentre vários livros escritos por evangélicos que veicularam esse argumento do catolicismo como religião negligente, destacamos os textos de Erasmo Braga em *The Republic of Brazil*, publicado em inglês em 1932, e, de Domingos Ribeiro, *Origens do Evangelismo Brasileiro*, obra de 1937.<sup>50</sup> Os dois livros defendem o argumento de que o

---

<sup>50</sup> Esse texto de Braga vinha no bojo de uma discussão do mundo teológico nascida no Congresso de Edimburgo (1910) no qual se discutia, no mundo anglo-saxão e europeu, a necessidade (ou não) de enviar recursos financeiros e missionários para uma área já cristianizada (a América Latina). Contra esse questionamento, as missões protestantes latino-americanas produziram uma defesa das suas próprias missões como única alternativa para a cristianização da América Latina por serem os protestantes mais competentes e eficientes que os católicos apostólico romanos.

protestantismo era portador de uma superioridade civilizacional; a religião protestante mais competente que a católica no doutrinamento dos seus fiéis; e os seus líderes portadores de uma moral mais elevada. Para Braga, a dependência de ordens religiosas estrangeiras, a falta de padres, a inexistência de serviços religiosos para a população pobre, a corrupção e as “imoralidades” do clero brasileiro teriam gerado uma população ignorante em matéria de religião. Segundo o autor:

o catolicismo romano na América Latina só conseguiu construir algumas catedrais suntuosas, instrução para pequenos grupos mas produziu uma estagnação espiritual, ignorância e degradação das massas e uma irreligião pagã estarecedora descritas pelos patriotas que apontaram um pouco desse cenário melancólico de destituição religiosa da sua pátria<sup>51</sup>.

Ao criticar o catolicismo, argumentava que a falta de padres fez com que leigos assumissem o trabalho religioso e o resultado teria sido a emergência de movimentos fanáticos e messiânicos (Pedra Bonita, Canudos, devoção a Padre Cícero).<sup>52</sup> A população era nominalmente católica mas estava longe de Trento: o catolicismo era perpassado por devoções, festas e “rituais animistas e fetichistas”. A conclusão, de Braga era a de que o cenário religioso era mais plural que o defendido pela intelectualidade católica ao apontar para a crescente presença dos espíritas; da influência dos positivistas no começo da República; além de citar a existência de outras religiões étnicas como o judaísmo, budismo (entre japoneses) e islâmismo (da Síria), relativizando assim a idéia de uma nação católica.

Domingos Ribeiro, em *Origens do Evangelismo Brasileiro*, embora tenha sido publicado antes do livro de Rossi respondeu claramente a algumas provocações contidas em *Diretório Protestante no Brasil*. Trata-se de uma obra pouco citada pelos estudiosos do

---

Dessa forma, *The Republic of Brazil*, fez um levantamento histórico de cada denominação, analisou o perfil da obra dos missionários pioneiros, os problemas do protestantismo brasileiro e as possíveis soluções para o campo brasileiro. Munidos de mapas, tabelas, gráficos estatísticos, fez uma análise sobre o número de fiéis protestantes, suas obras assistenciais e educativas, e a distribuição geográfica dos evangélicos no Brasil.

A obra é o melhor panorama existente, até o momento, do protestantismo nos anos 1920 e início dos anos 1930. A sua intenção de escrever um relatório missionário completo pretendia, primeiramente, defender as missões protestantes na América Latina. Em segundo lugar, o autor pretendia fazer um diagnóstico do protestantismo para corrigir possíveis falhas. Para o ele, o protestantismo naquele período estava impregnado de vocabulário, cerimônias, músicas e costumes anglo-saxões, muito distantes do homem “da rua”. Além da influência norteamericana, institucionalmente, a maior parte das igrejas eram “prematuramente organizadas”, sem liderança instruída constituída, com um tipo indefinido de “paróquia”, em decorrência do pequeno número de pastores. Insuficiente em recursos e em material humano, Braga apelava para as missões estrangeiras para ajudar na providencia de escolas, ministros, e trabalho médico. Erasmo Braga enfatiza assim a crítica ao catolicismo, a sua ineficiência catequética, a defesa de uma cooperação entre as missões estrangeiras e o corpo eclesástico nacional, e a necessidade de cooperação entre as diversas denominações em trabalhos assistenciais e educacionais. BRAGA, op.cit., p. 122

<sup>51</sup> BRAGA, op.cit., p.36.

<sup>52</sup> BRAGA, op.cit., p.38.

protestantismo, embora contenha uma articulada História do Brasil, sob o olhar protestante, nos anos 1930. Ribeiro não era pastor, mas escrevia periodicamente nos jornais evangélicos textos de natureza histórica e teológica, publicando opúsculos, cujos rendimentos eram revertidos para obras assistenciais evangélicas. Ribeiro foi um dos poucos exemplos de estudiosos da História do protestantismo que não eram pastores ou professores universitários<sup>53</sup>.

Nesse livro, Ribeiro narrou a trajetória do protestantismo até seu estabelecimento em definitivo no país e não “na da fase de seu desenvolvimento posterior”, ou seja, dividiu a história do Brasil pelo olhar protestante: 1. O cenário religioso da Reforma e a concomitante descoberta e vinda dos católicos ao Brasil, 2. A “missão francesa”, 3. A “missão holandesa”, 4. “o período espiritualmente desamparado” (período da proibição dos estrangeiros no Brasil), 5. “radicação permanente do evangelismo do Brasil”. O livro revê a História do Brasil salpicando com provocações a presença do catolicismo e o tipo de atuação dos seus agentes religiosos. Relativo à primeira fase, Ribeiro afirma que:

no ciclo anterior à chegada dos jesuítas (1500-1549), vieram para o Brasil alguns sacerdotes e frades. Eram, porém, salvo raras exceções, relapsos e escandalosos e descuidavam dos deveres de seu ministério sagrado, resultando, por isso, “precária” a obra cristianizante promovida pelo catolicismo, aqui, no transcorrer desse meio século.<sup>54</sup>

Diferentemente de Rossi, o catolicismo foi visto como elemento nocivo na formação nacional, devido ao caráter moral dos jesuítas. Ribeiro lembra a condenação de Jaques Le Balleur- enforcado como herege por José de Anchieta, como exemplo do “cristianismo desfigurado e corrompido” trazido pelo catolicismo. No caso do Brasil holandês, Domingos Ribeiro contradiz a argumentação de Rossi dizendo que:

para Pernambuco vieram vários ministros evangélicos dos Países Baixos os quais se entrecruzaram desde logo, com amor, abnegação e afinco, à cristianização do nordeste, sem prejuízo do trabalho pastoral das Igrejas coloniais construídas de flamengos, ingleses e franceses. Nos pontos principais do território nordestino, os

---

<sup>53</sup> No fim dos anos 1930, Domingos Ribeiro publicou a obra *História da Igreja Cristã Presbiteriana do Brasil*. Trata-se de um opúsculo que, segundo o prefácio, foi feito para levantar fundos para um dos jornais da Igreja Presbiteriana, *O Puritano*. Diferente da lógica da instituição financiar a pesquisa, aqui, foi a pesquisa que financiou a instituição, pois a renda obtida era revertida para o jornal. Em apenas cinquenta e uma páginas a obra procurou pontuar cronologicamente a fundação dos presbiterianos na Europa, dos vínculos históricos dela com o movimento missionário norte-americano do século XIX e seus desdobramentos. Ao que tudo indica, tratava-se de um projeto maior do autor que morreu antes de ver seu projeto histórico concluído, sendo esse o seu capítulo introdutório. Detalho apenas sobre a capacidade diferenciada do autor de escrita de fartos adjetivos e do uso de documentação e literatura secular ou católica para melhor embasar sua argumentação tal como Capistrano de Abreu, Eduardo Carlos Pereira e Rocha Pombo.

<sup>54</sup> RIBEIRO, op.cit., p. 16.

ministros neerlandeses, haviam aprendido a língua tupi, esforçavam-se pela difusão da crença evangélica entre indígenas, africanos e portugueses (*continua Ribeiro-intervenção nossa*) que não menos intensa fora sua obra de assistência pública e educacional, colaborando eficientemente com o conde de Nassau na criação de escolas, hospitais, estabelecimentos pios e abnegados. O governador, diante da imperiosa necessidade de manter as escolas e os hospitais, confiará os subsídios ao culto católico, empregando-os na manutenção de tais serviços<sup>55</sup>

Notemos que, nessa argumentação, o autor respondia aos argumentos vigentes de que protestantes eram exploradores. Ribeiro mostra a construção de escolas hospitalares e “estabelecimentos pios e abnegados”, por parte dos holandeses, e, defende que, diferentemente dos católicos, os religiosos protestantes eram “dotados de amor, abnegação e afinco”.

O argumento dos evangélicos, nos anos 1930, não negava o catolicismo como elemento da nacionalidade brasileira, mas sim, reiterava que esse elemento era o que inviabilizava o projeto desenvolvimentista dos anos Vargas. No espaço que lhes foi permitido, protestantes se coadunam com o projeto estatal opondo-se, não ao governo, (algo impensável em tempos de autoritarismo para um grupo minoritário) mas, como atento e crítico para com os elementos que viessem a prejudicar o projeto estatal. Nesse sentido, os argumentos defendidos por Erasmo Braga e Domingos Ribeiro deixaram claro o vínculo entre o catolicismo e a formação do Brasil, mas um vínculo muito prejudicial a um projeto de crescimento econômico e de desenvolvimento social e cultural.

Por fim, como elemento de contextualização, até esse período, não são poucos os relatos da parte protestante da existência de violência e perseguição. A estratégia dos protestantes da visitação, distribuição de panfletos (muitas das vezes de maneira agressiva) gerava atrito com católicos, sobretudo, em locais mais distantes dos grandes centros<sup>56</sup>. Se esse cenário era comum em tempos de padroado, no Brasil Império, quando começou o trabalho protestante no Brasil, o debate entre católicos e protestantes não era apenas verbal ou intelectual, mas chegava ao embate físico ainda nos anos 1930. Todos os jornais institucionais veiculavam notícias, quando de um evento desse porte.

Embora a efervescência das igrejas evangélicas nos centros urbanos seja inegável, existem indícios de que o protestantismo, nesse período, ainda seja majoritariamente composto por comunidades rurais: comunidades com poucos fiéis, distantes dos grandes

---

<sup>55</sup> RIBEIRO, op.cit., p.56.

<sup>56</sup> Segundo o Pe. Agnelo Rossi, a afirmação de colportores de perseguição ou violência eram resultado das acusações e ofensas proferidas ao clero e à igreja, lembra ainda Rossi, que muitos dos colportores só saíram ilesos por intervenção de sacerdotes romanos in. ROSSI, op.cit., p.147.

centros, lideradas por leigos, pouca instrução teológica e formada por fiéis de estreitos laços familiares. Trata-se de uma configuração ainda não estudada, que constitui um veio investigativo que ajudará a melhor entender as reconfigurações do campo religioso protestante após os anos 1960<sup>57</sup>. Tal como José Oscar Beozzo entendeu, a estratégia principal da Igreja na época republicana:

não visa diretamente ao povo e sim às elites. É estabelecendo uma rede importante de colégios em todo país que a Igreja conta cristianizar as elites, para que estas por sua vez “cristianizem” o povo, o Estado, a Legislação. É uma estratégia de reforma pelo ato, sobrando para o povo, sobretudo da zona rural, as visitas do missionário para a desobriga pascal, os batizados e casamentos e a pregação das Santas Missões. No mais, o povo continuará a viver uma religião doméstica de “muito santo e pouca missa” afastado do padre e da prática sacramental da igreja (...) para este povo, nada mudou com a separação entre a igreja e o Estado, a não ser a nova orientação da Igreja apoiada no crescente concurso de padres e congregações estrangeiras, que os afetava apenas esporadicamente em sua prática doméstica e privada da religião ou então em seus terços e festas do padroeiro. E do mesmo modo que há um conflito que se instala entre o povo e suas devoções e o clero e sua doutrina. O povo vivendo uma pauta tradicional luso-brasileira, o clero esmerando-se por uma pauta europeizante e romanizante<sup>58</sup>.

A liderança do catolicismo (e também do protestantismo) estabelecia um plano de ação que visava a angariar a simpatia da elite brasileira, através da educação, enquanto que, a maior parte das comunidades (católicas e protestantes) era composta de um público majoritariamente desamparado dos serviços eclesiais. Como mostrou a pesquisa de Tiago Watanabe, na cidade de Apiaí- SP, até os anos 1960, existia uma distância entre as propostas protestantes para conquista da elite e o tipo de público realmente conquistado. A partir do caso da Igreja Presbiteriana de Apiaí, foi mostrado que os fiéis eram portadores de uma religiosidade baseada numa rígida moral, precariamente doutrinados e liderados por leigos. Nas práticas religiosas, existiam permanências de imaginários contrários à teologia protestante como o contato entre o mundo dos mortos e dos vivos, as lendas urbanas e rurais coexistindo com essas práticas sociais mais rígidas<sup>59</sup>.

Acreditamos que a emergência de um primeiro interesse na investigação histórica do protestantismo brasileiro ocorreu devido aos muitos questionamentos do período. Segundo Pollack:

<sup>57</sup> RIBEIRO, Lidice Meyer. Protestantismo rural: um protestantismo genuinamente brasileiro. In: LEONEL, João (org). Op.cit., p.189-229.

<sup>58</sup> BEOZZO, op.cit., José Oscar..p.280.

<sup>59</sup> WATANABE, Tiago H.B. *De pastores a feiiteiros: a historiografia do protestantismo brasileiro (1950-1990)*. 2006. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião)- Faculdade de Filosofia e Ciências da Religião, Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo, 2006.

quando a memória e a identidade estão suficientemente constituídas, suficientemente instituídas, suficientemente amarradas, os questionamentos vindos de grupos externos à organização, os problemas colocados pelos outros, não chegam a provocar a necessidade de se proceder a rearrumações, nem no nível da identidade coletiva, nem no nível da identidade individual<sup>60</sup>.

Especificamente, no nosso caso, a reflexão de Pollack mostra que, o interesse pela história e pelo arranjo da memória ocorre em um período de questionamentos internos (a nacionalização das estruturas eclesiásticas) e externos (a polêmica com os católicos, aproximação do Estado com a Igreja). O surgimento por um interesse na história denominacional pontua, portanto, um momento crucial dentro da formação do protestantismo brasileiro: o momento da sua autonomia administrativa, da necessidade de construção de uma identidade histórica, formada, nesse período, a partir da negação do catolicismo e no ataque a ele.

## 1.2. Os primeiros livros de história do protestantismo brasileiro

Os elementos do contexto político e religioso explicam, em grande medida, o local social de emergência dos livros de História evangélica. A dinâmica interna de produção desses livros, também. No conjunto dos textos publicados, investigando o ano de publicação dos livros, a idade dos seus autores, as ocupações profissionais dos primeiros historiadores mostram um terceiro elemento essencial que explicam a emergência dos textos de história nos anos 1930: os fundadores das Igrejas evangélicas estavam em idade avançada e os pioneiros de primeira ou segunda geração se sentiam no “dever” de registrar para a posteridade o início que, direta ou indiretamente, presenciaram. Escrever uma história, para essa primeira geração de estudiosos, atendia a uma necessidade institucional, mas também serviu para atender a essa necessidade, entendida pelos autores de urgente.

Antes de explicar essa necessidade urgente, lembramos que os primeiros relatos sobre as primeiras obras dos protestantes em território nacional foram os relatórios dos missionários norte-americanos. Para informar sobre as possibilidades de implantação de uma obra protestante no Brasil, alguns missionários foram enviados para coletar dados geográficos,

---

<sup>60</sup> POLLACK, Michael. Memória e identidade social. *Estudos Históricos*. Rio de Janeiro, v. 5, n. 10, p. 200-212, 1992, p.7.

sociais, históricos e religiosos dos brasileiros. O melhor exemplo desse tipo de narrativa é o livro publicado pelo missionário metodista Daniel Parish Kidder, *Brazil and the Brazilians*<sup>61</sup>, no qual ele apresenta uma minuciosa descrição da sociedade brasileira na primeira metade do século XIX. O autor conheceu as Províncias de São Paulo e Rio de Janeiro, bem como, viajou o Norte e o Nordeste, para coletar dados para a Junta de Missões da Igreja Metodista Episcopal do Norte dos Estados Unidos. Seu relato otimista a respeito do Brasil e dos brasileiros, foi determinante para que uma leva de missionários se sentisse vocacionada a vir em direção ao Brasil. O objetivo dos relatórios era, portanto, estimular a obra missionária nessas terras tropicais e a história do Brasil, descrita nos livros, servia para orientar os futuros missionários a respeito das particularidades da formação política e social do Brasil.

Além dos relatos dos missionários, ao analisar os primeiros cinquenta anos de presença do protestantismo no Brasil, não percebemos, por parte dos batistas, metodistas e presbiterianos, um interesse pela investigação das suas respectivas trajetórias históricas. A explicação mais evidente para essa espécie de “desinteresse” era a juventude das igrejas e a própria presença física dos missionários e pastores brasileiros pioneiros. A história dos inícios estava registrada nas atas, nos jornais eclesiásticos e viva na tradição oral dos primeiros pastores, missionários e fiéis. Até os anos 1920, a Igreja Batista tinha o seu casal de fundadores William Bagby (1885-1939) e Anne Luther Bagby (1858-1942) vivos; o mesmo ocorrendo com os primeiros missionários metodistas como James Kennedy (1857-1942) e o pastor presbiteriano Erasmo Braga (1877-1932). No final dos anos 1920, contudo, a idade avançada da maior parte deles já impeliu alguns dos pioneiros a registrar dados da tradição oral em um texto.

Até os anos 1928, observamos que, nos poucos seminários evangélicos, existiam traduções feitas por missionários norte-americanos de livros contendo a História do Cristianismo, a História da Reforma e a História dos fundadores europeus das respectivas denominações, como é o caso de Martin Lutero, João Calvino e Wesley.<sup>62</sup> As poucas pesquisas realizadas por pastores ou missionários, eram biografias publicadas nos jornais

---

<sup>61</sup> KIDDER, Daniel & FLETCHER, James C. *Brazil and the Brazilians. A Historical and descriptive sketches*. Philadelphia: Childs & Peterson ; Boston: Phillips , Sampson & Cia, 1857. p.140.

<sup>62</sup> O texto de teólogo norte-americano S. Ford, *A Origem e a história dos Baptistas* é um exemplo do que se tinha até aquele momento. Traduzida pelo missionário batista Zachary Taylor, o livro continha a história dos Batistas na Virgínia, Inglaterra, na Itália, apresentava ao leitor os aspectos teológicos e doutrinários da denominação. O Brasil, evidentemente, não era mencionado. FORD, S.H. *A Origem e a história dos Baptistas*. Tradução Zachary Taylor. 2. ed. [S/d]: Sociedade Batista americana de publicação,s/d. Outro exemplo é o livro *Os fundadores do methodismo* do missionário Paul Eugene Buyers que apresenta a biografia do fundador John Wesley e seus seguidores, sendo nula a referência aos metodistas que atuaram no Brasil. BUYERS, Paul. *Os fundadores do methodismo*. São Paulo: Imprensa Metodista, 1929.

eclesiásticos denominacionais que contemplavam a morte de algum líder (tal qual o espaço “NECROLOGIA” d’*O Estandarte*, jornal da Igreja Presbiteriana Independente). Outras obras eram opúsculos escritos por dissidentes que justificavam a fundação de uma nova igreja, tal qual, a obra de Eduardo Carlos Pereira, *As origens da independência presbiteriana e a atitude do synodo e dos presbyterios*<sup>63</sup>, no qual o autor, depois de sair da Igreja Presbiteriana, explicou as razões pelas quais fundou outra denominação, a Igreja Presbiteriana Independente, em 1903. Trata-se mais de um relato autobiográfico de teor polêmico com uso eclesiástico que justifica a trajetória política do autor.

A partir dos anos 1928 e até os anos de 1948, surge um tímido, mas significativo movimento de produção de livros de história denominacional. Como nos informa o quadro abaixo:

Quadro I: *Livros de História sobre o protestantismo brasileiro (1928-1948)*<sup>64</sup>

Ano da 1ª edição	TÍTULO	AUTOR	Pertencimento Religioso	Ocupação profissional
1928	Os Baptistas Através dos Séculos	Antonio de Mesquita Neves	Batista	Pastor, professor do Seminário
1928	Cinquenta annos de Methodismo	James Kennedy	Metodista	Missionário, professor de seminário
1930	Histórias dos Batistas em Pernambuco	Antonio de Mesquita Neves	Batista	Pastor, professor do Seminário
1937	História dos Batistas do Brasil até o anno de 1906	Asa Routh Crabtree	Batista	Missionário, professor de seminário
1938	Annaes da 1ª Egreja Presbyteriana de São Paulo	Vicente Themudo Lessa	Presbiteriano (IPD)	Pastor, escritor, jornalista, professor de seminário
1940	História da Igreja Cristã Presbiteriana do Brasil	Domingos Ribeiro	Presbiteriano	Jornalista, presbítero, escritor
1940	História dos Baptistas do Brasil de 1907 ate 1935	Antonio de Mesquita Neves	Batista	Pastor, professor do Seminário
1945	História do Metodismo	Paul Eugene Buyers	Metodista	Missionário e professor de seminário

<sup>63</sup>PEREIRA, Eduardo Carlos. *As origens da independência presbiteriana e a atitude do synodo e dos presbyterios*. São Paulo: Presbyterio Independente, 1905; PEREIRA, Eduardo Carlos. *Balanço histórico da Egreja Presbyteriana Independente Brasileira (1883-1921)*. São Paulo: Irmãos Ferraz, 1921.

<sup>64</sup>Quadro elaborado pelo autor. Assis, 2011. Aqui não incluímos outros grupos religiosos fora do espectro dessa pesquisa, ou seja, focamos nos Batistas, Metodistas, Presbiterianos. Omitimos as polêmicas travadas entre o Pe. Leonel Franca e pastores presbiterianos independentes pelo fato de serem narrativas mais baseadas em disputas teológicas que propriamente históricas. Os texto de Domingos Ribeiro, Erasmo Braga e Agnelo Rossi já citados poderiam compor o quadro por também fazerem retrospectos históricos. Pelo fato de trazerem mais elementos sociológicos (Braga e Rossi), e, no caso de Rossi, estudar o protestantismo antes da chegada das Missões estrangeiras, pouco analisando a História denominacional dos presbiterianos, preferimos não incluí-los no quadro.

Os batistas, metodistas e presbiterianos possuíam juntos oito livros; cinco foram publicados entre os anos 1930-1940, dois antes de 1930, e um livro publicado em 1945<sup>65</sup>. Depois deles, veremos a publicação de dois livros escritos em francês pelo professor Émile Léonard, e, um conjunto de artigos publicados pelo mesmo autor na *Revista de História* da (USP) entre os anos de 1949 e 1952. Apenas em 1952, e, principalmente, depois dos anos 1960, foram realizadas outras pesquisas sobre a História do protestantismo brasileiro. Portanto, falar de uma produção de história eclesiástica entre os anos de 1928 a 1948 dos protestantes, feitas pelos próprios protestantes implica numa tarefa para ser dimensionada: são poucas obras, de irrisória publicidade e pequenas tiragens.

Nesse primeiro momento, observa-se um perfil estritamente eclesiástico das obras e dos seus autores (composta majoritariamente de pastores ou missionários norte-americanos) e a idade avançada da maior parte deles. Para exemplificar, Antonio Neves de Mesquita, pastor missionário batista em Pernambuco, tinha 60 anos, quando escreveu *História dos Batistas no Brasil*; o presbiteriano Vicente Themudo Lessa, um dos fundadores da Igreja Presbiteriana Independente, tinha 65 anos, quando publicou o primeiro grande livro de história do presbiterianismo brasileiro (um ano depois morre, em decorrência de problemas hepáticos); o metodista, James Kennedy, pioneiro na abertura de campos de evangelização e autor do primeiro livro de história metodista estava com 71 anos de idade, quando publicara seu texto. Evidentemente que, nos dias de hoje, a idade desses autores não significaria a eminência do final da vida, mas nos anos 1930, a expectativa de vida era, em média, de 43 anos<sup>66</sup>.

Os autores pretendiam através da escrita dos livros registrar dados e eventos da tradição oral que, nas palavras de Vicente Themudo Lessa “iriam para o túmulo” se não fossem escritas<sup>67</sup>. Os primeiros historiadores do protestantismo, portanto, eram os pioneiros da primeira ou segunda geração que presenciaram o início e desenvolvimento institucional. Esse dado é muito importante e nos fornece indícios de como serão esses primeiros livros: permeados de relatos afetuosos, autobiográficos, e minuciosos nas datas, nomes e eventos; afinal, caso não fossem escritos, “as futuras gerações” não teriam informações necessárias para a compreensão do início do protestantismo no Brasil. Veremos que os livros de história do protestantismo serão realizados por autores autodidatas, sem uma formação universitária, que direta ou indiretamente presenciaram o início do trabalho protestante no Brasil. Trata-se

---

<sup>65</sup> Além desses livros de História, temos os já citados textos de Agnelo Rossi, Erasmo Braga e Domingos Ribeiro, que, por estarem mais próximos de uma sociologia do protestantismo, que propriamente uma história do protestantismo, não foram postos na quadro

<sup>66</sup> Dados disponíveis em : <<http://www.ibge.gov.br/seculoxx/seculoxx.pdf>>. Acesso em: ago. 2009.

<sup>67</sup> LESSA, op.cit., p.9.

de historiadores amadores ou “historiadores de ocasião”, reconhecidos dentro das suas igrejas pela boa escrita, pela extensa ficha de serviços pastorais e pela atividade de coleta e arquivo dos documentos da igreja. Observaremos que a tarefa de historiar recaiu, nesse período, sobre homens destacados por um temperamento necessário: homens de paz, conhecidos pela capacidade de serem moderados em suas posições, capazes de transitar entre conservadores e progressistas angariando a simpatia de ambos.

Dessa forma, no envolvimento da década de 1930, as igrejas publicaram suas histórias eclesiais. Em 1928, James Kennedy publicou *Cincoenta anos de Metodismo do Brasil*<sup>68</sup> e Antonio Neves de Mesquita um opúsculo *Os Batistas através dos séculos*<sup>69</sup>. A partir dos anos 1930, a Igreja Batista publicou *Batistas em Pernambuco*<sup>70</sup>, obra de Antonio Neves de Mesquita, e, em 1937, o missionário Asa Routh Crabtree publicou o primeiro volume da *História dos Batistas do Brasil até o ano de 1906*<sup>71</sup>. O segundo volume, *História dos Batistas do Brasil de 1907 até 1935*, publicado em 1940, foi escrito por Antonio Neves de Mesquita. Do lado presbiteriano em 1938, Vicente Themudo Lessa publicou *Annaes da 1ª Igreja Presbiteriana de São Paulo*<sup>72</sup>, obra sobre os primeiros quarenta e cinco anos de presbiterianismo no Brasil, e, no mesmo ano, Domingos Ribeiro publicou *História do Evangelismo brasileiro*<sup>73</sup>. Em 1940, o opúsculo *História da Igreja Cristã Presbiteriana do Brasil*<sup>74</sup> e em 1945, Paul Eugene Buyers, publicou a obra *História do Metodismo*<sup>75</sup>, obra que, procura articular o Brasil dentro do cenário do metodismo mundial.

Os livros protestantes foram escritos em um período em que a escrita da história no Brasil apresentava uma forte influência dos Institutos Históricos e Geográficos, em especial, o Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (IHGB). O IHGB, fundado em 1838, no Rio de Janeiro, foi a primeira associação científica brasileira destinada a “coligir, metodizar, publicar ou arquivar documentos necessários à história e geografia do Brasil”.<sup>76</sup> Nascido na tradição de Academias ilustradas européias dos séculos XVII e XVIII<sup>77</sup>, o IHGB congregava os membros

---

<sup>68</sup> KENNEDY, op.cit.

<sup>69</sup> MESQUITA, Antonio Neves de. *Os Batistas Através dos Séculos* (Palestras feitas na Assembléa Batistas, em Junho de 1929). Typographia do C. A.B: n/d, 1929.

<sup>70</sup> MESQUITA, Antonio Neves de. *História dos Batistas em Pernambuco*. [S.L]: Tipografia do CAB, 1930

<sup>71</sup> CRABTREE, Asa Routh. *História dos batistas do Brasil* - v. 1. Rio de Janeiro: Editora Casa Publicadora Batista, 1937.

<sup>72</sup> LESSA, op.cit.

<sup>73</sup> RIBEIRO, op.cit.

<sup>74</sup> RIBEIRO, Domingos. *História da Igreja Cristã Presbiteriana do Brasil*. Rio de Janeiro: S.C.P., 1940.

<sup>75</sup> BUYERS, Paul E. *História do Metodismo*. São Paulo: Imprensa Metodista, 1945.

<sup>76</sup> SCHWARCZ, Lilia K. Moritz. "Os guardiões da nossa história oficial". *IDESP - Instituto de Estudos Econômicos, Sociais e Políticos de São Paulo*, São Paulo, n. 9, 1989, p.7.

<sup>77</sup> GUIMARÃES, Manoel Luís Salgado. Entre amadorismo e profissionalismo: as tensões da prática histórica no século XIX. *Topoi*, Rio de Janeiro, dez 2000, pp. 184-200.p.185.

da elite política e da aristocracia do Império (maioria dos sócios), bem como, literatos e pesquisadores de destaque. Seus sócios eram homens influentes na corte imperial e o critério de inclusão estava mais vinculado ao prestígio social dos sócios que propriamente a “competência nas suas áreas de atuação.”<sup>78</sup> Essa composição eclética garantiu ao instituto visibilidade social e os recursos financeiros para pesquisas dos seus sócios.

Antes do Instituto, as pesquisas de história eram realizadas por homens ilustrados, de forma amadora, com recursos próprios, e uma metodologia de pesquisa frágil. Os autores desconheciam debates no campo da história realizados do exterior; as escritas tinham um caráter catalográfico. Com o IHGB, as pesquisas no campo da História, Geografia, Etnologia (antes iniciativas amadoras e individuais) obtiveram um suporte financeiro e moral do próprio Imperador (o patrono do Instituto). No século XIX, o Instituto realizou iniciativas pioneiras na coleta de documentos sobre o passado brasileiro (localizados em arquivos e bibliotecas da Europa), centralizou a coleta de documentos administrativos espalhados pelas províncias, promoveu o diálogo com outros institutos históricos de outros países. Através de concursos, estimulou a pesquisa histórica; financiou expedições para coleta de dados geográficos sobre o Brasil. Por fim, o IHGB, divulgava as pesquisas dos seus sócios (através da Revista do IHGB), publicava coleções de documentos, e estimulava o aparecimento de outros Institutos Históricos (nas províncias).

Pelo caráter dos seus sócios, a escrita da história desenvolvida no IHGB refletia uma visão elitista da História do Brasil, pensada a partir das suas elites e voltada para ela. Segundo Manoel Luís Salgado Guimarães, o principal objetivo do instituto era “escrever a história brasileira enquanto palco de atuação de um Estado iluminado, esclarecido e civilizador”<sup>79</sup>. Seguindo a idéia iluminista de evolução e progresso das nações, cabia aos seus membros mais competentes a construção de “um perfil para a ‘nação brasileira’, capaz de garantir uma identidade própria no conjunto mais amplo das ‘Nações’, de acordo com os novos princípios organizadores da vida social no século XIX”<sup>80</sup>. Guimarães, ao pensar a formação do IHGB, articulava-o ao processo de formação dos Estados Nacionais europeus, à tradição das academias literárias européias e à necessidade do IHGB construir uma imagem que mostrasse o Brasil como portador de uma nacionalidade (até então pensada).

Para os limites desse trabalho, ressaltamos que a escrita da história produzida pelo IHGB era financiada e atendia aos interesses do Estado, em especial à sua elite. A produção

---

<sup>78</sup> GUIMARÃES, Manoel Luís Salgado. Nação e civilização nos trópicos: O IHGB e o projeto de uma História Nacional. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, v.1, n.1, p.5-27, 1988.p.10

<sup>79</sup> GUIMARÃES, Nação e civilização..., p.9.

<sup>80</sup> GUIMARÃES, Nação e civilização..., p.9.

do IHGB era, preferencialmente, uma história política do Estado; enfatizava os seus homens mais influentes e seus grandes feitos (através de biografias de “homens exemplares”); o orgulho nacionalista e patriótico. Os historiadores do Instituto carioca privilegiavam o método, a busca pela verdade através da imparcialidade do narrador (influenciados pelo historicismo alemão) e da rigorosa coleta, classificação e transcrição das fontes. A narrativa era organizada pela cronologia evolutiva (do passado para o presente) e, ao historiador, era dada a função de ser o mais neutro possível (imparcial) para organizar os documentos em ordem cronológica e narrar, de acordo com as evidências documentais, as verdades encontradas nos fatos e documentos.

A tradição historiográfica do IHGB foi questionada com novos estudos críticos que provocaram significativas mudanças para os rumos da nascente consolidação de lugares acadêmicos no Brasil a partir dos anos 1930. Sérgio Buarque de Holanda e Gilberto Freyre mantiveram estreito diálogo com o modernismo, bem como Nelson Werneck Sodré e Caio Prado Jr. sistematizaram idéias marxistas.<sup>81</sup> Segundo Astor Diehl, essa geração dos anos 1930 compartilhava do ideal de “ter-que-fazer” a história, dividida entre “uma frente composta de pessoas ligadas à comunidade cultural internacional, ocupada em acompanhar as conquistas do chamado mundo civilizado, e outra mais atenta aos acontecimentos locais, porém igualmente filiadas às correntes internacionais de tipo conservador-autoritário, interessada em manter ou recuperar as tradições da cultura nacional”.<sup>82</sup> Dividida entre a falta de contato com a realidade nacional e a cópia de modelos estrangeiros, existia a idéia de que um grupo de intelectuais deveria treinar e instruir as elites quanto ao seu papel sócio-político a exercer<sup>83</sup>.

Embora tenhamos visto no item passado que existiam argumentos comuns advogados por protestantes e a nascente historiografia crítica dos anos 1930, relativas ao papel da Religião e do Estado frente à religião, os livros de história eclesiástica apresentarão maiores semelhanças metodológicas com a tradição historiográfica do IHGB. Veremos que muitos dos métodos adotados pelos autores dos livros de história eclesiástica protestante dos anos 1930 (e até os anos 1980) compartilharam dessa cultura historiográfica do IHGB, em especial, a ênfase aos seus grandes personagens; a exaltação do passado institucional; a narrativa organizada pela cronologia das fontes e o rigor na classificação e na transcrição das fontes.

Pelo espectro, destacamos três autores e suas respectivas obras como representativos desse “primeiro interesse” pela História institucional feita entre os anos de 1928-1948. James

---

<sup>81</sup> DIEHL, Astor Antonio. *A Cultura Historiográfica Brasileira: do IHGB aos anos 1930*. Passo Fundo: Ediupf, 1998. p. 150.

<sup>82</sup> DIEHL, op.cit., p.157.

<sup>83</sup> DIEHL, op.cit., p.157.

Kennedy, Antonio Neves de Mesquita e Vicente Themudo Lessa nos oferecerão o perfil de quem escreveu uma história denominacional, os objetivos e os dilemas encontrados em cada um deles. Escolhemos uma obra representativa de cada denominação para mostrar, primeiramente, que elas possuem ênfases comuns tais como, o perfil biográfico “pioneiro” dos autores; a narrativa gravitar entre uma autobiografia e uma história institucional; o perfil autodidata dos autores, bem como, apresentará especificidades conforme os aspectos religiosos de cada grupo; no caso dos metodistas, a ênfase na educação; no caso dos batistas, um anticatolicismo exacerbado, um sentimento sectário maior; e no caso dos presbiterianos, um perfil mais intelectualizado dos membros e pastores, que se refletem na própria escrita do texto. Mostraremos que essas três obras apresentam diferenças metodológicas significativas, o que torna muito difícil encontrar uma classificação suficiente para todas. Nos três casos, veremos obras que estão na fronteira entre crônica, memorialismo, autobiografia e história. Metodologicamente, pensamos, primeiro, na relação dos autores com as suas obras, das particularidades desses autores, e os pertencimentos deles com a sua igreja. Posteriormente, mostraremos os temas e personagens mais recorrentes, os procedimentos metodológicos dos autores e de que forma esses textos se relacionavam com a cultura historiográfica do período. Mostraremos que as obras possuem, nesse tipo de relação, aspectos não percebidos como as motivações para emergir determinados históricos,

Objetivamos mostrar que, nesse período, a escrita eclesiástica da história do protestantismo brasileiro era uma aventura solitária de autores que se sentiram no dever de prestar contas à História e deixar registrado para a posteridade dados que –como disse Vicente Themudo Lessa- “iriam para o túmulo” caso não fossem registrados. Daremos uma atenção especial ao livro *Annaes da Primeira Igreja Presbyteriana do Brasil* por entendermos que, tanto o autor quanto a sua obra, apresentam a maior parte dos aspectos da cultura historiográfica dos anos 1930, ou seja, a escrita dos Institutos Históricos e Geográficos, bem como, especificidades dadas pelo seu local social.

#### 1.2.1. História eclesiástica e autobiografia: o primeiro livro de história dos metodistas brasileiros

*Cinquenta annos de Methodismo no Brasil* é o primeiro livro de história dos metodistas. Trata-se uma obra comemorativa feita por um dos primeiros missionários, o

norte-americano James Lillbourne Kennedy. Kennedy é um dos casos raros nos quais um pioneiro da primeira geração deixou registrado não somente um diário ou uma autobiografia, mas uma história sobre a instituição. É um típico caso de memorialismo protestante no qual o autor “se nutre dos juízos proferidos por seus pares, e mais uns poucos polígrafos e políticos profissionais para os quais a elaboração das memórias constitui o empreendimento máximo em termos de carreira intelectual.”<sup>84</sup> Sua vida e obra representam o perfil missionário e o discurso, especificamente metodista, dos protestantes norte-americanos do século XIX. O livro mostra, também, um dos principais traços dos livros de história do protestantismo no período: a história institucional paralela à construção de uma autobiografia.

James Kennedy nasceu em 1857, nos Estados Unidos, numa família tradicionalmente metodista. Seu perfil é parecido com o de outros missionários vindos de regiões agrárias, com famílias de tradição religiosa (seu avô e pai eram pastores e fazendeiros no Tennessee) e com uma experiência religiosa marcante vivida nos anos do “segundo reavivamento religioso norte-americano”<sup>85</sup>. O metodista fez seus estudos regulares na Carolina do Norte e Carolina do Sul até iniciar a carreira do magistério. Depois de uma experiência religiosa marcante, Kennedy decidiu ser missionário, vindo ao Brasil em 1881, aos vinte três anos.

Os metodistas tinham feito duas tentativas anteriores em solo nacional e haviam falhado antes dos anos 1870. A primeira, com Fountain E. Pitts, Justin Spauldin e Daniel Kidder (1835-1841), não logrou êxito devido à crise que assolara igrejas norte-americanas do período (relativas à questão da escravidão), o que provocou cismas e queda de recursos financeiros. A segunda investida metodista foi restrita aos colonos norte-americanos na região de Santa Bárbara d’Oeste, com o missionário Junius Newman (1867). A investida derradeira foi a terceira, com a vinda de J. Ransom para o Brasil em Piracicaba (1876)<sup>86</sup> quando, junto a outros três missionários, Kennedy, Koger e Martha Watts começaram os primeiros trabalhos de proselitismo e implantação de colégios entre os brasileiros<sup>87</sup>.

---

<sup>84</sup> MICELI, op. cit., p. XXV.

<sup>85</sup> O primeiro “grande despertar” começou na terceira década do século XVII e foi até a Guerra da Independência, com forte apelo emocional. A ênfase do movimento recaía mais na conversão das multidões que nos batismos, “e a certeza da conversão se dava pela capacidade de renúncia aos prazeres sociais: jogos de cartas, jogos de azar, dança, freqüência a teatros e assim por diante”. MENDONÇA, Antonio Gouvêa. *O celeste porvir – a inserção do protestantismo no Brasil*. 2.ed. São Paulo: Editora IMS, 1995. p.55. O chamado “segundo grande avivamento” foi entendido como período anterior à Guerra Civil norte-americana onde a ênfase era na “descida do espírito santo” e na guerra contra os vícios “em gigantescas reuniões de conversão e santificação”. MENDONÇA, op.cit., p.57

<sup>86</sup> LONG, Eula Kennedy. *Do meu velho baú metodista*. São Paulo: Junta Geral de Educação Cristã, 1968.p.24-62.

<sup>87</sup> Sua filha Eula Long escreveu uma biografia a respeito do pai e com mais detalhes a respeito da criação e eventos significativos do missionário fundador. Fez seus estudos regulares na Carolina do Norte e Carolina do

Kennedy não era o chefe da missão, mas foi pioneiro da obra missionária em campos como Rio de Janeiro, Espírito Santo, Minas Gerais. Durante sua vida, ocupou cargos políticos na estrutura metodista, embora as decisões mais importantes fossem resolvidas nos Estados Unidos. Na sua lista de serviços, está a editoria do jornal metodista, *Expositor Cristão*; a presidência de conferências administrativas e o pastoreio de igrejas de destaque, como as Igrejas de Porto Alegre e Juiz de Fora. Era um missionário, cuja redação do jornal metodista, possibilitou a ele a expressão de opinião sobre diversos temas como a importância da educação, a ofensiva contra o catolicismo e outras religiões. Depois de muitos anos de serviço no Brasil, voltou para os Estados Unidos, onde morreu aos 85 anos de idade.

Por se encontrar nessa posição e ciente do seu papel na história da sua igreja, o missionário, durante sua vida, registrou sua trajetória em diários e arquivou documentos da liderança daquele momento. No prefácio do livro *Cincoenta Anos*, outro historiador e missionário metodista, Paul Eugene Buyers, afirmou que Kennedy tinha se esforçado “em arquivar documentos históricos da Igreja, incluindo, além das datas das diversas conferências anuais, coleções do *Expositor Cristão* e outras publicações; documentos não publicados, e cartas particulares”<sup>88</sup>. Devido aos seus diários, sua filha, Eula Kennedy Long, que anos mais tarde se tornou uma das primeiras mulheres a escrever uma história denominacional, publicou, depois da morte do pai, a biografia romanceada, *O arauto de Deus - Kennedy: vida de James Kennedy, missionário pioneiro do metodismo no Brasil*.<sup>89</sup>

Sendo assim, a primeira História eclesiástica metodista, como foi de se supor, resultou numa obra em que a história da Instituição corre paralela ao percurso biográfico do pioneiro. Sem maiores constrangimentos, nas primeiras cinquenta páginas, o texto contém fotos dele e sua família, da casa onde morava, da igreja que pastoreava. Embora Kennedy nunca use na narrativa o pronome “eu”, e refira a si mesmo como se fosse mais um pioneiro da história metodista, o livro possui aspectos autobiográficos marcantes. A falta de mão-de-obra especializada fazia com que a tarefa de escrever a história da Instituição recaísse sobre os mais antigos ou para as mentes dispostas a encarar o desafio. O que conferiu credibilidade a essa obra era a posição política e o fato de Kennedy ter sido testemunha ocular dos inícios, ao mesmo tempo, evidenciam o despreparo metodológico do autor e o amadorismo que envolveu a escrita de uma história.

---

Sul até iniciar a carreira do magistério. LONG, Eula Kennedy. *O arauto de Deus - Kennedy: vida de James L. Kennedy, missionário pioneiro do metodismo no Brasil*. São Paulo: Imprensa Metodista, 1960.

<sup>88</sup> KENNEDY, op. cit., p.9.

<sup>89</sup> LONG, op.cit..

A primeira frase de Kennedy no livro expressa, simbolicamente, o objetivo do livro, ou seja, “registrar de forma permanente os planos, os feitos, os atos, os conseguimentos da Igreja Metodistas Brasileira durante os 50 anos de sua existência na terra do Cruzeiro do Sul”<sup>90</sup>. Ele objetiva uma obra que fecharia o quadro dos indivíduos, atos e realizações mais importantes ocorridos nos cinquenta anos de metodismo brasileiro. O próprio fato de comemorar cinquenta anos, relativizava a importância dos missionários anteriores a ele (missionários do período de 1835 a 1841), e consagrava-o, junto aos seus companheiros mais próximos, como os legítimos fundadores do metodismo no Brasil. Do ponto de vista do autor, existia uma clareza a respeito dos primórdios, personagens e eventos relevantes, mas um estudioso mais atento sabe de prováveis personagens e questões excluídas. Se a porta para a sala do rol dos ilustres e dignos senhores que fizeram a história da igreja estava fechada, é importante saber o que e quem ficou de fora desse círculo restrito. Falaremos sobre esse tema no capítulo anexo à tese, relativa ao missionário Thomas Bowen.

O livro está dividido em sete partes irregularmente distribuídas. Nas primeiras cinquenta páginas (as três primeiras partes), o autor se ocupa em mostrar o retrospecto da presença protestante no Brasil (franceses e holandeses), a chegada das primeiras missões metodistas, até o nascimento da primeira igreja metodista destinada aos brasileiros. Nas outras cento e trinta páginas (quarta e quinta partes do livro), o autor transcreve as resoluções políticas tomadas pelos missionários nas Conferências Anuais que reunia as principais lideranças (do ano de 1886 a 1926). Posteriormente, o autor dedica 92 páginas ao trabalho metodista no sul do país, e na quinta e sexta partes (a que ocupa a maior parte do livro), o autor dedica sua atenção para os colégios metodistas e as sociedades leigas da igreja.

Em termos de procedimento de pesquisa, o autor norteia seu texto a partir das atas das principais reuniões e acompanha a lógica do próprio documento que usa como referência, ou seja, as principais reuniões políticas, as decisões tomadas pelos principais líderes, a abertura de campos evangelísticos, colégios, e as dificuldades operacionais das igrejas e demais instituições subordinadas a ela. O autor não faz contextualizações; não utiliza de bibliografia secular para caracterizar nenhum dos pontos que aborda; não faz reflexões teóricas a respeito da presença do metodismo no Brasil. A primeira obra de história do metodismo no Brasil, segundo Émile Leonard, “é um mero resumo de atos administrativos, sem vida alguma, ao mesmo tempo sobrecarregado de nomes e desprovido de dados interessantes e utilizáveis”<sup>91</sup>.

---

<sup>90</sup> KENNEDY, op.cit.,p.7.

<sup>91</sup> LÉONARD, Émile-G. *O Protestantismo Brasileiro. Estudo de Eclesiologia e História Social*. Trad. Linneu de Camargo Schutzer. 3. ed.. São Paulo: ASTE, 2002. p.25.

Para ilustrar o que Léonard queria dizer, basta observar que o livro utilizou 115 páginas das cerca de 440 páginas resumindo cada uma das 46 reuniões ocorridas entre os anos de 1886-1926. O pastor metodista fez um misto de transcrição e recorte daquilo que entende ser primordial de cada uma das reuniões.

Os temas abordados por Kennedy evidenciam os princípios da ação missionária metodista para o Brasil, ou seja: a evangelização e a educação escolar. Embora seja um elemento importante para presbiterianos e batistas, os metodistas foram os que mais dedicaram espaço às suas instituições de ensino. Os educandários metodistas ocuparam 67 páginas, só perdendo em espaço para o resumo das atas de cada reunião. Ao comentar sobre o Colégio Piracicabano, Kennedy resume o plano de ação para o Brasil no qual:

a maior importância desta instituição, porém, não se acha na instrução, nem no exercício dos seus trabalhos, mas principalmente na educação moral que debaixo da influência de um ambiente tão apropriado como é, fértil em bom exemplo, necessariamente resultará na regeneração de nossos costumes. É isto o que esperamos e portanto francamente desejamos que este tão útil estabelecimento tenha a maior prosperidade.<sup>92</sup>

O autor mostra a educação como redenção dos costumes dos brasileiros e, portanto, a ênfase da educação era dupla, a instrução religiosa e instrução moral. Em sua tese de doutorado sobre a atuação educacional metodista na primeira República, Vasni de Almeida observa que a educação ocupava um papel diferenciado nesse grupo. Para os presbiterianos, os batistas e, tempos depois, para os pentecostais, a evangelização direta foi o caminho escolhido para a consolidação religiosa e, conseqüentemente, de transformação social. Entre os metodistas ocorreu o contrário. A área privilegiada foi a educação, com a evangelização por meio da pregação, resumindo-se aos templos e atividades religiosas de seus membros. Almeida destaca que a transmissão de novos valores culturais passaria pelo cotidiano de quem estava comprometido com o ensino escolar. O modo de vida do educador missionário- seu trajar, seu jeito de andar, seus gestos, seus hábitos alimentares- teriam uma importante função pedagógica. Ela emergia como parte de uma missão escolar com a qual se esperava granjear a simpatia do grupo a ser ensinado e da sociedade em geral<sup>93</sup>.

---

<sup>92</sup> KENNEDY, op.cit., p.321-322.

<sup>93</sup> ALMEIDA, Vasni de. *A Educação, a Ordem e a Civilidade: Práticas Educativas do Metodismo em Ribeirão Preto, Birigui e Lins (1899-1959)*. 2003. Tese (Doutorado em História)- Faculdade de Ciências e Letras, Universidade Estadual Paulista, Assis, 2003. p.54.

Trata-se de livro que é uma boa ferramenta para os historiadores contemporâneos do protestantismo, porque o autor disponibiliza transcrições literais de documentos da história da igreja. Contudo é um texto denso para um fiel comum e pouco explicativo para um leitor que não conhece as terminologias do universo protestante. O autor não filtra dados para tornar a narrativa mais agradável, não usa analogias, não faz descrições romanceadas (como ocorrerá nos anos 1960). O único elemento didático do seu texto é o aspecto iconográfico do livro. Nesse período, foi a obra que possuiu o maior número de fotografias, ao contrário, por exemplo, dos batistas que, em seus livros, não possuem uma imagem. A nosso ver, essa valorização da imagem está atrelada à importância que a educação possui para o grupo e, para ilustrar a universalidade da obra educacional, os metodistas permitem que seus agentes apareçam, ou seja, as crianças, as jovens moças, as professoras, diretoras dos colégios e pessoas menos sisudas que as fotos oficiais das convenções.

A obra possui 322 fotografias sendo elas majoritariamente dos bispos, pastores, seminaristas (85), templos (83), escolas (42), sociedades leigas (41), pastores e suas esposas (25), mulheres (24) e fotos diversas de reuniões esporádicas, casas editoriais, casas pastorais (22). Embora os líderes (homens) constituam a maior parte das fotografias, para um grupo protestante, impressiona a quantidade de mulheres retratadas isoladamente e em grupo, sem vínculo com a atividade do marido, e do orgulho arquitetônico dos templos metodistas. Se a participação leiga parece ativa, o livro também mostra a estratégia de expansão metodista, mais organizada, cuja obra evangelizadora acompanha a implantação de colégios, da organização de sociedades leigas, da construção do templo e da presença de uma liderança sacerdotal. Veremos que essa forma de agir contrasta com a dos batistas, presbiterianos, e posteriormente, pentecostais, os quais possuem uma expansão mais desordenada e menos dirigida institucionalmente, com um resultado numérico mais favorável aos últimos.

Próximo dos presbiterianos, o autor também enfatiza a cooperação entre metodistas e grupos como presbiterianos, luteranos e congregacionais, sendo raras as referências aos trabalhos batistas. Também é uma obra em que outros autores escrevem curtos textos a respeito de organismos metodistas como a Escola Dominical, Movimento leigo, a Sociedade Feminina (textos escritos pelas mulheres). O livro repete os argumentos das polêmicas entre católicos e protestantes, tais como, o catolicismo associado à imoralidade, à ignorância; relata as perseguições religiosas promovidas por eles e, por fim, o ensino escolar como alternativa para reverter essa situação posta pelo catolicismo.

O livro de Kennedy mostra as dificuldades de classificar e entender um texto dessa natureza e correlacioná-lo à cultura historiográfica brasileira. O autor está distante dos

principais espaços de escrita da história; desconhece os debates e procedimentos metodológicos dos Institutos Históricos e Geográficos, mas aceita o desafio de construir um livro de História. O autor traz consigo a idéia de imparcialidade do pesquisador (embora a própria estrutura do texto mostre o perfil “biográfico” da obra) e compartilha, através da exposição da narrativa de transcrição documental, a tarefa de interpretar. Kennedy, ao transcrever documentos partilha da noção de verdade documental que, uma vez transposta ao leitor, a verdade em si mesma se apresentava. Existem as demandas sociais de um local social (a morte dos pioneiros, a nacionalização do corpo eclesiástico e as polêmicas com os católicos), e a inexistência, entre metodistas, de pessoas aptas a uma escrita mais bem elaborada e organizada. Embora objetive construir um livro de História, seu livro mostra mais o voluntarismo, a necessidade de criação de um “lugar de memória” através do seu procedimento de arquivar a sua própria vida, e necessidade de registrar feitos e fatos que o próprio autor havia presenciado.

#### 1.2.2. Antonio Neves de Mesquita: os limites do pertencimento eclesiástico

Os textos de história escritos por Antonio Neves de Mesquita nos possibilitaram entender as especificidades doutrinárias dos batistas em relação à sua própria história, bem como, pensar nos limites que envolviam uma pesquisa sobre a história do protestantismo brasileiro naquele período. Além das dificuldades estruturais como a falta de tempo para a pesquisa, o pouco conhecimento técnico sobre os procedimentos na pesquisa histórica, a dificuldade de reunião e coleta das fontes, os autores escreviam sobre pessoas que conheceram e que ainda estavam vivas. Determinados procedimentos metodológicos adotados por Mesquita, mostrarão que, os autores estavam cientes da importância do seu trabalho, e que, determinadas práticas metodológicas são adotadas não por incompetência ou ignorância, mas como uma tática de enunciação que mostra os limites e as especificidades do seu local social.

Os textos escritos pelo pastor batista Antonio Neves de Mesquita apontam para a singularidade desse grupo ao construir a sua própria história. Em *Os Batistas Através dos Séculos*, opúsculo publicado em 1928, observamos que os batistas, diferentemente dos metodistas e presbiterianos, começam seus livros vinculando a origem do grupo não aos missionários norte-americanos, mas aos tempos apostólicos de Jesus. Metodologicamente, os

autores batistas iniciaram sua narrativa com o mito de origem e construíram uma história que procura em movimentos dissidentes do catolicismo, aqueles grupos que teriam mantidos cândidos os mandamentos iniciais do Cristo.<sup>94</sup> Essa prática de construção histórica é decorrente da crença entre batistas tradicionais de serem eles os únicos e verdadeiros remanescentes dos apóstolos. Nesse texto, Neves enfatizou mais os batistas antes de chegarem ao Brasil que propriamente aqui, fundindo a sua origem institucional com as suas origens míticas. No caso específico dos batistas, é mister observar a diferença da sua construção histórica nos anos 1928, para os anos 1980, quando é publicado *História dos Batistas no Brasil*, no centenário da denominação, por José Reis Pereira. Na medida em que esse grupo ganhou mais adeptos e seus fiéis mais críticos e instruídos, essa característica de fusão histórica com a mítica- segundo Carlos Rodrigues Brandão, característica de grupos religiosos sectários- foi substituída por uma origem histórica fincada no século XVI inglês, e também no século XIX, nos Estados Unidos.<sup>95</sup>

Antonio Neves de Mesquita (1888-1979) era filho de portugueses e passou a infância entre Portugal e Brasil. Apesar de possuir uma formação escolar pouco abrangente (tinha pouco mais que o curso primário), ele era um autodidata. Quando jovem, em Belém do Pará, comprou uma barbearia e com os modestos lucros pagava professores para completar sua formação em Letras e conhecer outras línguas. Em 1913, depois de convite feito por um companheiro de trabalho, ingressou na Igreja Batista de Belém do Pará, aos 25 anos. No mesmo ano, foi para o Recife estudar no Seminário e Colégio Batista, e cinco anos depois, estava formado como mestre em Teologia e bacharel em Ciências e Letras.

Bacharel em Teologia e Letras, recém-casado, Mesquita viajou aos Estados Unidos para aprofundar seus estudos no Seminário Batista de Forth Worth, custeado pela oferta de fiéis norte-americanos, obtendo, em 1922, o título de doutor em Teologia. De volta ao Brasil, assumiu aulas no Seminário Batista do Recife onde foi professor até 1932, na cadeira de Hebraico e Antigo Testamento, bem como, teve cargos administrativos no Seminário. Em 1932, mudou-se para o Rio de Janeiro onde assumiu aulas no seminário batista da cidade e assumiu o pastorado de diversas igrejas fluminenses<sup>96</sup>. Escritor de textos devocionais, de escolas dominicais e comentarista de livros do Velho Testamento, Mesquita, além das atividades intelectuais da sua igreja, foi o encarregado pela Convenção Batista Brasileira de

---

<sup>94</sup> Depois de visualizar os apóstolos, Neves identifica os batistas nos montanistas, novacianos, donatistas, paulicianos, petrobrusianos (século XI), arnaldistas, valdenses e anabatistas.

<sup>95</sup> BRANDÃO, Carlos Rodrigues. *Os deuses do povo: um estudo sobre a religião popular*. São Paulo: Brasiliense, 1980.

<sup>96</sup> PEREIRA, op.cit., p.238.

criar e gerenciar um Fundo de pensão para pastores e viúvas - obra de grande responsabilidade, dada a quantidade de dinheiro envolvida. Em termos políticos, o nome de Mesquita esteve associado à “Questão Radical”. Ainda em 1922, Mesquita foi o encarregado de representar os pastores nordestinos, viajando duas vezes aos Estados Unidos em direção a Junta de Missões apresentando as reivindicações do grupo aos norte-americanos. Na última viagem ficou mais de seis meses pelos Estados Unidos angariando fundos para as igrejas dissidentes do norte. Foi uma espécie de embaixador da causa pernambucana pelo seu natural tom conciliador entre os dissidentes e os missionários norte-americanos no Brasil.<sup>97</sup>

No primeiro capítulo do livro *História dos Batistas em Pernambuco*<sup>98</sup>, a primeira obra de Mesquita sobre a história dos batistas, ele aponta para as dificuldades para a produção de uma obra de história protestante, especialmente nos anos 1930. A primeira e mais urgente era a falta “de tempo e de engenho”; algo que não era desculpa vazia, mas era fala honesta. Os pastores eram poucos e aqueles com uma sólida formação teológica, tal qual a de Mesquita, segundo Erasmo Braga, eram “aves raras”. Devido a isso, acabavam sobrecarregados com a administração dos seminários e colégios, da política interna e das próprias atividades pastorais. Eram solicitados para escrever textos devocionais, instrutivos e a confeccionar material didático utilizado nos seminários. Além da falta de tempo, existia o problema da localização das fontes e a qualidade delas, dado que “alguns dos pioneiros batistas já passaram à sua morada celeste e levaram consigo a história de tantos episódios interessantes que enriqueceriam um trabalho como esse”<sup>99</sup>. No caso da qualidade das fontes, o autor se queixava do fato de que delas diziam “o que tinha se passado sem a preocupação que o historiador deve ter de ser fiel na menção do lugar, mês dia e ano”<sup>100</sup> eram fontes, portanto, produzidas por homens “que não tinham tempo para escrever história; estavam apenas

<sup>97</sup> Dados retirados de *O Jornal Batista*, Rio de Janeiro, n. 44, 4 nov. 1979, p.4

<sup>98</sup> Outro livro publicado em 1930 pelo mesmo autor foi *História dos Batistas em Pernambuco* no qual, segundo Mesquita, não era “mais do que uma resposta cordial a solicitação dos obreiros do Campo Pernambucano que por sua insistência me forçaram a escrevê-lo, dando-me assim não só a honra, mas o privilégio de entrar em contacto com as atividades passadas desses obreiros notáveis”. A necessidade de uma obra sobre os pernambucanos, antes mesmo da publicação de uma história em âmbito nacional dos batistas não foi mero acaso. Em 1925, igrejas lideradas pela convenção pernambucana se desvincularam da organização nacional (Convenção Batista Brasileira) e missionária (Junta de Missões de Richmond), sem dúvida, o movimento nacionalista de maior impacto vivido pelos batistas até então.

No movimento chamado na época de “Questão Radical”, os obreiros nacionais criticavam a postura dos missionários que estariam destinando mais recursos à educação que à evangelização. Na prática, era a reivindicação de maior poder aos pastores brasileiros na aplicação de recursos vindos dos Estados Unidos. *História dos batistas em Pernambuco* marcava a legitimidade do grupo dissidente, mostrando os desafios enfrentados pelos batistas nacionais e, especialmente, no campo pernambucano (que englobava Alagoas, Paraíba, Rio Grande do Norte, parte do Amazonas, Ceará, e parte da Bahia) até o momento da separação. A escolha do autor também não foi ao acaso, pois tratava-se do batista do grupo mais bem preparado para a tarefa.

<sup>99</sup> MESQUITA, Antonio Neves de. *História dos Batistas em Pernambuco*. ?: Tipografia do CAB, 1930.p.2

<sup>100</sup> MESQUITA, *História dos Batistas no Brasil...*, p.2.

fazendo história sem pensar nisso.”<sup>101</sup>As distâncias espaciais eram grandes e o autor não possuía dados de igrejas de locais muito distantes. Para dificultar ainda mais, os batistas, pelo fato de se constituírem politicamente como uma congregação de igrejas autônomas, não possuíam um arquivo que centralizasse toda a documentação. Num misto de desculpa sincera e consciência histórica, admite ele que estava “apenas colecionando algumas informações colhidas aqui e ali para no futuro serem desenvolvidas por algum historiador que disponha de tempo, paciência e tino para o trabalho verdadeiramente histórico”<sup>102</sup>.

A missão de escrever seu mais denso livro de História, mais especificamente o segundo volume de *História dos Batistas do Brasil, de 1907 a 1935*, publicado dez anos depois de *História dos Batistas em Pernambuco* foi feita a convite da Junta de Escolas Dominicais e Mocidade da Convenção Batista Nacional. Os batistas demonstram, a partir de 1927, com o departamento de História e Estatística da Junta de Escolas Dominicais, a preocupação com o registro numérico e arquivístico de atas, de exemplares dos jornais e material iconográfico<sup>103</sup>. O projeto de construção de uma História Geral dos Batistas já era pensado nesse ano e os encarregados foram Asa Routh Crabtree e o próprio Mesquita.

O segundo volume de *História dos Batistas no Brasil*, segundo Mesquita, ficou aquém das expectativas mesmo sendo seu recorte cronológico relativamente curto, trinta e cinco anos, e escrevesse cerca de 350 páginas. O recorte cronológico foi justificado pelo surgimento da Convenção Batista Brasileira, em 1907 até 1935. Na introdução do livro *História dos Batistas no Brasil*, evidencia a dificuldade de construir uma narrativa para um público que também havia presenciado os inícios do trabalho batista no Brasil. Em 1935, os batistas não tinham cinquenta anos de presença nacional, ou seja, pastores e fiéis da primeira ou segunda gerações de batistas ainda estavam vivas, segundo o autor:

muitas das atividades deste trabalho (missionário- parêntese nosso) foram desenvolvidas por irmãos que ainda vivem. Não se poderia esperar que em tudo eles fossem exímios e perfeitos. Houve muitos senões. Fazer uma análise anatômica de tudo que se fez, certo ou errado, seria ofender irmãos que fizeram o melhor que puderam, nas circunstâncias em que se encontraram. Outros heróis que já tombaram estão ainda quentes em nossa memória e ninguém gostaria que se metesse o bisturi nas suas atividades. Seria uma profanação<sup>104</sup>.

---

<sup>101</sup> MESQUITA, op.cit., p.2.

<sup>102</sup> MESQUITA, op.cit., p.1.

<sup>103</sup> MESQUITA, op.cit., p.274.

<sup>104</sup> MESQUITA, op.cit., p.14.

Dos muitos limites descritos, tais como a falta de tempo, acesso às fontes e à qualidade delas, Mesquita mostra que a prática de transcrição documental utilizada por Kennedy, e que posteriormente foi utilizada por ele consistia em uma interessante tática para não “profanar” os pioneiros vivos. Ao transcrever os documentos, o autor acreditava que mostrava, com isenção, a história denominacional e responsabilizava o leitor para a melhor interpretação, cabendo a ele, autor, mostrar, mas não “interpretar” o passado. O fato da escrita de uma história ocorrer, enquanto os pioneiros ainda eram vivos, consistia em uma facilidade para ter acesso à tradição oral a respeito dos primórdios, bem como, tornava-se uma delicada tarefa para quem ocupava a posição de escrever história. Alguns dos pioneiros, filhos deles ou seus seguidores, ocupavam cargos de prestígio e construir um texto de história significava entrar em contato com o passado de pessoas prestigiadas. Missão difícil e delicada

Pelo seu currículo fica evidente que ele poderia fazer uma história mais interpretativa, porém, devido aos laços afetivos e o seu tempo, ele optara por um exercício menos polêmico. Sua missão era outra: “impossibilitado” de ser interpretativo, fez a transcrição de determinados documentos e a ausência de interpretação ou correlações maiores não eram uma incapacidade, falta de boa vontade, ou fruto de preguiça metodológica de Mesquita; tratava-se de uma hábil estratégia de resgatar as figuras do passado e criar um documento fundante sobre inícios, nesse caso, do trabalho batista, com máxima sensação de imparcialidade possível.

Diferente do que os textos informam e do que, à primeira vista, seus trabalhos indicam, Mesquita tinha consciência do que significava a sua obra; sabia que o pertencimento e a proximidade temporal dificultavam a realização de um trabalho de história e se sentia “honrado”: era dele a missão de construir o quadro a partir do qual as futuras gerações batistas iriam olhar suas origens. Prova da sua lucidez histórica está na introdução do livro publicado em 1940, no qual ele admite nunca ter tido “a pretensão de ser historiador, e muito menos historiador do trabalho batista”<sup>105</sup> e sim ter compilado “dados preciosos das atividades pioneiras batistas no Brasil”<sup>106</sup>. Como a citação acima diz, ele sabia que os líderes não eram perfeitos e tinham cometido erros, contudo, a tarefa de mostrar as imperfeições deveria ser feita não por ele, era dos futuros historiadores.

Metodologicamente, o livro de Mesquita foi um acervo de colagens de atas, relatórios e jornais produzidos pelas igrejas batistas. Seu trabalho foi dividir, cronologicamente em três etapas, o trabalho batista tal qual o desenvolvimento biológico de uma planta: 1907-1909 (chamada de fase de organização, segundo o autor, um tempo para “espalhar a boa

---

<sup>105</sup> MESQUITA, op.cit., p.14.

<sup>106</sup> MESQUITA, op.cit., p.14.

semente”<sup>107</sup>); 1910-1925 (fase de desenvolvimento); 1926-1935 (período de maturidade). Na verdade, a idéia de batistas como semeadores foi uma das melhores figuras explicativas para a compreensão do trabalho protestante nesse período. Fazendo alusão à parábola bíblica do semeador, cujas sementes são espalhadas desordenadamente, os batistas se difundiram também de forma desordenada, seguindo não só as trilhas do desenvolvimento econômico, bem como, em lugares ermos como a região Norte, Centro-Oeste e interior Nordeste. A figura do semeador é apropriada. Segundo Léonard:

Estas comunidades de crentes espontaneamente criadas viviam e se desenvolviam muitas vezes alheias aos cuidados de um pastor residente, e pelo simples zelo de seus membros. Este fato é particularmente característico dos batistas, de que a sua história escreveu que todos eles eram pregadores<sup>108</sup>.

Os trabalhos começavam com uma visita de um colportor (vendedores de Bíblias) ou missionários que espalhavam a mensagem protestante e depois iam a outro lugar. Os que aderiam à mensagem se organizavam em pequenos grupos ao redor da leitura da Bíblia, dirigidos por leigos, com raras visitas pastorais ou assistência de missionários. Essa figura melhor se aplica aos batistas, presbiterianos e principalmente assembleianos, com presença pioneira em regiões da Amazônia e interior nordestino. A contrapartida foram os metodistas que apresentaram uma organização mais burocrática e assistida, uma das explicações para os modestos números de metodistas no Brasil naquele período.

O livro acompanhou a obra batista em cada um daqueles três períodos. Os campos eram “A Missão Norte” (subdividida em “Extremo norte” - Vale do Amazonas, Manaus, Pará, Maranhão e Piauí; “A Missão Pernambucana” - Pernambuco e Alagoas; “A Missão Baiana” – Bahia), e a “Missão Sul” (subdividida em “Missão Vitória”, “Missão Campista”, “Missão do Rio de Janeiro” e “Missão Paulistana”). Em termos informativos, a obra fornece a situação em cada região mostrando os primeiros esforços evangelísticos, a expansão, os embates com os católicos, as associações regionais de igrejas batistas, chamadas de Convenções, a criação das secundárias e dos seminários. O livro contém breves panoramas históricos de sociedades leigas (mulheres e jovens), e os esforços conjuntos entre as diversas “convenções” regionais na educação e no assistencialismo. No intuito de ser delicado, o autor não explica a natureza de muitas querelas tampouco investiga sobre a vida dos muitos nomes citados.

---

<sup>107</sup> MESQUITA, op.cit., p.17.

<sup>108</sup> LÉONARD, op.cit., p.98.

O resultado do livro foi uma narrativa de muitas transcrições de relatórios missionários, atas de reuniões, sendo poucas as cartas pessoais de pastores ou missionários. Diferente de Kennedy, seu texto é mais impessoal. As obras de Mesquita têm o mérito de trazer o que se propunha: ajuntar fontes dispersas e que facilitariam o trabalho de futuros historiadores. No caso da “Questão Radical”, foram literalmente postos os ofícios gerados pelos pastores dissidentes, missionários norte-americanos e a Junta de Missões, num total de oito correspondências. O autor se limita a conectar essas cartas com breves explicações sobre o que teria ocorrido no espaço de tempo entre uma carta e outra.<sup>109</sup>

Outra particularidade observada nos batistas foi o exclusivismo: raramente Mesquita cita outros grupos protestantes, tampouco faz um breve histórico da situação protestante mais ampla, como ocorreu nos livros de história dos presbiterianos e metodistas. Pelo contrário, trazem à memória situações de conflitos entre evangélicos, como no caso de Friburgo (conflito com católicos, presbiterianos e luteranos- devido ao batismo público por imersão) e de Belém do Pará (cisma dos batistas que liderados por Gunnar Vingren e Daniel Berg formaram a primeira Assembléia de Deus no Brasil)<sup>110</sup>. O livro representa a postura dos batistas, ao menos até os anos 1930, de uma diferença maior entre os outros ramos do chamado protestantismo missionário, com um denominacionalismo e sectarismo mais acirrados, constituindo-se o mais ferrenho grupo anticatólico dos protestantes. Segundo Israel Belo de Azevedo:

o tecido que cobre a autocompreensão dos batistas é fio do orgulho denominacional, comum às confissões religiosas, com uma diferença: entre os batistas este orgulho é constitutivo do seu modo de ser, pensar e agir. Nele reside a base da sua identidade, com reflexos na sua historiografia, na sua eclesiologia, na sua teoria política e, evidentemente, na sua forma de se relacionar com outros grupos; o isolacionismo e o antecumenismo são faces dessa mesma moeda. Por isto, não é exagerado sobrelevar a permanência do ideário landmarkista no imaginário batista; se nos Estados Unidos, esse ideário culminou numa cisão, no Brasil sua influencia se faz notar muito cristalinamente na eclesiologia e na historiografia.<sup>111</sup>

O landmarkismo a que o autor se refere é o ideal já descrito acima dos batistas serem os legítimos seguidores dos apóstolos, herança teológica dos missionários norte-americanos e mantida pelos batistas brasileiros. Devido a esse exclusivismo, os batistas adotaram uma postura de não envolvimento com demais igreja evangélicas ficando restritos à gerencia e

<sup>109</sup> MESQUITA, Historia dos batistas do Brasil... p.161-191.

<sup>110</sup> MESQUITA, op.cit., p.79; p. 136-137.

<sup>111</sup> AZEVEDO, Israel Belo de. *A Celebração do Indivíduo: A formação do pensamento batista brasileiro*. Piracicaba: Editora Unimep; São Paulo: Exodus, 1996. p.212.

administração da sua estrutura eclesiástica. A postura landmarkista explica, para Azevedo, a causa pela qual, os batistas não ingressaram na Confederação Evangélica Brasileira, que reunia anglicanos, luteranos, congregacionais, metodistas e presbiterianos.

Na postura com o catolicismo, os batistas foram os mais ofensivos, sendo a recíproca verdadeira. O Pe. Agnelo Rossi em seu estudo sobre os protestantes recortou um trecho do *Jornal Batista* que caracterizava a Igreja Católica como “mescla brutal de paganismo e do pior satanismo (...) o leão pronto a abocanhar suas vítimas”,<sup>112</sup> sendo assim, os batistas constituiriam o “pior tipo de protestante”, o dos apóstatas, por “serem os principais inimigos da Igreja Católica em nossa terra, cujo fim era descatholicizar o Brasil.”<sup>113</sup> Esse traço fica mais forte no conjunto da produção histórica batista ao longo do século XX que propriamente nessa obra. Mesmo assim, dos três textos analisados, o de Mesquita é o que mais tempo dedica aos eventos dos conflitos religiosos no Brasil, embora poucas páginas – cerca de 14 esparsas – sendo recortados trechos de documentos onde a figura do católico foi aproximada à dos perseguidores como também com o próprio diabo:

O diabo está exasperado. No sábado último fomos apedrejados durante hora e meia quando fazíamos culto em nossa casa de oração. E no domingo de noite, tendo dois soldados na porta fizeram tal algazarra que era quasi impossível falar e ser ouvido. Propala-se que vão acabar com os protestantes.<sup>114</sup>

Como os batistas têm por princípio a autonomia das comunidades, o esforço dessa obra foi mostrar a cooperação entre as diversas igrejas batistas, representadas em agremiações estaduais, chamadas de convenções, em diversas áreas, sobretudo, na educação, missões, publicações e ações sociais diversas como orfanatos, hospitais. Foi uma obra que mais se aproximou de uma História institucional, no qual foram observadas as regiões brasileiras com a presença batista, o desenvolvimento de cada organismo eclesiástico dentro dessa região apontando as conquistas territoriais e numéricas. Tal narrativa dificulta até mesmo a emergência de heróis, pois os indivíduos são coadjuvantes na marcha triunfante da Instituição.

Ao usar fontes como jornais e as atas das convenções, as cartas pessoais foram pouco utilizadas. O resultado foi a construção de personagens que eram meros instrumentos necessários num determinado momento institucional, homens que raramente têm a sua biografia investigada, exceto no caso dos pioneiros. Os personagens citados são,

<sup>112</sup> ROSSI, op.cit., p.37.

<sup>113</sup> ROSSI, op.cit., p.91.

<sup>114</sup> *O Jornal Batista*, Rio de Janeiro, 24 fev.1907 apud MESQUITA, op. cit., p.74.

preferencialmente, os pastores e respectivas esposas, com tímidas menções à participação de leigos. Não se sabe quais eram os fiéis, quais ocupações tinham e como eles chegavam até a igreja. Mesquita fez parte daqueles estudiosos que conheceram os últimos anos de alguns fundadores e assistiram à construção dos primeiros templos e colégios. Fazer a História da sua Igreja era um exercício também autobiográfico por estar próximo às origens, assim como Kennedy e Lessa, mas a maneira de fazê-lo distingue-se deles.

Mesquita é aquele que consegue melhor fazer uma história institucional e incorpora para si a tentativa de construir uma história imparcial adotando a postura de um narrador isento de vontades, aquele que faria uma história a partir da exposição documental. O autor possuía um refinamento teórico ao ter a ciência dos limites do seu trabalho, da sutileza necessária para escrever um livro sobre homens ainda vivos e, diante dos seus limites, confessa ao leitor não ser um historiador, tampouco, estar fazendo uma obra de História. A seleção documental indica que a história dos batistas deveria ser constituída de uma seleção dos principais eventos políticos e das decisões eclesiásticas, conferindo à própria Instituição, uma espécie de marcha triunfante, sem percalços e sempre vencedora dos desafios (catolicismo, ignorância, divergências institucionais). Embora Mesquita apresente um refinamento metodológico maior que Kennedy, ele se distancia da cultura historiográfica brasileira, em especial, a dos Institutos Históricos, justamente, naquilo que ele admite não ter feito: a procura por uma leitura documental que visasse à interpretação dos fatos que ele mesmo narrava. Realizou ele a primeira etapa de uma pesquisa que acreditava ser, posteriormente, seguida pelas futuras gerações.

### 1.2.3. Vicente Themudo Lessa: o dever histórico e o trânsito intelectual protestante.

*“ parecerá cousa fastidiosa tantos pormenores. A alguns, todavia, agradará. A não ser isso, iria muita cousa para o túmulo.”(Vicente Themudo Lessa)*

O historiador mais representativo no universo evangélico dos anos 1920 a 1940 foi o presbiteriano Vicente Themudo Lessa (1874-1939). Diferentemente dos outros autores, Lessa possuiu um trânsito intelectual fora das igrejas e foi membro de muitos Institutos Históricos e Geográficos. Em 1938, ele publicou o livro *Annaes da 1ª Egreja Presbyteriana de São Paulo – subsídios históricos do Presbiterianismo Brasileiro* que foi a expressão da intelectualidade

presbiteriana daquele momento, que, no caso da escrita da História, foi influenciada pela tradição dos Institutos Históricos. Embora Lessa traga consigo uma erudição e um conhecimento técnico acima dos autores analisados, sua obra também compartilhará com algumas práticas já vistas, tais como a narrativa de teor autobiográfico, a sensação de “perda” da memória e necessidade de uma escrita; e a prestação de contas do autor com a sua própria igreja.

*Annaes da 1ª Igreja Presbiteriana* foi para os estudiosos do presbiterianismo, a base sobre a qual se desenvolveram outras pesquisas, sobretudo das que abordaram os seus primórdios. Pelo tipo de informação impossível de ser resgatada nas outras fontes existentes até o momento, sobretudo em relação à atuação de alguns leigos, o trabalho de Lessa constituiu uma importante fonte que reúne dados da tradição oral sobre os primórdios do presbiterianismo brasileiro. “Historiadores oficiais” do presbiteriano (refletiremos sobre as atribuições desse cargo no capítulo 3) como Boanerges Ribeiro, Júlio Andrade Ferreira, Alderi Souza de Mattos; historiadores acadêmicos como Émile Leonard, David Gueiros Vieira, ou da “sociologia histórica”, como o Antonio Gouvêa de Mendonça, João Dias de Araújo foram unânimes em atribuir ao historiador e à sua obra uma importância singular. Segundo Léonard, trata-se de uma obra “que ultrapassa constantemente os limites do seu tema para constituir uma verdadeira mina de informações valiosas”<sup>115</sup> sendo ela a fonte principal para a sua obra *L’Église Presbyterienne du Brésil et ses expériences ecclésiastiques*.<sup>116</sup>

Vicente do Rego Themudo Lessa nasceu em 1874, na cidade Palmares, Pernambuco, cidade que homenageia o mais importante quilombo brasileiro, e, conhecida, hoje, como a “Terra dos poetas” ou “Atenas Pernambucana”, devido aos poetas que lá nasceram dentre eles, Ascenso Ferreira e Hermilo Borba Filho. De origem humilde, converteu-se ao protestantismo em 1891, tornando-se pastor em 1899.<sup>117</sup> Lessa foi um dos sete pastores fundadores da Igreja Presbiteriana Independente e teve uma atividade pastoral e intelectual impressionante. Para se ter um exemplo, nos seus quarenta anos de pastorado (1899-1939), realizou mais de 5.000 pregações, 1500 batizados, 100 casamentos; organizou 20 igrejas; e

<sup>115</sup> LÉONARD, op.cit., p.25.

<sup>116</sup> LÉONARD, Émile-G. *Études évangéliques: l’église presbyterienne du Brésil et ses expériences ecclésiastiques*. [Paris]: Faculte Libre de Theologie Protestante d’Aix-en-Provence, 1949.

<sup>117</sup> A formação teológica de Lessa caminhou junto à complementaridade dos seus estudos primários. No Seminário Presbiteriano de São Paulo, foi companheiro de turma de Erasmo Braga, aluno de Eduardo Carlos Pereira e pertencente ao chamado “Grupo de Piranhas”. O nome é uma analogia à impetuosidade dos estudantes que “peneiravam tudo, esfolavam tudo, “sem dó nem piedade” se referindo aos professores e principalmente oradores que ocupavam o púlpito nos cultos realizados no seminário. FERREIRA, Júlio Andrade. *O Profeta da Unidade – Erasmo Braga, uma vida a descoberto*. Petrópolis: Vozes, 1975. p.16-20.

vaijou mais de 3000 dias visitando igrejas e núcleos evangélicos.<sup>118</sup> Além das atividades pastorais, foi professor de História Eclesiástica no Seminário da IPI e jornalista n' *O Estandarte*<sup>119</sup>. No campo da produção intelectual, Lessa publicou dezenove obras (entre livros e opúsculos), especialmente biografias de protestantes (caso dos pais da Reforma<sup>120</sup>, de personagens protestantes do passado colonial brasileiro como, Maurício de Nassau<sup>121</sup> e Jacques Balleur<sup>122</sup>; e pioneiros do protestantismo brasileiro, caso do opúsculo relativo a José Manoel da Conceição, o primeiro pastor brasileiro<sup>123</sup>). Lessa também foi colaborador na *Revista de Cultura Religiosa* com mais de 24 artigos de história<sup>124</sup>.

Tamanha atividade intelectual, trabalho e talento, fizeram do autor o único protestante do período (e até hoje) a ser membro de tantos Institutos Históricos. Em 1938, Lessa era membro dos Institutos Históricos de São Paulo, Santa Catarina, Espírito Santo, Sergipe, Alagoas, Pernambuco, Paraíba, Ceará; e membro da Associação Paulista de Imprensa. Um artigo publicado n' *O Estandarte* mostrava que, em apenas um ano, o pastor chegou a ler e catalogar mais de 112 obras. O número já seria impressionante por si mesmo, mas se torna mais auspicioso, quando pensamos nas suas outras atividades ministeriais. Não foi de estranhar que um dos biógrafos de Lessa comente o excesso de trabalho do amigo, as poucas horas de sono, e a pouca atenção dada aos seus familiares.<sup>125</sup>

Devido às muitas viagens feitas pelo Brasil, Themudo Lessa coletou e copiou documentos sobre o presbiterianismo nacional. Graças a seu perfil metódico, ele catalogou, encadernou e colecionou números de revistas, jornais, panfletos, e toda sorte de material do mundo evangélico que podem ser vistas hoje no centro de documentação da IPI que carrega o

<sup>118</sup> Rev. Vicente Themudo Lessa. *O Estandarte*, São Paulo, n. 27, 31 dez. 1939, p.4

<sup>119</sup> Em 1938, ano da publicação de *Annaes*, o pastor era editor - auxiliar, responsável pela redação da necrologia (seção destinada aos recentes falecidos), pela confecção de biografias de pastores e leigos, e publicava crônicas das viagens que fazia pelo Brasil.

<sup>120</sup> LESSA, Vicente Themudo. *Calvino*, sua vida, sua obra. São Paulo: [s.n.], 1934; LESSA, Vicente Themudo. *Luthero*. São Paulo: Edições Brasileira, 1935.

<sup>121</sup> LESSA, Vicente Themudo. *Maurício de Nassau, O Brasileiro*. São Paulo: Edições Cultura Brasileira, 1937.

<sup>122</sup> LESSA, Vicente Themudo. *Anchieta e o suplicio de Balleur*. São Paulo: Record, 1934.

<sup>123</sup> LESSA, Vicente Themudo. *O Centenário do Rev. Conceição*. São Paulo: [s.n.], 1923.

<sup>124</sup> Na Revista de Cultura Religiosa, Lessa escreveu uma série de artigos intitulada *Annaes da Primeira Imprensa Evangélica Brasileira*. Pretendeu ele construir “uma memória sobre a imprensa evangélica no país, nos moldes dos Annaes publicados em 1908 na Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro”. Seu objetivo era fornecer “um modesto subsídio ao futuro historiador do Protestantismo Nacional”. Nesse conjunto de artigos, o autor não apenas retomou a história dos principais jornais eclesiais evangélicos, como também, oferece um panorama da presença evangélica no Brasil, dos primeiros jornais brasileiros, e uma breve história de cada denominação evangélica. *Revista de Cultura Religiosa*, [s.l.], mar/ abri, 1925.p.91.

<sup>125</sup> Rev. Vicente Themudo. *O Estandarte*, São Paulo, n.3. 15 fev 1940, p. 3.

seu nome. Parte dela, era herança de outros pastores presbiterianos como Modesto Carvalhosa e F. Lenington confiada a ele.<sup>126</sup>

Lessa possuía um conhecimento técnico que o distinguia dos autores exclusivamente eclesiásticos. A trajetória dele como a de seu filho, o romancista e condecorado imortal pela Academia Brasileira de Letras, Orígenes Lessa, se assemelham às características descritas por Sergio Miceli a respeito dos romancistas dos anos 1930, ou seja:

muitos seguiram uma trajetória escolar extremamente precária segundo os padrões da época, outros nem mesmo chegaram a freqüentar uma faculdade, embora buscassem compensar tal carência por uma formação de autodidatas que, em geral, constitui o trunfo dos pequenos produtores intelectuais destituídos de quaisquer chances de obter uma competência cultural através do sistema escolar.<sup>127</sup> Com a trajetória ocupacional do pai de “pequenos proprietários no comércio e/ou agricultura e as posições burocráticas de relegação, contribuiu para o encaminhamento dos filhos em direção ao trabalho intelectual do que as injunções dos ligadas à mera dilapidação da fortuna<sup>128</sup>.

Homens com o ímpeto intelectual dentro do presbiterianismo não eram exceção. Em recente trabalho, Éber Lima mostrou o grupo de pastores presbiterianos, especialmente do ramo independente, de projeção e notoriedade pelas suas atividades religiosas e seculares, em especial, na área do ensino secundário e universitário. Entre eles,

Othoniel Motta (filólogo e escritor regionalista), Erasmo Braga (educador e autor de livros didáticos), Jorge Bertolaso Stella (lingüista ou “glotólogo”, como se dizia na época), Lívio Teixeira (filósofo), Theodoro Henrique Maurer Jr.(linguista), Isaac Nicolau Salum (linguista), dentre outros, atuaram particularmente no campo da docência e/ou da produção de textos especializados, de caráter didático ou acadêmico. Motta, Teixeira, Maurer e Salum foram docentes da Universidade de São Paulo, até hoje lembrados com grande respeito por terem desempenhado um papel estratégico na formação de certos núcleos de estudo na USP.(...)Todos esses intelectuais, como produtores de cultura na sociedade brasileira, atuando a partir de São Paulo – cidade que se tornava o pólo urbano e industrial mais importante do Brasil, na primeira metade do século XX – revelaram compromissos de classe

<sup>126</sup> Boanerges Ribeiro, outro presbiteriano conhecido pela coleta de atas, cartas e fontes diversas do presbiterianismo, na década de 1970 afirma que “a documentação sobre os inícios do protestantismo brasileiro, em seu ramo presbiteriano, no Brasil vem sendo recolhida desde Modesto Perestrelo de Barros Carvalhosa (um dos cinco primeiros pastores brasileiros), Roberto Frederico Lenington, Filipe Landes (ambos da 2ª geração de pregadores norte-americanos), Vicente Themudo Lessa (de ontem) e Júlio Andrade Ferreira (contemporâneo)”. RIBEIRO, Boanerges. *Protestantismo no Brasil monárquico, 1822- 1889: aspectos culturais da atuação do protestantismo no Brasil*. São Paulo: Pioneira, 1973. P.11.

<sup>127</sup> MICELI, op. cit., p.95.

<sup>128</sup> MICELI, op.cit., p.98.

presentes em sua produção e no direcionamento da mesma: as classes médias paulistas, configuração modelar da burguesia urbana brasileira<sup>129</sup>.

Embora o autor não cite Vicente Themudo Lessa, afirmamos que o historiador fazia parte do círculo desses pastores e compartilhava do projeto de “modernização” teológica desejada pelos pastores mais intelectualizados. Em 1921, parte deles criou a *Revista de Cultura Religiosa*, um ambicioso projeto de elaboração de estudos teológicos feitos a partir de brasileiros e não mais da teologia conservadora de Princeton, matriz teológica missionária presbiteriana. Inspirada pela revista francesa *La revue du Christianisme social*, trazia para o Brasil debates teológicos até aquele momento desconhecidos do pastorado brasileiro e representava as mudanças em curso no protestantismo nacional, do ímpeto de criar uma teologia própria, tendo ela, inclusive, uma preocupação histórica. Lessa foi articulista dessa revista (publicou 24 de todos os 296 artigos, ficando atrás de Epaminondas Melo do Amaral e Othoniel Mota) com seus textos de História<sup>130</sup>. Segundo Lima, os componentes desse grupo produziram,

através da *Revista de Cultura Religiosa*, o moderno possível, no âmbito de uma instituição que vive da fé nas tradições bíblicas e da fidelidade a eventos fundadores. Portanto, instituição conservadora por definição. O que só reforça a ambigüidade da experiência desses mesmos intelectuais, ressaltando também seu esforço, provavelmente insuficiente, de superar seus próprios limites históricos<sup>131</sup>.

Esses intelectuais presbiterianos, já nos anos 1930, apresentavam problemas de adequação nas suas respectivas igrejas. Devido ao conservadorismo teológico dos missionários norte-americanos, algumas propostas teológicas de vanguarda tais como, a proposta de mudança da Confissão de Fé dos presbiterianos, a cooperação interdenominacional, provocaram divergências e até cismas no presbiterianismo. O grupo dos mais influentes intelectuais saiu da IPI, em 1942, fundando a *Igreja Cristã de São Paulo*. Conforme nos aponta Lima, a geração desses pastores tinha no engajamento intelectual uma maneira diferenciada de inserção social, bem como proposta global de inserção social e prática religiosa. Veremos que, nos anos 1960, a intelectualidade protestante, especialmente presbiteriana, foi expulsa das suas respectivas comunidades devido à proximidade dos seus pastores mais intelectualizados com o ecumenismo católico e a Teologia da Libertação. Até

---

<sup>129</sup> LIMA, op.cit., p.19.

<sup>130</sup> LIMA, op.cit. p.113.

<sup>131</sup> LIMA, op.cit. p.127.

esse período, o presbiterianismo abriga uma intelectualidade dentro das suas próprias igrejas, o que, nas palavras de Rubem Alves, expressa não a tolerância do protestantismo, mas o baixo grau de institucionalização da igreja naquele período.<sup>132</sup>

A proposta de escrever o livro foi feita pelo pastor Jorge Bertolaso Stella- líder da Primeira Igreja Independente de São Paulo, linguista autodidata, especialista em línguas e na História das Religiões orientais- para retratar apenas a História da 1ª Igreja Presbiteriana Independente de São Paulo. Ao invés disso, Lessa fez mais, estudou os primeiros quarenta anos de presbiterianismo no Brasil (1863-1903), abordando o período em que o presbiterianismo era um só. O recorte foi justificado no final do livro, quando o autor mostrou o desejo de unir duas igrejas separadas na sua juventude. A encomenda de um livro de História ser conferida a Lessa não era descabido, como vimos, pois era o mais preparado entre os dois ramos do presbiterianismo a uma empreitada necessária.

Em *Annaes da Igreja Presbiteriana do Brasil*, Lessa adotou muitas concepções da História e dos documentos utilizadas pelos dos Institutos Históricos e Geográficos. A partir do título dos 116 capítulos, percebemos a ênfase do autor em três grandes temas: os personagens pioneiros (56 capítulos), as resoluções políticas da igreja (36 capítulos), e as instituições da igreja (14 capítulos). Trata-se, portanto, de uma história sobre os grandes personagens (pastores e missionários); da política eclesiástica (história sobre os acordos, as disputas, as divergências, os cismas na cúpula); e das Instituições (templos, jornais, revistas, escolas, hospitais e Associações Leigas). Os capítulos dos livros são relativamente curtos e podem ser lidos independentemente, porque o autor não defende explicitamente nenhuma tese. A narrativa segue a ordem cronológica de classificação das fontes (da mais antiga para a mais recente) trazendo consigo 87 fotografias, sendo majoritariamente de homens (72), ocupando pouco destaque a arquitetura dos templos (7), as mulheres (6) e as reuniões anuais (2); comprovando a ênfase da narrativa nos personagens pioneiros masculinos, preferencialmente, missionários e pastores.

No que tange à leitura das fontes, Lessa compartilha do criterioso uso de documentação, juntando sobre si a maior quantidade disponível. Na introdução do livro, Lessa diz ter usado as seguintes fontes: as atas das duas Igrejas presbiterianas pioneiras, cópias de relatórios pastorais de pastores (não especifica quais), os jornais eclesiásticos (*Imprensa Evangélica*, *O Evangelista*, *O Estandarte*, *O Puritano*), a Revista de Missões Nacionais,

---

<sup>132</sup> ALVES, Rubem. A volta do sagrado (Os caminhos da Religião no Brasil). *Religião e Sociedade*, n. 3, p.109-141, 1979. p.128.

cartas de aproximadamente 15 pastores pioneiros<sup>133</sup>. O autor também compartilha do rigor na transcrição de documentos, expondo ao leitor os detalhes contidos em cada um deles, tais como, o nome de todos os membros da Igreja Presbiteriana de São Paulo, o cuidado com a precisão nas datas (dia, mês, ano e, quando possível, o horário).

Lessa também compartilha da visão científica da história, postulado da historicismo alemão, no qual o passado era mais uma questão de apresentação que propriamente interpretação dos documentos. Ao historiador, caberia a postura da imparcialidade na apresentação dos fatos, a fim de que a verdade fosse posta. No prelúdio do livro o autor declarou:

Busquei ser imparcial nos comentários e críticas (...) É da historia narrar os fatos como se deram, embora nem sempre se possa contemplar a todos<sup>134</sup>

Dos aspectos que mostram a maturidade do presbiteriano em relação aos historiadores eclesiásticos contemporâneos a ele estão a sua lucidez relativa ao seu papel frente à escrita da história do protestantismo no Brasil. Para Lessa, seu texto apresentava os “incidentes principais de ano a ano, sobretudo no que interessa a marcha da corporação.”<sup>135</sup> Ou seja, sua intenção não está oculta aos leitores e ele mesmo estava ciente do papel que tinha que desempenhar. Se na tradição dos Institutos Históricos era a marcha triunfante do Estado brasileiro que estava em foco, aqui, é a Igreja que possui esse papel. Outro aspecto que mostra o seu refinamento como historiador foi, ao invés de intitular seu livro com o pretensioso título contendo “A História da Igreja...”, opta ele por um título modesto, ou seja, uma coleção de informações que constituiriam Anais. Nesse livro, ele se propôs a fornecer “subsídios para a história do presbiterianismo brasileiro”. Seu livro, diferente do texto de Kennedy, aborda o período anterior ao do prestígio pessoal do autor, pois escreve sobre os primeiros quarenta e cinco anos de presbiterianismo, período anterior à sua conversão. Diferente do texto de Mesquita, seu texto não foi composto de transcrições e teve um esforço de interpretação- ainda que frágil- dos passos dados dos presbiterianos do Brasil. Diferente de Kennedy e Mesquita, que morreram quando já não exerciam tarefas importantes nos seios das suas denominações, Lessa morreu no auge, em 1939, um ano após a publicação do livro. Dos autores até agora vistos, foi o que mais ganhou homenagem nos respectivos jornais institucionais, conseqüentemente, o melhor biografado.

---

<sup>133</sup> LESSA, Annaes..., p.8-9.

<sup>134</sup> LESSA, op.cit., p.7.

<sup>135</sup> LESSA, op.cit., p.8.

Embora a narrativa de Lessa compartilhe de muitos dos aspectos praticados pelos Institutos Históricos, tais como, a narrativa centrada nas principais personagens, nos principais eventos políticos institucionais; da narrativa ser organizada pela cronologia evolutiva das fontes e do uso criterioso na classificação e uso das fontes; seu livro apresenta algumas distinções consideráveis que não nos permite classificar esse livro (e os demais textos analisados) como livros de “história positivista”. A primeira e mais significativa diferença é o fato de o autor escrever tendo em vista o desenvolvimento institucional da sua igreja e não a construção patriótica e heróica do Estado brasileiro. Não se trata apenas de trocar uma Instituição por outra (Estado para Igreja), mas, devido a esse pertencimento, possuir outro tipo de obrigação, possibilidades e, evidentemente, limites nos seus procedimentos de pesquisa e na construção da narrativa. Ao escrever sobre o passado da igreja, o historiador precisava selecionar as fontes, os eventos e os personagens que não viessem a comprometer uma leitura triunfante da Instituição; na sua prática de escrita, construía um pacto com o seu leitor, ao narrar os antepassados de uma forma mais imparcial possível.

A almejada imparcialidade por Lessa é uma das maiores tensões, porque, ao mesmo tempo em que necessitava construir a história institucional, falava de homens, igrejas, reuniões políticas que havia conhecido e presenciado. E, nesses momentos, seu texto se aproxima mais de uma crônica que propriamente de uma narrativa histórica. Diferentemente dos outros autores analisados, Lessa, ao ler determinados nomes das atas procurou informações deles para continuar sua narrativa. O texto fez duplos movimentos: o do surgimento de nomes nas atas e posterior investigação desses homens e posterior análise de suas realizações. O resultado é um texto informativo e menos descritivo, mais agradável ao leitor que pode também ter acesso a dados mais afetivos. Os *insights* coloreem a narrativa, quando ele ultrapassou a formalidade dos documentos para informar sobre dados impossíveis de serem descobertos não fosse ele mesmo ter conhecido determinados personagens como as vozes, os humores, a hospitalidade, os trejeitos, os modos de se vestir e a capacidade dos pastores se expressarem em público. Vejamos o relato do autor, quando entrou pela primeira vez na Igreja Presbiteriana de São Paulo:

No domingo, 17, travamos conhecimento com a 1ª igreja. Grande auditório. Templo repleto. Tocava o órgão o prof. H.Rugger, um suíço, também nosso professor de música. O Rev. Eduardo estava em pleno vigor. Optimista e entusiasta. Trinta e nove anos. Prêgou sobre um texto da ep. aos Romanos. Bom orador. Estudava

muito bem os seus sermões, ilustrando-os com imagens. Dicção correta. Gesticulação sóbria.

Entre os freqüentadores notava-se o Luiz da Silva, á frente da escola dominical. As moças da Escola Americana perto do orgam. O presbybero Paiva, coxeando levemente, prompto a tirar os hymnos, muito diligente. O Tiago Lombardi, com seus longos bigodes louros de italiano. O Barbosinha, com o seu sobretudo surrado, cabellos e barbas crescidos, todo solícito á porta, sobreçando um pacote de folhetos e de números d’O Estandarte, que distribuía aos extranhos. O Rev. Schneider, com suas barbas brancas, andar duro e modos um tanto ríspidos. Á sua classe da escola dominical logo me incorporei. O professor Remigio, de fraque e cartola, como era o uso do tempo. O Rev. Eduardo e o dr. Smith também. Hoje é só nas ocasiões de gala<sup>136</sup>.

Esse relato é do começo do século XX, provavelmente 1900, e ele continua descrevendo sobre a arquitetura do templo, os hábitos dos estudantes seminaristas. Como Lessa tinha o hábito de escrever diários, essas anotações serviram de material para ele trazer elementos do cotidiano e do ritual dos protestantes, contrastando com o tom árido ou excessivamente mecânico que os escritos dessa natureza possuem. Nessas características descritas, percebemos quais eram os aspectos valorizados de um pastor como sua postura corporal, seus gestos, sua maneira de falar, seu vestuário. Fonte rara, uma vez que a administração eclesiástica guarda outro tipo de fontes, repletas de resoluções política e que pouco dizem sobre hábitos e práticas, seguramente banais para aqueles que produziam as fontes, mas para nós chaves para entender o protestantismo sob outras variáveis.

Conforme o texto se aproximou cronologicamente da sua biografia, sua narrativa imprimiu, sem maiores pudores, homenagens a alguns leigos, pastores, fez correlações de parentesco de fiéis do passado com o presente, inclusive com ele mesmo. Nesse texto, além da imparcialidade e o rigor necessários para narrar os pioneiros e querelas, visualizamos a tristeza das viúvas de pastores sem sustento financeiro, os momentos de descontração dos seminaristas, o fascínio que determinados pastores causavam pela presença física. Alguns capítulos, como o LXXVIII- “Mudança para São Paulo” narraram quando Lessa entrou no seminário de São Paulo, quando ele tinha seus vinte anos, abandonando a isenção e colocando-se como narrador das suas impressões do lugar, como foi recebido pelos colegas, e as suas expectativas futuras.

“Mas que o leitor desavisado não se iluda”, como o próprio Lessa define no prefácio, a obra é também muito descritiva. Como o texto de Kennedy e Mesquita, nele foram postos, aridamente, as histórias dos colégios e seminários presbiterianos, a organização das sociedades de jovens e mulheres, e da expansão do campo missionário. Destaque também

---

<sup>136</sup> LESSA, op.cit., p.477-478.

para o excesso de nomes que, embora não tenham sentido para o leitor de hoje, certamente tinham importância para os presbiterianos de outrora. Os leitores de “meia-idade” da IPI de São Paulo conheceram os narrados ou os descendentes deles, e esse caráter descritivo tinha outro valor no momento da publicação. O cuidado em deixar tantos nomes registrados pretendia fortalecer os laços de identidade dos fiéis do passado com o do presente oferecendo, pela via histórica, outro sentimento religioso que fortalecia a fé daqueles com “o passado presbiteriano”. Também era maneira de agradecimento e homenagem aos primeiros líderes e alguns leigos. Lessa escrevia, naquele momento, pensando, primeiramente, na Igreja Presbiteriana Independente de São Paulo. Essa dimensão é fácil de ser esquecida para nós que estamos distantes daquela realidade e, depois de algum tempo de leitura, não conseguimos mais acompanhar a quantidade de nomes que se seguem, correlacionar o número de campos religiosos abertos e entender, nos pormenores, as disputas e divergências institucionais políticas, principalmente aquela que envolveu o cisma de 1903, do qual ele mesmo participava como pastor dissidente.

Refletindo o espírito de cooperação existente entre a intelectualidade protestante, seu livro foi o único que trouxe fotos dos pioneiros do protestantismo além dos de seu grupo. Seu livro traz numa mesma página a imagem de Fountain Pitts (pioneiro metodista), Robert Kalley, pioneiro congregacional, ao lado dos dois mais importantes pioneiros para o presbiterianismo nacional: Ashbel Green Simonton (missionário pioneiro), e José Manoel da Conceição (primeiro pastor brasileiro, primeiro padre convertido ao protestantismo). Diferente do texto de Kennedy, as fotos mostraram uma maioria esmagadora de homens, principalmente os pastores e missionários das igrejas mais numerosas, todos retratados numa sisudez impressionante. Enquanto no livro metodista existem jovens, crianças e senhoras, retratadas em situações menos formais como, em frente ao templo depois da escola dominical, nos pátios das escolas, aqui, só fotos de líderes, retratados isoladamente, sendo raras as fotos que retratam toda uma comunidade que não as das reuniões decisivas dos líderes.

A melhor obra de história protestante dos anos 1930 teve uma tiragem modesta. Diferente das outras duas obras que analisamos, conseguimos os relativos a tiragem dos exemplares. Segundo dados da contabilidade da Primeira Igreja Presbiteriana Independente de São Paulo, Lessa recebeu uma gratificação equivalente a 1:000\$000 pela escrita do texto e foram pagos 15:000\$000 para os custos de impressão. Como cada exemplar foi vendido por

18\$000 calculamos que a tiragem foi de aproximadamente mil exemplares<sup>137</sup>, ou seja, o preço do exemplar era muito próximo dos custos. As obras não tinham intuito comercial para a igreja, tampouco eram meio de subsistência do seu editor. Um tipo de empreendimento oneroso para uma Igreja e impossível de ser pago pela maioria das igrejas protestantes daquele período.

A conclusão de *Annaes* expressou o desejo do autor de que os dois ramos presbiterianos fossem unidos. Seu desejo é curioso, porque, na sua Instituição, ele era um pioneiro fundador (na IPI), na Igreja Presbiteriana (hoje Igreja Presbiteriana do Brasil) era um dissidente. Gozando de prestígio pioneiro, na conclusão, o autor faz um exercício de prestação de contas e deseja a união das igrejas outrora separadas. O autor fez um balanço da sua própria vida diante da Instituição, e admite o equívoco dele e dos seus companheiros. Na noite de 1903, quando os fundadores da IPI saíram da atual IPB, ouviu-se num dos templos presbiterianos o hino “Deus vos guarde até nos encontrarmos”, hino que fala sobre a união possível entre pessoas separadas e com a esperança de serem unidas num tempo futuro. Vejamos:

Aquelle hynno da despedida envolvia uma esperança de um futuro encontro que se tem demorado, aliás.  
 Também uma prophesia. O encontro fatalmente se dará. Assim foi na Escocia. Assim tem sido em outros paizes.  
 Além de tudo os tempos são mudados. O anseio unionista se accentua e mais de um tentativa tem sido feita debalde.  
 Passou quasi a geração daquelles dias e os mais intransigentes já foram chamados á presença do Juiz, a quem cumpre distribuir toda a justiça.  
 A nova geração de ministros vae ouvindo a tradição meio apagada, muitas vezes desvirtuada do seu sentido.  
 Já não possui a intransigencia de velhos luctadores.  
 A esperança continua e a prophesia se cumprirá.  
 Quem fala é um espírito pacifista. Um velho sementeador  
 (...)  
 Fala em nome da paz. Sem character official. Em seu proprio nome e com sua propria responsabilidade. Fala nas vespersas do cincoentenario do Synodo Presbyteriano. Fala como um dos poucos sobreviventes do antigo presbyterianismo unido.  
 (...) Uma suggestão agora. A união fatalmente se dará. Bem poderia ser, porém, dentro de um decennio para apanhar ainda os ultimos sobreviventes dos dous lados do Synodo de 1903.  
 A suggestão comprehende uma data e um local.  
 A data seria num 31 de julho. Não mais tristezas, nem mais lagrimas. Uma grande solennidade espiritual em cada anno. Far-se-ia o reajustamento necessário, deixando a reconciliação para o ultimo dia de julho, no anno em que á Providencia o aprouver.

---

<sup>137</sup> Dados retirados dos boletins dominicais da Primeira Igreja Presbiteriana Independente de São Paulo. *Boletins Dominicais*. s/n . 4/09/1938, p.1; 25/09/1938, p.3. Disponíveis para consulta no Acervo Histórico “Vicente Themudo Lessa” da Igreja Presbiteriana Independente de São Paulo.

Quanto ao local. A separação se effectuou na Igreja Unida. Alli deveria ser o logar da grande assembléa da reconciliação.<sup>138</sup>

Lessa no final do livro – por esse desejo expresso- exprime mais que o dever histórico. O autor faz um relato emocionado da separação dos dois presbiterianismo e, em raro trecho de apelo emocional, o historiador convoca os dois ramos do presbiterianismo a se tornarem um só. Ao invés de ser lembrado como pioneiro, prefere ver unidos os dois ramos, algo que, caso confirmado, apagaria sua importância de fundador. Para ele, devido à aproximação denominacional ocorrida entre os presbiterianos da Escócia e, devido à morte dos cismáticos mais intransigentes, via ele como natural a junção dos dois presbiterianismos. A conclusão mostra uma prestação de contas do autor diante do passado presbiteriano, e, talvez, uma espécie de confissão de arrependimento de ter participado do grupo dissidente do presbiterianismo.<sup>139</sup>

Por fim duas ironias. O homem mais preparado e versado em fontes históricas do mundo protestante errou ao datar a fundação da Igreja Presbiteriana iniciada em 1862 e não em 1863, como o título do seu livro afirmou. Segundo, o seu caráter profético. Passados mais de setenta anos da publicação da sua obra os presbiterianos, ao invés de se unirem, como veremos nos anos seguintes, se dividiram em muitos cismas depois da sua morte (com a fundação da Igreja Presbiteriana Conservadora, em 1938, e a Igreja Cristã de São Paulo em 1942), continuando as divisões nos anos 1970.

\*\*\*\*\*

*Dar-nos-emos, enfim, por satisfeitos, se este nosso desprentecioso trabalho servir de estímulo aos pró-homens do Evangelismo, porque acelerem os históricos de seus respectivas denominações- necessidade, aliás, premente e sentida por todos os crentes brasileiros*

(Prefácio de *Origens do Evangelismo Brasileiro* de Domingos Ribeiro)

Até o momento, pesquisadores do protestantismo entenderam que essas obras feitas nos período de 1930 reuniram os primeiros esforços para construir uma história sistematizada

---

<sup>138</sup> LESSA, op.cit., p.707-711.

<sup>139</sup> Lessa escreve esse texto acometido de problemas hepáticos que diversas vezes o impediam de continuar escrevendo e que levaram à sua morte um ano depois da publicação do livro.

dos diversos grupos evangélicos, contudo, salientaram as limitações metodológicas e o tom triunfalista e apologético delas. Dentro desse argumento principal, evidenciaram determinados aspectos como a caracterização romantizada dos líderes, a narrativa mais descritiva que propriamente reflexiva, e a omissão delas em relação a determinados conflitos políticos dentro das igrejas.

O primeiro historiador profissional a se debruçar sobre a história do protestantismo brasileiro foi Émile-G. Léonard, em *O Protestantismo Brasileiro*. Ao fazer um balanço sobre a produção bibliográfica (até a década de 1950), cita as obras de história das “diversas denominações” como fontes informativas sobre as igrejas, por vezes elogiando a qualidade das informações obtidas, como também criticando aquelas que eram “um mero resumo de atos administrativos, sem vida alguma, ao mesmo tempo sobrecarregado de nomes e desprovido de dados interessantes e utilizáveis”<sup>140</sup>. O professor do departamento de História da USP intentava contra a prática pouco reflexiva da maior parte dessas obras e das excessivas transcrições de documentos institucionais sem uma análise comparativa entre documento e contexto. Dentro desse argumento de Léonard, Antonio de Gouvêa Mendonça, anos mais tarde, afirmou que “essas obras de história são inteiramente desvinculadas da realidade social brasileira”<sup>141</sup>. Mendonça criticava a falta de contextualização desses textos, nos quais a história do grupo religioso foi contada sem correlações com o contexto brasileiro mais amplo, tais como, as conjunturas econômicas, sociais e culturais.

A historiadora Elizete Silva acrescentou outras observações a esse conjunto de textos chamado por ela de “historiografia apologética”. Contrapondo-se a uma “historiografia crítica”, nascida depois dos anos 1970, essas obras feitas pelos pastores e missionários surgiram “como uma necessidade de registrar o crescimento denominacional, isto é, a aprovação divina para as lides eclesiásticas”, somado a isso “essa produção histórica tinha uma finalidade proselitista significativa: também servia como peça de propaganda para divulgar as verdades singularmente aceitas pela denominação”<sup>142</sup>. Segundo a pesquisadora, era uma “história heróica”, centradas nos líderes, nos grandes eventos, e que omitiu as disputas pelo poder e as desavenças dos grupos<sup>143</sup>. Silva contextualizou sua crítica ao mostrar essa prática historicista não exclusiva aos protestantes, mas característica da tradição da historiografia brasileira até os anos 1950.

<sup>140</sup> LÉONARD, *O Protestantismo Brasileiro...*, p.25. Nesse caso a crítica recortada se refere à obra do missionário metodista James Kennedy e o elogio à obra de Vicente Themudo Lessa.

<sup>141</sup> MENDONÇA, op.cit.,p.18.

<sup>142</sup> SILVA, Elizete. *Protestantismo Ecumênico e Realidade Brasileira*. 2007. Trabalho apresentado para cargo de professor pleno, Universidade Estadual de Feira de Santana, Feira de Santana, 2007. p. 10.

<sup>143</sup> SILVA, op.cit., p.11.

Lyndon de Araújo Santos nos oferece indícios de que é possível entender essas histórias institucionais de uma maneira diferenciada. Observando-as não isoladamente, mas dentro de um conjunto de textos maior dentre eles, jornais, revistas, panfletos, polêmicas, produzidas pelos evangélicos. Segundo o autor, até a década de 1940, os grupos “esforçaram-se para construir o sentido e a legitimidade da fé num país de tradições católicas, de inventar suas tradições próprias e de estabelecer representações que fariam dela a religião da vanguarda, afinada com a modernidade e a civilização”<sup>144</sup>. Portanto, esses estudos históricos primitivos, além de serem obras informativas, seriam depositários de representações e imaginários do grupo religioso em um determinado contexto.

Observemos que as principais críticas baseiam-se nos métodos ultrapassados de pesquisa e da pouca isenção dos seus autores. Nosso objetivo foi problematizar essa impressão ao realçar um aspecto pouco valorizado: o contexto de produção dessas obras e a forma pela qual essas narrativas respondem às questões que envolviam os evangélicos quando da emergência desses textos. No caso desse período, principalmente nos anos 1930, as Histórias eclesiásticas, além de prestarem sua homenagem e construírem seus heróis, elas responderam aos dilemas do período, como a questão da nacionalidade, o projeto de cooperação entre os evangélicos, a estreita relação entre Igreja Católica e Estado; procuravam legitimar o seu projeto civilizacional e, principalmente, esses estudos históricos, através do discurso histórico, respondiam aos diversos segmentos sociais que questionavam a legitimidade da presença protestante no Brasil.

As obras publicadas nos anos 1930, que marcaram os primeiros esforços de construção de conhecimento histórico do protestantismo, tiveram, em comum, o fato de seus autores serem da primeira ou segunda geração de missionários ou pastores brasileiros, alguns deles, inclusive, tendo conhecido direta ou indiretamente os fundadores da primeira geração. Foram homens que se debruçaram sobre a história da denominação, pois queriam registrar fatos vividos e a tradição oral do grupo. Foram também arquivistas, aqueles que reuniram os primeiros esforços de coleta documental. Observamos que a confecção das obras não visavam ao lucro e eram uma espécie de fardo ao qual o sujeito se sentia obrigado a carregar. Essa tarefa era realizada por homens mais velhos, por volta dos seus sessenta anos, pastores com uma longa ficha de prestação de serviços às igrejas, como evangelistas mas também como professores dos seminários, com um conhecimento acima da média do grupo e que não produziam apenas textos históricos, mas textos pastorais de diversas áreas. O público a

---

<sup>144</sup> SANTOS, Lyndon de Araújo. *As outras faces do sagrado: Protestantismo e cultura na Primeira República Brasileira*. São Luis: EDUFMA, 2006. p.216

atingir, portanto, eram as próprias comunidades e, especialmente, o público mais bem preparado delas, pois foram textos que pressupunham que o leitor conhecesse termos e mecanismos internos.

Pierre Nora, em seu conhecido texto *Les Lieux de mémoire*, embora estivesse falando da França contemporânea e da velocidade das transformações sociais que exigiriam constantemente o surgimento de arquivos, museus, bibliotecas, aniversários, datas comemorativas, chamados por ele de “lugares de memória”, nos fornece indícios do momento da emergência desses históricos eclesiásticos protestantes ao afirmar que esse “sentimento de um desaparecimento rápido e definitivo combina-se à preocupação com o exato significado do presente e com a incerteza do futuro para dar ao mais modesto dos vestígios, ao mais humilde testemunho a dignidade virtual do memorável”<sup>145</sup>. Esses livros foram narrativas que reuniram um esforço de construção de um lugar de memória, um empreendimento pessoal mas também de um grupo, dotado, não apenas de uma lógica religiosa atemporal, mas parte de um empreendimento mais amplo e com as características do seu tempo. Debaixo desse “dever histórico” os autores tentaram responder ao questionamentos próprios do seu tempo e uma “estabilidade” frente às mudanças do presente.

Ponho em observação que a impressão que se pode ter é que uma vez iniciada, a produção histórica evangélica acompanha o crescimento evangélico numa exponencial, algo não verificável. A produção foi descontínua com períodos de maior incidência que outros. Como não tiveram, até hoje, nenhuma reedição, essas obra não foram fáceis de serem encontradas. Nenhuma das universidades paulistas, local de realização dessa tese e considerável local de produção intelectual brasileira, possui exemplar desses textos, bem como, dos demais aqui mencionados, provando o pouco impacto delas para a academia mais ampla.

Além das peculiaridades dos autores, essas obras emergiram num período em que as igrejas nacionais reivindicam para si uma maior autonomia administrativa e a tensão entre missionários estava mais evidente. A escrita da história conseguiu costurar, de maneira coesa, uma necessidade do presente: reconhecer a importância dos esforços missionários estrangeiros, mas ao mesmo tempo, realçar a capacidade dos nacionais em continuar os esforços empreendidos por aqueles. Junto aos esforços da nacionalidade, esses registros históricos marcam os primeiros esforços de orgulho denominacional, representando uma

---

<sup>145</sup>NORA, Pierre. Entre a Memória e a História. A problemática dos lugares. Tradução. Yara Aun Khoury. *Projeto história*. Revista do Programa de Estudos Pós-Graduados em História e do Departamento de História, São Paulo, n.10, p.7-28, dez. 1993.p.14.

tendência que se acirraria anos mais tarde, herança norte-americana, da coexistência pacífica mas não cooperativa entre os mais diversos grupos protestantes no Brasil.

Segundo Pollack a construção da memória individual é organizada em função das preocupações pessoais e políticas do momento e que “os modos de construção dessa memória podem ser conscientes como inconscientes.”<sup>146</sup> Vimos que esses livros dialogavam com os problemas do período embora uma leitura superficial não aponte isso, tampouco seus autores tinham a clareza de que estavam respondendo a eles. Ao priorizar temas como a educação, o assistencialismo social, a nacionalização do corpo eclesiástico e a evangelização de almas responderam ao argumento em voga de que o protestantismo era um elemento indesejável no Brasil, invasor, sem vínculos nacionais e, portanto, explorador. Seus autores imbuídos do “sentimento de dever histórico” montaram suas narrativas pensando que o faziam de forma objetivas, imparcial, pois baseadas nas fontes históricas.

Constatamos que apenas esses motivos endógenos não foram suficientes para explicar a emergência dessas obras. O contexto brasileiro dos anos 1930 oferecia diferentes projetos de construção nacional. Não apenas forçou os grupos evangélicos, aqui estudados, a se reconfigurarem no cenário religioso para se defenderem das ofensivas dirigidas pelas diversas correntes políticas e culturais existentes naquele momento. Trata-se de um período marcante da produção histórica nacional, de “redescobrimto” do Brasil, quando a história nacional é rediscutida e estudos vigorosos marcaram os rumos da historiografia nacional. Pensando em rediscutir o papel da história do Brasil, autores como Sérgio Buarque de Holanda, Caio Prado Jr oferecem chaves interpretativas diferenciadas e incluem corpos documentais diferenciados. A história deixa de ser monopólio dos IHGB e dos Institutos estaduais para se arregimentar em outros espaços, as universidades, como a Escola Livre de sociologia e a USP, discutindo temas como a nacionalidade, a modernidade, o autoritarismo, um momento de pensar alternativas para o Brasil, apontar para seus problemas e instruir as elites, os agentes desejados. O senso de dever histórico, o “ter-que-fazer histórico” regia esses intelectuais que se sentiam- devido ao descrédito das oligarquias- impelidas a doutrinar as elites.

Para a historiografia nacional os anos 1930, analisando o caso protestante, observa-se a emergência de novos sujeitos de produção de conhecimento históricos antes negligenciados pelas histórias dos Institutos Históricos nacionais e estaduais. Como vimos, não foi apenas a universidade o outro espaço de reflexão histórica que muda o caráter elitista e restrito da produção histórica, como também, outros agentes sociais se mobilizaram para se entender

---

<sup>146</sup> POLLACK, Michael. Memória e identidade social. *Estudos Históricos*. Rio de Janeiro, v.5, n.10.p.200-212, 1992. p.205.

historicamente, pensarem a sua inserção histórica e de que maneira poderiam contribuir para a construção do projeto nacional. No caso dos evangélicos, se as condições históricas favoreciam a emergência de uma “procura” pela própria história, a construção dela será da maneira possível, ou seja, precariamente, com uma mão-de-obra que repercute a visão do que significava a história, dos métodos que lhe foram ensinados aos seus autores nas escolas primárias e distante do diálogo mais erudito da Europa. Portanto, os primeiros esforços dos evangélicos em se pensarem historicamente, procurando se inserir numa cultura historiográfica se tornam representativos, não só dos dilemas do cenário religioso brasileiro mas também da cultura historiográfica nacional, mantendo uma correlação que nos impediria de afirmar que esses livros constituem obras “descontextualizadas” e do próprio caráter exclusivista, sectário e descompromissado das seitas protestantes com os problemas nacionais. Tendo em vista o cenário de produção histórica e a prática da maior parte das histórias feitas antes dos anos 1920, essas obras que analisamos estavam sincronizadas com a produção histórica possível de ser realizada por sujeitos excluídos dos poucos Institutos históricos e geográficos existentes. Se os atuais estudiosos do protestantismo emitiram juízos pesados e negativos sobre esses trabalhos, eles não contextualizam a sua própria crítica que não pensou o cenário de produção dessas obras, e da prática da escrita da história do período, afeita numa leitura documental minuciosa, de cronologia rígida, de construção de modelos e heróis.

Nesse capítulo, mostramos que podemos pensar a emergência desses livros de história conforme a escala de observação: caso visualizemos os evangélicos como um segmento minoritário da sociedade brasileira vitimizado pela política repressiva dos anos Vargas e pela argumentação ostensiva católica, esses livros representariam a negação da situação político-religiosa vivida e cuja construção narrativa funcionava como uma das maneiras de divergir daquela configuração. A postura de negação da positividade do catolicismo, a argumentação ferrenha contra a presença católica seriam exemplos disso. Dentro desse espectro de grupo minoritário, esses grupos reivindicam o direito e esboçam sua inscrição na produção historiográfica nacional, produzindo uma reflexão possível, com suas limitações de profissionais especializados e publicações com pequenas tiragens. Teríamos aqui mais uma emergência de uma “memória subterrânea”, tal qual Pollack entende.

Ficar apenas nessa perspectiva reduziria a dinâmica desses livros. Assim, outra possibilidade foi pensar a representatividade dessas obras a partir da dinâmica de cada grupo, das suas disputas políticas internas, das redefinições da estratégia missionária desse contexto e os textos de história fornecendo não só subsídios para uma reflexão maior mas sendo elas

mesmas esforços para conferir a coesão e a estabilidade necessárias naquele contexto. Por fim, como a construção da narrativa também foi um empreendimento individual, vimos a solidariedade e o afeto que todo e qualquer empreendimento de escrita envolve: os livros seriam esforços de construção daquilo que Nora afirma de “lugares de memória”.

Até esse período, o protestantismo tem como grande “outro” o catolicismo e existe um imaginário, ainda em vigor, já apontando desgaste: a da introdução do protestantismo através do convencimento das elites. Estratégia adotada, também, pelos católicos do período, depois dos anos 1945 e, principalmente, depois dos anos 1960, foi esgotada. Anos depois, veremos que os protestantes se fragmentarão; o catolicismo deixará de ocupar o monopólio das atenções dos grupos evangélicos aqui analisados para também se preocupar com a fragmentação em curso do campo protestante e, principalmente, com o crescimento vertiginoso dos pentecostais. A unidade discursiva em favor da evangelização, da educação será questionada por jovens intelectuais nos anos 1950, bem como, concretamente abandonadas pelas igrejas que se preocuparão em manter a unidade através de um forte sentimento denominacional. As estratégias dos grupos evangélicos mudarão a favor da crescente participação política e na agressiva presença em meios de comunicação seculares. A emergência de uma segunda geração de históricos, surgindo a partir dos anos 1950, tem, evidentemente, outra ordem de perguntas e formas de construção histórica, a concorrência em torno da construção da história será menos ingênua e mais política, na qual líderes religiosos e não mais coadjuvantes se aventurarão na construção da história e dissidentes questionarão, abertamente, o poder religioso instituídos, algo que veremos no terceiro capítulo.

## CAPÍTULO 2: A HISTÓRIA ACADÊMICA: ÉMILE-G. LÉONARD E O PROTESTANTISMO BRASILEIRO

Voltamos, portanto, ainda uma vez, às condições de produção da pesquisa. O historiador descobre, no interior de seus métodos de análise, limites que o organizam e que têm raiz num passado bem anterior a seu próprio trabalho. A elucidação historiográfica é, portanto, a ferramenta por meio da qual assumir a herança que pesa sobre o domínio preciso de que nos ocupamos e traçar os seus limites: analisar os postulados que fundamentam os seus procedimentos constitui, para o historiador, confessar simplesmente a localização de seu discurso num espaço sócio-cultural preciso, e medir o que determina a sua diferença com relação aos discursos precedentes<sup>147</sup>.

No capítulo passado, mostramos o aparecimento dos primeiros historiadores e das primeiras obras de história sobre os evangélicos brasileiros. Trabalhos feitos por pastores autodidatas que presenciaram, direta ou indiretamente, o estabelecimento das primeiras igrejas, dos primeiros colégios e dos primeiros conflitos com os católicos, eles construíram o percurso histórico do seu grupo, privilegiando o ponto original e o desenvolvimento institucional até o momento da escrita. História descritiva, minuciosa, outorgando aos seus membros um papel secundário. Textos de dinâmica mais ampla, impulsionada pelo afeto e pela situação político religiosa do Brasil dos anos 1930.

Ao acompanhar os estudos sobre a história do protestantismo brasileiro, percebemos, na virada dos anos 1940/1950, algo de diferente: uma série de artigos e livros publicados fora dos habituais meios eclesiásticos. Em 1949, foi publicado na França o texto: *L'église presbyterienne du Brésil et ses expériences ecclésiastiques*<sup>148</sup>; entre os anos de 1950-1951 doze artigos contendo a história do protestantismo brasileiro foram publicados na *Revista de História* da USP e, em 1952, na França, era publicado *L'Illuminisme dans un protestantisme de constitution récente: Brésil*<sup>149</sup> todos eles assinados pelo professor Émile- Guillaume Léonard (1891-1961). Pouco mais de dez anos, os artigos publicados na *Revista de História* foram reunidos e formaram aquele que é tido como o primeiro livro acadêmico sobre o

---

<sup>147</sup> JULIA, Dominique. "A Religião": História Religiosa. In: LE GOFF, Jacques. *História: Novas abordagens*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1976. p.110.

<sup>148</sup> LÉONARD, Emile-G. *Études évangéliques: L'Église Presbyterienne du Brésil et ses expériences ecclésiastiques*. [Paris]: Faculte Libre de Theologie Protestante d'Aix-en-Provence, 1949.

<sup>149</sup> LÉONARD, Emile-G. *L'Illuminisme dans un Protestantisme de Constitution Recente* (Brésil). Paris, PUF, 1953.

protestantismo brasileiro: *O protestantismo brasileiro: um estudo de eclesiologia e História social*.<sup>150</sup>

De posse desses dados, tal qual fizéramos no capítulo anterior, repetimos o mesmo procedimento metodológico, procurando entender as causas pelas quais, naquele momento, foi realizada uma pesquisa histórica sobre o protestantismo brasileiro. Encontramos um cenário essencialmente diferente do capítulo passado. Encontramos um acadêmico francês, próximo do grupo dos Annales, de militância no protestantismo, procurando construir na Academia francesa, um espaço para o estudo do grupo religioso ao qual pertencia. De uma religião, cuja experiência histórica de quase quinhentos anos produziu nos seus fiéis uma relação com seu passado muito distinta de cenários mais conhecidos como o da Alemanha e dos Estados Unidos. Pela própria natureza de um trabalho acadêmico, deparamo-nos com indagações diferentes do que aquelas observadas no capítulo anterior, tais como as possibilidades e os limites de um momento intelectual; a relação diferenciada pela qual um grupo religioso, (no caso os protestantes franceses), articulam sua memória numa narrativa histórica e de que forma o pesquisador se inseriu nessa rede.

Os primeiros estudos acadêmicos sobre o protestantismo brasileiro feitos por Léonard foram fruto direto da “missão francesa” no Brasil; a primeira de um historiador do grupo dos Annales que teve o Brasil como objeto de estudo. Aqui, a dinâmica do capítulo será outra. Embora pudéssemos relacionar a emergência das suas obras às mudanças ocorridas no Brasil como o pós-guerra, a redemocratização do país e modificações em curso entre os evangélicos; os escritos de Léonard estavam mais vinculados ao cenário acadêmico e religioso francês que aos dilemas que o protestantismo brasileiro presenciava naquele momento.

Nosso primeiro objetivo, nesse capítulo, foi mostrar a singularidade biográfica de Léonard em relação aos demais autores que tiveram o protestantismo como objeto de estudo. Tratava-se de um historiador de trajetória intelectual consolidada na França; alcançou cargos de prestígio acadêmico, presenciou as mudanças na historiografia trazida pelo grupo dos Annales; procurou construir um espaço intelectual para o estudo do protestantismo. O segundo objetivo foi mostrar como a análise do protestantismo brasileiro feita por ele estava mais atrelada ao cenário religioso francês: mostraremos que o protestantismo brasileiro não foi só objeto de estudo dos próprios evangélicos, dos seus simpatizantes, ou inimigos, mas também como um campo para entendimento de cenários mais amplos.

---

<sup>150</sup> LÉONARD, Émile-G. *O Protestantismo Brasileiro: um estudo de eclesiologia e história social*. 3ª ed. Trad. Linneu de Camargo Schützer. São Paulo: Aste, 2002.

Em último lugar, mostraremos as práticas analíticas de Léonard como atreladas à historiografia dos Annales como exemplo do que, naquele momento, essa metodologia produziu em território nacional. Ele fez uma experiência analítica que misturou conceitos advogados pelos Annales ao mesmo tempo em que procurou, através da narrativa histórica, criticar o protestantismo francês e alternativas de renovação para ele. Léonard acrescentou novas fontes, outra organização narrativa, procedimentos metodológicos mais refinados e se propôs a responder a perguntas mais complexas. Contudo, essa influência dos Annales, contrária à tradição de que os documentos “falavam por si mesmos”, e que “o historiador tinha uma passividade diante dos acontecimentos”, serviram para o autor assumir uma postura incomum de “profeta intelectualizado” do protestantismo, distanciando-se de vários princípios advogados por esse grupo. O autor se considera apto para prever o que vai acontecer no protestantismo brasileiro e, portanto, apto a propor diagnósticos “proféticos”.

Devido aos objetivos da pesquisa, e aos nossos limites, restringir-nos-emos à produção de Léonard relativa à historiografia religiosa produzida nos seus últimos vinte anos, período em que mais se dedicou a questões religiosas. Dentro da constituição de um trajeto da história dos estudos sobre religião e religiosidades no Brasil e de como determinadas vertentes históricas incidiram no protestantismo, Léonard é o único exemplo dos anos 1950 que propôs um estudo sobre a história do protestantismo e também do Brasil com os pressupostos dos Annales. No atual estágio no qual se aplica e se testa os pressupostos da Nova História Cultural francesa, herdeira dos pressupostos dos Annales, para as questões do religioso e das religiosidades, trata-se de um interessante exercício de observação e reflexão para melhor situarmos, historicamente, a constituição do nosso campo de pesquisa.

Por fim, um último e relevante dado. Esse capítulo só foi possível graças à iniciativa do governo francês, que através do *Le Ministère de la Jeunesse, de l'éducation nationale et de la recherche, Direction de l'enseignement supérieur, sous-direction des bibliothèques et de la documentation*- disponibilizaram através do site <http://www.persee.fr>, as revistas acadêmicas francesas aqui utilizadas. Graças não só ao conteúdo, mas as ferramentas desse site, foi possível estabelecer comparações e adentrar cenários ainda desconhecidos do público brasileiro, no nosso caso, relativo ao protestantismo francês.

## 2.1. Léonard- uma breve biografia<sup>151</sup>

Émile-G. Léonard nasceu em 1891, Aubais, pequena cidade do sul da França, região muito importante para a História do Protestantismo francês. Como veremos adiante, é região depositária da tradição das “Églises du désert” e dos “camisards” do século XVIII, área onde gerações de protestantes viveram e criaram forte senso identitário. De tradicional família protestante e aluno destacado, ingressou na École des Chartes, Sorbonne, em 1911, com vinte anos, no curso de Arquivologia. Seus estudos foram interrompidos quando cursava o terceiro ano, em 1915, para ingressar numa artilharia durante a Primeira Guerra Mundial. Em 1918, voltou da guerra como vencedor e louvado pelos atributos de lealdade, mas com uma seqüela no braço direito que lhe trouxe complicações para o resto da sua vida. Seu desempenho como militar rendeu, muitos anos depois, em 1954, o título de “Chevalier de la Légion d’honneur”.<sup>152</sup>

Em 1919, defendeu sua tese *Études sur les chancellerie et la diplomatique des comtes de Toulouse (804-1249)*. Formado, inicialmente, mudou-se para Roma onde foi membro de École Française de Rome até 1922. Depois, volta para França e trabalha durante cinco anos como bibliotecário na Bibliothèque Nationale de Paris. Nesse período, publicou artigos ligados à Itália medieval, aos normandos, e a rainha Jeanne 1ª. Seus primeiros estudos de maior projeção foram publicados nos anos 1930, quando trabalhava no Institut Français de Naples como professor convidado (1927-1932). Em 1932, apresentou a tese doutoral na Faculté des Lettres de Paris, *Histoire de Jeanne I, reine de Naples, comtesse de Provence*<sup>153</sup>, obra que lhe conferiu o Grand Prix Gobert da Académie des Inscriptions et Belles Lettres e foi impressa dentro da coleção de memórias e documentos históricos do príncipe de Mônaco,

---

<sup>151</sup> Os dados biográficos de Émile-G. Léonard que temos em mãos são incompletos. Ao longo da pesquisa encontramos quatro textos, dois de autoria de Isaac Nicolau Salum, então professor assistente da Cadeira de Filologia Românica da USP que presenciou a estadia de Léonard no Brasil e escreveu para a *Revista de História* da USP, em 1969, um texto em homenagem ao amigo, o mais completo que encontramos. Outros dois textos curtos merecem menção e foram publicados em formato de crônica e homenagem pelos seus companheiros de estudo na França, Michel François e Gabriel Le Bras. Outros dados biográficos foram retirados de textos esparsos tanto do autor quanto de outros estudiosos do protestantismo francês que, direta e indiretamente, foram influenciados por ele.

<sup>152</sup> FRANÇOIS, Michel. Émile-G. Léonard. *Bibliothèque de l'école des chartes*, v. 121, n.121, p.345-350, 1963. p.346.

<sup>153</sup> LÉONARD, Émile-G. *Histoire de Jeanne Ire, reine de Naples, comtesse de Provence (1343-1382)*. La jeunesse de 1ª reine Jeanne. Monaco: Imprimerie de Monaco, 1932.

Luis II. Esse trabalho foi, inicialmente, publicado em dois densos volumes em 1932 e o terceiro volume saiu em 1937. Um quarto e último foi planejado, mas nunca concretizado.<sup>154</sup>

Embora, nos anos 1930, seus estudos de maior projeção fossem sobre Jeanne 1ª e o período medieval, Léonard também se dedicara a outros temas e períodos ligados à temática religiosa, em especial, ao protestantismo francês do século XVIII publicados em conjunto com a *Société d'histoire du protestantisme français* (SHPF)<sup>155</sup>. Como mandava a tradição das cátedras francesas, seu primeiro emprego como professor titular ocorre muitos anos depois da sua formação, distante de Paris, trabalhando como professor de História da Normandia na *Faculté des Lettres de Caen* (1934-1940). O contato com esse tema gerou a publicação do livro *Histoire de la Normandie*<sup>156</sup> publicado na coleção *Que sais-je?*.

Depois da curta estadia em Caen, tornou-se professor na *Faculté de Lettres e Faculté Libre de Theologie* ambas em Aix-en-Provence (1940-1948). Pelo fato de ter turmas esporádicas de militares no Curso de Letras, durante dois anos (1940-42), adaptara seus conhecimentos a esse público, abordando em seus cursos o exército e seus problemas no século XVIII. Tal aproximação temática resultou na publicação do artigo *La question sociale dans l'armée française au XVIII siècle*<sup>157</sup> na revista *Annales* (1948) e o livro *L'Armée et ses problèmes au XVIIIe siècle*<sup>158</sup>. Seu reconhecimento acadêmico já era perceptível no começo dos anos 1940, quando publica na *Revista Annales* o artigo *Economie et religion. Les protestants français au XVIIIe siècle*<sup>159</sup> e publica *Mon village sous Louis XV, d'après les mémoires d'un paysan*<sup>160</sup>, que lhe confere o *Prix Carrière* da *Académie Française*, em 1941.

A partir dos anos 1940, embora continuasse publicando textos relativos à Provença, à Idade Média italiana e Normandia, Léonard dedica-se mais ao tema no qual ele ficará reconhecido e ganhará projeção na França: a História da Reforma. Seus artigos o fazem conhecido dentre os estudiosos do século XVI, dentre eles, Lucien Febvre e muitos daqueles

<sup>154</sup> FRANÇOIS, op. cit., p.347.

<sup>155</sup> Tal organização foi fundada no ano de 1851 e reconhecida como de utilidade pública pelo governo francês em 1870. Possui ela um centro de documentação amplo, além de ter boletins constantes contendo resultado de pesquisas dos seus membros. Uma das principais queixas de Léonard, a respeito do estudo da História do Protestantismo Brasileiro era a ausência de uma organização como essa no Brasil clamando as igrejas brasileiras a seguir o modelo francês. Dados disponíveis em: <<http://www.shpf.fr>>. Acesso em: 10 out. 2009. Para o autor, o contato com a História por parte dos fiéis através de um contato com a documentação dos antepassados protestantes proporcionava outro contato com a sua igreja e outro de sentimento de pertencimento, característica ou experiência sem dúvida ausente no protestantismo brasileiro.

<sup>156</sup> LÉONARD, Émile-G. *Histoire de la Normandie*. Que sais-je? Paris: Presses Universitaires de France, 1944.

<sup>157</sup> LÉONARD, Émile- G. La question sociale dans l'armée française au XVIII siècle. *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, v.3, n.2, p. 135 – 149, 1948.

<sup>158</sup> LÉONARD, Émile-G. *L'Armée et ses problèmes au XVIIIe siècle*. Paris, Plon, 1958.

<sup>159</sup> LÉONARD, Émile-G. Économie et Religion: Les Protestants français au XVIIIe siècle. *Annales d'histoire sociale*, t. 2, n. 1, p5-20, 1940).

<sup>160</sup> LÉONARD, Émile-G. *Mon Village (Aubais Dans Le Gard) Sous Louis Xv D'Après Les Mémoires d'un Paysan*. Paris: Presses Universitaires de France, 1941.

estudiosos próximos da Revista dos *Annales*. O clima intelectual e o interesse pelo século XVI foram determinantes para que fosse estimulado em suas investidas sobre esse tema, pouco explorado na historiografia francesa. Em 1950, Léonard lança uma pequena obra na famosa coleção *Que sais-je?* sobre a *Histoire du protestantisme*<sup>161</sup> sendo ela um “balão de ensaio” sobre o qual se debruçou durante mais de uma década: a confecção da obra *Histoire Generale du Protestantisme*<sup>162</sup>.

Léonard se tornou o principal nome ligado ao assunto nos anos 1940-1960, referenciado por historiadores já prestigiados na França, publicando resenhas de livros para a Revista *Annales*, sendo também seus livros submetidos à crítica no espaço destinado às resenhas do próprio Lucien Febvre nos anos 1940. Embora não possamos aprofundar o tipo de relação que mantiveram, a proximidade temática e cronológica entre Léonard e Febvre fez com que os trabalhos desse último, em especial sobre Martin Lutero e Rabelais, fossem a grande inspiração para os trabalhos de Léonard, como veremos adiante. A proximidade entre eles não era só acadêmica, mas pessoal. Graças à indicação de Febvre, Léonard veio ao Brasil (1948-1950) como professor convidado para a cadeira nº XXVII – já ocupada por Fernand Braudel- de História da Civilização Moderna e Contemporânea na Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da USP (1948-1950). Graças também à indicação de Febvre, Léonard conseguiu em 1948 seu posto acadêmico de maior prestígio: o de diretor da *École Pratique des Hautes Études*, (V Section – Sciences Religieuses) na cadeira de História da Reforma e do Protestantismo, antes ocupada pelo próprio Febvre que, naquele momento, assumira seu posto no Collège de France<sup>163</sup>.

Sua vinda ao Brasil não era sem propósito, pois, já nos anos 1940, concebia uma obra geral sobre o protestantismo pensando nos seus desdobramentos ao longo dos mais de quatro séculos. O Brasil, o país que, naquele momento, tinha os mais altos índices de crescimento do protestantismo mundial seria o campo ideal para observar os desdobramentos da Reforma no “Novo Mundo”. Na USP, teve como auxiliar o também auxiliar de Fernand Braudel, Eduardo de Oliveira França assumindo a cadeira de História Moderna e Contemporânea, com ênfase

<sup>161</sup> LÉONARD, Émile-G. *Histoire du Protestantisme*. Paris: Presses Universitaires de France, 1950. (Que sais-je?)

<sup>162</sup> LÉONARD, Émile-G. *Histoire Generale du Protestantisme*. Paris: Presses Universitaires de France, 1961. 3 volumes. 1º Volume- 1 – La Reformation; 2º Volume – L’établissement. (1564 - 1700); 3 – Declin et Renouveau. (XVIIIe-XXe siècle).

<sup>163</sup> Segundo Jean-Paul Willaime, em 1943 foi criada na EPHE, uma cadeira de História da Reforma e do protestantismo que abarcava desde o século XVI até o período contemporâneo. O primeiro diretor de estudos fora Lucien Febvre que ocupara a cadeira de 1943 a 1948. Émile-G. Léonard foi seu sucessor e ficou no cargo até sua morte, em 1961. WILLAIME, Jean-Paul. Du protestantisme comme objet sociologique. *Archives des sciences sociales des religions*, v.83, n.1, p. 159-178, 1993. p.160.

no período da reforma. Émile Léonard fez parte de um grupo de professores franceses chamados de terceira geração, vindos depois da 2ª Guerra Mundial para o departamento de História da USP. Se a primeira era marcada pela inexperiência e pelo talento de jovens professores franceses, a de Léonard possui outra singularidade. Diferentemente de Fernand Braudel, Claude Lévi-Strauss e Roger Bastide, ele veio ao Brasil com uma produção consolidada, sendo considerado, segundo palavras de Fernando Novaes, o maior especialista francês sobre a Reforma<sup>164</sup>. Foi dos professores franceses, o mais velho ao chegar ao Brasil, com 57 anos, residindo aqui por quase três anos.

A presença de Léonard, no Brasil, foi marcante para a sua produção, porque transformou o terreno brasileiro em solo para a pesquisa o que constituía, sem dúvidas, um desafio para alguém acostumado aos arquivos europeus e fontes sobre a Idade Média. Seus primeiros escritos foram publicados na nascente Revista de História da USP, e versavam sobre aspectos do protestantismo nacional. A estada rendeu-lhe a publicação de dez artigos escritos em português, sendo escritos dois outros textos mais longos, que se transformaram em livros, como em 1949 *Le Presbiterianisme du Brésil et ses expériences ecclésiastiques*<sup>165</sup>, e em 1952, *L'illuminisme brésilienne dans un protestantisme recente*<sup>166</sup>. Traduziu para o francês a obra de Maria de Melo Chaves, *Bandeirantes da Fé*, obra que reuniu memórias da autora sobre o início do protestantismo no interior de Minas Gerais e que se tornou central para as análises de Léonard. O que consideramos o primeiro grande estudo acadêmico sobre o protestantismo intitulado *O Protestantismo Brasileiro- um Estudo de Eclesiologia e História Social*<sup>167</sup>, na verdade, é uma reunião de artigos publicados na Revista de História da USP, então comandada por Eurípedes Simões de Paula, publicadas sucessivamente nos números 5 a 12 entre os anos de 1951 e 1952, quando o autor já não estava mais no Brasil. A compilação desses artigos em um texto único foi feita mais de dez anos depois da publicação deles, em 1963, pela recente editora da Associação de Seminários Teológicos Evangélicos (ASTE)<sup>168</sup>. Segundo informações de Isaac Nicolau Salum, então professor do Departamento de

<sup>164</sup> NOVAIS, Fernando. Fernando Novais: Braudel e a "missão francesa". Estudos Avançados. [online]. 1994, v.8, n.22. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/ea/v8n22/14.pdf>>. Acesso em: 7 nov. 2009

<sup>165</sup> LÉONARD, Emile-G. *Études évangéliques: l'église presbytérienne du Brésil et ses expériences ecclésiastiques*. [Paris]: Faculté Libre de Théologie Protestante d'Aix-en-Provence, 1949.

<sup>166</sup> LÉONARD, Émile-G. *L'illuminisme dans un protestantisme de constitution recente (Brésil)*. Paris: Presses Universitaires de France, 1952. Tomo LXV da Bibliothèque de l'École des Hautes Études (Sciences Religieuses)

<sup>167</sup> LÉONARD, op.cit.

<sup>168</sup> A ASTE foi fundada em 1961 e juntava esforços de vários seminários evangélicos na direção de suprir as carências na educação teológica. Uma das suas premissas foi a tradução de obras para o português. Informações disponíveis na internet em <<http://www.aste.org.br>>

Linguística da USP, e prefaciador do livro, Simões de Paula tinha como projeto juntar esses artigos em um número especial, o que, devido à falta de recursos, não ocorrera.

Depois de dois anos e oito meses no Brasil, Émile Léonard retornou à França e a Paris assumindo seu posto na École Pratique des Hautes Études, publicando artigos sobre História eclesiástica, e ministrando cursos e palestras. Na década de 1950, dirigiu, junto a René Grousset, a grande coleção *Histoire Universelle*, no qual redigiu grande parte do tomo III. Em 1953, publicou, a pedido de Lucien Febvre, o livro *Le protestant français*<sup>169</sup>, texto que lhe rende dois prêmios, e uma elogiosa resenha de Febvre na revista *Annales*. Em 1955, tornou-se membro do Conselho Administrativo da Société de l'Histoire de France.

No final dos anos 1950, Léonard dedica especial atenção a questões de cunho mais teórico a respeito das dificuldades do estudo acadêmico do protestantismo, sendo o precursor desse tipo de debate nos círculos franceses. Vários artigos, nesse período, mostram um pesquisador, procurando um diálogo com a Sociologia, e seu grande interlocutor será Gabriel Le Bras, colaborador da Revista dos *Annales*, diretor da École des Hautes Études (VI section sciences sociales e économique) sociólogo da religião, em especial, do catolicismo francês.

Sua grande obra e maior legado foi a *Histoire General du Protestantisme*, composta de três densos volumes sobre os inícios e o desenvolvimento do protestantismo em áreas tradicionais e em outras menos conhecidas como Ásia, África, Oceania e América Latina. A obra que culmina uma vida dedicada à coleta documental sobre o protestantismo no mundo teve os dois primeiros volumes publicados em 1961, ano de sua morte, e o terceiro, justamente aquele no qual ele dedicaria maior atenção ao Brasil foi terminado por um de seus discípulos, Jean Boisset<sup>170</sup>. Trata-se de uma obra importante por apresentar ao mundo francôfono o protestantismo numa escala global e cronologicamente ampla, sobretudo na perspectiva teórico-metodológica adotada.

Léonard morreu em dezembro de 1961 e deixou uma obra vasta que, segundo o levantamento de Isaac Saloum, dentre livros, artigos e capítulos de livros, ultrapassou uma centena de textos, sendo os de história eclesiástica mais da metade da sua produção. Um de seus companheiros, Michel François, definiu a obra de Léonard como “une oeuvre d'historien peu ménager de sa peine car il fut un laborieux, ouvert d'ailleurs à toutes les curiosités, mais une oeuvre qui demeure conditionnée tout entière par son attachement au Languedoc, où il

<sup>169</sup> LÉONARD, Émile- G. *Le Protestant Français*. Paris: Press Universitaires de France, 1955.

<sup>170</sup> LÉONARD, Émile-G. *Histoire generale du protestatisme*. Tomo III. Nesse terceiro volume, dedicado as novas área do protestantismo no mundo, a parte dedicada à América Latina e, em especial ao Brasil, é praticamente uma colagem dos textos publicados por Léonard quando no Brasil. Infelizmente, Léonard não teve tempo de deixar uma reflexão mais profunda sobre o protestantismo brasileiro, dez anos após sua estada no Brasil, restando muitas perguntas sobre a real influência que a experiência brasileira deixara na sua produção.

naquit, et par sa fidelité à la foi protestante, où Il vécut”<sup>171</sup>. Para Jean Baubérot, um dos sucessores de Léonard na EPHE, a obra será para a França, fundadora de uma história do protestantismo de tipo universitário e científico, embora conserve “un très fort rapport ‘existentiel’ au passé protestant”, podendo ser considerado como um exemplo da virada que os estudos sobre o protestantismo tiveram nesses últimos cinquenta anos.<sup>172</sup>

Na França, Léonard é lembrado pelo seu pioneirismo, coragem (por dedicar a vida a um tema pouco conhecido), pela capacidade de apontar caminhos investigativos até hoje pouco explorados<sup>173</sup>. “Un protestante que vit son protestantisme et qui le sent”<sup>174</sup>, assim disse Lucien Febvre, comentando o livro *Le protestante français*, devido sua postura de intelectual engajado à causa protestante e da coragem de assumir tal postura na Academia Francesa. Mesmo de pequena projeção na França atual, e hoje contestado em alguns redutos protestantes franceses, sua trajetória não é insignificante. Teve cinco livros publicados pela Presses Universitaires de France e obteve financiamento acadêmico para uma obra de três densos volumes (com mais de mil e oitocentas páginas) sobre um grupo que, em 1960, não chegava a números superiores a 800.000 membros na França. Ele também foi um dos poucos estudiosos do protestantismo a ter textos publicados na Revista *Annales* junto a autores que o sucederão, mas com perspectivas diferentes no estudo do protestantismo como Pierre Chaunu, Phillipe Joutard e Paul Ricoeur e, mais recentemente, Jean-Paul Willaime e Jean Baubérot.

Será justamente Léonard esse homem pioneiro, de transição, que se aventura na reflexão dos pressupostos protestantes, não pelo viés teológico, mas pensando-os, em princípio, a partir das suas chaves de leituras do momento, da sua herança da Sociologia de Durkheim, dos conceitos weberianos sobre o protestantismo e, evidentemente, experimentando a ruptura que representava os estudos de Lucien Febvre a respeito da Reforma e do século XVI.

---

<sup>171</sup> FRANÇOIS, op.cit., p.345.

<sup>172</sup> BAUBÉROT, Jean. Le protestantisme français et son historiographie. *Archives des sciences sociales des religions*. v.58, n. 2, p.175-186,1984. p.177.

<sup>173</sup> WILAIME, Jean-Paul. La Sociologie Du protestantisme en France. Des premières recherches aux travaux actuels. *Archives des sciences sociales des religions*, v. 44, n.1, p.103-118, 1977. p .112.

<sup>174</sup> FEBVRE, Lucien. Le protestante français. *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, v.9, n.3, p.375-377 1954. p.376.

## 2.2. “Brasil: Terra de História”: A missão francesa e os objetivos de Léonard no Brasil.

Les temps ont marché. L’histoire des Amériques n’en est pas moins un grand livre d’histoire vivante perpétuellement ouvert, en deux tome, para delà l’Atlantique- pour nos aide à nous bien comprendre nous-mêmes.

(Lucien Febvre)

O fato de um professor francês escrever sobre o protestantismo no final dos anos 1940 na Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da Universidade de São Paulo já é uma situação a ser explorada. Trata-se de um dos primeiros trabalhos da chamada “missão francesa” sobre o Brasil e, no caso específico da História, da primeira obra feita por um historiador com os pressupostos dos Annales tendo o Brasil como objeto de estudo. Embora os textos publicados por Léonard no Brasil tenham tido pouca repercussão, eles guardam em si um valor pelo seu caráter experimental e um exemplo de como possíveis imaginários a respeito dessa missão francesa precisam ser revistos. Léonard, mesmo sendo próximo do grupo dos Annales, próximo de Lucien Febvre, e sendo diretor da EPHE, defenderá a hipótese de o Brasil ser uma “Terra de História” no sentido de assemelhar-se a uma “máquina do tempo” na qual seria possível perceber elementos perdidos pelos historiadores europeus.

Lembramos que as primeiras intenções de criação de uma universidade em São Paulo tiveram início em torno do jornal *O Estado de São Paulo* e da *Liga Nacionalista* já nos anos 1920. Congregando as “camadas urbanas e educadas” paulistas a *Liga Nacionalista* desempenhou forte papel político com sua pregação cívica e política, tendo na reforma educacional a principal causa a ser defendida.<sup>175</sup> A reforma educacional dentre outras bandeiras propunha a “criação da universidade, cujos fins também são enunciados: formar “elites desinteressadas” e “professores secundários.”<sup>176</sup> Segundo Limongi, a criação do Instituto Franco-Brasileiro de Alta Cultura, em 1925, possibilitou a aproximação entre intelectuais franceses e a Liga Nacionalista e, conseqüentemente, a defesa conjunta da criação de uma Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras nos moldes franceses no Estado de São Paulo.<sup>177</sup>

<sup>175</sup> LIMONGI, Fernando. Mentores e clientelas da Universidade de São Paulo. In: MICELI, Sérgio. *História das Ciências Sociais no Brasil*. 2 ed. São Paulo: Editora Sumaré, 2001.p. 135-221.

<sup>176</sup> LIMONGI, op.cit., p.156.

<sup>177</sup> LIMONGI, op.cit., p.175.

Desde a sua fundação, em 1934, professores franceses, em especial nas áreas de Humanas, vêm ao Brasil com a missão de trazer “conhecimentos científicos e humanistas”<sup>178</sup>. A partir da fundação em 1934, até os anos 1950, intelectuais franceses de formação diversa e objetivos diferenciados vieram, deixando profundas marcas na nascente ciências humanas brasileira. A pesquisadora Fernanda Massi classifica-os a partir do período de chegada e estadia, entendendo três grandes momentos dessa missão: um primeiro, de 1934-35, composto de professores titulares na França e que vieram por um curto período para inaugurarem cadeira de Ciências Humanas (nessa fase estariam inclusos Pierre Deffontaines, Ettiene Borne, Emile Cooranert e Paul Arbousse Bastide); uma segunda, de 1937-1945, composta de jovens promissores, mas com pouca experiência, e que vinham para o Brasil em busca de trabalho e dinheiro (inclusos Claude Levi-Strauss, Fernand Braudel, Pierre Monbeing, Roger Bastide e Jean Gag ); e uma terceira fase, a partir de 1945, do qual Émile Léonard   exemplo, seria composta de grande número de professores visitantes, com curtas estadas no Brasil.<sup>179</sup> O Brasil se apresentava como um campo de possibilidades profissionais e temáticas para esses professores<sup>180</sup>.

Ao mesmo tempo da presença francesa, na França, desde 1929, o grupo ligado à revista *Annales d'histoire  conomique et sociale* propunha rupturas no campo das Ciências Humanas em especial a escola histórica alemã. Combatendo a história *evenementielle*, Lucien Febvre e Marc Bloch, então professores da Universidade de Estrasburgo, e tidos como “pais fundadores” dessa corrente historiográfica, propunham o intercâmbio das disciplinas a fim de uma constru o de uma história que abarcasse outras dimensões do homem além do político<sup>181</sup>. A proposta da constru o de uma “história problema”, ao menos nessa primeira fase da Revista (até a morte de Febvre), fez emergir novos horizontes como os atrelados ao psicológico de atitudes coletivas na procura, por exemplo, da “mentalidade” do homem do século XVI, sobre as massas an nimas, seus modos de viver, sentir e pensar.<sup>182</sup>

<sup>178</sup> MASSI, Fernanda Peixoto. *Estrangeiros no Brasil: a Missão Francesa na Universidade de São Paulo*. 1991. Disserta o (Mestrado em Antropologia)- Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas. 1991. p.23.

<sup>179</sup> MASSI, op.cit., p. 13-15.

<sup>180</sup> Segundo Brigitte Mazon, até os anos 1940 na França existiam poucos recursos para a pesquisa nas ciências humanas sendo poucas também as perspectivas profissionais para jovens pesquisadores. MAZON, Brigitte. La Fondation Rockefeller et les sciences sociales em France, 1925-1940. *Revue française de sociologie*, v.26, n.2, p.311-342, 1985.

<sup>181</sup> BURKE, Peter. *A Revolu o Francesa da Historiografia: A Escola dos Annales (1929-1989)*. 3 ed.. São Paulo: Ed. UNESP, 1991. p.37-43.

<sup>182</sup> VAINFAS, Ronaldo. *Micro-história, os protagonistas an nimos da história*. Rio de Janeiro: Ed. Campus, 2002. p.17.

O interesse desse grupo pela América do Sul já podia ser percebido no primeiro ano da revista. Apresentado como um “campo privilegiado de estudos”<sup>183</sup>, até a década de 1950, seus colaboradores acompanhavam, através de resenhas, a produção relativa à América do Sul, embora não tivessem uma noção clara ou uma teoria de análise americana<sup>184</sup>. Em 1948, ano da chegada de Léonard ao Brasil, a Revista *Annales* publicou um número especial sobre a América Latina cujo introdutório de Febvre reforçava o interesse por esse veio do continente<sup>185</sup>. No caso da religião no Brasil, comentando o artigo de Roger Bastide sobre as religiões de origem africana, ele usará de uma citação muito próxima da analogia de Léonard a respeito do protestantismo brasileiro, ou seja, de um velho cristianismo indo em direção a uma região nova:

Et la religion? Les religions plutôt? San doute, plein de choses, un article de Roger Bastide touche au problème des croyances noires et de ce qu'en ont conservé, au delà de l'Atlantique, les fils des esclaves arrachés naguère à leur continent. Mais le christianisme? Sur les formes qu'il revêt, sur les sentiments dont il se nourrit au sein de masses humaines qui le connaissent à peine depuis quatre siècles, une infime gouttelette de temps; sur le travail d'adaptation que dut nécessairement subir, pour conserver la vie, une religion transférée toute faite, à l'état adulte, des profondeurs d'un continent qui avait mis seize siècles à l'élaborer aux marges d'un jeune continent qui le reçut tel que, imposé par la force.<sup>186</sup>(grifo nosso)

O Brasil apresentava-se como um terreno desconhecido para os franceses, mas sedutor, como uma “terra de História”, no sentido de possibilidades temáticas e de descoberta. É justamente sobre essa possibilidade que versa o primeiro texto de Léonard publicado em português, e veiculado no segundo número da *Revista de História* da USP, em 1950, no artigo *Brasil: Terra de História*<sup>187</sup>. Nesse texto, Léonard exemplifica a pluralidade dos objetivos pelos quais essa missão veio ao Brasil bem como curiosas teses pouco conhecidas do público acadêmico brasileiro. Nesse texto, ele apresentava suas primeiras impressões sobre o protestantismo brasileiro como também expunha sua hipótese de trabalho que estimulava sua

---

<sup>183</sup> FEBVRE, Lucien. Amérique du Sud: un champ privilégié d'études. *Annales d'histoire économique et sociale*, v.1, n. 2, p. 258-278, 1929. p.260. Nesse artigo, Febvre problematiza o conhecimento sobre esse continente contemplado, prioritariamente, a partir de temas como a ocupação européia, seus produtos de exportação. Animado com as pesquisas antropológicas sobre as sociedades pré-colombianas, questiona-se sobre a possibilidade de pesquisas sobre o continente americano, sobre a geografia, a línguas, os homens, seus contrastes.

<sup>184</sup> MASSI, op. cit., p.208-209.

<sup>185</sup> FEBVRE, Lucien. Introduction : l'Amérique du Sud devant l'Histoire. *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*. v.3, n. 4, p. 385-392, 1948.

<sup>186</sup> FEBVRE, op.cit., p.386.

<sup>187</sup> LÉONARD, Émile-G. Brasil, Terra de História. Trad. Eduardo de Oliveira França. *Revista de História*, São Paulo, n. 2, p.219-228, 1950. p.219.

vinda ao Brasil. O primeiro parágrafo do artigo ironizava o fato dele estar aqui, afinal, o que ele, professor acostumado aos arquivos e países mais velhos, viera fazer?

Disseram-me: "Que vai o historiador fazer no Brasil? Quem tem o vezo com a necessidade das velhas cidades e dos ricos arquivos da França e da Itália. Lá não há de encontrar nem monumentos antigos (destruíram-nos sobretudo em S. Paulo para ceder espaço à construção de arranha-céus), nem papelório antigo (que os bichos comeram). Além disso, se há história a ser feita por lá, é a história do Brasil: o de crer que os brasileiros não tenham ficado a sua espera para tratar dela, com um preparo e um conhecimento de seus problemas nacionais que V. não pode pretender possuir"<sup>188</sup>

Léonard era um historiador de produção voltada para a Idade Média e ao período da Reforma. Seus temas eram, essencialmente, regionalizados e dedicados à Europa Meridional. Diferentemente dos jovens Fernand Braudel ou Cláude Levi-Strauss, que vieram para cá nos anos 1930 à procura de dinheiro e trabalho, Léonard não era mais um jovem (57 anos); não precisava de emprego, porque já era diretor na EPHE e não precisava de uma especialização temática para ganhar projeção. Que interesse podia ter ele ao vir ao Brasil? Vejamos o que autor trazia consigo como hipótese de trabalho:

A admissão — repetimos, como primeira hipótese de trabalho e sob todas as reservas necessárias — da possibilidade de se compararem as experiências atuais ou recentes dos povos novos e as experiências antigas dos velhos países, faz da história desses povos novos uma espécie de lupa (ou de tubo de ensaio, importa pouco a imagem) para a compreensão de outras histórias que escapam à pesquisa pelo seu distanciamento. E' necessário que, em seguida, o historiador se aplique às diferenças, das quais as primeiras resultam do fato de não ser o homem eternamente o mesmo.<sup>189</sup>

Eis o grande serviço que me presta o Brasil, a mim que não sou mais que um trabalhador no campo do passado europeu. E é porque o Brasil refaz, numa certa medida, e sob ritmo singularmente rápido, as experiências da Europa, e por isso permite compreendê-las melhor que, mesmo para quem não se ocupe especialmente de seu passado já glorioso, saúdo nele uma grande Terra de História.<sup>190</sup>(grifo nosso)

O autor acreditava que o Brasil, por ser um país de história recente em relação à Europa, estava, naquele momento, reproduzindo fases já vividas pelo velho continente mas em ritmo muito rápido. O Brasil seria um campo de observação, um “tubo de ensaio” no qual seria possível visualizar elementos perdidos ou pouco explorados pelos historiadores

<sup>188</sup> LÉONARD, op.cit., p.219.

<sup>189</sup> LÉONARD, op.cit., p.226-227.

<sup>190</sup> LÉONARD, op.cit., p.228.

européus. Seu objeto, portanto, era a Europa não o Brasil. Se é verdade que os Annales procuravam conhecer o passado a partir do presente, num método regressivo, Léonard quer conhecer o presente “do outro” para conhecer o “seu” passado. Um exercício jamais advogado por Bloch ou Febvre, tanto que o autor tinha noção dos problemas envolvidos em uma história comparativa, sobretudo entre países de trajetórias tão distintas como a França e o Brasil (embora acreditasse ser capaz de fazer os ajustes). O primeiro motivo para sua vinda para o Brasil era a possibilidade de entender a Reforma européia do século XVI. Dois anos depois, já não mais no Brasil, o autor mostra uma mudança sutil da sua hipótese inicial: ao desenvolver suas pesquisas, acabou se envolvendo com o objeto e, ao mesmo tempo, conseguiu uma melhor compreensão do campo europeu e o do campo protestante brasileiro; contudo, a idéia inicial da comparação e de estágios de maturidade persistiu. Na introdução de *O protestantismo brasileiro*, texto originalmente publicado dois anos depois do seu primeiro artigo, o autor assim declarava:

A comparação entre a Europa e o Brasil será para nos servir de uma imagem análoga, diagonal ou oblíqua. (não mais tubo de ensaio!-grifo nosso) É uma comparação que estabelece entre países cujos estados de desenvolvimento são muito diversos(...) Ora, acontece que ao estudar de perto as condições eclesiásticas, políticas e sociais em que ele apareceu, vemos que elas se aproximam muito mais daquelas condições do Antigo Regime do Velho Continente do que das condições dos séculos XIX e XX; e isto legitima a comparação diagonal de que falamos há pouco. Esta legitimação permite ainda uma consciência mais profunda, uma compreensão melhor dos fenômenos brasileiros atuais bem como dos fenômenos europeus de outrora. Somente a esperança deste duplo proveito nos leva a correr os riscos de uma comparação pois, como muito bem diz um provérbio francês-“comparação não é razão”. Se algumas das semelhanças estabelecidas parecerem forçadas ao leitor, tenha ele a gentileza de considerá-las como hipóteses de trabalho, andaimes, que poderiam ser retirados sem que o edifício desmoronasse<sup>191</sup>.

Em princípio, desconfiamos que esse argumento era estratégia astuta de Léonard para burlar o rigoroso sistema de cátedras existentes na USP. Segundo palavras do próprio Eduardo de Oliveira França, assessor de Léonard, o sistema de cátedras impedia que os professores e alunos de uma determinada cátedra investigassem assuntos de outra<sup>192</sup>. Como o francês viera como docente contratado para a cadeira de História de Civilização Moderna e Contemporânea, ele não poderia ter como objeto de estudo a História do Brasil. Os assuntos ligados ao Brasil eram exclusivos da cadeira de História da Civilização Brasileira, então

<sup>191</sup> LÉONARD, Émile-G. *O protestantismo brasileiro...* p.11.

<sup>192</sup> Eduardo de Oliveira França: um professor de História. (Entrevista). *Estudos Avançados*, v. 8, n.22, 1994. p.155.

dirigida por Alfredo Ellis Jr. Em sentido literal, Léonard não deveria investigar um espaço de outra cátedra e a prerrogativa de estudar a Europa através do Brasil, portanto, era uma saída possível para evitar maiores problemas. Essa tese de “tubo de ensaio” foi estranha até para Salum, prefaciador de *O protestantismo brasileiro* e amigo de Léonard. Segundo ele, já na época, a tese provocara “desdém (havia quem dela sorrisse), contestações e reservas, tanto entre os franceses quanto entre brasileiros”<sup>193</sup>. Como um autor com os pertencimentos de Léonard, homem admirado pelo próprio Lucien Febvre, diretor da EPHE poderia advogar tal tese? Como um homem que tinha como sua grande referência de pesquisa *O problema da incredulidade no século XVI* poderia cometer o pior erro de um historiador: o anacronismo? Equívoco? Seria uma estratégia astuta para burlar o sistema de cátedras da USP?

Tentar restringir esse capítulo a responder essas questões não nos permitiria avançar no debate e no entendimento da história do protestantismo como objeto acadêmico. Destacamos como salutar dessas perguntas que a tese de Léonard é exemplo do que significou, num primeiro momento, a idéia do Brasil como “Terra de História”, para a historiografia francesa. Léonard, ao apresentar essa tese, mostra como ainda era fluida a idéia entre os *Annales* sobre a América do Sul, em especial o Brasil, e sua tese é um exemplo da variedade temática e investigativa deles. Se os pressupostos dos *Annales*, nesse caso, permitiam estudar o protestantismo fora da Europa a maneira de fazê-lo ainda era essencialmente experimental. Sua hipótese mostrava os limites dessa corrente historiográfica, da dificuldade de abarcar outros períodos e lugares geográficos. Ao se deparar com o Brasil dos séculos XIX e XX, com poucas e desorganizadas fontes, sem arcabouço historiográfico sobre o Brasil, Léonard teve que usar de recursos outros como outras fontes, a História comparativa<sup>194</sup>, a Etnografia, a Sociologia, para entender o protestantismo brasileiro.

Essa obra e a própria produção de Léonard mostram como alguns conceitos advogados na Revista *Annales* e pelos pais fundadores, em especial Lucien Febvre, produziram obras mais plurais e a aplicabilidade de novas metodologias produziu obras heterogêneas, muitas vezes, desconhecidas atualmente. A proximidade de Léonard com Febvre não significaram

<sup>193</sup> LÉONARD, *O protestantismo brasileiro...*, p.17.

<sup>194</sup> A história comparativa, fora um dos principais métodos para o estudo da religião praticados até a primeira metade do século XX. Segundo Eduardo Basto de Albuquerque, o nascimento de uma disciplina História das Religiões trazia no seu bojo as influências do final do século XIX a respeito da evolução das sociedades, “numa escala ascendente composta por etapas a serem superadas. A nomenclatura das diversas correntes interpretativas variava, mas evolvia o animismo, o naturalismo, o politeísmo e o monoteísmo.” Para Albuquerque, o que estava por trás dessa metodologia era uma comparação para detectar, de um lado, o fim eminente da religião, e do outro, a ascensão de uma sociedade pautada apenas no “progresso e na ciência”. ALBUQUERQUE, Eduardo Basto de. *Historiografia e Religião. Revista Nures*, n. 5, Jan/Abr 2007. Disponível em: <<http://www.pucsp.br/revistanures>>. Acesso em: 11 abr 2007 e discutido com o autor.

que Léonard e outros seguidores dessa proposta tivessem o mesmo brilhantismo ou que suas obras eram simples consequência da proposta inovadora de Febvre. O protestantismo brasileiro mostrava justamente o quão difícil significava a aplicabilidade daquela proposta.

Além da experimentação e de uma tese frágil (do Brasil como “Terra de História”) Léonard tinha objetivos práticos ao vir ao Brasil. O primeiro deles, já salientado na sua biografia, era a coleta documental para confecção de uma grande obra de síntese sobre o protestantismo já nos anos 1940.<sup>195</sup> Como ele concebia o protestantismo de uma maneira linear, ou seja, de início da Reforma protestante européia, com desdobramentos posteriores em outros locais do mundo, precisava levantar dados empíricos sobre as “novas áreas do protestantismo”. Sua tarefa inicial era nova, porque eram poucos e esparsos os dados relativos aos evangélicos na América do Sul e faltavam outras fontes para a efetividade do projeto. Dotado de uma concepção eurocêntrica, de linearidade e evolução do tempo histórico - a julgar pela divisão da sua *Histoire Generale du Protestantisme* e os subtítulos da obra – contudo, terá um sentido menos triunfalista e mais nostálgico: para o autor, a Europa conhecia um protestantismo “velho”, cansado e em crise, em contraste com as áreas mais novas que estavam renovando o protestantismo mundial.

C'est le bénéfice que nos trouvons à examiner de près le récent passé de ce protestantisme brésilien qui, né il y a moins d'un siècle, est aujourd'hui le plus important de tous les pays latins (la France comprise), puisqu'il comprend au moins deux millions de membres ou d'affiliés à des titres divers. Comment naît un protestantisme, comment il se répand: c'est ce qu'une telle étude, conduit sur des témoignages écrits et oraux remontant aux origines, permet de discerner avec tous les détails désirables et dans l'étrange sentiment, s'agissant de faits qui remontent au plus à quatre-vingt-dix ans, de toucher à une antiquité reculée, celle, tout au moins, où les premiers réformés de France prenaient des initiatives semblables et faisaient des expériences analogues.<sup>196</sup>

Veremos que a tese de Léonard tinha também objetivos pessoais. A opção pelo Brasil, além da proximidade acadêmica entre Brasil e França, estava no fato de ele apresentar uma das maiores taxas de crescimento numérico de evangélicos na América. Em números absolutos, os brasileiros contavam, desde o século XIX até os anos 1940, com quase dois milhões de fiéis, número muito superior aos da França de Léonard que não ultrapassava a 800 mil. Além disso, o país caminhava na contramão das igrejas protestantes européias que

---

<sup>195</sup> Na folha de rosto da obra *Histoire du protestantisme*, obra publicada em 1950, o autor já indicava que *Histoire Generale du Protestantisme* estava em fase de construção. LÉONARD, *Histoire du protestantisme...* p.2.

<sup>196</sup> LÉONARD, *L'Église presbytérienne du Brésil et ses expériences ecclésiastiques..* p.1-2.

apresentavam uma queda no número de fiéis. No caso francês, muitas das tradicionais áreas protestantes estavam se desintegrando frente à urbanização e à crescente secularização da sua membresia. A comparação entre o “novo” protestantismo e o “velho”, portanto tem uma dinâmica de imagem análoga para não só a idéia de superioridade européia, como também, o contrário, de aqui ser um novo protestantismo, um “renovo” – termo utilizado por ele- ao já cansado protestantismo europeu.

### 2.2.1. O protestantismo francês

O último elemento que influenciara a vinda de Léonard ao Brasil, antes de adentrarmos na própria obra dele, era o cenário religioso francês e os desdobramentos das mudanças em curso no campo religioso europeu, em especial o francês. Dentre elas, destacamos os esfacelamento de áreas rurais tradicionalmente evangélicas devido ao êxodo rural, a crescente secularização da sociedade francesa e dos fiéis, as guerras, o pensamento e a influência do teólogo suíço Karl Barth e suas variáveis, e a aproximação protestante com os católicos através do ecumenismo<sup>197</sup>. Essas mudanças afetaram, não apenas o cenário religioso, mas reconfiguraram a maneira pelo qual os protestantes articulavam sua memória e a Academia visualizava os protestantes franceses. A produção de Léonard procura responder aos dilemas dessas novas configurações sendo ele um crítico da perda da “singularidade” protestante e contrário à aproximação com o catolicismo e com a sociedade mais ampla.

Enquanto protestantes brasileiros procuravam construir uma tradição histórica e se posicionar frente ao desenvolvimento histórico nacional, Léonard veio de uma tradição protestante diferenciada, marcada por um passado de lutas, mortes e de resistências<sup>198</sup>. Não somente as guerras religiosas do século XVI, cujo mais lembrado evento foi o massacre da noite de São Bartolomeu, em 1572, foram decisivos para essa tradição de resistência. Desde o final do século XVII até o fim do século XVIII, o culto protestante foi interdito e praticado na clandestinidade. Em 1685, quando Luis XIV revogou o Edito de Nantes – promulgado em 1598 e que garantia liberdade religiosa aos huguenotes franceses- templos foram destruídos,

---

<sup>197</sup> BAUBÉROT, op.cit., p.176.

<sup>198</sup> Termos utilizado por Léonard a respeito do protestantismo francês. LÉONARD, *Le Protestant Français*.... p. 27.

escolas fechadas, pastores exilados, batismos ao catolicismo forçados.<sup>199</sup> Nesse primeiro momento, a proibição gerou a fuga de protestantes para países vizinhos, como a Holanda enquanto perdurou uma resistência armada ao rei através da revolta dos “camisards”.<sup>200</sup> Por mais de cem anos (1685 até 1787) eles mantiveram, na clandestinidade, seus sínodos, pastores, regras eclesiais e civis, realizaram casamentos nas chamadas “Églises du désert” -nome dado a essas comunidades, porque localizadas no sul da França, região montanhosa, árida e de difícil acesso<sup>201</sup>. Estamos falando, justamente, do ambiente e da região onde Léonard nascera e vivera sua infância e juventude, próximo a fortificações, espaços e templos protestantes que testemunhavam esse período.

Philippe Joutard mostra em *La légende des Camisards: une sensibilité au passé*<sup>202</sup> que ser protestante na França carrega um sentido mais amplo. Segundo ele, depois de 1840, ocorreu uma virada na historiografia francesa (sobretudo com Michelet) que retoma os *camisards*, (personagens antes desprezados tanto pelos protestantes quanto pelos católicos). Imersos nas disputas políticas da segunda metade do século XIX, os *camisards* serão construídos pelos protestantes como precursores da Revolução Francesa e “demolidores da Bastilha” por terem resistido ao poder absolutista. Do lado católico, Joutard mostra que será alimentado um desprezo a esse grupo tido como “eterno exército da desordem”, como precursores dos *communards* (partidários da Comuna de Paris) com quem “teriam aprendido o direito à pilhagem, ao homicídio e ao incêndio, em nome da liberdade de greve”<sup>203</sup>. A tradição de *camisard* e essa forte relação com um passado de resistências pode ser vista não apenas na bibliografia, bem como, nos muitos “lugares de memória protestantes”, como os muitos acervos, memoriais e museus sustentados pela Federação Protestante da França.<sup>204</sup>

A partir do século XIX até o século XX, duas estratégias foram lançadas pelos militantes do protestantismo na esfera pública francesa: a estratégia de laicização e a estratégia ecumênica, estando elas interligadas.<sup>205</sup> A primeira foi posta em prática desde o

<sup>199</sup> LÉONARD, *Le Protestant Français...* p.36.

<sup>200</sup> A guerra dos Camisards fora uma revolta armada protestante originalmente ocorrida na região montanhosa de Cévenne, sul da França, iniciada em 1702 em decorrência da revogação do Édito de Nantes (1598) em 1685. A revolta reivindicava a liberdade de culto huguenote. O nome *camisard* foi dado porque o único elemento que identificava os revoltosos eram as camisas. Tal termo se tornou corrente para designar protestantes dessa região.

<sup>201</sup> LÉONARD, *Le Protestant Français...* p. 39.

<sup>202</sup> JOUTARD, Philippe. *La légende des Camisards: une sensibilité au passé*. Paris: Gallimard, 1977.

<sup>203</sup> Jacques Le Goff argumenta que o exemplo camisard é representativo de como “cada época fabrica mentalmente a sua representação do passado”. LE GOFF, Jacques. *História e Memória*. Tradução Bernardo Leitão... [et all.]. 3. ed. Campinas: Editora da Unicamp, 1994. p.27.

<sup>204</sup> São cerca de onze museus sendo um deles on-line disponível para consulta através do site: <<http://www.museeprotestant.org/>>. Acesso em: 16 dez 2009.

<sup>205</sup> BAUBÉROT, Jean. Le protestantisme français, trois cents ans après la révocation de l'édit de Nantes. *Vingtième Siècle. Revue d'histoire*, v. 6, n. 1, p.39-52, 1985. p.40.

início do século XIX e procurava garantir um espaço de uma existência frente a cem anos de proibição e uma forma de se distinguir da religião predominante. Na prática, a defesa da laicização, calcada nos princípios protestantes da decisão individual da salvação, tornando a religião própria da esfera privada, num primeiro momento fez com que os protestantes tivessem grande aceitação na esfera pública francesa, em especial, entre os republicanos e intelectuais auto proclamando-se como “vanguarda do cristianismo”.<sup>206</sup> Com a separação da Igreja e do Estado em 1905 e o ambiente otimista do cientificismo, numa sociedade cada vez mais agnóstica, a religião passou a ocupar menos a esfera pública e os protestantes, segundo Bauberót, paradoxalmente, teriam contribuído para criar estruturas político-sociais que futuramente os destruiriam.<sup>207</sup>

A outra forma adotada a partir da laicização do Estado francês foi a do ecumenismo. Diferentemente do Brasil, onde as igrejas protestantes das missões norte-americanas, desde sua implantação, mantiveram - mesmo que em graus distintos, conforme o período histórico - um forte denominacionalismo<sup>208</sup>, na França, diversos grupos protestantes, a partir do século XX, criaram uma federação unificando suas estruturas eclesiásticas, na *Federation Protestante de France*, em 1909. Ao ajuntar igrejas protestantes históricas calvinistas, luteranas e outras menores, ela tornou-se porta-voz do protestantismo francês até os dias de hoje. Essa posição francesa, cujos pressupostos teológicos e organizacionais poderiam ser vistos na revista *Foi e Vie* – revista que teve adeptos no Brasil e inspirara uma proposta de cooperação denominacional – tinha, como pano de fundo, uma teologia de resposta à crescente secularização do mundo europeu, mantendo um diálogo com a modernidade e construção de um novo paradigma eclesiástico. O teólogo que melhor representou essa tentativa de resposta a essas demandas para o mundo francês foi o suíço Karl Barth (1886-1968).<sup>209</sup>

---

<sup>206</sup> CABANEL, Patrick. *Les Protestants et la République. Des 1870 à nos jours*. Collection Les Dieux dans la Cité. Bruxelles: Editions Complexe, 2000. p.30.

<sup>207</sup> BAUBÉROT, op.cit., p.41-42.

<sup>208</sup> Para Niehbur os incontáveis números de dissidências no protestantismo levavam em conta o pluralismo social e a incapacidade conviver com a diferença dentro dessa tradição religiosa. NIEBUHR, H. Richard. *As origens sociais das denominações cristãs*. Trad. Antonio de Gouvêa Mendonça. São Paulo: Aste/ Instituto Ecumênico de Pós- Graduação em Ciências da Religião, 1992. p.13.

<sup>209</sup> Diferente dos liberais alemães dos séculos XVIII e XIX que advogavam a possibilidade do homem por si mesmo chegar a Deus, através de uma experiência mística fora da revelação bíblica, Barth acreditava no caráter absoluto de Deus não sendo objeto do conhecimento humano ou ação dele. Em linhas gerais, procurava valorizar a cultura (ciências, artes, política) dialogar com ela e estar pronta a escutá-la. Essa teologia se torna atraente para membros da classe média intelectual e dava aos teólogos e pensadores protestantes um público maior. TILLICH, Paul. *Perspectivas da Teologia Protestante nos séculos XIX e XX*. Trad. Jaci Maraschin. São Paulo: ASTE, 2004. P.242-244.

Curiosamente, essa proposta, mais intelectualizada de aproximação com os diversos setores da sociedade e suas muitas ideologias, de diálogo com o catolicismo, fez com que os estudos de cunho histórico perdessem interesse e projeção. Feitas por pastores “que se faziam historiadores de suas paróquias” e “onde os historiadores tiravam de sua pesquisa uma exortação pastoral”<sup>210</sup>, a história protestante era feita e destinada para eles mesmos. A proposta de aproximação ecumênica desestimulou o principal baluarte de produção de conhecimento histórico de então: as próprias igrejas. Em uma época em que os teólogos e líderes se esforçavam para construir um diálogo entre protestantes e católicos, procurando, não os elementos de distinção, mas os elementos de união, a valorização de uma história anterior à própria Reforma desestimulou a produção histórica das igrejas locais e das diversas denominações.

Essa história eclesiástica, na França, estava em declínio já nos anos 1930. Os estudos feitos por pastores mais ilustrados para exaltar as origens, eleger seus fatos significativos, personagens valiosos e que procuravam legitimar a diferença em relação ao catolicismo perdiam força e interesse por parte dos líderes e também dos fiéis. A partir desse “desinteresse histórico” das próprias igrejas, nos anos 1940, observa-se uma migração do espaço do estudo do protestantismo em direção ao meio acadêmico<sup>211</sup>. Jean Baubérot mostra que, a partir dos anos 1930, o estudo da história do protestantismo torna-se cada vez menos feita por pastores “esclarecidos”, cada vez menos destinadas aos próprios protestantes, sendo cooptada pela

---

<sup>210</sup> BAUBÉROT, op.cit. 176.

<sup>211</sup> No caso da sociologia do protestantismo na França, ela foi, inicialmente, estimulada e financiada pelas próprias igrejas. A *Commission de Sociologie Religieuse* foi criada pela *Fédération Protestante de France* em 1961 e desenvolvida em parceria com a Faculdade de Teologia de Estrasburgo, na mesma Universidade que fora berço dos *Annales*. A necessidade de uma análise sociológica estava vinculada, segundo Jean-Paul Willaime, às transformações sociais em curso desde os anos 1930, na França, como o êxodo rural que atingiu áreas rurais historicamente protestantes como Cevennes, Pitou, Vivarais, que para um dos teólogos daquele momento, produziria o risco de uma indiferença religiosa ligada a essa nova situação da secularização e do desenraizamento religioso provocado pelo movimento migratório. Os primeiros estudos dessa comissão eram essencialmente estatísticos e muito próximos da demografia sem o uso de princípios teóricos norteadores. Em 1969, a Federação Protestante da França desvincula a comissão de sociologia por problemas políticos. O que era antes uma comissão destinada a ser um instrumento do sacerdócio, ao longo dos anos, tornou-se um órgão que a partir dos dados coletados fazia proposições e sugestões incisivas quanto à leitura dos dados e das estratégias da igreja. A partir de 1969, uma etapa importante dentro da institucionalização da pesquisa em sociologia do protestantismo, porque existe a integração da Centro de Sociologia do Protestantismo a uma universidade fazendo parte da Faculdade de Teologia protestante da Universidade de Ciências Humanas de Estrasburgo. Em 1975, esse grupo foi reconhecido pelo C.N.R.S distanciando-se assim das intenções das instituições eclesiásticas e da pesquisa sociológica de orientação pastoral, preocupando em fazer uma análise descompromissada com projetos ou estratégias eclesiais. Lembramos que no caso da sociologia do protestantismo, ela possui um trajeto diferenciado em relação ao cenário brasileiro. Enquanto no Brasil a sociologia e a sociologia histórica do protestantismo tiveram como grandes precursores protestantes questionadores da ordem instituída nas suas respectivas instituições, financiados por órgãos ecumênicos internacionais ou por bolsas governamentais, enfim, um conhecimento de contestação e reivindicação de mudança, na França, serão as próprias igrejas que, primeiramente, usam de levantamentos sociológicos para desenvolverem estratégias de atuação e melhor conhecer seu público. WILAIME, Jean-Paul. *La Sociologie du protestantisme en France. Des premières recherches aux travaux actuels. Archives des sciences sociales des religions*, v. 44, n.1, 1977. p.104.

Academia não só como espaço de construção, mas utilizando-se dos seus métodos e destinando sua produção para o meio acadêmico. Para Baubérot, Émile Léonard e sua produção seriam exemplo dessa primeira fase acadêmica do protestantismo<sup>212</sup>, da mudança de local de produção e público alvo: antes das igrejas para os fiéis, agora na Academia e para a Academia. O desenvolvimento dos estudos por Léonard ocorriam num período, portanto, no qual o protestantismo francês se encontrava desinteressado pelas suas próprias origens, sem obras históricas eclesásticas, devido, à própria situação do protestantismo francês.

Du catholicisme le protestant ne connaît le plus souvent que son aspect extérieur, et tel que le présente la pratique courante de fidèles sans grande spiritualité. Et la comparaison d'une Église romaine ainsé limitée à ses faiblesses et d'un protestantisme considéré dans ses principes ou dans sa fidélité passée ne peut être qu'au bénéfice de ce dernier. L'attitude de la majorité catholique à l'égard des "hérétiques" doit être d'ailleurs assez semblable, à la reserve que, ceux-ci étant peu nombreux, elle peut se borner à n'en avoir, en fait, aucune idée. L'ignorance est toujours une imprudence. Ici parce que, si elle vient à cesser, elle laisse la place, souvent, à une admiration excessive.<sup>213</sup>

Diante de um esfacelamento da memória protestante, Léonard se faz crítico contumaz do cenário religioso francês e ao destino dele, como veremos na análise de seus textos. Desacreditava na estratégia ecumênica, porque a aproximação com os católicos subestimava as diferenças históricas entre os dois grupos. Como fiel e historiador entendia esse ecumenismo como pouco prudente frente às experiências de lutas e resistências dos protestantes franceses, constituindo uma espécie de “traição a uma geração que entendia como inútil o sacrifício dos ancestrais”<sup>214</sup>. Para ele o projeto ecumênico apresentava-se como mais dotado de “boa vontade que clareza de espírito e sabedoria” sendo essa tendência fusionista um verdadeiro “confusionismo eclesástico”.<sup>215</sup> Tal posicionamento também se fazia presente na sua crítica à nascente sociologia religiosa da França, quando o autor se depara com os primeiros estudos sobre o catolicismo francês de Gabriel Le Bras, ao defender justamente outros métodos e leituras para o estudo do protestantismo porque acreditava que o protestantismo era portador de uma singularidade histórica, cuja transposição metodológica dessa sociologia católica acobertava.<sup>216</sup>

<sup>212</sup> BAUBÉROT, Jean. *Le Protestantisme français e son historiographie...* p.177.

<sup>213</sup> LÉONARD, *Le Protestant Français...* p. 160

<sup>214</sup> JOUTARD, Philipe. *Les racines de la mémoire. H-Histoire*, n.7, 1981.p.13.

<sup>215</sup> LÉONARD, *O Protestantismo brasileiro...* p. 315.

<sup>216</sup> A grande dificuldade para o autor eram os números de fiéis arrolados nas comunidades protestantes. Diferentemente dos católicos, onde o batismo e a participação dos sacramentos permitia classificar alguém como

O agnosticismo social, a perda da importância na sociedade sobre a referência religiosa, o ecumenismo, ocorrem junto com o esfacelamento de tradicionais territórios protestantes, dentre eles, da região onde o próprio Léonard nascera. O desenvolvimento de ruptura com uma tradição secular de casamentos não mistos, a relativização da experiência histórica do protestantismo fez de Léonard um crítico em relação a estratégia adotada pela Fédération Protestante. Como um fiel militante- algo que sempre admitiu ser – vir ao Brasil significava também uma experiência de um fiel desejoso de diagnosticar aos franceses, quais tinham sido os erros cometidos no passado, bem como, para os brasileiros, oferecer a experiência de um país protestante mais velho para que eles não cometessem os mesmos erros das nações protestantes mais remotas<sup>217</sup>. Dessa feita, a tese de Léonard tem uma dimensão de experimentação acadêmica, mas também de uso eclesiástico e pessoal.

A produção de Léonard e suas considerações a respeito do protestantismo brasileiro devem ser entendidas a partir desse local de produção, na qual a memória protestante francesa era redefinida e as muitas mudanças implicavam, claramente, outra postura em relação à tradição longínqua. O professor francês está, justamente, no limite desses espaços, transitando entre os problemas do seu grupo e seus antepassados protestantes, situado na Academia onde o século XVI e a Reforma eram relidos, e, novas perspectivas (abertas por Lucien Febvre) eram postas.

### 2.3. Uma análise do protestantismo brasileiro: leituras, limites e possibilidades

#### 2.3.1. Proposta teórico-metodológica

De posse dessas informações sobre o autor, sua posição acadêmica e eclesiástica, analisaremos algumas das considerações de Léonard sobre o protestantismo brasileiro.

---

um católico, no caso protestante, a realidade era mais complexa. Isso porque a religião tinha adeptos que não se filiavam as igrejas, crianças e jovens não contados, e dos dados, no caso das comunidades protestantes francesas do interior, serem pouco confiáveis pois variavam conforme a situação política. LÉONARD, Émile-G. Les conditions de la sociologie protestante em France. *Archives des sciences sociales des religions*, v.1, n. 8, p.125-137, 1959.

<sup>217</sup> Léonard declarou em *Le Protestant Français* essa possibilidade de mútua ajuda “des rapports utiles ont été noués, où la pensée religieuse française peut aider de gros protestantismes d'évangélisation, et en recevoir encouragement”. LÉONARD, Émile-G. *Le Protestant Français*. p.249.

Recortaremos algumas delas em três obras, duas traduzidas para o português e uma em francês. A primeira foi publicada em 1949, intitulada *L'Église presbytérienne du Brésil et ses expériences ecclésiastiques*<sup>218</sup>, número publicado na revista de Estudos Evangélicos da Faculdade Livre de Teologia Protestante de Aix-en-Provence. Em pouco mais de cem páginas, ele ofereceu ao público evangélico francês o desenvolvimento do presbiterianismo brasileiro desde o início dos trabalhos missionários até o ano de 1942. Essa obra se apóia, basicamente, nos dados de Vicente Themudo Lessa em *Annaes da 1ª Igreja Presbiteriana de São Paulo*, cabendo ao professor francês a contextualização de determinadas questões. Aborda aspectos mais informativos como os primeiros missionários, as primeiras comunidades evangélicas, os primeiros colégios, as dissidências, as querelas, o perfil dos fiéis, dos primeiros pastores e das possíveis falhas das missões norte-americanas.

Embora não tenha uma tradução em português, a obra é praticamente transposta para o texto que melhor apresenta as reflexões de Léonard, publicado em forma de artigos na *Revista de História* da USP entre os anos de 1951-52 com o título: *O protestantismo brasileiro, um estudo de Eclesiologia e História Social*.<sup>219</sup> Não mais restrito aos presbiterianos, Léonard amplia o leque de grupos evangélicos, incluindo os de origem missionária e pentecostal, embora dedique mais tempo aos últimos no terceiro texto dele, publicado, originalmente, em francês, em 1952 e traduzido para o português por Antonio Gouvêa de Mendonça, em 1988: *O iluminismo num protestantismo de constituição recente*, onde o autor se dedica ao estudo da Igreja Evangélica Brasileira e das pentecostais Assembléia de Deus e, principalmente, à Congregação do Brasil. Todos esses textos foram publicados por editoras protestantes e explicam como ainda o autor seja desconhecido da academia brasileira.

Na introdução de *O protestantismo brasileiro*, Léonard aponta, de forma breve, seus objetivos. Enquanto os historiadores eclesiásticos legitimavam o seu texto no afeto para preservar a memória do grupo, o autor afirmou que não visava a “exaltar um ou outro culto”, tampouco fazer uma história religiosa composta “de simples exposição de acontecimentos e doutrinal tal como se procuraria, por exemplo, numa história de Islamismo na África e

---

<sup>218</sup> LÉONARD, *L'Église presbytérienne du Brésil et ses expériences ecclésiastiques...* O único exemplar que encontramos está disponível na Coleção Aristides Cândido de Mello e Souza, na Unicamp. Ele tem uma dedicatória de próprio punho de Léonard ao então professor auxiliar de Roger Bastide, Antônio Cândido de Mello e Souza.

<sup>219</sup> Publicado em formato de livro dez anos depois da primeira edição, a obra não teve uma revisão do autor. Léonard já estava bastante debilitado e sobrecarregado de trabalho, quando foi feito o convite de publicar o seu livro. Ele preferiu aprovar a publicação dos artigos como saíram na revista sugerindo algumas revisões no texto, o que não ocorreu porque morreu antes. Dados fornecidos por Isaac Saloum na introdução de *O protestantismo brasileiro...* p.14.

Budismo na China.”<sup>220</sup> Pretendia “um estudo de eclesiologia e de história social religiosa”. Com esse objetivo marcava uma proposta diferenciada, porque almejava um estudo que não fosse uma História Eclesiástica, bastante difundida e conhecida entre franceses e brasileiros, como não queria um estudo feito com critérios utilizados pela tradicional História das Religiões.

A diferença entre uma História das Religiões e de uma História Religiosa foi nuançada e constituiu um dos principais legados do professor Eduardo Basto de Albuquerque, pioneiro na área de Teoria e Método em História das Religiões no Brasil. Para ele, a diferença elementar entre ambas, era que a primeira tinha, por princípio, a comparação entre grandes tradições religiosas, enquanto a outra pretendia uma História cultural ou social da religião. A História das Religiões, praticada na época de Léonard, vinha de duas outras tradições, essencialmente vinculadas:

Quando a História das Religiões se desenvolveu no século XIX estava mais preocupada com as origens e os períodos mais antigos das religiões. Para tanto, o seu método se voltava para determinar a precisão dos textos religiosos, e buscava a comparação tanto dos discursos sagrados quanto das experiências religiosas através de seus mitos, ritos, símbolos e instituições. (...)

Há duas dimensões fundadoras da História das Religiões. Na primeira, as religiões são consideradas como construídas por grandes conjuntos reunidos de elementos comuns, tais como crenças, ritos e símbolos, que permitem aglutiná-los sob a designação como cristianismo, judaísmo, budismo, etc. E na segunda, o uso sistemático da comparação<sup>221</sup>.

Essa proposta comparativa pressupunha que as religiões eram manifestações universais tanto em sociedades “primitivas” como as mais “avançadas”. Embora tenha sido feita ao longo de toda a História, ela é entendida como uma ciência específica no século XIX, fortemente influenciada por ideologias evolucionistas e naturalistas que “discutiram qual era o lugar de cada religião numa escala ascendente composta por etapas a serem superadas.”<sup>222</sup> A História das Religiões entendia que a religião seria suprimida com uma laicização progressiva devido à expansão do progresso e da ciência das culturas mais “avançadas”.<sup>223</sup> Léonard, ao apresentar sua tese de “Brasil Terra de História”, mostra, justamente, o caráter de inovação, experimentação e limite de sua obra ao propor romper com uma prática difundida, sem,

<sup>220</sup> LÉONARD, *O protestantismo brasileiro...* p.19.

<sup>221</sup> ALBUQUERQUE, Eduardo Basto de. Uma história de Deus, de Karen Armstrong. *Revista Nures*. Núcleo de Estudos de Religião e Sociedade da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. n.13, Setembro/Dezembro 2009. p.5. Disponível na internet no site: <<http://www.pucsp.br/revistanures>>. Consulta em fevereiro de 2010.

<sup>222</sup> ALBUQUERQUE, Eduardo Basto de. Uma história de Deus, de Karen Armstrong. *Revista Nures*, n.13, Set./Dez. 2009. Disponível em: <<http://www.pucsp.br/revistanures>>. Acesso em: 3 fev. 2010.

<sup>223</sup> ALBUQUERQUE, op.cit.

contudo, abandonar a metodologia comparativa, sem abandonar a idéia do protestantismo como um fenômeno universal.

Se em termos metodológicos sua proposta era da História das Religiões, sua perspectiva teórica se encaixaria no que Albuquerque entende como História Religiosa. Não se trata de uma História Eclesiástica- tal qual vimos no capítulo passado- mas de uma outra perspectiva de estudo histórico da religião que busca:

Responder bem de perto às grandes indagações teórico-metodológicas da própria historiografia, ou seja, os questionamentos das limitações da historiografia tradicional buscando reconstruir os fatos, inclusive os religiosos, se insere no esforço da historiografia de responder às limitações se aproximando de outras Ciências Humanas como apontou Julia e finalmente, os desafios perante as certezas das construções historiográficas e, aliás, do próprio conhecimento<sup>224</sup>.

Diferentemente da História das Religiões, a História Religiosa prioriza não a comparação, mas o contexto, “principalmente o social como elemento básico de explicação dos problemas religiosos dos homens”. Proposta divulgada pelos Annales, usa não apenas de conceitos de historiadores, bem como “buscam apoio nas áreas vizinhas como a Sociologia, Antropologia e Psicologia”<sup>225</sup>. Léonard enquadrar-se-ia nesse segundo grupo, pois desejava a religião não apenas a partir dos seus dogmas e estruturas eclesiais, mas acrescentando o social e o contexto como primordial para o entendimento da religião. Embora nunca cite, a influência de Durkheim é nítida ao romper com um paradigma da História Eclesiástica, que entende a História como guiada por um ente supremo, entendendo-a como uma construção social e, a partir do qual, ela se torna uma representação social. Cabia a Léonard mostrar quais formas de igreja respondiam “a tais ou quais necessidades religiosas, a tal ou qual psicologia, e no estudo dos problemas institucionais e práticos, eclesiais e, alguma vezes, políticos levantados pela implantação e desenvolvimento de crenças e igrejas”<sup>226</sup>. Sua proposta, portanto, era uma história social do protestantismo, partindo da premissa que, determinadas formas de igreja, responderiam melhor às necessidades religiosas de determinados grupos dessa sociedade.

Para realizar tal objetivo, Léonard, diferentemente dos demais autores do capítulo passado, trouxe uma leitura documental mais ampla, incluindo fontes ainda não utilizadas.

---

<sup>224</sup> ALBUQUERQUE, op.cit., p.8.

<sup>225</sup> ALBUQUERQUE, op.cit., p.10

<sup>226</sup> LÉONARD, *O Protestantismo brasileiro* ... p.10.

Resultado do “deslocamento de fontes do historiador, que não pode mais se contentar em fazer a exegese dos documentos escritos oriundos da esfera política”<sup>227</sup>, utiliza-se das fontes contempladas pelos pastores autodidatas, como os jornais eclesiásticos, as atas de resoluções, e acrescenta as genealogias, memórias e biografias de protestantes disponíveis. Essa ampliação documental e construção de uma história que recusava o relato factual, tal qual era praticada pelos historiadores eclesiásticos, permitiu a visualização de outros agentes, em especial, os leigos, o início de comunidades menores e uma problematização sobre quais grupos sociais nos quais o protestantismo teria tido maior aceitação. O grande limite foi o não acesso à documentação primária relativa às juntas de missões, as cartas, diários localizados nos Estados Unidos, algo até hoje intransponível.

Léonard adentrou numa bibliografia mais ampla a respeito do Brasil e do respectivo cenário religioso, incluindo obras católicas como livros, revistas eclesiásticas, jornais eclesiásticos e de História do Brasil. Como acadêmico criterioso, sua obra possui notas de rodapé, referências documentais e bibliográficas- aspecto não observável nos históricos eclesiásticos. Dentre autores católicos, utiliza-se de textos como os já citados textos polêmicos do Pe. Leonel Franca e de Agnelo Rossi, como acrescenta, as análises de sacerdotes como Paschoal Lacroix<sup>228</sup>, Heliodoro Pires<sup>229</sup>, Hildebrando Accioly<sup>230</sup>, Fidelis M. de Primeiro<sup>231</sup>. Usa-se das revistas católicas *Revista Eclesiástica Brasileira*, a *Revista Santo Antônio* (revista dos franciscanos da Bahia) e, no caso, de referências restritas ao meio acadêmico, Alfredo Ellis Jr.<sup>232</sup>, Nina Rodrigues<sup>233</sup>, Nelson Werneck Sodré<sup>234</sup>

Além das fontes escritas, como os históricos eclesiásticos e a bibliografia acadêmica, ele- graças à amizade estabelecida com os professores franceses Emilio Willems e Roger Bastide- utiliza-se dos dados preliminares das respectivas pesquisas de campo e de seus respectivos alunos. Em *Iluminismo num protestantismo de constituição recente*, por exemplo, cita os dados dos alunos de Bastide, em especial de Maria Isaura Pereira de Queiroz, sobre os movimentos messiânicos brasileiros dos Muckers e das descrições de Antonio Cândido de

<sup>227</sup> DOSSE, François. *A História em Migalhas. Dos Annales à Nova História*. Tradução Dulce A. Silva Ramos. 2ª reimpressão. São Paulo: Ensaio; Campinas, SP: Editora da Universidade Estadual de Campinas, 1992. P. 54.

<sup>228</sup> LACROIX, Paschoal. *O mais urgente problema do Brasil*. Taubaté, 1936; *O Problema sacerdotal no Brasil*. São Paulo, 1930.

<sup>229</sup> PIRES, Heliodoro. *Temas de Historia eclesiástica do Brasil*. São Paulo: s/e, 1946.

<sup>230</sup> ACCIOLY, Hildebrando. *Os primeiros núncios no Brasil*. São Paulo: Progresso, 1950.

<sup>231</sup> PRIMERIO, Fidelis M. *Capuchinhos em Terras de Santa Cruz*. São Paulo: Livraria Martins, 1940.

<sup>232</sup> ELLIS, Alfredo. *Um parlamentar paulista da republica*. São Paulo: João Bentivegna, 1950.

<sup>233</sup> RODRIGUES, Nina. *As coletividades anormais*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1939.

<sup>234</sup> SODRÉ, Nelson Werneck. *Formação da Sociedade Brasileira*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1944. Curioso notar que obras de grande repercussão para a contemporaneidade não parecem ter causado grande efeito em Léonard, como o caso dos textos de Paulo Prado, e da tríade de Gilberto Freyre, Sérgio Buarque de Hollanda e Caio Prado Jr.

Melo e Souza, quando visitara igrejas católicas e evangélicas do interior paulista. Descrições que posteriormente culminaram em obras de grande repercussão na Academia Brasileira como no caso da primeira, *Os messianismos no Brasil e no Mundo*<sup>235</sup>, e, no caso do segundo, *Os parceiros do Rio Bonito*<sup>236</sup>.

Devido aos limites da documentação, percebemos que, metodologicamente, Léonard confiou plenamente nas informações dos historiadores eclesiásticos, raramente investigando as mesmas fontes utilizadas pelos historiadores autodidatas. Constrói seu texto apoiando-se em obras como as do congregacional, João Gomes da Rocha, dos batistas, Antonio Neves Mesquita e Asa Routh Crabtree; do metodista, James Kennedy e, em especial, do presbiteriano, Vicente Themudo Lessa. Capítulos inteiros tiveram como fonte esses textos, o que reforça a importância da história eclesiástica e desses historiadores autodidatas para a compreensão do protestantismo brasileiro. Seu objetivo era construir uma narrativa em que os dados dos estudos históricos eclesiásticos fossem contextualizados em relação à sociedade brasileira mais ampla, como por exemplo, a situação política e religiosa do Brasil, quando os primeiros missionários norte-americanos chegaram. No caso do presbiterianismo, do período de 1863 a 1903, ele não acrescenta outra fonte a não ser o trabalho de Vicente Lessa, o mesmo ocorrendo com os demais grupos. Apenas quando essas obras não traziam mais informações a respeito do contexto, ele foi em direção às fontes, principalmente, nas atas das grandes assembléias das igrejas (documentos de resoluções), posteriormente, trabalhando com jornais eclesiásticos.

A organização dos capítulos do texto de Léonard evidenciam inovação atrelada aos Annales: a construção de uma história-problema. Conceito advogado principalmente por Lucien Febvre, a História problema vinha como uma ruptura com a história factual. Os capítulos pretendem responder a uma determinada pergunta formulada pelo autor. Diferentemente dos textos de história eclesiástica, cujo único sentido era acompanhar a evolução histórico-institucional, de ano a ano, as realizações das igrejas evangélicas, os capítulos dos livros procuram entender o protestantismo a partir de questões levantadas pelo autor. No caso dos dez artigos publicados na *Revista de História* da Usp, posteriormente compilados no livro *O Protestantismo Brasileiro*, procuram responder às seguintes questões: Qual era o cenário religioso brasileiro antes do protestantismo?(Capítulo 1); Qual mensagem protestante chegou ao Brasil e qual foi a forma de atuação dos missionários? (capítulo 2); De

<sup>235</sup> QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de. *O Messianismo no Brasil e no Mundo*. São Paulo: Dominus; Universidade de São Paulo, 1965

<sup>236</sup> MELLO e SOUZA, Antonio Candido. *Os parceiros do Rio Bonito*. Estudo sobre o caipira paulista e a transformação dos seus meios de vida. Rio de Janeiro: José Olympio, 1964.

que forma o catolicismo reagiu à presença protestante? (capítulo 3); Como os protestantes brasileiros se tornaram independentes das missões estrangeiras? (capítulos 5 a 7); quais eram os problemas, desafios e conquistas dos protestantes nos anos 1950? (capítulos 8 a 10).

Seu trabalho de historiador se confunde com o do etnógrafo e sociólogo, conforme se aproxima dos seus próprios dias. As suas constantes visitas às igrejas paulistas, a sua própria impressão sobre os cultos, dos seus aspectos diferentes, a apropriação das descrições antropológicas e etnográficas de outros pesquisadores tornam determinadas passagens distantes de uma prática histórica convencional. Quando ele visita comunidades pentecostais urbanas, em meados dos anos 1950, por exemplo, as descrições do culto dos “glórias” é o relato puro e simples das impressões do pesquisador.

Os textos de Léonard são um resumo comparativo dos históricos eclesiásticos realizados até aquele momento. Para um leigo neste tema, provavelmente, é o melhor texto para conhecer os grupos mais antigos por ser mais enxuto e não se perder tanto em questões políticas e teológicas; ser menos descritiva e mais analítica. Contudo seu texto não é organizado a partir de um eixo bem definido. Devido à própria fragilidade da tese “Brasil: Terra de História” mostram menos um exercício comparativo e mais um fichamento organizado das suas leituras sobre a história do protestantismo nacional. Suas conclusões nesse sentido, foram apressadas e constituem uma fragilidade desse trabalho ao propor uma leitura panorâmica do protestantismo brasileiro questionando muito pouco os dados que lhe eram apresentados pelas obras dos historiadores autodidatas do capítulo passado.

Destacaremos as considerações de Léonard relativas ao Brasil a partir de três questões que consideramos centrais. A primeira é a caracterização do cenário religioso brasileiro muito distinto daquele mostrado nos históricos eclesiásticos, estudos acadêmicos e polêmicas religiosas. O católico, a organização das primeiras igrejas e o elemento leigo rural conferiu outro sentido para a expansão protestante e abriram possibilidades investigativas. A segunda questão é relativa à forma pela qual os personagens protestantes aparecem no seu texto. Ao invés da criação de uma narrativa exemplar, coloca ele em prática uma narrativa biográfico-social, mostrando indivíduos limitados ao seu próprio contexto. Através delas, perceberemos a construção de um modelo consolidado nos anos 1970-1980 das missões norte-americanas como intolerantes e desagregadoras das forças protestantes eminentemente nacionais e os pastores nacionais como possíveis redentores. A terceira questão é a forma pela qual esse empreendimento acadêmico mostra as crenças e os pertencimentos religiosos do autor. Léonard, ao observar a “repetição da História” no Brasil, constrói uma narrativa dividida entre a nostalgia e o fatalismo. Ao ver os problemas da Europa penetrar em alguns grupos

protestantes brasileiro, comporta-se como atalaia, pronto a avisar para os perigos de determinadas atitudes. É um fiel preocupado com o presente dos brasileiros, um fiel à procura de soluções para o seu protestantismo francês. Nosso intuito não é só mostrar os limites do Brasil como “Terra de História”, mas também os novos problemas, novos cenários e outros métodos explicativos para análise do protestantismo nacional influenciados por alguém dos *Annales*. Cabe a nós mostrar quais leituras do protestantismo foram feitas, seus limites e as possíveis contribuições e possibilidades investigativas abertas por esse do autor.

### 2.3.2. As “profundas necessidades espirituais” do Brasil.

A fraqueza numérica do clero católico, trazendo como conseqüência esmorecimento e lassidão, tanto espiritual como moral, fora- no plano humano- a maior razão de êxito do protestantismo no Brasil<sup>237</sup>

A caracterização do cenário religioso brasileiro feita por Léonard tentou provar a semelhança entre o Brasil do século XIX e a Europa do século XVI. Para ele, as causas da Reforma não estariam nas circunstâncias políticas ou morais, na ambição dos príncipes, ou dos costumes “corrompidos do clero e da Santa Sé, mas sim, das necessidades religiosas experimentadas pelo Ocidente no fim da Idade Média e ao fracasso da igreja tradicional ante as aspirações religiosas a que deu origem mas não soube satisfazer.”<sup>238</sup> Ele se referia a uma “sede espiritual” dos fiéis europeus resultantes de um ambiente onde Deus era entendido como extremamente bom, poderoso, terrível e, por isso, muito distante do homem pecador. A salvação da alma parecia inatingível, proporcionando uma angústia nas almas dos fiéis. Fortemente influenciado pelo trabalho de Lucien Febvre, a respeito de Martinho Lutero, o autor lembrou da mudança da teologia cristã no fim da Idade Média e, principalmente, a religião cristã desse período como povoada de devoções e de práticas pitorescas e tocantes, “sans rigeurs mais non sans fois”<sup>239</sup>. Tal ambiente religioso proporcionara um cenário de fiéis mais autônomos em relação à Igreja, com uma piedade individualista, autônoma e já independente do clero. Os padres tinham menos importância e as práticas religiosas, como a leitura da Bíblia, eram cada vez mais próximas da esfera privada ou da família.

<sup>237</sup> LÉONARD, *O Protestantismo brasileiro...*, p.225.

<sup>238</sup> LÉONARD, *O Protestantismo brasileiro...*, p. 31.

<sup>239</sup> LÉONARD, *Histoire du Protestantisme...*, p.7.

Não nos deteremos em questionar essas constatações, mas como essa caracterização influenciou sua análise do protestantismo brasileiro. Basicamente, o autor procurou, no Brasil do século XIX, aqueles elementos dentro do seu esquema de “repetição da história”. Para ele, o protestantismo no Brasil nutriu-se de um cenário pré-existente de “profundas necessidades religiosas”<sup>240</sup>, tal qual a Europa. Para tanto, usou dos argumentos já conhecidos do público brasileiro, como a falta de padres, de paróquias, da “dissolução dos costumes e o indiferentismo religioso de uma parte dos sacerdotes do Brasil”<sup>241</sup>. Tal qual na Europa do século XVI, a maior parte da população não tinha acesso aos serviços religiosos devido às grandes distâncias, o alto custo dos serviços eclesiais como batismos, casamentos, funerais e a maior parte desenvolvia, como alternativa, uma religião pouco institucionalizada entendida na visão de Sérgio Buarque de Holanda:

No Brasil, ao contrário, foi justamente o nosso culto sem obrigações e sem rigor, intimista e familiar, a que poderia chamar, com alguma impropriedade, “democrático”, um culto que dispensava no fiel todo esforço, toda diligência, toda tirania sobre si mesmo, o que corrompeu, pela base, o nosso sentimento religioso (...) uma religiosidade de superfície, menos atenta ao sentido íntimo das cerimônias do que ao colorido e à pompa exterior, quase carnal em seu apego ao concreto e em sua rancorosa incompreensão de toda verdadeira espiritualidade; intransigente, por isso mesmo que pronta a acordos, ninguém pediria, certamente, que se elevasse a produzir qualquer moral social poderosa. Religiosidade que se perdia e se confundia num mundo sem forma e que, por isso mesmo, não tinha forças para lhes impor sua ordem. Assim, nenhuma elaboração política seria possível senão fora dela, fora do culto que só apelava para os sentimentos e os sentidos e quase nunca para a razão e a vontade.<sup>242</sup>

Diferentemente dos países de colonização hispânica, segundo Léonard, o Brasil fora país tolerante em relação “a toda crença e toda forma de piedade” e, devido ao abandono, brasileiros desenvolveram uma concepção leiga da religião, privatizada e, veementemente, condenada por Holanda. Para o francês, contudo, existia um “elemento positivo” nessas práticas religiosas “supersticiosas”, pois elas possibilitavam, tal qual os vitrais das igrejas medievais, apreender “verdades espirituais embora de maneira estranha e algumas vezes idólatras”.<sup>243</sup> O autor destacou, também, a influência do jansenismo no clero brasileiro, que teria ajudado o protestantismo através “da fomentação de uma piedade austera, culto das

<sup>240</sup> LÉONARD, *O Protestantismo Brasileiro...*, p.32.

<sup>241</sup> LÉONARD, *op.cit.* p.35.

<sup>242</sup> HOLANDA, Sérgio Buarque. *Raízes do Brasil*. 26 ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2005. p.105.

<sup>243</sup> LÉONARD, *O Protestantismo brasileiro...* p.38.

Sagradas Escrituras e independência com relação a Roma”.<sup>244</sup> Ele retira uma leitura pejorativa da religiosidade brasileira, mostrando que esses cultos familiares seriam justamente a base da qual o protestantismo iria se aproveitar. Como ele era protestante, considerava positivo:

As práticas de devoção particular no seio de excelentes famílias católicas brasileiras, abriram muitos corações ao protestantismo (...) a fraternidade dessas práticas piedosas, e o amor ao canto, levarão, mais tarde, um grande número de simples caipiras às reuniões protestantes, onde eles se sentirão em completa igualdade com os mais ilustre, e onde terão o prazer de cantar<sup>245</sup>.

Além da diferença de postura em relação à religiosidade brasileira, ao contrário dos historiadores eclesiásticos, Léonard caracteriza o catolicismo brasileiro de forma menos aguerrida. Ele o entende como promotor da piedade propícia à implantação protestante e porque, diferente da Europa, os evangélicos brasileiros não foram vítimas de perseguições violentas e duradouras. Os eventos de atrito com o catolicismo narrados naqueles livros de história eram “episódios locais, esporádicos, sem qualquer ligação que nos permitisse supor um plano geral pré-estabelecido. Episódios, aliás, provocados por personalidades isoladas (...) em resposta a personalidades protestantes caracteristicamente agressivas em suas prédicas”.<sup>246</sup> O autor devia ter em mente a sua própria experiência de protestante francês para tecer tal comentário. Como aqui não ocorreram guerras religiosas das proporções do século XVI com as mortes, destruição de igrejas e interdições, como as vividas pelos seus antepassados, ele desconsidera outras formas de violência.

Sua conclusão geral não era menos ousada que sua tese do Brasil como “tubo de ensaio”: a expansão protestante não era resultado da atividade missionária e sim, das condições da própria sociedade brasileira. Léonard inverte a lógica dos historiadores eclesiásticos que creditavam a expansão do protestantismo aos trabalhos dos missionários.

Na verdade, os magníficos resultados obtidos pelos pregadores batistas, desde o seu aparecimento no Brasil, foram conseguidos fora de toda atmosfera e de toda civilização “evangélica”. O evangelho havia normalmente precedido aos seus frutos,

---

<sup>244</sup> Não apenas o cenário religioso como também o cenário político nacional era favorável para a implantação do protestantismo. Embora não explore de maneira eficaz, entende ele que existiam políticos entusiastas do modelo de desenvolvimento norte-americano (Gueiros) e o imperador não se interessava na defesa aguerrida da religião, dado seu natural indiferentismo em matéria eclesiástica. Outro elemento favorável era a crescente necessidade de mão-de-obra imigrante no Brasil que trazia consigo a necessidade do exercício de suas práticas religiosas, por vezes, diferente do catolicismo. LÉONARD, op.cit., p.43.

<sup>245</sup> LÉONARD, op.cit., p.39.

<sup>246</sup> LÉONARD, op.cit., p.133.

e em o “povo culto” deixou de ser alcançado, como mostram as conversões dos Nogueira Paranaguá e dos Lins. Poder-se ia mesmo dizer que seus resultados foram maiores sempre que o evangelho se apresentou por si mesmo, na sua nudez original, sem acompanhamentos humanos pretendendo proteger-lhe ou facilitar-lhe a tarefa. Estes acompanhamentos humanos, entretanto, mais cedo ou mais tarde, se apresentam sempre, sob a forma de instituições religiosas e políticas, e de uma “civilização cristã”.<sup>247</sup>

Léonard, ao encaixar o Brasil num modelo de repetição da história, na procura pela piedade autônoma e leiga do brasileiro, desmonta o esquema até agora imaginado e divulgado. Para ele, a maior parte das comunidades protestantes “eram espontaneamente criadas e viviam e se desenvolviam muitas vezes alheias aos cuidados de um pastor residente, e pelo simples zelo de seus membros.”<sup>248</sup> Ou seja, os planejamentos missionários de ocupação territorial, a ação educacional que pretendiam “civilizar” os brasileiros, a projeção dos Estados Unidos como modelo civilizacional, tão matizadas no capítulo passado, não eram determinantes para entender o crescimento vertiginoso visto nos anos 1940. Pelo contrário, esses aspectos dos quais aquelas obras se orgulhavam, eram, justamente, os principais empecilhos para a expansão do protestantismo.

A tese de Léonard se sustentou em duas obras sempre citadas pelo mesmo. A primeira delas é a do seu amigo, o professor de Antropologia da USP e da Escola Livre de Sociologia e Política, Emílio Willems, que publicara em 1945, *Cunha: tradição e transição em uma cultura rural do Brasil*<sup>249</sup>. A pesquisa realizada na cidade paulista de Cunha propunha investigar os hábitos e práticas do homem do campo, comumente conhecido como “caipira”. Ao procurar pelas práticas religiosas dessa população, ele se deparou com uma pequena comunidade de fiéis metodistas e descreveu em pouco mais de três páginas seus hábitos e comportamentos. Enquanto os católicos eram caracterizados como “frouxos” em matéria religiosa, não muito dados à “religiosidade” e com certa independência em relação ao padre quanto às suas festas e associações religiosas, os protestantes foram tidos como seu oposto. Os aspectos da Festas do Divino eram exemplos tanto da “independência” da população católica em relação a suas devoções e do atrito eminente que a intromissão do padre poderia

---

<sup>247</sup> LÉONARD, op.cit., p. 193.

<sup>248</sup> LÉONARD, op.cit., p.98.

<sup>249</sup> WILLEMS, Emílio. *Cunha. Tradição e transição em uma cultura rural do Brasil*. São Paulo: Secretaria da Agricultura do Estado de São Paulo, 1947.

causar com a população rural<sup>250</sup>. Exemplifica o cenário através do relato de um dos seus moradores:

O padre não pode expulsar ninguém da igreja. *A igreja é do povo*. Nós podemos expulsar o padre, mas o padre não pode expulsar ninguém. Minha filha ajuda-lhe a ganhar dinheiro.<sup>251</sup>

Para contrastar com a membresia católica, Willems observa uma comunidade metodista de Jericó, situada em um núcleo rural distante do núcleo urbano de Cunha. Na zona rural, a comunidade era composta de 200 membros, com uma escola dominical de 155 alunos, que impressionava o autor “pela coesão dos seus membros e pela obediência a certos padrões de comportamento impostos pela igreja”<sup>252</sup>. O antropólogo observava os serviços religiosos realizados por leigos, com escassa participação de um pastor e a religião se desenvolvia a partir de alguns núcleos familiares. As famílias protestantes, diferentemente das católicas, eram caracterizadas como prontas “para orar e cantar hinos em comum”<sup>253</sup>, bem como alfabetizavam os filhos porque “a leitura da Bíblia é essencial ao protestante”<sup>254</sup>. Em geral, sobrava a imagem positiva dessas comunidades protestantes rurais que “viviam em paz com os católicos”.

Outro texto que chamou a atenção de Émile Léonard e nos ajuda a entender a tese dos missionários como agentes secundários na expansão do protestantismo foi *Bandeirantes da Fé* de Maria de Melo Chaves<sup>255</sup>. Obra publicada em 1947, um ano antes da chegada de Léonard ao Brasil, é um singelo livro das memórias da autora. Sua riqueza consiste em narrativas coloridas de afeto, das lembranças dos avôs, das dificuldades do pai agricultor, fases da infância e juventude, como também, o forte envolvimento dela e da sua família na construção da igreja presbiteriana no seu vilarejo natal e as profundas marcas que a opção religiosa teve nos rumos de sua própria vida.

---

<sup>250</sup> Esses aspectos da religiosidade popular serão melhor explorados pelos pesquisadores da CEHILA (Comissão de Estudos Históricos da Igreja na América Latina) nos anos 1970 quando, influenciados pela teologia da libertação, procuram a construção da História da Igreja a partir do pobre. Um dos exemplos é o texto de Eduardo Hoornaert a respeito do catolicismo brasileiro. HOORNAERT, *Eduardo. Formação do Catolicismo Brasileiro 1550-1800*. Ensaio de interpretação a partir dos oprimidos. Petrópolis: Vozes, 1974.

<sup>251</sup> WILLEMS, op.cit., p.64

<sup>252</sup> WILLEMS, op.cit., p.69.

<sup>253</sup> WILLEMS, op.cit., p.69.

<sup>254</sup> WILLEMS, op.cit., p.69.

<sup>255</sup> Não encontramos nenhum exemplar da obra traduzida por Léonard para o francês, tampouco referências do ano de publicação (provavelmente em 1953). O dado fornecido foi extraído do artigo de SALOUM, Isaac, O prof. Émile-G. Léonard e o Brasil. *Revista de História*, São Paulo, n. 52, 1962. p.467.

Ambientada no interior de Minas Gerais, a pequena igreja evangélica de Chaves “havia nascido” como resultado da briga de um tio dela com o padre local. Depois de ganhar uma Bíblia de um amigo iletrado (havia sido presente de um missionário presbiteriano), o “tio Davi”, começou a lê-la por conta própria. Intrigado com a leitura, ele resolveu compartilhar suas dúvidas com o padre da cidade que o repreendeu veementemente: a leitura do livro não era permitida a um simples fiel. Descontente, ele e seu amigo, o “Sr. Dornelas”, começaram uma leitura sistemática e conjunta da Bíblia. Segundo a autora, a leitura em si provocou o abandono de ambos do catolicismo – dadas as discrepâncias encontradas entre a prática católica e a Bíblia- e só posteriormente, muitos anos depois, eles tiveram contato com o missionário presbiteriano Carlos Morton que os batizou como “conversos” ao protestantismo.

Essa obra mostra, ao mesmo tempo, uma religiosidade centrada na Bíblia e um descontentamento com o catolicismo instituído antes mesmo da chegada dos missionários. Com a adesão do tio Davi, a autora relata que, aos poucos, a família foi aderindo à religião do tio, bem como, “os agregados e os trabalhadores agrícolas que o cercavam”.<sup>256</sup> Assim surgiu um grupo ao redor da leitura da Bíblia e dos cânticos religiosos. Aos missionários presbiterianos cabia apenas a função de batismo de novos adeptos e esporádicas instruções religiosas. Liderada, primeiramente, por um pequeno agricultor, anos depois, era a própria autora do livro a responsável pela comunidade, uma moça com pouco mais de 16 anos que ministrava as mensagens religiosas, ensinava crianças pobres a ler, entregava panfletos evangelísticos e enfrentava problemas com senhoras católicas que “atrapalhavam o andamento das reuniões”.<sup>257</sup>

Com esses dois trabalhos, Léonard mostrou um caminho novo para os estudiosos do protestantismo, contudo, ao tentar encaixá-lo na sua tese, não percebeu as possibilidades que esse cenário abria. Cabia a ele, apenas, provar que o Brasil do século XIX era parecido com a Europa do século XVI e, de uma certa forma, reviver aquilo que fisicamente não era mais possível de ser visto no seu continente. Como observado pelo próprio autor, ser protestante era algo extremamente difuso, porque pouco instruído e sustentado na centralidade da Bíblia e no uniforme moral. Não se permitiu perguntar, por exemplo, sobre quais tipos de discursos eram produzido nesses locais (?). Essa religiosidade protestante rural era igual a dos núcleos urbanos? Parece que só agora, quase 60 anos depois da publicação, é que estudiosos percebem o potencial do cenário explorado por Léonard. Exemplo disso são os recentes trabalhos da antropóloga Lidice Ribeiro e do historiador que escreve essa tese. Essas comunidades rurais

---

<sup>256</sup> LÉONARD, op.cit, p.105,112.

<sup>257</sup> CHAVES, Maria de Mello. *Bandeirantes da fé*. Belo Horizonte: [s.n], 1947.p.21-31.

protestantes eram diferentes dos agrupamentos urbanos e arraigadas na religiosidade rural católica, existia um discurso protestante que mesclava elementos da religiosidade local como a ida a curandeiros, consulta a oráculos, orações pré-formuladas, totalmente avessas a princípios teológicos advogados pelos missionários e pela confissão de fé oficial.

Essa emergência de determinados cenários e personagens só fora possível devido à abertura documental e às concepções de história de Léonard. As memórias de sujeitos comuns, através da leitura das memórias, da inclusão de trabalhos acadêmicos, a procura pelos seus fiéis mais pobres, nos parece próprias de um historiador dos Annales que visava aos sentimentos das multidões e suas carências, e que procurava entender de que forma elas eram supridas. A caracterização do elemento leigo como vital ao protestantismo brasileiro foi uma das grandes contribuições da sua obra. Além disso, o autor trouxe cenários e personagens desse tipo de fontes, tais como o “matador de aluguel” que se “converte” antes de executar um evangélico; o caipira que escuta a leitura da Bíblia sentado na caixa de madeira; as conversões; os coquetéis onde crentes reuniam familiares e amigos para evangelizar; a instrução que as novas famílias recebiam das famílias evangélicas mais antigas; o ambiente de aconchego do pertencimento religioso.

Não é somente pelo prazer de um exotismo, hoje arqueológico, que estas histórias nos despertam tanto interesse e encantamento, mas pelo que elas nos ensinam relativamente ao sucesso da propaganda protestante e ao fracasso da defensiva católica sem falar de sua contribuição para os estudos das mentalidades destes homens que também existiam na Europa de outros tempos. Inteligentes e intelectualista (o que se pode ser sem ser intelectual), com necessidades espirituais mal satisfeitas, o povo brasileiro era extremamente sensível à argumentação e à controvérsia, especialmente quando, como era de costume, se apelasse para a sua inteligência. A argumentação e a controvérsia havia sido a força do protestantismo do século XVI; e ainda recentemente criaram-se várias comunidades protestantes, na Itália, após os debates de várias horas entre um ou outro propagandista e o vigário (ou bispo) através dos quais uma parte da população concluiu pela vitória dos primeiros. Aconteceu assim também na história do Brasil e o clero católico também aqui cometeu as mesmas faltas e experimentou as mesmas derrotas dos controversistas católicos do século XVI que, abandonando o recurso da violência, entregaram-se à controvérsia<sup>258</sup>.

Desse modo, o “fervor” das pequenas comunidades e a espontaneidade da pregação eram mais importante que o planejamento missionário. O problema para a expansão protestante não era, portanto, o catolicismo, ou a cultura atrasada do brasileiro, mas era interno ao seu próprio discurso originário. Se o clima da Reforma do Brasil era o mesmo da

<sup>258</sup> LÉONARD, *O Protestantismo brasileiro...*, p.136.

Europa do século XVI porque não aconteceu aqui o mesmo? Essa era a pergunta final que se propunha a resolver. Para ele, mesmo existindo um clima favorável à expansão de uma Reforma religiosa no Brasil, ela não ocorrera, porque outras forças dissiparam a possibilidade do evento. Os políticos, intelectuais e progressistas que poderiam promovê-la ingressaram nas fileiras positivistas; os espíritas arregimentaram outro contingente de “necessitados espirituais” e o sacerdócio católico optara por um conservadorismo em favor de Roma. Somado a isso, os missionários norte-americanos e as missões semeavam um protestantismo intolerante e autoritário com os hábitos brasileiros, enfim, uma Reforma genuinamente brasileira não ocorrera. Ao analisarmos a biografia de alguns personagens entendemos melhor seu lamento.

### 2.3.3. Personagens do protestantismo brasileiro: missionários e pastores.

Ao acompanhar o trabalho dos primeiros missionários norte-americanos no Brasil-diferentemente dos livros de história eclesiástica que apresentavam os indivíduos como “lampejos”- sua narrativa explora personagens de maneira mais ampla. Diferente dos historiadores eclesiásticos, Léonard não tinha os pertencimentos dos pastores tampouco preocupação em agradar determinadas famílias. Em princípio, livre das amarras institucionais, sem os mesmos laços de afeto dos historiadores eclesiásticos, estaria ele em condições ideais para a compreensão da atuação dos pioneiros protestantes de forma mais “fria”. Contudo, ele nutrirá simpatias, sobretudo quando analisa a atuação do corpo pastoral nacional e antipatias ao posto dos missionários estrangeiros.

Ele rompe com uma tradição biográfica, de homens excepcionais, mostrando-os como homens limitados pela configuração social. Determinados elementos de uma psicologia histórica podem ser encontrados, sobretudo quando analisa dois de seus personagens, José Manoel da Conceição e Miguel Vieira Ferreira, e procura as articulações entre as condições sociais e mentais dos personagens que estuda. De pano de fundo, sua narrativa marcará uma tendência dos anos subsequentes da consolidação dos estudos do protestantismo de uma espécie de dualidade das personagens pioneiras, atribuindo-se aos pastores nacionais os portadores de uma originalidade e simplicidade, ao passo que os missionários são construídos

como insensíveis, autoritários e incapazes de se adequarem às complexidades do cenário nacional.

Dentre os personagens a quem dedicou mais atenção, Léonard enfatizou em *O protestantismo brasileiro* a atuação de José Manoel da Conceição dedicando-lhe mais de treze páginas e em *O Iluminismo dentro dum Protestantismo de constituição recente* outras cinco. O encantamento por Conceição se deve a duas obras biográficas; a primeira foi publicada em 1922 e republicada em 1935, *Padre José Manoel da Conceição*, do já estudado Vicente Themudo Lessa; a segunda foi *O Padre Protestante*, do pastor presbiteriano Boanerges Ribeiro, publicada em 1950, e a melhor biografia já feita.

José Manoel da Conceição foi o primeiro pastor brasileiro. Seu perfil de homem inquieto, com fortes indícios de problemas mentais, sua forma de atuação como padre e posteriormente pastor, sua abnegação, constituem biografia representativa da tênue linha que separava um padre e um pastor<sup>259</sup>. Padre, converso ao protestantismo em 1864 pelas mãos do missionário presbiteriano Alexander Blackford, fora criado em uma família portuguesa e instruído pelo seu tio-avô que era sacerdote em Sorocaba. Foi ordenado em 1845 e atuara no interior do Estado de São Paulo, nas regiões do Vale do Paraíba, Brotas, São Carlos, Rio Claro, Sorocaba por quase vinte anos. Autodidata, estudante dedicado e poliglota, tornou-se conhecedor de medicina através de tratados alemães e os aplicava quando visitava regiões carentes. Depois de conhecer um engenheiro luterano em uma de suas visitas paroquiais, teve acesso à literatura teológica protestante. Segundo o próprio Conceição, como fruto dessa literatura, as pregações nas suas paróquias passaram a ser centralizadas na leitura da Bíblia, característica que lhe haviam dado a alcunha de “padre protestante”.

Após um período de angústia típica das narrativas conversionistas ao protestantismo, deixou a batina, foi rebatizado pelos missionários norte-americanos e, posteriormente, ordenado pastor presbiteriano. O primeiro pastor brasileiro estabeleceu uma forma própria de apostolado, caracterizada por Léonard de “apostolado indígena”. Tornou-se um pregador itinerante, voltou a suas antigas paróquias e procurou converter seus antigos fiéis. Visitou vilarejos e sítios ministrando para pessoas simples e famílias inteiras, distribuindo dinheiro e remédios para necessitados. Como pastor presbiteriano, pouco prestava contas à junta de

---

<sup>259</sup> A melhor biografia até hoje publicada sobre José Manoel da Conceição foi feita por Boanerges Ribeiro. Veremos no próximo capítulo que Ribeiro foi o estudioso do protestantismo polêmico devido ao seu modo autoritário, quando fora presidente da principal instância política presbiteriana. Seus pertencimentos políticos e seus escritos serão pouco lidos por uma geração de estudiosos que contestava sua forma de condução eclesial. Contudo essa biografia é muito bem documentada e singular na historiografia do protestantismo pela sua capacidade de ao mesmo tempo ser rigorosamente documentada, bem como, instrutiva aos fiéis. Constituiu esse texto a base sobre a qual Léonard constrói sua interpretação a respeito de Conceição. RIBEIRO, Boanerges. *O padre protestante*. São Paulo: Casa Editora presbiteriana, 1979. Editorial escrito em 1948.

missões porque, literalmente, desaparecia em suas viagens pelo interior. Essa atitude desagradava tanto os missionários nacionais quanto à Junta de Missões. Seus conhecimentos rudimentares de medicina atraíam a população carente que atribuía a ele também poderes taumatúrgicos. Além de ser itinerante, não casara e vivia de esmolas. Seus períodos de angústia, isolamento e personalidade marcante teriam dado outra alcunha: a de “padre louco”. Sua morte é entendida como um martírio. Com a saúde debilitada devido às suas precárias condições de vida, morreu depois de uma caminhada solitária pelo interior paulista na véspera da noite de Natal de 1873, sendo, inicialmente, enterrado como indigente. Um major que conhecera Conceição horas antes de sua morte, intrigado com o homem que conhecera, foi o responsável pela primeira biografia dele, o Major Fausto de Souza.

José Manoel da Conceição, para Léonard, representa e representou na literatura protestante, durante muito tempo, a imagem do líder espiritual: com a abnegação, celibato e o voto de pobreza de um padre, com a erudição e o ardor evangelístico de um pastor norte-americano. Léonard vai mais longe. Se já não bastassem as “semelhanças” em termos de “necessidades espirituais”, encontra nele elementos de Lutero! Conceição representa toda forma de piedade leiga do catolicismo, das devoções familiares, sobretudo dos vilarejos, da importância da Bíblia e da intolerância no abrigo a essa religiosidade tanto do lado católico quanto dos missionários protestantes. Cruzamento do indivíduo com o social; e, nesse caso, representando de um lado o sentimento católico de indignação em relação ao clero e à igreja católica instituída, e do outro, a incapacidade de um brasileiro se adequar às determinações “planejadas” pela Junta de Missões norte-americana, tais como a prestação de contas de suas atitudes, planejamento de viagens, participação em eventos burocráticos. A fragilidade do argumento é o fato dele entender essas personagens, baseando-se em biografias feitas por pastores autodidatas. Assim, ele reproduz imagens fortemente apologéticas como o de Conceição ser um homem parecido com Lutero, algo que facilitava sua tese de que o Brasil do século XIX era o mesmo da Europa do século XVI.

Ao acompanhar a biografia de Conceição, ele adentrou naquele mesmo cenário pouco explorado pelos historiadores eclesiásticos como a organização de comunidades em pequenos vilarejos. No caso da comunidade de Brotas, a partir de onde Conceição começa sua peregrinação, Léonard encontra provas daquele cenário narrado por Maria de Mello Chaves. O ex-padre começou sua igreja utilizando-se do culto familiar, ou seja, convencendo um chefe de família, um pequeno proprietário rural, que trouxe consigo seus parentes mais próximos e empregados. A família conversa se tornou o núcleo protestante, desenvolveu suas atividades

religiosas baseadas apenas na leitura livre da Bíblia e sem o auxílio de pastores ou missionários. No caso de Conceição, Léonard afirma:

sua missão não era o ministério organizado e a propaganda confessional, à qual se dedicavam então os missionários; nem mesmo se dedicava mais à evangelização itinerante, com auditórios relativamente grandes e representantes de todas as classes. O antigo cura, de boa família, possuidor de grande cultura, dedicava-se agora a um ministério de caridade e instrução religiosa entre os mais humildes. O insigne teólogo, que estava a par da literatura espiritual de toda a Europa, comprazia-se com os mais modestos conselhos de higiene como meios de obter a paz da alma.. essa mesma humildade levava-o a viver essa “vida de pobre” que se aproxima de São Francisco de Assis, e da qual o o protestantismo brasileiro guardou admirativa memória, mesclada de alguma surpresa.<sup>260</sup>

Outro personagem a quem Émile Léonard dera atenção foi Miguel Vieira Ferreira. Embora trabalhasse com ele em *O Protestantismo Brasileiro*, será em *Iluminismo dentro dum Protestantismo de constituição recente* que ele lhe dedica uma análise mais detalhada. Diferentemente da análise sobre Conceição, nesse caso, o autor reconstitui através de fontes primárias (não exclusivamente bibliográficas) a vida e o desenvolvimento da igreja fundada por Ferreira até mesmo porque não existiam biografias disponíveis, tal qual ocorrera com o ex-padre presbiteriano. Miguel Vieira Ferreira (MVF) foi um dos mais estudados pelos pesquisadores brasileiros e Léonard é o pioneiro no seu interesse.<sup>261</sup> Natural de São Luís no Maranhão, MVF nasceu em 1837. Filho de fidalgos portugueses saiu de sua cidade natal rumo à Escola Militar no Rio de Janeiro, onde se destacou obtendo o título de doutor em Ciências Matemáticas e Físicas aos vinte e seis anos. Dr. Miguel, desde jovem, se destacava pela mente brilhante (chegou a ganhar elogios do próprio imperador), pela habilidade com a oratória, altruísmo e pela defesa de valores próximos ao Positivismo como o patriotismo, a valorização da ordem, a liberdade de imprensa, a defesa da República e da liberdade religiosa. Seu contato com os presbiterianos em 1874 e a frequência nos cultos fizeram com que o mesmo se convertesse. A decisão de MVF foi narrada por Alexander Blackford, o mesmo que ordenara

<sup>260</sup> LÉONARD, *O Protestantismo brasileiro...*, p.73-74.

<sup>261</sup> Para maiores dados biográficos consultar ALMEIDA, Adroaldo J.S. *Da Terra ao Céu. A trajetória de um maranhense que virou anjo*. São Luís: EDUFMA, 2008. Outro artigo com boas informações biográficas é de RIVERA, Paulo. A Igreja Evangélica Brasileira entre a Bíblia e a Palavra de Deus. *Revista Universidade de São Paulo*. São Paulo, n. 67, p.78-99, setembro/novembro de 2005. Além desses textos todos os historiadores eclesiásticos presbiterianos narram o episódio de fundação da Igreja Evangélica Brasileira, bem como, estudiosos como Antonio Gouvêa de Mendonça, David Gueiros Vieira e mais recentemente Lyndon de Araújo Santos exploraram determinados aspectos de Ferreira. Santos ao analisar Ferreira observa as estratégias de assimilação das doutrinas protestantes, elaborando uma síntese religiosa capaz de engendrar outras experiências frente ao sagrado.

Conceição, pastor. Depois de frequentar algumas reuniões na Igreja Presbiteriana do Rio de Janeiro, assim descreve o missionário:

Fiquei surpreso por vê-lo (MVF) em seu lugar no culto de domingo. O sermão versou sobre a simpatia de Jesus. Ele ouviu com calma, mas com profunda atenção. Foi então que se produziu nele uma manifestação muito estranha à mentalidade da comunidade. Terminado o culto, encontraram-no em seu lugar, incapaz de movimentar as mãos ou os pés e de abrir os olhos. Seu corpo não estava rígido, mas permanecera na posição na qual ele se encontrava ou em que o colocaram. Permaneceu assim aproximadamente uma meia hora e, durante esse tempo abriu os olhos apenas uma vez e por um instante somente. Entretanto, quando voltou a si sabia perfeitamente o que fora feito ou dito ao redor dele.

Suas primeiras palavras foram, entre outras: “Agora aceito a Bíblia como a Palavra de Deus, verdadeira e inspirada e Cristo como um divino Salvador e quero professar a fé nesta Igreja Presbiteriana”. Estas verdades e outras foram firmemente afirmadas por ele: todavia durante dias ele parecia plenamente persuadido que tinha visões e que recebia inspirações diretas, divinas ou espirituais e injunções proféticas.

Dois ou três dias após, abandonou suas experiências espíritas, como inúteis, pecaminosas e ilusórias. À véspera de seu ataque de domingo ele não havia dormido nada e muito pouco durante diversos dias e diversas noites. Estava convencido que, durante seu estágio letárgico, seu espírito esteve fora de seu corpo, olhando-o, consciente de tudo o que se passava.<sup>262</sup>

O contato com o próprio sagrado, sem intermediação, algo que hoje entendemos como misticismo, fora entendido por Léonard como a manifestação do “iluminismo”<sup>263</sup> brasileiro.

Diante de uma conversão tão inusitada, Blackford enviou à sua Junta de Missões a pergunta de como proceder com o neófito. Poucos meses depois ela respondeu de forma dura:

Deus não fala mais diretamente aos homens. Este desconhecimento da verdadeira doutrina protestante, a saber, que Deus fala sempre diretamente aos homens, quando lhe apraz, mas não acrescenta nada à Sua Revelação definitivamente terminada com a redação dos Livros Santos.<sup>264</sup>

Ou seja, a Junta deslegitimou a experiência de MVF por ela não ter respaldo na Bíblia e por não acreditar que a revelação divina continuasse a ocorrer diretamente ao indivíduo. Diante de

<sup>262</sup> BLACKFORD, Alexander. Carta destinada Junta de Missões presbiteriana datada do dia 24/04/1874. Apud LÉONARD, *O Iluminismo ...* p. 29-30.

<sup>263</sup> Sobre esse termo Léonard agrupou um leque de movimentos religiosos messiânicos como o Sebastianismo, os Muckers, Canudos, o Padre Cícero. Segundo os tradutores do texto, trata-se para Léonard, de uma iluminação interior, de uma abertura para a captação direta das revelações divinas. “Em nada ele se relaciona com o iluminismo como século das luzes, que pretendia combater a ignorância e a superstição.” LÉONARD, *O Iluminismo...* p. 6-13.

<sup>264</sup> LÉONARD, op.cit.,p. 32.

tal postura, o maranhense que já havia sido batizado, ordenado presbítero e já agia como pregador espalhando sua experiência de conversão a outros públicos, se negou a reconsiderar suas experiência mística e acatar a determinação da Junta. Como resultado rompeu com a Igreja Presbiteriana e fundou, em 11 de setembro de 1879, a Igreja Evangélica Brasileira.<sup>265</sup>

Nesse caso, o cenário leigo, avesso a intermediações entre o homem e o sagrado não estaria restrito ao campo ou aos poucos instruídos (caso do público de Conceição), como também, estaria perpassando setores urbanos e intelectualizados, representados aqui na figura de MVF. Para o autor, a possibilidade de penetração protestante atingiria todos os estratos sociais, dos urbanos e letrados até os rurais iletrados devido essa “sede espiritual” e a autonomia religiosa. Contudo, como mostrado pelas biografias, existiam outros fatores que impediram a realização de uma Reforma brasileira como o espiritismo (influyente entre os militares brasileiro e se aproveitando dessa mesma piedade leiga avessa a intermediações com o sagrado), o positivismo (arregimentando políticos e intelectuais), a própria reforma ultramontana (agregando católicos “descontentes”), e principalmente, devido à intolerância que a mentalidade protestante anglo-saxã trazia para o território nacional.

O autor destaca José Manoel da Conceição e Miguel Vieira Ferreira, para mostrar, de um lado, aquele cenário religioso rural, leigo e autônomo; e as missões como também responsáveis pelo fracasso de uma possível Reforma protestante no Brasil. Embora fossem homens estudados que se sacrificassem em “extenuantes viagens a cavalo em campos de evangelização vastos”, morressem de moléstias tropicais e fossem acometidos pela fadiga”, para Léonard, os missionários eram portadores da intolerância e insensibilidade para com essa realidade. Em suas palavras:

Raros, entretanto, foram os propagandistas protestantes que a impossibilidade de uma reforma autóctone atraiu a esta espécie de niilismo eclesiástico. Aliás, a maior parte deles nunca contou muito com o êxito de uma tal reforma (religiosa) para dela esperar demasiado. Ao contrário, era da pregação de suas próprias doutrinas e de seus métodos confessionais anglo-saxões que esperavam a “conversão ao evangelho” das populações que, brutalmente, consideravam não cristãs. As diferentes igrejas protestantes enviavam missões aos pagãos: enviaram-nas também ao Brasil<sup>266</sup>.

Léonard achava incompatível que os missionários tratassem os brasileiros como pagãos. Pensava ser teologicamente absurda a prática do batismo das igrejas protestantes em

<sup>265</sup> BARREIRA, op.cit., p.89.

<sup>266</sup> LÉONARD, *O Protestantismo brasileiro*, p.84.

fiéis católicos já batizados, em especial, dos batistas. Comporta-se, não apenas como um conhecedor da história das igrejas norte-americanas, mas como um detentor de um saber legítimo sobre a Reforma. Para ele:

os prosélitos vindos do catolicismo não podem pois lamentar-se por serem tratados desfavoravelmente ou por acreditar existir ali uma demonstração de hostilidade especial contra a sua antiga igreja. Mas, observemos ainda que esta prática, *contrária aos ensinamentos da Reforma* (que apenas exigia a abjuração dos erros, somente dos erros, da Igreja Romana), transportou-se para o protestantismo brasileiro vinda de suas “igrejas-mães” dos Estados Unidos. (grifo nosso)<sup>267</sup>

Até uma leitura pouco atenta de seu texto mostra uma simpatia para com os pastores nacionais e a pouca legitimidade dos missionários ao atribuir a eles atributos como estarem longe dos princípios da Reforma, intransigência, mentalidade de superioridade étnica. Na verdade sua antipatia ao ideal norte-americano demonstra todo o clima de pessimismo do pós-guerra e dos discursos totalitários. A idéia missionária civilizatória tinha escancarado o “espetáculo das suas guerras e a miséria de seu proletariado ensinaram, finalmente, à Europa que não se pode, de forma alguma, falar em “civilização cristã.”<sup>268</sup>

Do ponto de vista institucional, essa dualidade narrativa fica mais evidente, quando ele aborda as disputas entre pastores nacionais e missionários norte-americanos. No caso da educação protestante difundida nos colégios dos missionários, Léonard recorda que eles (os missionários) “acreditavam que o êxito da evangelização dependeria em parte da criação de uma atmosfera e de uma mentalidade estrangeira nos estabelecimentos de ensino, em que as qualidades pedagógicas tomaram logo o primeiro plano”. Se muitos dos pastores nacionais depois assumiram essa postura dos missionários estrangeiros, o autor acreditava que essa proposta “era o reverso deste protestantismo “brasileiro” desejado por Kidder e pelo Pe. Conceição. E isto acontecia no momento em que a aceitação da fé evangélica por aristocratas e caipiras demonstrava que o protestantismo brasileiro não fora um sonho apenas.”<sup>269</sup>.

Em termos gerais, os pastores nacionais apresentam-se como homens incansáveis, abnegados, sensíveis aos problemas da sua membresia- o que faltava aos missionários norte-americanos e aos pastores da sua França. Observando o corpo pastoral brasileiro dos anos 1950, concluía ele que muitos deles tinham uma segunda profissão para garantir o sustento

<sup>267</sup> LÉONARD, O Protestantismo brasileiro..., p. 119.

<sup>268</sup> LÉONARD, op.cit., p.193.

<sup>269</sup> LÉONARD, op.cit., p.151.

familiar,<sup>270</sup> exercido, muitas vezes, sem remuneração para a comunidade ficar dispensada de onerosa folha de pagamento. Nesse sentido, essa dupla jornada constituía para o autor “exemplo para o protestantismo da Europa e da França” na medida em que os pastores “não entrariam numa atmosfera de profissão e de casta que poderia afastá-los da vida, e por conseguinte, da compreensão de seus fiéis.”<sup>271</sup> Sobram finas ironias no texto impossíveis de saber ao certo a que pastor, ou igreja eram destinadas. Os pastores brasileiros aparecem como fatigados, seja pelo excesso de trabalho ou pela dupla jornada, seja pelas condições de trabalho das viagens longas a cavalo e a pé.<sup>272</sup> Trata-se, portanto, de uma imagem muito romanceada e ao mesmo tempo que contrasta em muito com a imagem atual do corpo eclesiástico protestante, em especial na grande mídia. Cabe-nos perguntar, ainda, a validade desse imaginário a respeito de sacerdotes e dos estereótipos atuais não serem uma crítica velada tendo em vista uma imagem ideal de sacerdote, tal qual a descrita por Léonard.

#### 2.3.4. O pesquisador-profeta: as “igrejas velhas” e as “igrejas novas”

Os problemas e as discussões teológicas (...) correspondem a um estado de maturidade das zonas geográficas e sociais mais antigas do protestantismo brasileiro. Essa maturidade, por sua vez, o aproxima das experiências das velhas igrejas europeias e norte-americanas, inspirando-lhe uma certa inclinação para as mesmas experiências. Se a sua história atual se limitasse apenas a essas zonas, o seu interesse seria, além, de limitado, talvez melancólico- o de uma “arte de envelhecer”, certamente difícil, mas sem grande originalidade. Entretanto, nas novas zonas que se abrem ao protestantismo brasileiro, apresentam-se os seus problemas típicos da juventude e, até mesmo, de primeira infância. Ao lado de um protestantismo velho, preocupado com o estudo das deficiências de sua máquina eclesiástica e com problemas teológicos, há um protestantismo novo, de conversão, evangelização e conquista, e que aparece ou nas regiões atualmente abertas à cultura ou em novas classes da sociedade brasileira, especialmente no proletariado urbano. No primeiro caso, as modalidades do aparecimento e desenvolvimento desse protestantismo novo em nada diferem do que foram nas zonas pioneiras de cinquenta anos atrás; no segundo, em condições inteiramente inéditas, revelam-se manifestações espirituais e eclesiásticas originais<sup>273</sup>.

Como vimos anteriormente, tanto os personagens como o próprio cenário religioso do Brasil do século XIX foram caracterizados como muito próximos da Europa do século XVI. A

<sup>270</sup> LÉONARD, op.cit., p.254-260

<sup>271</sup> LÉONARD, *O Protestantismo brasileiro...*, p.257.

<sup>272</sup> LÉONARD, op.cit., p.259.

<sup>273</sup> LÉONARD, p.cit., p.341.

mesma piedade, a centralidade da Bíblia, a recusa à religião instituída, a religião doméstica e familiar, mostravam que os brasileiros tinham a mesma “sede espiritual” dos europeus. Se os inícios eram parecidos, como entender o protestantismo na atualidade (anos 1940/1950)? Seriam eles parecidos com os da Europa do século XVII, XVIII, ou XIX? Como continuar a correlação entre dois espaços e duas temporalidades distintas conforme as igrejas brasileiras se distanciavam do seu ponto fundador?

A forma encontrada pelo autor foi desenvolver uma tipologia, uma classificação para relacionar o que observava no Brasil e o já vivido na Europa. Para ele, o protestantismo possui as mesmas fases do desenvolvimento humano, com três “estágios”, ou seja, a juventude (ou infância), a maturidade e a velhice. Não é uma aproximação cronológica exata, mas tipológica, cabendo a Léonard enquadrar determinadas igrejas brasileiras em um desses três estágios. Nessa tipologia, a juventude seria marcada pela espontaneidade do grupo, liderado por elementos leigos e por missionários preocupados apenas com a evangelização, ou seja, igrejas com pouca intervenção dos missionários<sup>274</sup>. As igrejas maduras já teriam um corpo sacerdotal constituído e procuravam autonomia em relação à igrejas-mães, presenciavam rivalidades e muitas discórdias (tal qual o cisma promovido por Eduardo Carlos Pereira entre os presbiterianos). As igrejas velhas seriam compostas por membros e sacerdotes “acomodados” (de segunda ou terceira geração), divergindo em questões doutrinárias e teológicas e abandonando a evangelização. Segundo o autor, existia uma contradição especial no Brasil: enquanto muitas das suas denominações envelheciam, e junto a elas as suas primeiras comunidades, devido à evangelização, surgiam novas comunidades. Convivia o velho e o novo, o século XVI e o XX no mesmo espaço. No caso do Brasil, o autor já detectava esses três tipos igrejas embora explore os dois extremos de maneira mais enfática.

As jovens comunidades estariam em locais de abertura de fronteiras agrícolas após os anos 1940, resultado do próprio deslocamento dos protestantes do campo indo em direção a novas áreas produtoras, tais como, às da região norte (atuação batista e pentecostal), nordeste (Jequitinhonha), oeste de São Paulo e norte do Paraná. Outro local da juventude era também resultado do êxodo rural: nas massas proletárias urbanas onde o autor já notava a forte influência pentecostal.

O estágio de maturidade de cada igreja foi entendido em três capítulos de *O Protestantismo Brasileiro*<sup>275</sup> ao acompanhar em detalhes os eventos significativos de

---

<sup>274</sup> LÉONARD, op.cit., p.342.

<sup>275</sup> Referimos-nos aos capítulos: 5- As crises internas do protestantismo brasileiro- A emancipação do presbiterianismo e 6- O Problema da maioria e da emancipação em outras denominações e 7. O Contragolpe

conflitos entre missionários e pastores. A tônica é a mesma do item passado com uma caracterização romanceada tanto do corpo eclesiástico nacional, bem como do corpo missionário norte-americano.

O estágio da “velhice” seria caracterizado pelas disputas internas nos grupos, em especial, por questões de divergências teológicas e da estagnação da sua membresia. O autor visualiza esse estágio nas igrejas paulistas mais antigas e em regiões agrícolas de São Paulo onde a membresia protestante diminuía conforme o êxodo rural.<sup>276</sup> Como ele acredita vir de um protestantismo velho, o protestantismo brasileiro é uma experiência de nostalgia e melancolia, porque presenciara o ímpeto inicial e o crescimento vertiginoso dos inícios que ele não presenciava mais na Europa. Além da nostalgia e melancolia, um homem que tem esperança na orientação religiosa dos mais jovens. Sobrava-lhe o ímpeto do jovem desbravador em busca de soluções e da aventura de estar no exótico, a fim de procurar suas próprias origens e entender melhor a si mesmo. Com Léonard:

o marasmo que ele assinala é o de um protestantismo já velho e cansado, e o observador estrangeiro poderá, com maior conhecimento, reconhecer aqui os males que conhece em seu próprio país: emperramento da máquina eclesiástica, discussões teológicas e tentações da unidade formal e da instituição<sup>277</sup>

Ao mesmo tempo que lamenta o mesmo envelhecimento do protestantismo, ele se mantém fiel ao “protestantismo novo”, sobretudo nas novas comunidades batistas e pentecostais. Diferente da Europa, onde “a ideologia religiosa moderna, mais teológica e facilmente eclesiólatra”, que já não mais se preocupava com a evangelização, no Brasil existia uma “evangelização a ‘fogo contínuo’, pelo fato de oferecerem, constantemente, novos campos de trabalho e obreiros, recentemente convertidos e tomados pela flama do primeiro amor”.<sup>278</sup>

Ao falar sobre o protestantismo jovem e seus problemas, Léonard abandona por completo o historiador acadêmico e assume a postura de fiel. Sua experiência com o novo era de encantamento e receio, porque, ao mesmo tempo observava “o primeiro amor” e o crescimento vertiginoso das comunidades –algo inexistente na sua Europa-, mas como fiel

---

das igrejas-mães: os problemas missionários das igrejas brasileiras em Portugal. LÉONARD, *O Protestantismo brasileiro...*

<sup>276</sup> LÉONARD, op.cit., p.242-254.

<sup>277</sup> LÉONARD, op.cit., p.312.

<sup>278</sup> LÉONARD, op.cit., p.343.

estava receoso, sobretudo em relação ao pentecostalismo mais próximo da experiência mística (iluminismo) e pouco afeito à leitura bíblica. Ele acreditava que ao se deparar com problemas novos e desafiadores, relativos ao “proletariado dos campos e dos bairros operários”<sup>279</sup>, ele enfrentaria problemas como politização de seus membros e “a ameaça de desviar a espiritualidade evangélica desse país”.<sup>280</sup>

A mais evidente preocupação era o “risco” de “ceder às suas novas formas (de animismo): o abandono da leitura e o infantilismo de uma civilização conquistada pela técnica e pela máquina”<sup>281</sup>. Sua observação vinha da experiência de visita aos templos pentecostais e da correlação óbvia de o Brasil ser um país de analfabetos. Um exemplo seria a hoje bastante conhecida Congregação Cristã do Brasil, igreja pentecostal que tinha a Bíblia mais como “um livro de oráculos, que se abre para encontrar a resposta do Espírito a uma questão ou a uma necessidade, do que o relato de uma Revelação que deve ser conhecida e meditada sistematicamente”<sup>282</sup>. Admirava a igreja, porque ela conseguia atrair “católicos dos meios proletários”, onde ele se “alegrava de ver comunidades que praticam as virtudes cristãs, cantam os cânticos evangélicos, oram e obedecem fielmente às instruções do Espírito Santo”<sup>283</sup>, embora estivessem “abandonadas apenas às manifestações do Espírito, num conhecimento insuficiente da Revelação, da Bíblia e, através dela, do Salvador e de sua cruz?”<sup>284</sup> O autor não mostrava, apenas, sua preocupação como apontava o seguinte caminho:

Não seria melhor dizer a esses “irmãos bem intencionados”: “Refleti, retomai vossa Bíblia e, já que estais entre pobres pessoas cujo pensamento é menos forte que a fé, exercestes sobre elas a ação que não exercestes. Fazei prevalecer a Revelação Escrita sobre as revelações individuais”?

Que isso não seja impossível, que um movimento de boa vontade mas de frágeis bases nas Escrituras possa ser recuperado, que a Bíblia possa estender-se e ganhar a supremacia num meio espiritual onde reinava antes a inspiração<sup>285</sup> (...)

Conforme a cronologia se aproximou dele, seu texto permitiu entender as posturas e intenções mais subjetivas que nos remetem àquele cenário explorado no início do capítulo. Foi a partir dessa analogia e conforme a narrativa avançou em direção aos anos do autor que

---

<sup>279</sup> LÉONARD, op.cit., p.361.

<sup>280</sup> LÉONARD, op.cit., p.367.

<sup>281</sup> LÉONARD, op.cit., p.368.

<sup>282</sup> LÉONARD, op.cit., p. 382.

<sup>283</sup> LÉONARD, op.cit., p.381.

<sup>284</sup> LÉONARD, op.cit., p.383.

<sup>285</sup> LÉONARD, op.cit., p.385.

fica mais claro quais eram as outras intenções de Léonard no Brasil. Não estamos mais falando de métodos e teorias acadêmicas, mas de subjetividades envolvidas nessa viagem no mínimo inusitada a um pesquisador do porte dele. Nos dois últimos capítulos de *O Protestantismo Brasileiro*, e ao longo de *O Iluminismo*, o autor dispara ironias e críticas ao protestantismo francês, mostra “preocupações” com os rumos dos evangélicos do Brasil, aponta para as suas “falhas”, para as “repetições de erros” do passado europeu ocorrendo no presente brasileiro, bem como, no limite, se coloca como profeta da “verdadeira mensagem protestante” ao defender determinados valores em detrimento de outros. Como sua concepção temporal foi estanque, não é difícil imaginar como ele se entende, tal qual um pai ou avô, mais experiente e capaz de exortar os mais novos. A experiência da viagem no tempo produzia o encanto de ver as origens, e produzia a nostalgia de observar a repetição dos erros nas igrejas evangélicas brasileiras mais velhas.

A hipótese mais provável é a de que Léonard tenha vindo ao Brasil à procura de um novo modelo para inspirar mudanças ou embasar argumentos para reagir à crescente secularização do clero e do ecumenismo europeu. O autor, além dos seus objetivos acadêmicos, esperava do protestantismo brasileiro um novo modelo para o protestantismo mundial, em especial europeu. Dele transparece certa simpatia ao terreno brasileiro, em especial, os traços pietistas, a simpatia para com os fiéis mais simples, de áreas pobres das cidades ou do campo.

A sensibilidade com as “massas” permitiram uma reflexão a respeito das igrejas jovens, em especial o pentecostalismo brasileiro investigando a Assembléia de Deus e mais especialmente a Congregação Cristão do Brasil. A partir desses objetos, mudou sua metodologia de pesquisa, saindo em direção a observações de campo, entrevista com fiéis e uma tentativa de sistematizar- em especial com a Congregação Cristã- princípios teológicos ou doutrinários, haja vista não possuírem tradição teológica e escrita. Temos acesso às descrições de campo como a glossolalia, as muitas histórias de conversos, de milagres, de êxtases religiosos. Nesse sentido, ele se ausenta da narrativa, mostrando a sua certeza de que a descrição em si já era algo provocante e no qual ele não se sentia livre ou tinha pensamentos preconcebidos a respeito.

\*\*\*\*\*

São estes, pois, os seus grandes méritos: trabalho pioneiro, documentação rigorosa, lúcidas intuições, exposição muito agradável. Quanto à sua tese de que a introdução do protestantismo entre nós reproduzia o ambiente da Reforma na França e seria por isso uma apresentação viva dos fatos para o historiador contemporâneo, houve quem a contestasse, quem dela sorrisse com certo desdém, quem lhe fizesse reservas, na França, e, talvez, entre nós. Não cabe a mim, que não sou historiador, entrar no mérito profundo. É provável, é talvez certo, que ela tenha muito de verdade. (...) cabe aos nossos historiadores protestantes aceitar as sugestões de método, e aperfeiçoar e completar a obra<sup>286</sup>.

As palavras proferidas pelo amigo de Léonard, Isaac Saloum, na introdução de *O Protestantismo Brasileiro* condensam o que procuramos fazer. O primeiro estudioso do protestantismo e um dos primeiros estudos brasileiros a perceber o desenvolvimento religioso não apenas através dos seus agentes, líderes religiosos ou até mesmo seguidores, trouxe avanços e inovações de leitura entendendo-o como uma construção social mais ampla, emergindo a partir do seio da própria sociedade, das suas carências, expectativas, relações, e não apenas um agente externo autônomo transplantado em outro território. Entende o grupo protestante de uma maneira mais ampla, a partir de outras variáveis que não o do carisma individual dos pioneiros ou da manifestação do sagrado. Adentramos em outros espaços, outras relações e entendemos melhor o funcionamento de determinados pressupostos construídos relativos ao protestantismo.

Sua percepção de elementos de que os protestantes se apropriaram de um cenário religioso pré-existente no Brasil, tal qual a piedade do leigo e a centralidade da Bíblia, embasa sua leitura do protestantismo nacional, e a sua tese do protestantismo brasileiro apresentar o mesmo cenário da reforma protestante europeia nos séculos XVI a XVIII. Nesse sentido, Léonard aponta para um caminho, posteriormente, ignorado pelos sociólogos de pensar o protestantismo institucionalizado pós anos 60, ignorando o que para Léonard era o personagem central, o leigo. Essa preocupação está vinculada aos seus pertencimentos com os *Annales* da percepção do sujeito comum: para ele, o caipira, em especial, o paulista. Ele consegue oferecer a “desorganização” das primeiras comunidades protestantes, sua espontaneidade, do homem comum e simples sendo atingido pela pregação evangélica.

Léonard não foi um teórico. Sua obra indica caminhos e aponta para possíveis chaves de leitura para o entendimento do protestantismo. O autor testa metodologias e procura construir uma história social do protestantismo a partir das configurações religiosas pré-

---

<sup>286</sup> Palavras de Isaac Nicolau Saloum no final do prefácio de *O protestantismo brasileiro...* p. 17.

existentes no Brasil. Décadas posteriores, os estudiosos do protestantismo farão um caminho inverso: procurarão entender as matrizes teológicas de cada grupo religioso como se fossem capazes de explicar os múltiplos desdobramentos e rearranjos de cada grupo evangélico em diferentes períodos históricos e espaços. É justamente devido a essa opção teológica que um cenário obscuro ainda está para ser estudado de personagens leigos e pastores sem prestígio, de outras faces do protestantismo, tipos de relações não institucionalizadas, absolutamente fluidas e complexas, que explicam melhor o fenômeno atual de crescimento evangélico e da procura do entendimento desse fenômeno.

Não fossem esses elementos que justificassem nos termos em Léonard, ao longo da pesquisa, descobrimos que esse autor foi também o primeiro autor a escrever uma grande obra de sistematização do protestantismo francês na sua mais consistente obra *Histoire générale du Protestantisme*, obra constituída de três volumes que juntos somam mais de mil e duzentas páginas. Embora o período da Reforma fosse amplamente estudado por Lucien Febvre e temáticas do século XVI constituíssem o grande período estudado nos anos 1930-50 pela historiografia francesa ligada à revista dos *Annales*, será dele o esforço e o reconhecido trabalho, naquele momento, sobre o protestantismo no qual academicamente os mais competentes trabalhavam esse período e assuntos ligados a ele.

Léonard mostrou a história do protestantismo como um empreendimento não exclusivamente acadêmico ou exclusivamente religioso. Entende a história como um exercício eclesial tendo em vista o aprimoramento da fé dos seus pertencentes mediante o contato com a experiência com os antepassados. Nesse tipo de história, é mister o cuidado com a preservação e organização documental dos seus órgãos eclesialísticos como as atas, os jornais e suas publicações, assim como a memória de leigos e de pastores de menor expressão. Isso, em si, constituiria uma experiência religiosa diferenciada que conferencia ao protestante brasileiro um tipo de relação com o seu passado e com a sua confissão de fé novas e fortalecedoras, próprias do protestante europeu, em especial francês, um dos pilares do protestantismo francês construído pela tradição familiar e da resistência ao catolicismo.

Do ponto de vista da história acadêmica, Léonard mostrou uma leitura mais ampla, entendendo o protestantismo em correlação com a sociedade onde se fundara e com a cultura brasileira mais ampla. Ele aponta, mas não trilha, para uma vertente em que os estudos recentes procuram levantar, de entender o protestantismo por um viés menos intelectualizado e institucionalizado, buscando práticas religiosas convergentes com outras tradições religiosas não protestantes, bem como outras possíveis formas de exercício do poder no mundo protestante tais como as que Michel Foucault e Pierre Bourdieu preconizaram. Léonard

mostra que a principal função do historiador seria mostrar de que maneira as configurações históricas do Brasil explicariam a configuração do protestantismo brasileiro, invertendo uma lógica mais praticada até os anos 1990, a qual compreende o protestantismo a partir de suas influências teológicas ou suas estruturas internas de poder. Nesse sentido, a sua história social, ou eclesiologia, se aproxima do seu grande referencial teórico, Lucien Febvre, na procura do “protestante brasileiro” que, embora reducionista e generalista, captaria o universo mental, social e cultural.

Outra grande contribuição de Léonard, não restrita ao protestantismo brasileiro, foi a capacidade de levantar propostas de investigação teórico-metodológica para o estudo do protestantismo em geral. Defende que o estudo do protestantismo exigia metodologias específicas de estudo que levassem em consideração as especificidades desse grupo religioso. Embasado na sua própria convicção religiosa de questionamento da aproximação dos católicos com os protestantes, a experiência protestante é entendida como singular e deveria ser vista na reconstrução histórica do protestantismo. O primeiro esforço do estudioso seria procurar por essa diferença conforme a configuração social mais ampla, cabendo ao historiador mostrar a historicidade da diferença. Ao historiador sobra essa perspectiva de pensar sobre a construção histórico-sociológica a respeito do protestantismo brasileiro, que ao fazer uso de chaves de leitura desenvolvidas para outros grupos, em especial os católicos, retirariam a experiência protestante.

Outra contribuição de Léonard para os historiadores é a compreensão do documento como algo mais amplo. A tradução para o francês da obra *Pioneiros da Fé* foi emblemática, porque apontaria para as origens do protestantismo fundadas não apenas nas missões norte-americanas, seus missionários e suas desavenças, mas dentro de traços da própria sociedade brasileira, especialmente a rural, de fluidez religiosa, problemas de subordinação, profundo descontentamento com o catolicismo instituído e a própria origem familiar dos grupos protestantes: nômades, empreendedores. Sendo assim, Léonard deixou um legado até hoje pouco investigado, de possibilidades de estudo do protestantismo a partir de fontes e de perguntas mais amplas, pensando as origens protestantes como algo mais complexo que àquela desenvolvida pela história eclesiástica, ou daquela que se desenvolveu, anos mais tarde, do protestantismo institucionalizado, que pensou as origens teológicas ou da estrutura política como prioritárias para entender as configurações religiosas.

Outra contribuição de Léonard foi dar visibilidade ao protestantismo no meio acadêmico brasileiro, em especial à história. Numa época em que a proposta de isenção e de imparcialidade reinava, a obra de Léonard era essencialmente corajosa, como afirmara Lucien

Febvre em resenha de livro “Le protestant français”; ele é um dos pioneiros constituídos por leigos que fazem disso sua proposta de trabalho. Se é interessante, também, mostra como os pertencimentos propiciaram determinados limites.

Pelos resultados obtidos, tivemos a clareza de que o trabalho de Léonard estava mais atrelado a conjunturas mais amplas relativas à constituição da Academia e do momento historiográfico francês, aos dilemas do protestantismo francês e europeu que propriamente como reflexo de um interesse da Academia Brasileira por esse grupo ou uma necessidade bem articulada e pronta por parte dos protestantes em favor de uma visão acadêmica. Ao observar essa característica, notamos que os textos do autor constituíram uma exceção e não um movimento dentro do campo religioso brasileiro, ou protestante, em busca da própria Academia e, assim, atingir movimentos mais amplos. Coube a nós historicizar essa obra para pensarmos os possíveis pertencimentos dos nossos conceitos e da filiação a quem julgamos pertencer herdeira do ímpeto de Léonard.

O simples fato de Léonard ter conseguido pôr em prática seu projeto inicial para nós foi algo muito revelador, tanto do momento histórico dele quanto do nosso. Como mostramos no capítulo passado, uma das grandes tentativas dos católicos em relação aos protestantes nos anos 1930 foi provar que o protestantismo era uma religião estrangeira e invasora do território nacional. A força desse argumento fizera com que os protestantes imersos no sentimento nacionalista se organizassem e fizessem, dentre outras práticas, históricos eclesiásticos para afirmar o contrário. Esse argumento tinha tanta força na época- e talvez ainda o tenha- que nenhum estudioso até hoje percebeu, mesmo sabendo da importância para a historiografia brasileira da “missão francesa” e do grupo dos Annales, que Émile Léonard ultrapassou os limites de sua cátedra, tornando-se um dos primeiros historiadores franceses dos Annales a ter o Brasil como objeto de estudo. Longe de reivindicar a defesa de um ponto de origem e termos uma concepção factual de tempo, esse elemento se tornou, para nosso trabalho representante do quanto o protestantismo, de fato, era entendido como uma religião estrangeira, porque não provocara qualquer indisposição maior ao colegiado da USP. Que se aceitasse isso, naquele momento, parece viável, contudo, as pesquisas atuais não nos permitem mais entender a religião como um fenômeno transplantado e reproduzido sem qualquer tipo de influência.

Nesse sentido, observamos um dos artigos mais referendados a respeito dos estudos da religião no Brasil, publicado por Jackeline Hermann no livro *Domínios da História*. Ela não cita os artigos de Léonard como uma contribuição para a consolidação do campo de estudo das religiões no Brasil, e um dos expoentes da Nova História Cultural Francesa no Brasil e no

estudo das religiões.<sup>287</sup>Cita apenas os estudiosos do catolicismo (Serafim Leite) e das religiões afro-brasileiras (Nina Rodrigues, Arthur Ramos) sendo ainda forte a idéia de que os estudos das religiões e religiosidades legitimamente brasileiras estariam vinculadas ao catolicismo ou as religiões afro-brasileiras, deixando de citar os estudos de história de outros grupos do campo religioso brasileiro como os protestantes, espíritas, budistas e muçulmanos.

Léonard deixa entender que esses artigos eram esboços de uma interpretação maior, visando não ao protestantismo brasileiro, mas ao protestantismo em geral. Sua intenção de achar uma espécie de padrão no desenvolvimento histórico do protestantismo no mundo, devem sempre orientar a leitura dessas obras. Embora se debruçasse sobre o Brasil, estava ele levantando hipóteses e coletando dados para a sua pesquisa, publicada dez anos mais tarde. Se a intenção era essa, no transcorrer da sua pesquisa, fica evidente o envolvimento dele com o seu objeto deixando, na maior parte das vezes, essa comparação de lado bem como a sua tese maior. Adentrando a história dos muitos agentes e grupos protestantes, envolve-se com as políticas internas, estruturas eclesiásticas que, na prática, pouco ou em nada, ajudá-lo-iam nesse projeto maior. O encantamento com o caipira paulista, com líderes protestantes brasileiros como José Manoel da Conceição e Miguel Vieira Ferreira, e do crescimento vertiginoso dos protestantes, inclusive dentre os mais pobres, mostram as preocupações também de um fiel que procura soluções para o seu protestantismo francês, naquele período, envolvido no ecumenismo e na teologia liberal.

---

<sup>287</sup> HERMANN, Jaqueline. História das religiões e religiosidade. In: CARDOSO, Ciro F. e VAINFAS, Ronaldo (orgs).In: *Domínios da História*. Ensaios de teoria e metodologia. 5 ed.. Rio de Janeiro: Campus, 1997. p. 329-352.

### **CAPÍTULO 3: OS LIVROS DE HISTÓRIA DO PROTESTANTISMO BRASILEIRO (1952-1982)**

A principal questão abordada nos capítulos anteriores foi explicar as causas pelas quais, em um determinado momento, foram publicados textos de história protestante. No primeiro capítulo, nos perguntamos sobre os possíveis interesses envolvidos para se publicar livros de história denominacional nos anos 1930-1940. Recorremos ao contexto religioso e político brasileiro, biografamos os historiadores, analisamos as polêmicas entre católicos e protestantes para concluir que, as duas grandes motivações existentes eram a ofensiva católica na esfera pública (que atacava a presença evangélica), a nacionalização das igrejas protestantes (antes controladas pelos missionários norte-americanos) e morte dos pioneiros. Já no segundo capítulo, nos perguntamos sobre as razões do professor Émile Léonard vir ao Brasil no final dos anos 1940 estudar o protestantismo brasileiro e publicar textos relativos à história do protestantismo brasileiro. Através da biografia do autor, do cenário religioso e do momento intelectual brasileiro e francês, concluímos que Léonard procurava, uma nova proposta metodológica, uma outra face do protestantismo (não europeu), e respostas para os problemas do protestantismo francês pós 2ª Guerra Mundial.

Diferentemente dos outros capítulos onde não conseguíamos visualizar, ao certo, quais eram as motivações para a escrita da história protestante, a partir dos anos 1952 (após os textos de Léonard) existe uma correlação direta entre o ano de publicação dos livros de história denominacional e a comemoração do centenário dos batistas, metodistas e presbiterianos no Brasil. Essa constatação primeira nos gerou uma tensão, porque a questão principal que guiara os demais capítulos já tinha sido respondida antes mesmo da análise detalhada de cada obra. Ficamos no impasse entre rever toda a metodologia dos outros dois capítulos ou dar pouco valor aos livros publicados depois de 1952 por serem livros festivos que pouco revelariam do contexto social e da historiografia brasileira. A opção que nos pareceu mais viável foi incluir o conjunto de textos pós 1952, admitindo suas restrições, e explorando uma face pouco vista nos últimos dois capítulos relativa aos usos e à importância que tanto a história quanto a escrita da história denominacional possui para a liderança e para seus fiéis.

Para entender como a história denominacional é usada e como a escrita da história se articula frente a determinados objetivos da liderança denominacional, metodologicamente, agiremos em duas frentes; na primeira, faremos um quadro dos livros publicados pelas igrejas no período de 1952-1982 que comprovam o vínculo entre o interesse pela escrita da história e a celebração do centenário. Posteriormente, mostraremos o ambiente dentro das comunidades evangélicas, quando esses livros de história foram publicados, a mobilização das igrejas para a evangelização, arrecadação de fundos, visibilidade social, auto-reflexões e a seguinte polêmica: quando estabelecer o ano base para se comemorar 100 anos? Em meio a esse cenário veremos o uso efetivo da História dentro das comunidades e como a liderança se apropriou da história denominacional para atingir a seus objetivos políticos. Utilizamo-nos dos jornais eclesiais para ambientar o momento de festa, reflexão e polêmica. Já na segunda frente, abordaremos especificamente três obras de história eclesial, praticando o mesmo procedimento metodológico dos capítulos passados, ou seja, o envolvimento do autor com o seu objeto, os aspectos formais do texto, os principais temas, personagens e qual a concepção que tinham da história quando construíram sua narrativa.

Mostraremos que a principal diferença dos livros desse período em relação aos dos anos 1930 foi a maior institucionalização da escrita, um controle maior relativo ao conteúdo dos livros e um forte orgulho denominacional. As denominações evocam seus pioneiros, suas realizações, em um período de fragmentação do campo protestante e de concorrência no campo religioso brasileiro. Diferentemente dos dois primeiros capítulos, onde era possível perceber correlações de temas e teorias entre o meio acadêmico e o meio eclesial, aqui, constataremos um distanciamento dos principais métodos e teorias vigentes na academia brasileira de então com esses livros. Os textos centenários partilharão da mesma concepção de história dos anos 1930, tais como a história exemplar, a noção de literalidade da verdade documental, o sentido evolutivo da história. A postura crítica em relação ao passado, advogada a partir dos anos 1950 pela historiografia acadêmica, não foi adotada pelos historiadores eclesiais. Deixaremos para o próximo capítulo a leitura sociológica do protestantismo, mais próxima do difundido pela historiografia acadêmica brasileira pós anos 1950 que faz uma leitura crítica da história dos evangélicos no país.

Antes de adentrar propriamente no contexto específico dos centenários e na análise de cada uma das obras, é preciso salientar que, a partir dos anos 1950, o campo protestante se torna cada vez mais fragmentado e plural tornando difícil encontrar uma caracterização única

para todos os grupos aqui recortados<sup>288</sup>. Em termos numéricos, as igrejas evangélicas tradicionais cresciam a um ritmo menor (ritmo de crescimento que acompanhava o crescimento vegetativo da população) enquanto os pentecostais apresentavam um crescimento superior a 100% ao ano a partir dos anos 1970<sup>289</sup>. Os grupos pentecostais mais antigos como a Assembléia de Deus (1911) e Congregação Cristã (1910) e as novas igrejas como a Igreja do Evangelho Quadrangular (1952), a Igreja Evangélica Pentecostal “O Brasil para Cristo” (1956) e a “Deus é Amor” (1962) cresciam. Batistas, metodistas e presbiterianos apresentavam taxas de crescimento menores e vivenciaram cismas resultantes da pentecostalização dos seus fiéis. Em 1965, um grupo de Igrejas Batistas “avivadas” se rebelou contra a Convenção Batista Brasileira e fundou a Convenção Batista Nacional<sup>290</sup>. Em 1967, um grupo de igrejas metodistas influenciadas pelo movimento carismático fundou a Igreja Metodista Wesleyana, ocorrendo fenômeno semelhante entre os presbiterianos com a Igreja Presbiteriana Renovada (1972)<sup>291</sup>.

Além da questão pentecostal, metodistas e principalmente presbiterianos vivenciaram disputas políticas internas que resultaram em expurgos e cismas. A juventude, influenciada pela efervescência política e cultural dos anos 1950, e das correntes teológicas européias questionou, abertamente, alguns dos pilares teológicos e organizacionais existentes no protestantismo de então. Jovens evangélicos de grandes centros urbanos, oriundos de segunda ou terceira geração de protestantes, propuseram outra leitura de temas como o catolicismo (ao propor o diálogo e a cooperação), a leitura crítica do seu passado missionário (questionando a influência estrangeira norte-americana na Teologia, nos elementos do culto, e na organização eclesial), uma leitura crítica em relação a temas sociais como a reforma agrária, a desigualdade social, o desemprego, a fome, a miséria. O tradicional neutralismo protestante vindo da separação do político com o religioso era questionado por eles que viviam os debates do mundo estudantil de então.

A partir dos anos 1964, influenciados pelo ambiente político e o avanço da Teologia fundamentalista norte-americana na América Latina, os grupos evangélicos aqui recortados

---

<sup>288</sup> MARIANO, Ricardo. *Neopentecostais: sociologia do novo pentecostalismo no Brasil*. 2. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2005.p.23.

<sup>289</sup> ROLIM, Francisco Cartaxo. *Pentecostais no Brasil: uma interpretação Sócio-Religiosa*. Petrópolis: Vozes. p.104.

<sup>290</sup> ALONSO, Leandro Seawright. *Poder e Experiência Religiosa: uma História de um Cisma Pentecostal na Convenção Batista Brasileira na Década de 1960*. 2008. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião)-Faculdade de Filosofia e Ciências da Religião, Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo, 2008.

<sup>291</sup> CAMPOS, Leonildo Silveira. Protestantismo Histórico e Pentecostalismo no Brasil: Aproximações e Conflitos. In GUTIERREZ, Benjamim & CAMPOS, Leonildo Silveira. *Na Força do Espírito- Os Pentecostais na América-Latina: Um desafio às igrejas históricas*. São Paulo: AIPRAL, 1996.p.90.

passam por uma fase conservadora que aumenta o sectarismo denominacional (pouca colaboração interdenominacional em causas educacionais e assistenciais), repudia o ecumenismo proposto após o Vaticano II pelos católicos, fecha-se para reformas eclesiásticas. Além do isolamento, a liderança dessas igrejas passou a exercer um poder vigilante maior quanto aos seus aspectos doutrinários e eclesiásticos, promovendo expurgos e desligamento de membros e pastores que discordavam dessa guinada conservadora. O Seminário Presbiteriano de Vitória (1968/1969) foi fechado; a Faculdade de Teologia Metodista é fechada por meses (1968), a fim de conter vozes discordantes. Exemplar também é o caso da FENIP- Federação Nacional de Igrejas Presbiterianas (atualmente Igreja Presbiteriana Unida) formada em 1978 por igrejas e pastores expulsos ou que discordavam do governo de Boanerges Ribeiro, então presidente da IPB<sup>292</sup>. Ribeiro, um dos principais historiadores do presbiterianismo, através de desmembramentos de presbitérios e sínodos, garantiu a sua continuidade no poder por três mandatos consecutivos (1966-1978) e a manutenção de um projeto conservador. Dentre os expulsos e outrora jovens progressistas estão os pioneiros do estudo acadêmico do protestantismo, em especial, da sociologia da religião<sup>293</sup>.

Nos anos 1980, o presbiterianismo já se encontrava dividido em pelo menos sete grupos<sup>294</sup>, os batistas em sete<sup>295</sup>, e os metodistas em cinco<sup>296</sup>. Os pentecostais se multiplicavam através empreendimentos individuais (denominados por Carlos Rodrigues Brandão de “crentes de barracão”<sup>297</sup>) e, no final dos anos 1970 e começo dos anos 1980, no Rio de Janeiro, são fundadas as neopentecostais Igreja Universal do Reino de Deus (1977) e a Igreja

<sup>292</sup> MENDONÇA, Antonio Gouvêa de & VELÁSQUES, Prócoro. *Introdução ao Protestantismo no Brasil*. 2.ed. edição. São Paulo: Edições Loyola, 2002. p.39

<sup>293</sup> ARAÚJO, João Dias. *Inquisição sem fogueiras*. 2. ed. Rio de Janeiro: Instituto Superior de Estudos da Religião, 1985. O livro de João Dias Araújo é o relato de um pastor que vivenciou os problemas de discordar das decisões de Boanerges Ribeiro. Foi demitido do seminário onde dava aulas sem o ressarcimento financeiro devido, foi acusado de comunista tendo que responder inquérito policial pelas denúncias oferecidas pela própria igreja aos órgãos de repressão. Semelhante é o caso do jovem pastor metodista Anivaldo Padilha, preso e torturado graças a denúncia feita por um dos bispos metodista. SCHMIDT, Daniel Augusto. *Herdeiros de uma tradição : uma investigação dos fundamentos teológico-ideológicos do conservadorismo metodista na crise da década de sessenta*. 2008. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião). Faculdade de Filosofia e Ciências da Religião, Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo. p.123-125

<sup>294</sup> Estamos falando da Igreja Presbiteriana do Brasil, Igreja Presbiteriana Independente do Brasil, Igreja Presbiteriana Conservadora, Igreja Presbiteriana Fundamentalista, Igreja Presbiteriana Unida, Igrejas reformadas de imigração, além da Igreja Presbiteriana Renovada que embora preserve o sistema de governo presbiteriano, teologicamente não é de origem calvinista.

<sup>295</sup> Referimo-nos a Igreja Batista Brasileira, Igreja Batista Regular, Igreja Batista Restrita, Missão Batista de Fé, Igreja Cristã Batista Bíblica, Igreja Batista Revelação, Igreja Menonita.

<sup>296</sup> Igreja Metodista, igreja Metodista Livre, Igreja Evangélica “holiness” do Brasil, Irmandade Metodista Ortodoxa, Igreja do Nazareno e a Igreja Metodista Wesleyana.

<sup>297</sup> Para Brandão, os crentes de barracão eram aqueles dissidentes de Igrejas Pentecostais que construíam uma nova seita porque eram “desprovidos de voz” pelos líderes das igrejas aos quais anteriormente pertenciam. BRANDÃO, Carlos Rodrigues. *Os Deuses do Povo: um estudo sobre religião popular*. São Paulo: Brasiliense, 1980.p.259.

Internacional da Graça de Deus (1980) de Romildo Ribeiro Soares.<sup>298</sup> Ao mesmo tempo em que se fragmentava o protestantismo brasileiro num todo crescia e ganhava visibilidade. No início dos anos 1950, os protestantes (tradicionais e pentecostais) somavam aproximadamente 1.700.000 fiéis (3,4% da população brasileira) e, no início dos anos 1980, o número subiu para 7.885.000 de fiéis<sup>299</sup> (6,6% da população brasileira). A sociedade brasileira presenciou o crescimento evangélico de variadas formas: as lonas de circo itinerantes da Cruzada Nacional prometiam a cura divina; pastores como Manoel de Melo emitiam bênçãos e curas nas emissões de rádio<sup>300</sup>; templos evangélicos com nomes como “O Brasil para Cristo” e “Deus é amor” se espalhavam em locais de grande movimentação (primeiramente em bairros operários para posteriormente regiões centrais) e, principalmente, o número de evangélicos dispostos a oferecerem a seus amigos e familiares “soluções para problemas cotidianos”<sup>301</sup> era grande.

Não foram apenas os protestantes que ganharam visibilidade e seguidores nesse período. Os médiuns espíritas, que eram tratados até os anos 1940 como portadores de distúrbios psiquiátricos e casos de internação em sanatórios, ganharam projeção. Nos anos 1970, Chico Xavier (já era nacionalmente conhecido) participa do programa “Pinga Fogo” na Tv Tupi e realiza a primeira sessão mediúnica televisionada.<sup>302</sup> O movimento do orgulho negro iniciado nos Estados Unidos nos anos 1960 trouxe o estímulo a “redescoberta” das religiões afro-brasileiras. A Umbanda e o Candomblé, antes religiões proibidas, adentraram na classe média e seus orixás cada vez mais entoados nas vozes de artistas brasileiros como Vinícius de Moraes e Clara Nunes.<sup>303</sup> Trata-se de um período onde os artistas possuem períodos de busca espiritual resultando em obras hoje reverenciadas como a fase Racional de Tim Maia e o período ocultista de Jorge Ben. O pós-guerra e a busca do Oriente pelo Ocidente, fez com que

<sup>298</sup> FRESTON, Paul. *Protestantes e Política no Brasil: da Constituinte ao Impeachment*. 1993. Tese (Doutorado em Ciências Sociais)- Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas. p.95.

<sup>299</sup> IBGE- Censos Demográficos (1940- 2000) *Apud* CAMPOS, Leonildo Silveira. Os Mapas, Atores e Números da Diversidade Religiosa Cristã Brasileira: Católicos e Evangélicos entre 1940 e 2007. *Revista de Estudos da Religião*. São Paulo, ano 8, dezembro de 2008. Disponível em: <[http://www4.pucsp.br/rever/rv4\\_2008/t\\_campos.htm](http://www4.pucsp.br/rever/rv4_2008/t_campos.htm)>. Acesso em: 11 ago. 2010.

<sup>300</sup> MONTEIRO, Duglas Teixeira. Igrejas, Seitas e Agências: aspectos de um ecumenismo popular. In: VALLE, Edênio & Queiroz, José (orgs). *A cultura do povo*. 4. ed. São Paulo: Cortez/ Instituto de Estudos especiais, 1988.p.84.

<sup>301</sup> BELLOTTI, Karina Kosicki. Entre a cruz e a cultura pop: mídia evangélica no Brasil. In: LEONEL, João Cesário (org). *Novas perspectivas sobre o protestantismo brasileiro*. São Paulo: Fonte Editorial/ Paulinas, 2009. p.305.

<sup>302</sup> STOLL, Sandra Jacqueline. *Espiritismo à Brasileira*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo; Curitiba: Editora Orion, 2003. p.15-17.

<sup>303</sup> BAKKE, Rachel Rua Baptista. Tem orixá na samba: Clara Nunes e a presença do candomblé e da umbanda na música popular brasileira. *Religião & Sociedade*. [online]. v. 27, n.2, 2007. Disponível em: <[http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0100-85872007000200005&script=sci\\_arttext&tlng=en](http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0100-85872007000200005&script=sci_arttext&tlng=en)>. Acesso em: 12 ago. 2010.

as religiões orientais se apresentassem como uma alternativa ao marxismo e ao consumismo, uma via alternativa de uma juventude dos anos 1960 e 1970 que relativizava os valores sexuais, sociais e a tradição religiosa recebida. O budismo, antes restrito a comunidades de imigrantes japoneses, passa a ter penetração entre brasileiros; a meditação experimentada por intelectuais e artistas e movimentos como o Hare Krishna entram no Brasil.<sup>304</sup>

Mesmo com essa maior pluralidade, os católicos continuavam a ter hegemonia no campo religioso, porém, numa tendência de queda percentual. Segundo dados do IBGE, em 1950, 93,5% da população brasileira era Católica Apostólica Romana, enquanto que em 1980, o percentual caiu para 88,9%. A tendência para uma crescente pluralidade religiosa foi explicada pelos sociólogos da religião nos anos 1970 como consequência da urbanização e das novas formas produtivas do capitalismo na sociedade brasileira. Cândido Procópio Camargo, nos anos 1970, entendeu o crescimento de religiões minoritárias, sobretudo o pentecostalismo e a umbanda, como expressão de uma população rural não adaptada ao mundo urbano e, marginalizada nos meios de produção, não encontrava sentido para sua existência. Sem o abrigo para as suas necessidades no catolicismo e, no nosso caso, no protestantismo histórico, as respostas para as suas novas necessidades estavam em religiões que ofereciam a possibilidade de integração social e, ao mesmo tempo, tinham uma função terapêutica da cura. O pentecostalismo e a umbanda criariam laços de solidariedade perdidos do mundo rural (especialmente do catolicismo rural) e reconstituídos em congregações localizadas na periferia dos grandes centros urbanos. Nelas seus seguidores poderiam retomar ritos do catolicismo rural como as curas milagrosas, o contato direto com o sagrado, a rigidez da disciplina. Camargo entendia o crescimento delas como um resquício do mundo rural, de um estágio de transição da sociedade brasileira rumo a uma crescente secularização.<sup>305</sup>

Dos anos 1990 até agora, o debate acerca desta nova situação de pluralidade e fragmentação religiosa tem sido construído a partir do conceito de “campo” de Pierre Bourdieu. A nova realidade social brasileira vivida com a urbanização e a inserção cada vez maior do Brasil no capitalismo mundial teria feito emergir novos agentes sociais, novas relações sociais, novas demandas e o surgimento de novos produtos religiosos. Maria Lúcia Montes visualiza, a partir dos anos 1950, um rearranjo geral do campo religioso brasileiro, caminhando para uma fragmentação cada vez maior das instituições religiosas, da

---

<sup>304</sup> GUERRIEIRO, Silas. Caminhos e descaminhos da contracultura no Brasil: o caso do Movimento Hare Krishna. *Revista Nures*, São Paulo, ano 5, nº 12, Maio/Ago, 2009. Disponível em: <[http://www4.pucsp.br/revistanures/Revista12/nures12\\_silas.pdf](http://www4.pucsp.br/revistanures/Revista12/nures12_silas.pdf)>. Acesso em: 12 ago. 2010.

<sup>305</sup> CAMARGO, Cândido Procópio (org). *Católicos, Protestantes, Espíritas*. Petrópolis: Editora Vozes, 1973.p.10

“privatização” das crenças e das práticas devocionais que, no caso do protestantismo, teria gerado, no seu interior, “o enrijecimento das posições institucionais, a disputa no interior do campo religioso em cada uma das confissões e a intolerância para com as crenças das igrejas ou formas de religiosidade ricas, elevando ao mesmo tempo o irracionalismo aparentemente mais delirante à condição de prova da fé.”<sup>306</sup>

O cenário de fragmentação do campo religioso; a concorrência entre as instituições; a oferta de novos bens de salvação; o questionamento das estruturas eclesiásticas pelos fiéis; a privatização das crenças e práticas devocionais são os principais aspectos que levamos em consideração para entender o interesse pela história denominacional ocorrida durante esse período de 1952 a 1982. Diferentemente dos anos 1930, quando os principais objetivos na escrita da história protestante era o embate com o catolicismo e a manifestação da efetiva nacionalização das estruturas eclesiásticas, a partir dos anos 1950, frente à fragmentação, a escrita da história protestante procura construir um sentimento de orgulho denominacional. Embora possuam usos distintos, veremos uma ambigüidade maior nesse período, porque ao mesmo tempo em que existe uma necessidade institucional clara e um uso político efetivo da história, existe a manutenção de um “fazer” histórico muito próximo daquele realizado nos anos 1930, ou seja, empreendimentos solitários feitos por historiadores amadores ou “historiadores de ocasião” encarregados de uma função que poucos eram capazes de cumprir nas suas respectivas igrejas.

---

<sup>306</sup> MONTES, Maria Lúcia. As figuras do sagrado: entre o público e o privado. In: NOVAIS, Fernando e SCHWARCZ, Lilia. *História da vida privada no Brasil*. Contrastes da intimidade contemporânea (volume 4). São Paulo: Companhia das Letras, 1998. p.69.

## 3.1. Livros de História publicados por batistas, metodistas e presbiterianos (1952-1982)

Quadro II: *Livros de Historia protestante (1952-1982)*<sup>307</sup>

Ano da 1ª edição	TÍTULO	AUTOR	Pertencimento Religioso	Ocupação profissional
1952	Galeria Evangélica	Julio Andrade Ferreira	Presbiteriano	Pastor
1953	Baptists in Brazil	Asa Routh Crabtree	Batista	Missionário
1959	História da Igreja Presbiteriana do Brasil	Júlio Andrade Ferreira	Presbiteriano	Pastor
1963	História dos Metodistas no Rio Grande do Sul	Eduardo Mena Barreto Jaime	Metodista	Pastor
1964	Protestant beginnings in Bahia state, Brazil	Rodger Wallace Perkins	Batista	Missionário
1967	Pioneiros e bandeirantes do metodismo no Brasil: bispos, ministros, pregadores locais e leigos da Igreja Metodista do Brasil.	Isnard Rocha	Metodista	Pastor
1967	Histórias da História do Metodismo no Brasil	Isnard Rocha	Metodista	Pastor
1968	Do meu velho baú metodista	Eula Kennedy Long	Metodista	Missionária
1972	Breve História dos Batistas no Brasil	José Reis Pereira	Batista	Pastor, Jornalista
1974	Uma epopéia de fé: história dos Batistas Letos no Brasil	Oswaldo Ronis	Batista	Pastor
1976	Pequena História dos Batistas no Paraná	Xavier Assunção	Batista	Pastor
1977	Roteiro Histórico dos Batistas Fluminenses	Othon Ávila Amaral	Batista	Pastor
1981	Protestantismo e cultura brasileira	Boanerges Ribeiro	Presbiteriano	Pastor, jornalista, escritor
1982	História do Metodismo no Brasil	José Gonçalves Salvador	Metodista	Historiador, pastor e professor universitário
1982	História dos Batistas no Brasil	José Reis Pereira	Batista	Pastor

<sup>307</sup> Quadro elaborado pelo autor. Assis, 2011.

O quadro acima nos indica que, se considerarmos os anos de publicação, os números de obras e a ocupação profissional e religiosa dos autores, o período de 1952 a 1982 não apresenta rupturas significativas em relação aos livros produzidos pelas igrejas nos anos 1928 - 1948. No computo geral, temos uma vantagem de títulos publicados pelos batistas (7 obras), em relação aos metodistas (5 trabalhos) e aos presbiterianos (3 trabalhos). O número de livros aumenta: de 1928 a 1948 foram publicados oito trabalhos por seis autores (diferentes) e de 1952 a 1982 dezesseis obras de doze autores diferentes. A maioria dos autores é composta de pastores que, a exceção de José Gonçalves Salvador, não eram historiadores acadêmicos. A cronologia das obras aponta, também, serem elas produzidas nas proximidades da comemoração do centenário de cada igreja, no caso dos presbiterianos em 1959, dos metodistas em 1967, e dos batistas em 1982.

Pelos títulos, é possível perceber os mesmos enfoques na escrita da história eclesiástica do protestantismo. Existem estudos regionalizados (como é o caso do texto de Eduardo Barreto Jaime em *História dos metodistas no Rio Grande do Sul*<sup>308</sup>, e de Othon Amaral em o *Roteiro Histórico dos Batistas Fluminenses*<sup>309</sup>). Observa-se também a manutenção de alguns dos traços que caracterizavam as obras eclesiásticas dos anos 1930 como a afetividade (*Do meu velho Baú Metodista*<sup>310</sup>, de Eula Long), o orgulho dos pioneiros (*Bandeirantes e pioneiros da Fé*<sup>311</sup>, de Isnard Rocha, e *Uma epopéia da fé: História dos Batistas Letos no Brasil*<sup>312</sup> de Osvaldo Ronis), textos publicados em inglês para agências missionárias (*Baptists in Brazil*<sup>313</sup> de Asa Routh Crabtree, *Protestant beginnings in Bahia state, Brazil*<sup>314</sup>, de Rodger Wallace Perkins) e a história geral denominacional (caso de a *História da Igreja Presbiteriano do Brasil*,<sup>315</sup> *História da Igreja Batista no Brasil*<sup>316</sup> e *História do Metodismo no Brasil*).

A publicação de textos de história no centenário fazia parte de um conjunto mais amplo de medidas adotadas pelas respectivas igrejas para celebrar emblemática data. Estavam

<sup>308</sup> JAIME, Eduardo Mena Barreto. *História do Metodismo no Rio Grande do Sul*. Porto Alegre: Moderna, 1963.

<sup>309</sup> AMARAL, Othon Ávila. *Roteiro Histórico dos Batistas Fluminenses*. Niterói, 1977.

<sup>310</sup> LONG, Eula Kennedy. *Do meu velho baú metodista*. São Paulo: Imprensa Metodista, 1968.

<sup>311</sup> ROCHA, Isnard. *Pioneiros e bandeirantes do metodismo no Brasil: bispos, ministros, pregadores locais e leigos da Igreja Metodista do Brasil*. São Bernardo do Campo: Imprensa Metodista, 1967.

<sup>312</sup> RONIS, Osvaldo. *Uma epopéia de fé: história dos Batistas Letos no Brasil*. Rio de Janeiro: Casa Publicadora Batista, 1974.

<sup>313</sup> CRABTREE, A. R. *Baptists in Brazil*. Rio de Janeiro: The Baptist Publishing House of Brazil, 1953.

<sup>314</sup> PERKINS, Rodger Wallace. *Protestant beginnings in Bahia state, Brazil*. Ann Arbor, 1964.

<sup>315</sup> FERREIRA, Júlio Andrade. *História da Igreja Presbiteriana do Brasil*. São Paulo: Casa Editora Presbiteriana, 1959-1960.

<sup>316</sup> PEREIRA, José Reis. *História dos batistas no Brasil (1882-1982)*. 2 ed. Rio de Janeiro: JUERP, 1985.

inclusas nas comemorações grandes concentrações de fiéis, cultos especiais com autoridades religiosas e políticas, encenações teatrais, apresentações musicais, inaugurações e reformas de templos e seminários, estabelecimento de placas comemorativas e medidas para mobilizar líderes e fiéis em campanhas evangelísticas e arrecadação financeira. A data era propícia para publicação de textos nos jornais eclesiásticos que promoviam o orgulho denominacional, a reafirmação de valores e princípios doutrinários, reflexões sobre os possíveis equívocos e desafios das igrejas no momento da comemoração.

A fim de perceber esse “ambiente” proporcionado pelos centenários, analisamos os jornais oficiais dos três grupos protestantes para entender a capacidade de mobilização que as datas históricas possibilitam para as igrejas. Analisaremos o *Brasil Presbiteriano* de 1958 a 1960, o *Expositor Cristão* de 1966 a 1968 e *O Jornal Batista* de 1980 a 1982. Pretendemos mostrar o antes, o durante e o depois da comemoração, os preparativos, as festividades, e os resultados delas. Faremos isso para entender melhor aspectos deste local de produção dos livros de história eclesiástica e apontar para alguns dos limites e as possibilidades desse local. Nosso objetivo, aqui, será mostrar que não podemos exigir dos textos comemorativos elementos que eles não se propuseram a responder e, dados os limites do local, não seria adequado fazer.

### 3.1.1. “Um ano de gratidão por um século de bênçãos”

Os preparativos para a comemoração do centenário presbiteriano começaram em 1946, na Reunião do Supremo Concílio de Copacabana. Além de prestar “uma homenagem póstuma a esses varões de Deus, missionários e mulheres que implantaram o Presbiterianismo em nossa pátria”,<sup>317</sup> os presbiterianos utilizar-se-iam da data para estabelecer metas institucionais ousadas tais como, dobrar o número de membros em uma década, unir as estruturas eclesiásticas da Igreja Presbiteriana do Brasil com a Igreja Presbiteriana Independente (separadas em 1903) e, evidentemente, propor uma programação especial.<sup>318</sup> Outras metas foram estabelecidas como, a criação de um novo seminário (chamado posteriormente Seminário do Centenário, em Vitória-ES), a expansão da imprensa (através da compra de

<sup>317</sup> FERREIRA, Júlio Andrade. *História da Igreja Presbiteriana do Brasil*. v.2. 2. ed. São Paulo: Casa Editora Presbiteriana, 1992. p.442.

<sup>318</sup> FERREIRA, op.cit., p.442.

equipamentos, aumento no número de assinantes para o jornal institucional *Brasil Presbiteriano*), a realização de uma grande campanha financeira a fim de arrecadar fundos para viabilizar aqueles projetos<sup>319</sup>. Dentre as propostas também estavam “apresentar os fundamentos doutrinários históricos e democráticos do presbiterianismo ao povo, ao Brasil”<sup>320</sup>, através da publicação de artigos no BP. A Comissão Histórica do Centenário reuniu esforços para a escrita de um livro sobre a história do presbiterianismo brasileiro. Júlio de Andrade Ferreira foi o responsável por essa comissão e ganhou, a partir desta data, um representativo cargo, que ostentou até a sua morte, de ser o Historiador Oficial da Igreja Presbiteriana do Brasil. Como fruto do trabalho de Ferreira, em 1959, além do livro *História da Igreja Presbiteriana do Brasil*, foi inaugurado o *Museu Presbiteriano* que expôs bíblias antigas, fotografias de pioneiros, trechos de cartas e relatório de pioneiros, peças de roupas, mobília de igreja.

Tendo em vista a comemoração, o Brasil foi sede da 18ª reunião da Aliança Presbiteriana Mundial, que reuniu mais de 400 delegados de todo o mundo<sup>321</sup>. As sociedades leigas também se mobilizaram como foi o caso da mocidade presbiteriana que realizou o primeiro encontro de jovens das duas alas presbiterianas e arrecadou fundos para a campanha financeira. As congregações locais se mobilizaram e se manifestaram de formas diversas. O presbitério de Campinas organizara um coral de 400 vozes para se apresentar na maior praça da cidade no dia do aniversário<sup>322</sup>; a Igreja Presbiteriana de Salvador inaugurou seu novo templo<sup>323</sup>; os pernambucanos realizaram uma grande campanha evangelística. O ápice das comemorações foi o culto da catedral presbiteriana do Rio de Janeiro, em 12 de agosto de 1959, data da chegada do missionário Ashbel Green Simonton ao Brasil. A reunião teve a participação de diversas autoridades políticas, sendo a maior delas, o presidente Juscelino Kubitschek. A presença de Juscelino, no púlpito da Primeira Igreja Presbiteriana do Rio de Janeiro, foi um evento simbólico porque nunca um presidente havia discursado em um púlpito protestante no Brasil<sup>324</sup>.

As metas estipuladas para comemorar o centenário não foram atingidas, mas o saldo foi positivo. A IPB que pretendia arrecadar CR\$15.000.000,00, no início de 1960, arrecadara

<sup>319</sup> Um Ano de Gratidão Por Um Século de Bênçãos. *Brasil Presbiteriano*, Recife, n.3/4, nov./dez. 1958. p.3.

<sup>320</sup> FERREIRA, op.cit., p.442.

<sup>321</sup> Aliança Presbiteriana Mundial. *Brasil Presbiteriano*, Recife, n.7, Jul. 1959. p.1.

<sup>322</sup> Campinas em pleno ano do centenário. *Brasil Presbiteriano*, Recife, n.12, dez. 1959, nº12. p.13.

<sup>323</sup> Um marco do centenário. *Brasil Presbiteriano*, Recife, n.7, Jul. 1959. p.3.

<sup>324</sup> Lembramos que em 2009, na comemoração dos 150 anos do presbiterianismo no Brasil, o presidente da república Luiz Inácio Lula da Silva compareceu a celebração e, tal qual Juscelino, pronunciou no púlpito da igreja mensagem de congratulação. PEREIRA, Caroline. IPB celebra Sesquicentenário no RJ. Disponível em: <[http://www.ipb.org.br/noticias/noticia\\_inteligente.php?id=1280](http://www.ipb.org.br/noticias/noticia_inteligente.php?id=1280)>. Acesso em: 17 ago. 2009.

menos da metade desse valor, CR\$ 6.000.000,00, contudo, a campanha financeira se mostrou a mais bem sucedida até então realizada<sup>325</sup>, nunca havia sido arrecadado tanto dinheiro como nessa data. O número de fiéis não cresceu como o desejado e não foi possível, pela falta de recursos, a expansão da imprensa presbiteriana. A união entre os dois ramos do presbiterianismo se mostrou inviável, mas a IPB conseguiu visibilidade social, a mobilização das suas comunidades, a homenagem aos seus pioneiros, e a publicação do seu livro de História que representava os múltiplos esforços da igreja e das comunidades em lembrar os feitos dos pioneiros.

Os metodistas comemoraram o seu centenário no ano de 1967, promovendo também grandes concentrações de fiéis como a de São Paulo que reuniu 5.000 pessoas no ginásio do Ibirapuera. A Junta Geral de Educação Cristã estipulara, também, metas ousadas como atingir o número de 1000 escolas dominicais metodistas no Brasil<sup>326</sup>. A Imprensa Metodista inaugurou um novo prédio<sup>327</sup> e a Junta Geral de Missões se propôs a entregar mais 1.000.000 de folhetos para serem distribuídos, de lar em lar.<sup>328</sup> A festa principal, o “culto de louvor e ações de graças”, realizado no dia 5 de agosto, contou com a participação de autoridades políticas como o comandante do Primeiro Exército, Adalberto Pereira dos Santos, deputados, autoridades metodistas de outros países e de outras igrejas evangélicas. A celebração principal, marcada para ocorrer na praça José de Alencar, no Rio de Janeiro (vizinha à primeira capela metodista no Brasil, no Catete), embora preparada para receber as muitas caravanas, foi surpreendida por uma forte chuva. A solução improvisada foi conduzir a celebração ao Colégio Metodista Bennet que, evidentemente, não comportou o número de espectadores previstos<sup>329</sup>. Infortúnio à parte, o editor do *Expositor Cristão* declarava que “o espírito do centenário está contagiando as nossas Igrejas”<sup>330</sup> pois as igrejas se propuseram a abrir uma nova capela ou a organizar novas igrejas: “é que o povo do 2º século do metodismo no Brasil quer fazer jus ao esforço dos que lhes legaram a herança preciosa da fé.”<sup>331</sup> Um “espírito” de orgulho denominacional impulsionava a mobilização em favor da expansão numérica e do crescimento dos órgãos da igreja.

<sup>325</sup> MICHALSKI, Amilton. 2ª Campanha de consolidação financeira. *Brasil Presbiteriano*, Recife, n.6, jun. 1960. p.1

<sup>326</sup> No ano do centenário- uma nova Imprensa Metodista. *Expositor Cristão*, São Paulo, n. 15 e 16, ago.1967. p.21.

<sup>327</sup> No ano do centenário- uma nova Imprensa Metodista. *Expositor Cristão*, São Paulo, n. 15 e 16, ago.1967. p.21.

<sup>328</sup> Junta Geral de Missões. *Expositor Cristão*, São Paulo, n. 15 e 16, ago.1967.p.27

<sup>329</sup> Culto de Ações de Graças abre comemorações do 1º Centenário. *Expositor Cristão*, São Paulo, n.17, 1 set. 1967. p.1.

<sup>330</sup> Centenário: construções e novas EE.DD. *Expositor Cristão*, São Paulo, n.20, 15out. 1967. p.1.

<sup>331</sup> Centenário: construções e novas EE.DD. *Expositor Cristão*, São Paulo, n.20, 15out. 1967. p.1.

Os batistas começaram seus preparativos para o centenário na Convenção Batista Brasileira em 1972, com o estabelecimento do “Plano Integrado para o Decênio do Centenário”. Tal qual os presbiterianos e metodistas, a comissão estabeleceu metas ousadas como o aumento de igrejas e fiéis (alvo de 1 milhão de fiéis), o aumento do número de pastores, de missionários no Brasil e no exterior, aumento do número de assinaturas do jornal oficial (*O Jornal Batista*), aumento de ofertas para missões. Dentre os alvos “menores” estavam a publicação de um Hinário do Centenário, a realização de Congressos, Simpósios, confecção de selos e moedas especiais e a publicação de uma *História dos Batistas no Brasil*.<sup>332</sup> A maior parte das metas não foi atingida, mas, no geral, tal qual os presbiterianos, os resultados foram positivos e renderam o aumento no número de fiéis, igrejas, arrecadação e formação pastoral.<sup>333</sup>

A comemoração do centenário batista foi em 1982 e, através de *O Jornal Batista*, observamos o mesmo procedimento dos demais jornais: uma edição especial no mês do aniversário (no caso batista, essa edição especial superou as oitenta páginas e foi vendido separadamente) que continha a história dos pioneiros, dos organismos eclesiásticos e os agradecimentos a Deus por cem anos de existência. Contudo, no caso batista, não percebemos antes do centenário a mesma empolgação e mobilização vista entre os presbiterianos e metodistas. A razão principal está na organização eclesiástica dos batistas, que confere maior autonomia para as igrejas locais. A Convenção nacional tem um poder de oferecer diretrizes e resolver problemas da educação teológica, da imprensa, no financiamento de novos campos evangelísticos que propriamente a capacidade de uma decisão centralizada para todas as igrejas.<sup>334</sup>

O editor de *Jornal Batista*, em pleno ano do centenário, não dedicou um editorial antes da comemoração do centenário, embora fosse ele o homem encarregado pela confecção de *História dos Batistas no Brasil*. Através do jornal, o centenário foi associado a 64ª assembléia da Convenção Batista Brasileira realizada em Salvador, local da primeira Igreja Batista no Brasil. O jornal funcionou como um veículo informativo sobre o evento tal como a necessidade dos delegados das diversas partes do país se inscreverem com antecedência, reservar acomodações. A assembléia ficou reunida por 5 dias, entre 11 e 15 de outubro. Durante o dia, os delegados batistas se reuniram no ginásio Antonio Balbino e durante a noite,

---

<sup>332</sup> PEREIRA, José dos Reis. *História dos Batistas no Brasil*. 2. ed. Rio de Janeiro: JUERP, 1985. p.309.

<sup>333</sup> PEREIRA, op.cit., p.311.

<sup>334</sup> Outra possibilidade aberta com nossa pesquisa seria observar os muitos jornais das convenções estaduais a forma pela qual cada uma delas comemorou o centenário da instituição. Aqui, analisamos os batistas através da sua organização nacional, a Convenção Batista Brasileira, usamos *O Jornal Batista*, por ser ele um órgão de abrangência nacional e ser o porta-voz da CBB.

foram realizadas grandes reuniões de evangelização no estádio da Fonte Nova, comandadas pelo televangelista, e presidente da CBB, Nilson do Amaral Fanini. José Reis Pereira, em *O Jornal Batista*, na edição que sucedia o mês do centenário, dedicou um editorial inteiro para descrever os problemas da Assembléia. O maior deles foi devido ao péssimo sistema de som e a acústica do ginásio; os cerca de seis mil delegados não tinham como entender a leitura dos relatórios encaminhados para votação. A platéia ficou incomodada com o barulho e o calor soteropolitanos: relatórios de assuntos importantes foram lidos, enquanto a platéia ria e conversava entre si, para a indignação de Pereira.<sup>335</sup> Infortúnios à parte, os batistas também se orgulharam dos seus pioneiros, prepararam apresentações musicais, hinos especiais, vivenciaram o clima festivo da data, agradeceram a Deus pelo seu passado e as pessoas que possibilitaram a consolidação batista em território nacional<sup>336</sup>.

Os jornais possibilitaram o entendimento do centenário, as festividades, a mobilização, a visibilidade pública, o orgulho dos pioneiros, mas também mostraram os problemas que as igrejas enfrentavam nos seus aniversários. Em 1959, na edição especial de *Brasil Presbiteriano*, Júlio de Andrade Ferreira, no artigo *Problemas atuais de nossa Igreja*<sup>337</sup> resumia os desafios não superados pelos presbiterianos. Para Ferreira, o presbiterianismo não havia conseguido superar, a irregular distribuição das suas igrejas no Brasil, a insuficiente ação social, a falta de cooperação das igrejas em obras sociais (poucos hospitais e instituições assistenciais para a própria população evangélica). Somado a isso, faltavam pastores; a formação pastoral se mostrava deficiente frente às novas demandas: o crescimento do espiritismo, do pentecostalismo, do comunismo e da nova realidade dos jovens estudantes, operários, intelectuais, imigrantes. Ferreira reproduziu a análise de Émile Léonard a respeito das dificuldades e desafios do protestantismo brasileiro publicadas na Revista de História da USP sete anos antes.

Os metodistas, em 1967, veiculavam uma autocrítica acentuada, pois, no ano do centenário, a igreja passou por um cisma que gerou a Igreja Metodista Wesleyana, de orientação pentecostal. Além disso, o Seminário teológico apresentava problemas administrativos e a juventude criticava abertamente a cúpula eclesiástica<sup>338</sup>. As dificuldades se manifestaram no baixo ritmo de crescimento dos fiéis e no questionamento identitário

<sup>335</sup> A Convenção do Centenário. *O Jornal Batista*, Rio de Janeiro, n.45, 7 nov. 1982. p.1.

<sup>336</sup> PEREIRA, José dos Reis. A Grande Convenção do Centenário. *O Jornal Batista*, Rio de Janeiro, n.45, 7 nov. 1982.p.3.

<sup>337</sup> FERREIRA, Júlio Andrade. Problemas Atuais de Nossa Igreja. *Brasil Presbiteriano*, Recife, n.8, ago. 1959, p.10-11.

<sup>338</sup> SAMPAIO, Jorge Hamilton. *Sobre sonhos e pesadelos da juventude metodista brasileira nos anos sessenta*. 1998. Tese (Doutorado em Ciências da Religião)- Faculdade de Filosofia e Ciências da Religião, Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo.

frente a essa nova situação. Exemplar é o artigo do pastor Lenildo de Freitas Magdalena, no qual ele atentava para os recentes problemas. Segundo ele,

uma igreja que, no último quinquênio, conseguiu crescer, em número de membros, apenas 3,4% ao ano, não deve ficar muito entusiasmada, nem se absorver em comemorações e festejos. Antes deve humilhar-se, penitenciar-se, lançar-se envergonhada e arrependida aos pés da Cruz, pelas bênçãos que nos Deus quis dar, em novos convertidos, mas que ela, Igreja, por circunstâncias as mais diversas, não foi capaz de resolver (...) O ano do centenário, por isso mesmo, deve ser de auto-análise, de humilhação diante de Deus, de penitência e, sobretudo, de novos propósitos.<sup>339</sup>

O autor apontava para uma perda considerável de fiéis: em média, apresentava um déficit de 0,3 %. A taxa de ingresso de novos membros era de 3,4%, enquanto que a taxa de perda era de 3,7%. No número do *Expositor Cristão*, dedicado ao centenário, um artigo não assinado, vai além: questiona a efetividade da principal presença metodista na sociedade brasileira: as escolas. Diante do cenário de crise, o autor questiona a sua eficiência e abrangência, e faz uma provocação: a idade de cem anos não estaria representando senilidade?

Qual a verdadeira significação dos nossos educandários metodistas em face da situação de ensino do Brasil (...) qual a significação do Centenário de uma Igreja que plantou grandes Escolas em grandes centros urbanos? Há 60% de analfabetos no Brasil. A educação, ao contrário do que afirmamos na Carta dos Direitos Universais do Homem, não é para nós metodistas igualmente o que é para o capitalismo? Uma mercadoria de consumo? Não estamos negociando a educação da mesma maneira que os outros? Por que razão nenhum dos nossos grandes colégios animou-se em abrir filiais no Norte e Nordeste do Brasil?

CEM ANOS pode ser a idade da maturidade ou da senilidade da Igreja. Qual a sua significação em face de estruturas sociais, econômicas e políticas que mantém na miséria e na marginalização o maior contingente da população?

A celebração do centenário do Metodismo Brasileiro não é uma festinha, não é uma companhazinha de evangelização, não é uma auto-proclamação da Igreja, é UM CULTO A DEUS. Nesse culto somos chamados com todo o Povo de Deus à contrição e humildade, à reconciliação e ao amor próprio do cristão. Somos chamados ao sacrifício, ao silêncio profundo em face dos complexos problemas que nos desafiam.<sup>340</sup>

Em pleno ano de centenário, o autor convida a igreja à “contrição”, a “reconciliação”, questiona a efetividade da obra educacional frente ao novo cenário social, e a necessidade do

<sup>339</sup> MAGDALENA, Lenildo de Freitas. Um Século de Bênçãos: umas recolhidas, outras perdidas. *Expositor Cristão*, São Paulo, n.12, 15 jul.1967.p.1.

<sup>340</sup> A significação do centenário. *Expositor Cristão*, São Paulo, n.12, ago. 1967. p.3.

“sacrifício” frente aos problemas que os desafiavam. O autor mostra o ambiente social da crítica, a sensação de estagnação e senilidade metodista frente às novas demandas sociais como o analfabetismo, a miséria e a distribuição de renda. Além das razões teológicas de fundo que explicam essa autocrítica dos evangélicos para com o seu presente e precaução nas festividades, existe uma percepção da igreja ter dificuldades em se adequar às novas “estruturas sociais, econômicas e políticas”.

A data também evocou o argumento dos anos 1930, relativo ao protestantismo como elemento estrangeiro. Cem anos em território nacional representavam um longo período de reivindicações tais como a liberdade de culto e o fim de privilégios aos católicos. A marca anticatólica permanece. O presbiteriano João Wanderley reivindica, em face da data, que a sociedade brasileira reconhecesse a obra assistencial e evangelística dos herdeiros de Calvino e, principalmente, o fato não serem mais considerados estrangeiros e, sim, parte da história do país:

Desejamos tão só o reconhecimento público, das nossas Autoridades, dos homens de bem, libertos de preconceito sectarista, de espírito franco e arejado. Não pleiteamos, em troca dos inumeráveis serviços prestados à Pátria, nenhuma subvenção bem quaisquer outros favores oficiais. Mas que a Pátria se reveja em nossa História centenária, que faça um inventário desapaixonado de todas as nossas contribuições, em todas as esferas de atividades no País, e reconheça apenas isto: que também somos BRASILEIROS, mas brasileiros integrados plenamente na vida da Nação, à qual havemos servido, amorosa e desprendidamente, de cujas Leis sábias desejamos somente a constante proteção. Queremos o cumprimento exato de nossa Carta Magna, perante a qual não se faz diferenciação de pessoas por motivo de religião.<sup>341</sup>

São muitas as lembranças evocadas no período do centenário. Nossa intenção não é investigá-las a fundo, mas apontar o cenário dentro das igrejas, quando foram publicados os livros de história no período do centenário. Ambiente de festa, de orgulho denominacional, propício à lembrança dos feitos dos pioneiros, para a reflexão frente aos problemas que as igrejas enfrentaram ao longo desses anos. Realçamos isso para entender alguns dos limites dessas obras que analisaremos e que, dado o momento, precisavam homenagear pioneiros, enaltecer o orgulho denominacional, e constituíam a parte escrita de um evento comemorativo. Obras que também exigiam um cuidado especial na escrita, rigor metodológico, e deveriam construir, para esse momento, as experiências que constituiriam

<sup>341</sup> WANDERLEY, João. 1859-12 de Agosto – 1959. *Brasil Presbiteriano*, Recife, n.8, ago 1959.p.3.

elemento identitário em um campo religioso brasileiro em um crescente processo de fragmentação.

### 3.1.2. A polêmica do estabelecimento dos centenários

as representações do mundo social assim construídas, embora aspirem à universalidade de um diagnóstico fundando na razão, são sempre determinadas pelos interesses de grupos que as forjam. Daí, para cada caso, o necessário relacionamento dos discursos proferidos com a posição de quem os utiliza.

As percepções do social não são de forma alguma discursos neutros: produzem estratégias e práticas (sociais, escolares, políticas) que tendem a impor uma autoridade à custa de outros, por elas menosprezadas, a legitimar um projecto reformador ou a justificar, para os próprios indivíduos, as suas escolhas e condutas<sup>342</sup>

A mobilização das datas históricas, as ações propostas e os resultados obtidos nos permitem afirmar que o aniversário das igrejas tem um uso político efetivo. Os centenários se mostraram oportunidade de visibilidade ímpar para as igrejas e seus respectivos líderes. Os livros de história, nesse sentido, eram o resultado da festa, mas também eram responsáveis por legitimar toda a comemoração ao oferecer a plausibilidade documental e histórica para o evento. Os livros eram o resultado de discussões travadas entre líderes, principalmente batistas e metodistas, sobre o verdadeiro início institucional. Foi nas entrelinhas dos jornais eclesiásticos e em trechos esparsos de livros e atas das igrejas que conseguimos perceber essa outra dimensão da escrita da história, de legitimar um evento político e expressar a opinião do grupo vencedor na discussão dos primórdios denominacionais.

A primeira Igreja Presbiteriana foi oficialmente organizada em 1862, contudo, presbiterianos comemoraram seu centenário tendo por referência a chegada do missionário Ashbel Green Simonton ao Brasil no ano de 1859. Simonton foi um caso praticamente excepcional dentro do protestantismo, porque possui aspectos biográficos que facilitam a construção de um mártir. Trata-se de um jovem oriundo de uma família abastada norte-americana, que, além do pioneirismo da chegada, organizou a primeira igreja presbiteriana, o primeiro presbitério nacional, o “seminário primitivo”, batizou e ordenou o primeiro pastor brasileiro (o ex-padre José Manoel da Conceição), perdeu a esposa com pouco mais de um

<sup>342</sup> CHARTIER, Roger. *A História Cultural. Entre práticas e representações*. Lisboa: DIFEL, 1990. p.17.

ano de casamento e morreu viúvo aos 34 anos de idade no Brasil, vítima da febre amarela. O trabalho iniciado por ele continuou com o seu cunhado e, ininterruptamente, por missionários e pastores até os dias de hoje. Dados estes aspectos biográficos, os presbiterianos vincularam sua origem ao missionário, construído como um mártir do presbiterianismo nacional.<sup>343</sup>

Já os primeiros missionários metodistas e batistas não tinham os mesmos aspectos biográficos, não organizaram uma igreja que permitisse uma ligação direta entre o presente da instituição e seus primeiros pioneiros. O primeiro missionário metodista a pisar em solo nacional, Fountain Pitts, chegou ao Brasil em 1835 e, seis anos depois, o trabalho foi encerrado devido a problemas na sua junta de missões. O caso do primeiro missionário batista, Thomas Jefferson Bowen, foi parecido: chegou em 1860 e ficou menos de oito meses no Brasil não tendo êxito em seus empreendimentos. Batistas e metodistas têm outro aspecto semelhante, porque as suas primeiras igrejas organizadas em território nacional foram fundadas em colônias de refugiados da Guerra de Secessão. Igrejas destinadas a estrangeiros, o debate girou em torno de se considerá-las ou não o marco inicial.

A partir dos anos 1960, os batistas e metodistas fizeram reflexões a respeito das suas origens. Os metodistas iniciaram o debate em 1959, no mesmo ano do centenário presbiteriano e os batistas em 1968, um ano depois do centenário metodista. Longe de ser uma coincidência, a comemoração do grupo evangélico vizinho estimulou o debate interno sobre as origens e incitou a busca da sua própria identidade e das suas origens históricas. Nessa busca, os interesses das lideranças predominaram revelando as diretrizes políticas e teológicas de então e a forma pela qual a história foi efetivamente usada pelos grupos. A escolha do “ano 1” nos fez atentar sobre a representatividade que determinados personagens e eventos podem adquirir frente às demandas de uma determinada liderança da igreja em um determinado momento histórico.

O caso do centenário metodista é emblemático, porque, um ano depois do centenário presbiteriano, a Igreja Metodista reconsiderou o seu início (antes 1876) para o ano de 1867, adiantando assim o seu centenário em nove anos. A polêmica decisão da Comissão Histórica do Metodismo no Brasil gerou discordâncias entre membros dessa comissão e uma grande

---

<sup>343</sup> O historiador David Gueiros Vieira nos anos 1980, mostra com vasta documentação, que se levássemos em conta a data da chegada do primeiro missionário presbiteriano em território nacional teríamos que recuar nos anos 1853, quando o missionário James Fletcher, enviado pela Sociedade Bíblica dos Estados Unidos, chegou ao Brasil. Mais conhecido pelo entusiasmo desenvolvimentista e pela divulgação do modelo norte-americano de ciência e do progresso que propriamente pelas suas atividades religiosas, Fletcher teve grande projeção na corte do Rio de Janeiro chegando a promover feiras de máquinas e invenções financiadas pelo imperador. Mesmo a descoberta desse fato não fez a igreja revisar suas datas mantendo até hoje o ano da chegada de Simonton como a data inicial, o perfil mais religioso de Simonton atende melhor às expectativas do grupo. VIEIRA, David G. *O protestantismo, a maçonaria e a questão religiosa no Brasil*. Brasília: UnB, 1980.p.83-95.

confusão para os fiéis, que, repentinamente, tiveram uma nova data para comemorar. Chegamos a essa polêmica através do jornal *Expositor Cristão* e de alguns trechos dos livros publicados no centenário que indicavam uma discussão prévia sobre o início do metodismo no Brasil. Para entender essa “nova interpretação” dos anos 1960 e os seus resultados fazemos um breve panorama sobre o início do metodismo no Brasil.

O primeiro missionário enviado pela Igreja Metodista Episcopal do Norte dos Estados Unidos chegou ao Brasil no ano de 1835 inaugurando aqui um trabalho que durou mais de seis anos (1835-1841). O missionário Fountain Pitts, e posteriormente Justin Spauldin e Daniel Kidder realizaram trabalhos junto à comunidade de estrangeiros no Rio de Janeiro, especialmente comerciantes e marinheiros norte-americanos e ingleses. Coube a eles celebrar cultos, casamentos, batismos, ofícios fúnebres aos estrangeiros, a distribuição de bíblias e a organização da primeira escola dominical no Brasil. Devido a doenças dos missionários, a falta de recursos e desavenças nos Estados Unidos, a missão foi encerrada. Anos depois, em 1867, o pastor metodista Junius Newman, veio para Santa Bárbara d’Oeste, a fim de se juntar aos confederados derrotados na Guerra Civil norte-americana. Embora não fosse custeado por qualquer missão estrangeira e sua vinda motivada por interesses econômicos, em 1872, ele inaugurou uma igreja metodista dentro da comunidade americana, com cultos realizados exclusivamente em inglês. Várias cartas de Newman indicam que ele teria solicitado à junta de missões da Igreja Metodista Episcopal do Sul dos Estados Unidos missionários para desenvolver trabalhos entre americanos e brasileiros. Em 1876, J.J. Ranson, (genro de Newman) e missionário da Igreja Metodista americana chegou ao Brasil sendo ele o fundador da primeira Igreja Metodista destinada aos brasileiros<sup>344</sup>. Até os anos 1960, os metodistas entendiam o ano 1 como 1876. A data era herança da decisão tomada pelos missionários do século XIX os quais deram início efetivo ao metodismo no Brasil (vindos do sul dos EUA) que desconsideraram o ano de 1835 e o trabalho missionário realizado anteriormente. Assim, em 1926 foi comemorado o primeiro cinquentenário metodista, sendo o texto de Kennedy parte da festa.

A partir da 8ª Assembléia Geral da Igreja Metodista no Brasil, uma resolução da cúpula metodista considerou o ano de 1867 como o início da missão permanente no Brasil. A primeira notícia a respeito dessa mudança está nas Atas e Documentos da 8ª Assembléia Geral da Igreja Metodista no Brasil. O documento informa que, em junho de 1959, o Gabinete Geral convocara cinco pessoas para fazer pesquisas referentes ao início do trabalho metodista

---

<sup>344</sup> Informações contidas no livro; KENNEDY, James. *Cincoenta annos de methodismo no Brasil*. São Paulo: Imprensa Methodista, 1928.p. 13-50.

*permanente* no Brasil. Os membros dessa comissão (chamada posteriormente de Comissão Histórica da Igreja Metodista no Brasil) eram o Bispo João Augusto do Amaral dos Santos, os pastores e professores da Faculdade de Teologia, Isnard Rocha, José Gonçalves Salvador, Duncan Alexander Reily e Otília Chaves, importante liderança feminina. Segundo o documento, a comissão concluiu que o metodismo permanente no Brasil datava de 5 de agosto de 1867, com a chegada do Rev. Junius E. Newman. Vejamos como ocorreu a convocação da reunião e a como a data foi escolhida:

O Gabinete Geral informa a esse plenário que nomeou em Julho de 1959, o Bispo João Augusto do Amaral, Revs. Duncan Alexander Reily, José Gonçalves Salvador e d. Otília de Oliveira Chaves, em comissão para fazer pesquisas referentes ao começo do Metodismo permanente no Brasil, *visando uma comemoração condigna do Centenário*. A Comissão concluiu que o Metodismo permanente no Brasil data do trabalho do Rev. Junius Eastman Newman, o qual chegou ao Brasil em 5 de Agosto de 1867. Depois da organização da primeira Igreja Metodista pelo Rev. Newman, o trabalho nunca mais sofreu solução de continuidade. *A Comissão concluiu que deveria haver uma comemoração condigna da vida de Newman e, que 1967 será o Ano do Centenário do Metodismo Permanente no País*. Mas, em vista do fato que houve uma tentativa missionária anterior (1835-1841) envolvendo tais vultos como: Fountain Pitts, Justin Spaulding, Daniel Kidder e outros, pareceu-nos sábio não proclamar o centenário em 1967, pois, por mais enfaticamente falássemos do Metodismo Permanente, pelo público seria considerado como Centenário do começo do Metodismo, com resultante desprezo da “Missão Spaulding” de 1835-1841. O GABINETE GERAL propõe, então duas comemorações referentes à: 1. A vinda de trabalho de Newman em 1867; 2. Vinda de Pitts em 1835, de Spaulding em 1836 (...) *a comemoração a ser feita em 1967 seria um movimento interno de edificação e instrução dos metodistas.*<sup>345</sup> (grifo nosso)

O Gabinete Geral, em 1959, já tinha o objetivo de escolher uma data visando a “uma comemoração condigna do Centenário” e “um movimento interno de edificação e instrução dos metodistas”. A convocação dos estudiosos direcionava os pesquisadores nesse sentido: o que estava em jogo não era definir qual o marco inicial, mas, tendo em vista a necessidade de encontrar uma data comemorativa próxima aos anos 1960, qual seria mais adequada, 1867 ou 1876? O que fazer das experiências missionárias metodistas anteriores? Como classificá-las? A solução encontrada foi no mínimo curiosa e hábil: estabelecer 1835 como o começo dos trabalhos metodistas, e o ano de 1867 como o início da missão *permanente* no Brasil.

Em termos práticos, o reconhecimento de 1835 não trazia nada para os metodistas dos anos 1960. Embora a data outorgasse a eles o pioneirismo protestante missionário no Brasil

<sup>345</sup> *Atas, Registros e documentos do VIII Concílio Geral*. São Bernardo do Campo: Imprensa Metodista, 1960. p.124-125.

(depois dos anglicanos e luteranos), o centenário já havia passado e faltariam ainda 75 anos para comemorar o segundo centenário. Era necessária uma segunda data oportuna para a comemoração e para tanto, a escolha do ano de 1867. Embora hábil, a convivência de duas datas iniciais gerou uma grande confusão entre os historiadores, líderes e fiéis. Eula Long mostra a dificuldade dum pastor explicar essa situação aos seus fiéis:

“- Pois é meu irmão, disse o pastor, o metodismo tem a honra de ter sido, em tempos modernos, o primeiro a implantar o evangelho em solo brasileiro. Isto foi em 1835 quando chegou ao Rio o Evangelista de nome Fountain Pitts”

“- Como é reverendo? Perguntou o zelador. O senhor não se enganou de data? Se foi em 1835, porque é que o centenário é agora em 1967?”<sup>346</sup>

Além da confusão, a modificação repentina provocou reações contrárias dentro da própria Comissão Histórica. A mais expressiva foi de Otília Chaves, a mulher de maior projeção no protestantismo até aquele momento.<sup>347</sup> Em carta endereçada aos membros da Sociedade Histórica do Metodismo no Brasil, ela se mostrava contrária a essa alteração:

Quanto à opinião do Rev. Reily de se considerar o início da obra metodista em 1867, com o Rev. Newman, eu não concordo. *História não se pode acomodar para justificar qualquer plano nosso, por mais interessante que este seja.* Tudo que sabemos da história é que o trabalho missionário metodista se iniciou em 1836<sup>348</sup>.(grifo nosso)

Chaves evidenciou uso político dessas datas e a intenção da cúpula em antecipar o centenário tendo em vista os benefícios políticos. Os presbiterianos tinham obtido sucesso, e, num plano muito próximo, a comissão metodista planejava as mesmas ações visando aos mesmos objetivos: a concentrações de fiéis, publicação de textos sobre os pioneiros em edições do jornal oficial, grandes campanhas de evangelização e arrecadação financeira. Para

<sup>346</sup> LONG, op. cit., p.247.

<sup>347</sup> Otília Chaves foi liderança metodista nas áreas de educação e assistência social, participante de órgãos internacionais representando a Sociedade de Senhoras metodistas brasileiras (em 1952 foi eleita presidente mundial da Sociedade de Senhoras Metodistas). Professora do Seminário Grambery, abriu um asilo, trabalhou junto à população indígena, criou um fundo de ajuda a estudantes de teologia e foi escritora de variados temas ligados à educação e ao lar. Para maiores dados biográficos da autora: CHAVES, Otília. *Itinerário de uma vida*. São Bernardo do Campo: Imprensa Metodista, s/d., p.26; RIBEIRO, Margarida Fátima Souza. *Rastros e rostos do protestantismo brasileiro: uma historiografia de mulheres metodistas*. 2008. Tese (Doutorado em Ciências da Religião- Teologia e História)- Faculdade de Filosofia e Ciências da Religião, Universidade Metodista de São Paulo, p.186-197.

<sup>348</sup> Apud ROCHA, Isnard. Por que comemorar cem anos em 1967. *Expositor Cristão*, São Paulo, n. 15 e 16, ago 1967. p.4.

Ottília Chaves, a documentação mostrava outra data, 1836, quando se estabeleceu a primeira Escola Dominical, existiam notícias de autoridades católicas contrárias à obra metodista (recorta as declarações do padre Luis Gonçalves dos Santos que acusava os metodistas de “turbulentos, dissolutos, fanáticos e ignorantes”) e, por fim, o fato de uma Bíblia distribuída pelos missionários dos anos 1830 pertencer a uma família da primeira igreja metodista destinada aos brasileiros. Assim concluiu a autora:

Ora, diante destes documentos, que são os que posso citar no momento, porque não tenho tempo agora para consulta mais acurada, nós, metodistas, não podemos de maneira alguma cometer a gafe de comemorar o centenário do trabalho missionário como iniciado por Newman. Além do mais, este realmente não veio para cá como missionário e sim como imigrante<sup>349</sup>.

O descontentamento de Chaves era motivado pelo uso político da data e da impossibilidade documental para sustentar essa manobra política. Outra mulher descontente com a decisão da cúpula foi Eula Kennedy Long, autora do livro que analisaremos posteriormente. Long em uma atitude ousada, afirmou, na conclusão de *O Meu Velho Baú Metodista* o seguinte:

que pai cujo primeiro filho tenha falecido na infância ou juventude sem deixar uma grande obra pela qual possa ser lembrado, deixa de reconhecê-lo como seu primogênito- ou risca-o do livro da família como seu filho?  
Que lástima, pois, que grande pena, que a Comissão Histórica abrisse mão da grande honra que cabe ao metodismo de ser mais do que centenário, para cedê-la a outras denominações que aqui vieram um quarto de século depois!  
Que desonra ignorar os sacrifícios e perseguições, os ingentes esforços feitos por esses desbravadores, em favor de um outro pastor que, apesar de RE-ENCETAR o metodismo em solo brasileiro- nunca pregou uma só vez aos brasileiros e nem foi perseguido pelo amor do Evangelho!  
Por que a Comissão, ao invés de basear a sua decisão sobre a palavra permanente, não a baseou sobre as palavras, primeira a pregar o Evangelho no Brasil, assim conservando para os metodistas a honra que lhes é justa e merecida?<sup>350</sup>

Eula Long reivindica para os metodistas o pioneirismo e entende como desonrada a atitude de ignorar os sacrifícios e as perseguições sofridas pelos primeiros missionários. Ela se mostra indignada com a escolha de Newman, um homem que “nunca pregou uma só vez aos brasileiros e nem foi perseguido pelo amor do evangelho”, ou ainda “nunca sequer sonhou que um dia, em 1968, o reconheceriam como fundador do metodismo permanente no Brasil”<sup>351</sup>. O critério para a autora, portanto, legitimador da contestação era o fato de

<sup>349</sup> Apud ROCHA, Isnard. Por que comemorar cem anos em 1967. *Expositor Cristão*, São Paulo, n. 15 e 16, ago 1967. p.4.

<sup>350</sup> LONG, op.cit., p.252-253.

<sup>351</sup> LONG, op.cit., p.47.

Newman não ter proferido mensagens aos brasileiros e não ter sido perseguido, ao contrário da primeira missão. A indignação da autora tinha segundo motivo: Eula era filha do autor de *Cincoenta anos de Methodismo no Brasil* e o estabelecimento da nova data, rasgava o título do livro, bem como a abordagem que o pai defendera a respeito dos anos 1867.<sup>352</sup>

O caso do centenário batista envolveu uma polêmica maior foi difundida durante dez anos n' *O Jornal Batista*. Sobre essa questão Alberto Kenji Yamabuchi trabalhou em sua tese de doutorado, *O Debate sobre a História das Origens do trabalho batista no Brasil*<sup>353</sup>. Como o debate já é conhecido, adentraremos superficialmente no caso. Em 1968, José Reis Pereira, editor do *Jornal Batista* e futuro autor de *História dos Batistas no Brasil*, divulgou nota no jornal onde assinalava o seguinte:

como nos aproximamos de nosso primeiro centenário e para evitar estudos e decisões de última hora, como aconteceu, recentemente, aos irmãos metodistas brasileiros, na véspera das comemorações do centenário.<sup>354</sup>

Propunha o autor que o início do trabalho batista no Brasil deveria ser o ano de 1882 e se desse início aos preparativos para o centenário. Note-se a comemoração da igreja “irmã” como um dos principais estímulos para auto-reflexão histórica e, evidentemente, da concorrência gerada.

Sobre o primeiro missionário batista, Thomas Jefferson Bowen, que chegou ao Brasil em 1860, os batistas raramente o citam. Veremos no item Anexo a causa disso. O ponto de discordância é próximo dos metodistas, porque a primeira igreja batista organizada em território nacional é de 1871. Como era igreja destinada aos colonos norte-americanos, a corrente majoritária (representada por José Reis Pereira) desconsiderou a data como marco inicial, optando pelo ano de 1882, data da fundação da primeira Igreja Batista de Salvador, a primeira a celebrar cultos em língua portuguesa. Em 1968, Pereira afirmara que a Assembléia havia aprovado o ano de 1882, mas a escolha definitiva ocorreria em 1969, depois que uma comissão (composta de professores dos seminários teológicos batistas) avaliasse a melhor data. Como nenhuma objeção ocorreu, foi aprovado o ano de 1882.

<sup>352</sup> Um outro dado biográfico não menos importante é o fato que Eula Long perdeu seu filho primogênito na Segunda Guerra Mundial, o que explica a comparação feita por ela.

<sup>353</sup> YAMABUCHI, Alberto Kenji. *O Debate sobre a História das Origens do trabalho batista no Brasil*. Uma análise das relações e dos conflitos de gênero e poder na Convenção Batista Brasileira dos anos 1960-1980. 2009. Tese (Doutorado em Ciências da Religião)- Universidade Metodista de São Paulo/Faculdade de Filosofia e Ciências da Religião, São Bernardo do Campo. p.49-98.

<sup>354</sup> PEREIRA, José Reis. A Data do Centenário. *O Jornal Batista*, Rio de Janeiro, n.10, 10 mar. 1968.p.3.

A polêmica começou, quando em setembro de 1971, Ebénezer Gomes Cavalcanti, pastor baiano que já fora deputado e era advogado de projeção, publicou um artigo no *O Jornal Batista* que contestava a decisão encabeçada por Pereira. Embasado em documentação primária, sobretudo cartas reunidas pela missionária Judith Mac Knight Jones, Cavalcanti mostra que os confederados de Santa Bárbara tinham a intenção de atingir os brasileiros e que enviaram pedidos à Junta de Missões nos Estados Unidos para que fossem enviados missionários que os ajudassem nessa intenção<sup>355</sup>. A descoberta de Cavalcanti colocava em xeque os pressupostos defendidos por Pereira. Pereira não atribuía importância ao ano de 1871, porque a Igreja de Santa Bárbara não pretendia atingir aos brasileiros. A descoberta de que os imigrantes pretendiam evangelizar e o fato dos primeiros missionários da igreja de 1882 terem vindo ao Brasil a pedido dos imigrantes de Santa Bárbara deram fôlego à polêmica.

Yamabuchi aponta para as nuances sobre a questão, especialmente, o fato de uma mulher, Betty Antunes de Oliveira, ter desenvolvido pesquisas que, sob ponto de vista da autora, provavam o início batista no interior paulista. Ela era herdeira de um missionário pioneiro de Santa Bárbara e, a partir da documentação familiar, iniciou um trabalho independente resultando no livro, *Centelha em restolho seco: uma contribuição a história batista no Brasil*<sup>356</sup>. Yamabuchi mostra como a questão de gênero nos batistas foi determinante para a versão de Betty Oliveira ser silenciada pela cúpula, e fez desse silenciamento da autora uma viva representação sobre o papel das mulheres batistas frente o movimento feminista e seu impacto nas igrejas evangélicas.

Independente da polêmica sobre os argumentos do início batista, Cavalcanti e Pereira graças a esse embate, discutiram sobre qual conceito tinham da História, algo nunca visto nos meios eclesiásticos protestantes. Na disputa, percebemos uma nascente disputa pela memória e os líderes com um aprimoramento no entendimento dos usos e possibilidades da história, cenário muito distinto dos anos 1930, quando os autores pretendiam “registrar o que viram e ouviram”. Cavalcanti, no final do artigo de setembro de 1971 no qual defendia a data de 1871 e a Igreja de Santa Bárbara d’Oeste assim declarou:

Não foi batista a igreja Batista de Santa Bárbara? Não foi ela a primeira a ser organizada no Brasil (não só no solo, mas na Nação, sob as leis do Império do Brasil), e não é verdade que isto ocorreu no dia 10 de setembro de 1971?

<sup>355</sup> CAVALCANTI, Ebénezer. Um Centenário Batista no Brasil. *O Jornal Batista*, Rio de Janeiro, n.37, 12 set. 1971, p.4-5.

<sup>356</sup> OLIVEIRA, Betty Antunes de. *Centelha em restolho seco*. 2. ed. São Paulo: Edições Vida Nova, 2005.

E então? Voltemos ao berço, se somos historiadores e não meros historiógrafos, como Racine e Boiteau, aos quais Luis XIV designou e pagou para serem seus cronistas-historiógrafos, compiladores de dados, analistas de correspondências, pensionistas da corte, cortesãos-redatores.

Costumavas ouvir repetido de Antonio Castro, um homem hoje esquecido, meu professor de língua portuguesa no Colégio Americano Batista no Recife, o conceito de Cícero de que a História é a testemunha do tempo, luz da verdade, vida da memória, escola da vida, mensageira da antiguidade. De Cícero tem-se que passar para Vieira, que faz da História mãe da verdade, êmula do tempo, depósito de ações, testemunha do passado, exemplo e aviso do presente, advertência do futuro. Por enquanto deixamos Tonybee em paz e fixemos a advertência bíblica. “Não removas os marcos antigos”<sup>357</sup>.

O autor nos mostra como nos anos 1970 o conceito de história estava muito vinculado a cientificidade objetiva do documento e da própria História. O autor faz a mesma crítica dos historicistas alemães aos seus antecessores: a falta de cientificidade e rigor na leitura documental. Cavalcanti entende um uso da história essencialmente exemplar, capaz de fornecer “exemplo e aviso ao presente” bem como “advertência do futuro”. Nesse ínterim, desfecha uma crítica ácida a Pereira chamando-o indiretamente de historiógrafo, homem pago a fim de exaltar o rei, um cronista a serviço da liderança institucional. O ilustre advogado conhecido pela sua eloquência em púlpito e nas assembleias da Convenção Batista Brasileira<sup>358</sup> tinha o cabedal político para sustentar uma visão contestatória.

A resposta de José Reis Pereira ao artigo de Cavalcanti veio no número de outubro do *Jornal Batista* de 1971. Visivelmente transtornado com a tese do pastor baiano e com a crítica desferida, Pereira argumenta sobre a pouca credibilidade da documentação citada por Ebenezer (apontando erros de grafia e datas) e o fato de ser inoportuno e inapropriado o debate naquele momento. Segundo Pereira, a Convenção havia dado tempo para a matéria ser discutida e, como ninguém havia se pronunciado, o artigo com a tese de Santa Bárbara se tornava fora de hora e desrespeitava uma decisão já tomada em 1969. O argumento de Pereira é justificado da seguinte forma:

História não se faz por decreto, como acentua o Dr. Ebenezer. *Mas com estudo, pela pesquisa, pela consulta as autoridades, que realmente o sejam.* Quem fez a proposta de Fortaleza se deu ao trabalho de proceder assim. História não se faz com adjetivação sonora, não se faz com paixão e nem mesmo com poesia. A proposta de Fortaleza foi, como observação prudente. Nela não se inclui tudo quanto poderia ser

<sup>357</sup> CAVALCANTI, Ebenezer. Um Centenário Batista no Brasil. *O Jornal Batista*, Rio de Janeiro, n.37, 12 set. 1971. p.5.

<sup>358</sup> SOUZA, Epaminondas de Basto. O Pastor Ebenezer Gomes Cavalcanti está na glória. *O Jornal Batista*, Rio de Janeiro, n.34, 26 ago. 1979. p.14.

sido dito a mais porque, na eventualidade de quaisquer dúvidas existente teria sido posto a disposição da *comissão de entendidos* também sugerida.<sup>359</sup>(grifo nosso)

Pereira deixa explícito que a história eclesiástica era feita com documentos, mas também deveria ser legitimada por “autoridades, que realmente o sejam”. O que estava em questão era o prestígio dos autores. Pereira era o responsável pela comissão histórica, regente na cadeira de História na principal faculdade batista brasileira e ainda editor d’*O Jornal Batista*. Pereira evoca a mesma cientificidade da história, da necessidade de especialistas nela, e do rigor na narrativa que não permite “adjetivações sonoras”, paixão ou poesia. Os autores, no fundo, partilhavam da mesma noção de história exemplar e científica, na supremacia do documento, contudo, usam da história para divergirem politicamente. Na mesma edição d’*O Jornal Batista* uma notícia em letras garrafais: era criado o “Dia Batista no Brasil”, a fim de arrecadar fundos para pastores idosos e viúvas de pastores. A data base era a Igreja Batista baiana e, embora negasse, Pereira mostrou que a história eclesiástica também se faz com decreto.

No número seguinte do jornal, Ebenezer explicita melhor o que Pereira queria dizer com “autoridades que realmente o sejam”, ou seja, pessoas com cargo de importância na igreja e, por isso, poderiam exercer juízos verídicos. Cavalcanti reconhece ser curioso, não sendo “voz oficial”, nem “extra oficial” da igreja, mas sabia ler, fato que permitiam a ele argumentar e procurar pela “verdade histórica”. Defendendo a mesma linha do artigo anterior, dessa vez, mais crítico a Pereira, Cavalcanti declara ironicamente:

Consciente da minha incompetência oficial e extra-oficial, limitar-me-ei mais uma vez, a invocar o testemunho daquelas “autoridades” que realmente o sejam. Não será lícito negar esse direito a quem sabe ler e, talvez, reúna condições para ter acesso a algumas fontes.

Há que ver-se, desde logo, não envolver a livre indagação problema de ordem pessoal, nem “paixão”, nem “poesia”, salvo os sentimentos de amor e fidelidade aos fatos históricos, pois a beleza também é um dom da verdade.<sup>360</sup>

A polêmica do centenários batista e metodista nos fez perceber os usos políticos das datas celebrativas e a função mais prática da História para as igrejas: a comemoração é uma

<sup>359</sup> PEREIRA, José Reis. O Centenário do início do Trabalho Batista no Brasil. *O Jornal Batista*, Rio de Janeiro, n.38, 19 set. 1971.p.5.

<sup>360</sup> CAVALCANTI, Ebenezer Gomes. O centenário da Primeira Igreja Batista no Brasil. *O Jornal Batista*, Rio de Janeiro, n.43, 24 out. 1971. p.5,8.

ótima oportunidade de mobilização nas comunidades, para a instituição ganhar visibilidade, respeito, aumentar o número de fiéis, arrecadar dinheiro, ter prestígio político, aumento do orgulho denominacional, constituindo, portanto, a história denominacional uma função prática para a cúpula. O debate a respeito do centenário nos permitiu entender que os líderes procuram os inícios em função das suas necessidades institucionais mostrando que a liderança de então tinha uma noção mais clara a respeito do conceito de história e seus possíveis usos dentro desse contexto.

### 3.2.A escrita da história eclesiástica do protestantismo: livros do centenário

Analisaremos os textos de história eclesiástica publicados pelas igrejas durante os anos de 1952 a 1982. Diferentemente dos textos dos anos 1930, quando a escrita da história estava mais vinculada a interesses pessoais que propriamente institucionais, a partir desse período vemos uma institucionalização maior na escrita da História. Os textos dos anos 1930 eram escritos por autores que direta ou indiretamente conheceram os pioneiros e o motivo principal para a escrita estava no sentimento de “perda” e necessidade de registro do vivido e escutado. A partir de 1952, as obras possuem um caráter distinto, mantendo parte das características dos anos 1930, mas como um crescente instrumento institucional que pretende atingir a um público da igreja maior e passar mensagens mais claras e rígidas a respeito do passado denominacional.

Embora repitam muitos dos procedimentos metodológicos, os textos apresentam diferenças entre si, principalmente, quanto ao público almejado e diferenças quanto aos usos da história. Os novos textos não visam a questionar as obras de história pré-existentes, pelo contrário, Kennedy, Mesquita e Lessa foram homenageados pelos esforços iniciais na coleta e organização documental e os respectivos textos serviram de principal modelo para organização dos livros dos centenários. A grande novidade é a tentativa de alguns desses textos de simplificar a linguagem, ampliarem o público leitor e deixarem mais claro os usos que a história denominacional poderia ter.

Metodologicamente, agimos da seguinte forma: analisamos todos os textos apresentados no quadro de obras publicadas nos centenários e posteriormente, selecionamos, por uma questão de espaço, aqueles que melhor representariam a produção eclesiástica do

período, sendo eles: *História da Igreja Presbiteriana do Brasil, Do meu velho Baú Metodista* e *História dos Batistas no Brasil*. Escolhemos os textos, tendo por critério a maior visibilidade delas em relação às demais e pelo fato de apresentarem aspectos representativos de permanências e mudanças quanto aos objetivos dos textos de história eclesiástica escritos nos anos 1930.

Analisaremos os aspectos formais dos textos, as capas dos livros, a organização dos capítulos, o número de páginas, aspectos iconográficos, os temas recorrentes, os personagens retratados. A biografia de cada autor será abordada, brevemente, apenas para mostrar o vínculo (ou a falta dele) com arquivos e o meio acadêmico. A partir desses aspectos, teceremos considerações mais amplas comparando essa segunda geração de textos de história eclesiástica e de que forma ele apresenta semelhanças e diferenças em relação à produzida nos anos 1930. Veremos que esses textos serão representativos das próprias modificações em curso no campo religioso brasileiro, do processo cada vez mais acentuado de sectarismo das igrejas evangélicas, e do afastamento da escrita da história eclesiástica protestante da História acadêmica e dos temas de grande abrangência da sociedade nacional.

Com esse exercício, objetivamos mostrar que a história eclesiástica do protestantismo constitui, pelos seus limites, um gênero próprio de narrativa histórica. Uma narrativa que tem imposições distintas do meio acadêmico e, por isso, apresenta outros limites e possibilidades. É uma espécie de trabalho "borderline", que transita entre as demandas das igrejas, a história acadêmica (adotando ou excluindo teorias e métodos), concepções teológicas do grupo, e precisa ser muito "delicada" para não ofender os pioneiros e seus sucessores. História ambígua, porque, embora procure enaltecer a instituição e a instituição precise dela, ela ainda é um empreendimento solitário de pesquisa, realizada por historiadores amadores ou "historiadores de ocasião".

### 3.2.1. A história escrita pelo "homem do livro"

Dos três livros que analisaremos, *História da Igreja Presbiteriana do Brasil* representa a continuidade da forma de escrita, entendimento e usos da história iniciada nos anos 1930 com Antonio Neves de Mesquita e Vicente Themudo Lessa. Júlio Andrade Ferreira<sup>361</sup> (1912-

---

<sup>361</sup> A biografia apresentada é um resumo do artigo *Morre em Capinas um baluarte da IPB* escrito pelo atual historiador oficial da Igreja Presbiteriana do Brasil, Alderi Mattos por ocasião da morte de Júlio Ferreira.

2001) era mineiro, nascido em lar presbiteriano e aluno destacado. Normalista pela Escola da Praça da República (depois Instituto Caetano de Campos) foi durante onze anos professor de Sociologia na Escola Normal Oficial de Franca- SP e pastor na mesma cidade. No município, ganhou a alcunha de “homem do livro” porque estava sempre acompanhado de um livro e tinha o hábito de ler enquanto caminhava nas ruas<sup>362</sup>. Era bacharel em Teologia pelo Seminário Presbiteriano do Sul (Campinas) e, a partir de 1946, se tornou professor de Teologia Sistemática no mesmo seminário onde também ocupou as funções de bibliotecário, administrador, deão e reitor. Durante os anos de 1955 e 1956, fez cursos de especialização em Teologia Protestante e Sociologia religiosa na Universidade de Estrasburgo, a mesma dos Annales e local de nascimento da Sociologia do protestantismo francês. Foi também presidente da Associação de Seminários Teológicos Evangélicos (ASTE), membro da Confederação Evangélica Brasileira.

Em 1966, depois de divergências políticas com a cúpula daquele período, Ferreira pediu demissão do cargo de reitor do Seminário de Campinas e foi em direção aos Estados Unidos onde fez cursos de especialização nas áreas de Educação, Sociologia e Teologia. De volta ao Brasil, em 1968, licenciou-se em Filosofia e tornou-se professor universitário em faculdades da região de Campinas. Além das funções eclesásticas, Ferreira exerceu atividades burocráticas em pastas da Secretaria da Educação de São Paulo, em especial, assessoria técnica. Foi eleito membro da Academia Campinense de Letras e da Academia de Letras de São João da Boa Vista. Em 1992, recebeu o título de professor emérito do Seminário Presbiteriano de Campinas e, em 1999, o título de historiador emérito da Igreja Presbiteriana do Brasil. Por essas e outras realizações, Alderi Mattos, sucessor de Júlio Ferreira no cargo de historiador oficial, considera-o como “um dos personagens mais destacados da IPB ao longo de boa parte do século XX”<sup>363</sup>.

Sua atividade de escritor foi intensa, publicando livros de conteúdos diversos, como biografias, estudos apologeticos, doutrinários, artigos para o *Brasil Presbiteriano* e revistas teológicas como a *Revista Teológica* do seminário de Campinas. No que tange à sua atividade de historiador da igreja, Ferreira foi nomeado pela Comissão Histórica do Centenário como “historiador oficial da Igreja Presbiteriana do Brasil”, cargo até hoje inexistente em outras igrejas. O escritor foi responsável pela organização das duas instituições mais importantes de

---

MATTOS, Alderi de Souza. Morre em Campinas um baluarte da IPB. *Brasil Presbiteriano*, Curitiba, n.566, nov. 2001. p.4.

<sup>362</sup> AGUIAR, Cyro. O rev. Júlio: “O Homem do Livro”. *Brasil Presbiteriano*, Curitiba, n.566, nov. 2001, p.2.

<sup>363</sup> MATTOS, op.cit., p.4.

preservação da memória institucional: o Arquivo Presbiteriano (inicialmente sediado em Campinas e atualmente em São Paulo) e o Museu Presbiteriano (em Campinas).

O perfil de Ferreira mostra permanências em relação ao perfil do historiador da igreja: não tinha uma formação acadêmica em História; era um profissional polivalente e sobrecarregado em tarefas de instrução pastoral, produção de textos para ensino teológico, participação em instâncias burocráticas da igreja e, principalmente, o perfil autodidata. Ferreira, mesmo que tenha sido “um homem importante dentro do presbiterianismo”, se notabilizou muito mais pelos seus escritos de teologia e história que propriamente pela liderança política institucional. Tratava-se de mais um ator-coadjuvante na instituição, que, não chegou a exercer cargos de grande mando e autoridade na igreja. Diferentemente dos estudiosos dos anos 1930, a escrita e a organização documental não era mais realizada por um pioneiro, que havia presenciado ou “escutado” sobre as origens, mas era exercido por um “burocrata”, de cargo específico na igreja em coletar, organizar e preservar a memória.

*História da Igreja Presbiteriana do Brasil* é a mais extensa obra de história eclesiástica protestante brasileira produzida por um só autor: possui dois volumes, o primeiro (compreende o período de 1859 a 1903) possui 580 páginas (2ª edição) e o segundo volume (de 1903 a 1959) possui 448 páginas (2ª edição). No total são 1028 páginas, divididas em cinco grandes partes<sup>364</sup> e 197 capítulos. Trata-se de um projeto iniciado, segundo Ferreira em 1942, quando em reunião do Supremo Concílio, o autor foi escolhido para redação do texto do centenário presbiteriano<sup>365</sup>. Contando com o apoio financeiro da “World Alliance of Reformed Churches”, da Missão Central, e o “apoio moral” do Supremo Concílio da Igreja Presbiteriana do Brasil<sup>366</sup>, o livro foi lançado junto a outra instituição, o Museu Presbiteriano, em 1959. O primeiro volume que abordou o período de 1859 a 1903 foi lançado em 1959 e o segundo volume, sobre os anos de 1903 a 1959, foi lançado um ano depois. Em 1992, após trinta e três anos, a obra foi reeditada em uma tiragem de 3.000 exemplares. Tanto a primeira quanto a segunda edição foram publicadas pelo principal órgão de imprensa presbiteriana, a Casa Editora Presbiteriana.

<sup>364</sup> A primeira parte aborda os primeiros 10 anos do presbiterianismo, a segunda aborda o “período de expansão” oriundo do trabalho pioneiro (1869 a 1888), a terceira (1888 a 1903) aborda o que gera a IPI, a quarta parte 1903 a 1917 compreende ao que ele chama de “período de reconstituição”, e de 1917 a 1959 a que seria o período que compreende até os anos da escrita do texto.

<sup>365</sup> FERREIRA, Júlio Andrade. Museu Presbiteriano (Palestra pronunciada pelo Rev. Júlio Andrade Ferreira, a 19 de julho de 1959, quando se inaugurou o Museu Presbiteriano). *Revista Teológica* do Seminário Teológico de Campinas. Ano XX e XXI, n. 23 e 24, nov. 1959, p.126.

<sup>366</sup> FERREIRA, Júlio Andrade. *História da Igreja Presbiteriana do Brasil*. v.1. 2. ed. São Paulo: Casa Editora Presbiteriana, 1992. p.7.

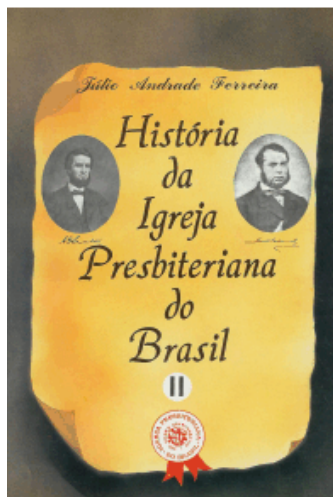


Ilustração 1: Capa do livro *História da Igreja Presbiteriana do Brasil*

A primeira edição trouxe na capa dos dois volumes o mapa do Brasil com pontos ilustrativos da presença presbiteriana em território nacional. Já a segunda edição de 1992, apresenta uma capa mais representativa: um pergaminho amarelo posto em um fundo verde que contém na parte superior o nome do autor e debaixo duas imagens: à esquerda, Ashbel Green Simonton e à direita, José Manoel da Conceição, os pioneiros do presbiterianismo. Ao longo de todo o pergaminho os dizeres *História da Igreja Presbiteriana do Brasil*; na parte inferior, uma medalha com a “sarça ardente” (símbolo da igreja) funciona como um selo do pergaminho. Tal qual se abre um documento antigo (que contém o selo da instituição) observam-se quais são os principais personagens dessa história: os pioneiros e a própria instituição. A sobriedade da capa também ilustra o que será o texto: sóbrio, pouco emotivo e mais “documental”, com poucas liberdades narrativas por parte do autor e a impressão do leitor ter acesso aos trechos de documentos primordiais da Igreja. A capa é a única parte de todo o livro com imagens, nas outras mais de mil páginas, apenas texto.

O índice dos capítulos oferece um panorama da obra: dos 197 capítulos, a maioria apresenta uma relativa independência em relação aos outros capítulos e podem ser lidos avulsamente, porque não existe uma grande tese ou eixo condutor por detrás do livro. Os capítulos facilitam a consulta das origens sobre o início de cada presbitério, seminário, querelas, asilos, hospitais, jornais, revistas, escolas e pioneiros. O único fio condutor é a cronologia evolutiva. O sumário também indica que Ferreira privilegiou a maior parte dos temas e personagens abordados pelos livros de história eclesiástica protestante escrita nos anos 1930: uma história da liderança masculina, da marcha institucional no território nacional

e dos marcos visíveis do presbiterianismo na sociedade mais ampla (escolas, hospitais, asilos, orfanatos).

Ferreira apresenta um texto com uma farta documentação, revelando-se digno do cargo: veracidade e classificação de documentos, o esforço de coleta e arquivo da documentação e também, quando faltavam fontes, sua memória supria lacunas na narrativa. Graças ao trabalho do outro historiador presbiteriano, Boanerges Ribeiro, que coletou e transcreveu fontes em bibliotecas e arquivos norte-americanos, Júlio Ferreira teve acesso a relatórios escritos pelos missionários, suas cartas, e os relatórios de agências de missionários.<sup>367</sup> Além de novas fontes primárias, Ferreira utilizou-se das principais referências bibliográficas: os livros e artigos de Vicente Themudo Lessa, a quem ele chama de “guardião do passado presbiteriano”<sup>368</sup>, a biografia escrita por Boanerges Ribeiro sobre José Manoel da Conceição, e os artigos publicados por Émile Léonard (a quem ele sempre se referia como “professor da Sorbonne”) na Revista de História da USP. A relação de Ferreira com a bibliografia existente é de reverência para com os historiadores pioneiros, pois não os contesta em nenhum momento e agrega à narrativa as informações e análises contidas nos três autores. Embora modesta, nos anos 1950, já existia uma bibliografia relativa ao protestantismo e ao presbiterianismo que, também distingue essa obra dos textos dos anos 1930. Diferentemente dos textos de Domingos Ribeiro e Vicente Lessa, são extremamente raras as menções de uma bibliografia acadêmica.

Para agir de maneira equilibrada e imparcial, a opção de Ferreira foi muito parecida com a obra de Antonio Mesquita em *História dos Batistas do Brasil*: a de colocar na narrativa muitas transcrições de documentos que o autor considera relevantes, sem contextualização maior, problematização, ou explicação sobre os critérios pelos quais transcreveu os documentos. No caso de Ferreira, além da transcrição de fontes primárias, alguns capítulos inteiros são transcrições de livros, o que explica, em parte, a grande quantidade de páginas do livro. No primeiro volume, por exemplo, das 658 notas de rodapé, 170 delas faziam menção a *Annaes da Primeira Igreja*. No caso do capítulo, “O Sínodo de 1903”, Ferreira transcreve oito páginas da obra de Lessa. Outro caso é o capítulo “Problemas Atuais”: são 7 páginas de transcrição dos artigos de Léonard. Ferreira, aparentemente, esconde a sua interpretação sobre determinados personagens e questões como as querelas institucionais, transcrevendo

---

<sup>367</sup> Uma das referências mais comuns na narrativa de Ferreira foi citar documentos que estavam no acervo pessoal de Boanerges Ribeiro, chamada de “Coleção Boanerges Ribeiro”. Atualmente esse acervo continua fechado para a pesquisa e de posse de seus familiares.

<sup>368</sup> FERREIRA, Júlio Andrade. *História da Igreja Presbiteriana do Brasil*. v.1. 2. ed. São Paulo: Casa Editora Presbiteriana, 1992. p.6.

documentos produzidos pela disputa ou reproduzindo opinião já construída pelos historiadores que o precederam. Não se trata de plágio, porque o autor referencia todas as citações, mas sim de uma concepção de que os documentos falam por si mesmos e que cabia ao leitor o entendimento que melhor lhes servisse.

Essa metodologia, como vimos no caso de Antonio de Mesquita, primeiramente era estratégia de se apresentar isento e não se envolver em polêmicas com familiares de pioneiros ainda vivos. Pelos pertencimentos de Ferreira (ele sabia como se escrever uma obra de História) esta metodologia estava embasada na teologia protestante da autonomia do leitor e do texto cabendo a ele, leitor, a melhor interpretação dos fatos e do texto. Nesse sentido, Boanerges Ribeiro, faz uma consideração muito acertada a respeito dessa opção metodológica: trata-se de uma História inspirada, na medida em que o autor se julga veículo isento de vontades (imparcial), oferece a documentação que chegou a ele (nesse sentido inspirado), cabendo ao historiador não uma interpretação unidirecional, mas a abertura interpretativa, ao apresentar a documentação ao seu público. Trata-se, em tese, da máxima da teologia protestante, da livre leitura e da inspiração, aplicada à escrita da história da denominação. Diferentemente da concepção dos historiadores imparciais do historicismo alemão que acreditavam chegar à verdade através do rigor documental, a imparcialidade do protestante é buscada oferecendo a seleção documental, cabendo a crítica e a análise ao leitor.

A narrativa organizada conforme a cronologia dos documentos fez com que a obra oscilasse em diversos focos indo do biográfico, bibliográfico, o institucional e autobiográfico. Pela própria concepção dos documentos “falarem por si mesmos”, e pelo uso de documentos produzidos em locais diferentes e serem de natureza diferenciada (atas, relatórios de missionários, jornais institucionais, diários, cartas) a narrativa possui momentos de afeto (quando transcritos diários) e aridez estatística com uma grande quantidade de números, datas e nomes (quando descritas as atas). Na primeira parte do primeiro volume, que retrata os primeiros dez anos do presbiterianismo, a obra é essencialmente biográfica e o autor tem condições, devido ao pequeno número de personagens, de biografá-los a partir dos relatórios e pelos diários dos missionários pioneiros, sobretudo o diário de Simonton. As primeiras cinquenta páginas do livro são de fácil compreensão, com as impressões do próprio fundador da igreja. Conforme o autor muda do gradiente biográfico para um enfoque mais institucional, o texto se torna mais denso, com muitos nomes, números de relatórios e inúmeras datas.

Em termos informativos, o primeiro volume acrescenta informações realmente novas. O autor inclui a pesquisa de Boanerges Ribeiro sobre José Manoel da Conceição (principalmente nas 100 primeiras páginas), e utiliza-se de uma hábil estratégia: ao abordar

questões delicadas da política eclesiástica, o autor transcreve a interpretação feita por Émile Léonard no texto *L'Église Presbyterienne du Brésil*<sup>369</sup>. Quando descreve querelas, o “homem do livro” acrescenta um adjetivo de pesar. Entende como “circunstâncias infelizes” que perturbavam a “sadia Igreja Brasileira” com conseqüências “infelizes”. No segundo volume, Ferreira mantém a mesma organização da narrativa, com capítulos breves e títulos que resumem o início ou estágio de desenvolvimento do presbiterianismo em solo nacional. Estão os inícios de Sínodos, Presbitérios e Igrejas explicados a partir das atas das reuniões inaugurais. Pela própria natureza das fontes utilizadas e pela opção de contar a história a partir da sobreposição de documentos, esses capítulos são repletos de números e nomes e pouco sentido ao leitor. O autor, ao invés de selecionar campos evangelísticos ou pastores representativos para fazer uma análise do período, resolve transpor para o texto todos os nomes e números disponíveis na documentação, quando aborda um determinado período.

A grande diferença no segundo volume é não contar mais com a “ajuda” da obra de Lessa. A partir de 1917, ele mesmo presenciara a maior parte dos fatos narrados. De certa forma, aqui, Ferreira se torna aquele que registra aquilo que viu e ouviu, tornando-se ele continuador da tarefa de Lessa, embora evite, ao máximo, recorrer apenas à sua memória. No capítulo 149, de título, “Uma palavra aos Leitores de Hoje e aos Futuros Historiadores”, Ferreira tem “ a impressão não mais de estar fazendo história, mas de estar vivendo de novo.”<sup>370</sup> A diferença desse segundo volume se refere aos capítulos destinados aos leigos. Dos 197 capítulos, eles aparecem em apenas três; um é destinado à sociedade de senhoras, outro destinado à sociedade de jovens e outro chamado de “Capítulo inacabado: Uma galeria de leigos” trouxe algumas biografias.

Na introdução do capítulo sobre os leigos, o autor, reconhece a importância deles, mas admite que no tipo de narrativa construída era difícil incluí-los:

Através de toda a nossa história muitos leigos foram encontrados, de grande dedicação e de influência decisiva. Temos, não obstante, a impressão de que nossa história está muito eclesiástica. Quer por não ter informação no momento oportuno, quer por não se ter enquadrado bem o assunto em outro capítulo, *há uma sobra de material* que reservamos para esta hora(...)

*Apesar de quebrar, de certo modo, o ritmo do livro, é este capítulo, embora incompleto, muito justificável. E um modo de fazer claro que reconhecemos a contribuição do leigo.*<sup>371</sup> (grifo nosso)

<sup>369</sup> Um dado que Ferreira não revela ao leitor é que Léonard conseguiu documentação e teve grande parte dos dados históricos dos presbiterianos mediante Júlio Andrade Ferreira. LEONARD, Emile-G. *Études evangeliques: l'eglise presbyterienne du Bresil et ses experiences ecclesiastiques*. [Paris]: Faculte Libre de Theologie Protestante d'Aix-en-Provence, 1949.

<sup>370</sup> FERREIRA, Júlio Andrade. *Historia da Igreja Presbiteriana do Brasil*. v.2, p.222.

<sup>371</sup> FERREIRA, op.cit., p.313.

O autor nos mostra, nessa fala, a dificuldade de incluir o elemento leigo, dada a concepção adotada pelo seu livro de História eclesiástica. Ao incluí-los na narrativa, o autor seleciona 15 homens, de origens sociais diversas que, graças ao próprio esforço e estudo, conquistaram projeção social e realizaram obras de importância para a igreja: evangelização, abertura de igrejas, filantropia, dedicação à comunidade<sup>372</sup>. Reconhece os limites do seu texto: dadas a concepção de uma história eclesiástica, não existe um espaço onde o leigo entra e seus vestígios constituem um “resto” de documentação inclassificável os quais não se encaixavam na lógica do seu texto.

Exemplo dessa “quebra” é a forma superficial de abordar o grupos de jovens e mulheres se restringido a descrever os primeiros grupos e os primeiros encontros feitos por ambos. Ferreira mostra a história da organização institucional da Sociedade das Mulheres e não das mulheres que organizaram a sociedade. O historiador presbiteriano não explicita quais eram as atividades das mulheres dentro dessa sociedade, quais eram suas realizações, restando apenas um apanhado de datas relativas a quando e onde ocorreram as primeiras reuniões da sociedade feminina<sup>373</sup>. No caso dos jovens, o autor repete o procedimento detalhando um pouco melhor a mocidade presbiteriana, devido a alguns atritos dela com as autoridades da igreja.<sup>374</sup>

O entendimento da sua função de historiador estava vinculada à concepção de ser o mais neutro possível na escrita denominacional. Ele tinha a delicada tarefa de escrever sobre os pioneiros e o crescimento de um grupo que comemorava seu centenário, uma data esperada pelos familiares dos pioneiros (indiretamente veriam a si mesmos na comemoração), esperada pelos fiéis (teriam comemorações nas suas igrejas). Mas Ferreira tinha noção que escrevia uma obra para a posteridade, que seria citado e julgado pelas gerações futuras e não queria deixar-se levar pela emoção do momento, seja no ufanismo denominacional, seja num julgamento pesado ou muito crítico em relação a eventos delicados do passado presbiteriano.

Se em determinados momentos existe a tentativa de imparcialidade, em outros (poucos) momentos, a obra vai para o pessoal, em especial, quando o evento narrado se aproxima da cronologia do pastorado do historiador. Ilustrativo é o capítulo “Seminários do meu tempo”, quando ele descreve, a partir das suas próprias lembranças, os Seminários de

---

<sup>372</sup> FERREIRA, op.cit., p.318.

<sup>373</sup> FERREIRA, op.cit., p.395-399.

<sup>374</sup> FERREIRA, op.cit., p.406.

Campinas e o então Seminário Unido. O autor relembra os nomes de colegas, as características físicas e oratórias dos antigos mestres. Ao colocar apenas sua memória como fonte, o autor declara em certo momento:

*Não vou contar aos colegas a história deles mesmos. Não tenho estímulo de estender muito este capítulo, não porque não o aprecie (é minha vida!), mas por julgar que não tenho direito de tomar ao leitor mais tempo do que o essencial à ligação geral dos fatos que fazem parte da trama histórica que me propus desenvolver.<sup>375</sup>(Grifo nosso)*

Ferreira mostra a quem destinava o seu texto e qual era a sua função de historiador na elaboração da “trama histórica”. Escrevia principalmente para os seus pares, ou seja, professores e seminaristas. E isso não é difícil de perceber. A organização dos capítulos é didática, modular, uma “ferramenta” que tem utilidade para a educação dos seus líderes. A escrita da história, através de pastores exemplares, servia para conhecer as raízes do seu grupo e para motivá-los para o exercício da sua função. O autor nos deixa essa impressão de uma forma muito clara, na sua palestra de inauguração do Museu Presbiteriano em 1959. Para ele:

*Devemos estudar a nossa história para conhecer o nosso ambiente e as raízes dos nossos problemas. Estudar a história não é uma tarefa inócua. A história tem tanta importância para a vida de hoje como as raízes tem importância para uma planta. Fazer história não é apenas um dever de justiça e um aproveitamento das lições do passado: é uma inspiração. Inspiração para os passos que havemos de dar. Se eles, sem recursos, com os obstáculos encontrados, puderam fazer o que fizeram, e entregar-nos a Igreja que nos entregaram, nós, como os recursos de hoje, com as portas abertas, não podemos ficar aquém das possibilidades. É isto que Deus espera de nós. Este ano de comemorações será uma preciosidade para a Igreja de todos os ramos do presbiterianismo nacional, exatamente porque nesta ocasião Deus nos lança um repto: a que deixemos aos nossos pósteros uma obra à altura da que nos deixaram os nossos maiores.<sup>376</sup>*

Ferreira deixava explícita a função da História para os presbiterianos, em especial, seus líderes. Tratava-se de uma tarefa que ia além do tributo aos antepassados. A história tinha um uso eclesiástico de provocar seus contemporâneos a se inspirarem nos pioneiros para deixar uma obra tão grande quanto a herdada. Os motivos para a escrita da História apontam para objetivos práticos, nesse caso, o estímulo do orgulho denominacional e a responsabilidade dos pastores continuarem uma obra iniciada a duras situações do passado. O autor usa de um argumento mais forte dizendo que a História era uma “inspiração”. “Deus

<sup>375</sup> FERREIRA, op.cit, p.277.

<sup>376</sup> FERREIRA, Júlio Andrade. Museu Presbiteriano. *Revista Teológica*. Campinas: Seminário Teológico Presbiteriano de Campinas. Ano XX e XXI, n° 23 e 24, nov. 1959, p.130.

espera de nós”, porque no seu tempo as “condições eram mais favoráveis e os recursos eram maiores”. Não é apenas uma história contemplativa, mas uma história que atribui responsabilidades aos líderes presbiterianos.

O cargo de historiador oficial, dentre as suas muitas possibilidades, aponta para uma voz autorizada para falar sobre a história da igreja e desautorizar porventura outras. O quadro acima nos mostra que enquanto batistas tiveram sete livros publicados, presbiterianos tiveram apenas 3. O monopólio do passado eclesiástico implicou uma supressão de iniciativas particulares e também desautorizava indivíduos menos habilitados e habituados à documentação investir na escrita da história denominacional. Na prática, indivíduos que direta ou indiretamente presenciaram o crescimento da igreja, como foi o caso da primeira geração dos anos 1930, outorgaram ao historiador oficial essa função. O benefício evidente é a centralização da documentação e facilidade que um pesquisador contemporâneo tem para saber sobre o passado presbiteriano. Hoje, por exemplo, qualquer fiel ou pesquisador pode fazer perguntas a respeito do passado da igreja, que o atual historiador oficial, Alderi Mattos responde prontamente via correio eletrônico, algo inexistente nas outras igrejas. Ele é capaz de apontar documentação, possui uma coluna no *Brasil Presbiteriano* e é um dos principais encarregados de organizar eventos do calendário interno. Se, em termos ideológicos, o cargo mostra uma maior controle que a igreja exerce sobre o passado, ao autorizar apenas uma pessoa a falar sobre a história denominacional, significa tornar sua tarefa por demais solitária e necessariamente amadora, exigindo dele a árdua tarefa de coletar, classificar e arquivar a documentação eclesiástica, algo muito próximo do realizado pelos estudiosos dos anos 1930.

Concluimos que a grande diferença da obra de Júlio Ferreira em relação às obras dos anos 1930 é uma maior institucionalização e o aparelhamento eclesiástico na escrita da história. Se as obras dos anos 1930 representavam a autonomia do protestantismo nacional e instrumentalizavam o debate contra a atuação católica, nesse contexto, a escrita da história tem um sentido de orgulho e ferramenta institucional mais circunscrito à formação pastoral e à organização da memória em nível institucional. É uma história que preserva os mesmos temas e personagens abordados nos anos 1930 e apresentam poucas rupturas teórico-metodológicas. Embora exista um maior apoio institucional na produção, um maior controle e um objetivo mais definido, ainda é, essencialmente, um empreendimento individual cuja responsabilidade recai unicamente sobre o autor a coleta e organização documental institucional. A idéia de um historiador oficial, nesse conjunto, representa justamente esse empreendimento individual, isolado, e a não existência de uma comunidade e um suporte maior de outros historiadores e arquivos nesse empreendimento.

Por uma questão de contextualização da obra e autor, realçamos que Ferreira possui uma produção muito ampla e as considerações sobre os usos da história se restringem a essa obra. O autor produziu textos nos anos 1970, tal qual a biografia de Erasmo Braga, que mostram outra concepção e uso da história, muito mais crítica em relação à história da instituição, próxima dos teólogos da libertação. *História da Igreja Presbiteriana do Brasil* se tornou o melhor exemplo do que representou e ainda representa para os próprios evangélicos o que é uma “história oficial”, sinônimo de rigor documental, densidade narrativa, um texto admirado pelos líderes e inacessível aos fiéis.

### 3.2.2. Os livros do centenário metodista

A Igreja Metodista, através do seu Gabinete Geral, havia planejado primeiramente dois livros de história para comemorar seu centenário. O primeiro, solicitado a José Gonçalves Salvador, deveria ser um livro nos moldes de Júlio de Andrade Ferreira contendo uma densa pesquisa documental com novos dados a respeito do metodismo no Brasil. O autor tinha um perfil parecido com o de Ferreira pois era professor de história na Faculdade de Teologia e também o diretor do Arquivo Geral Metodista<sup>377</sup>. Um segundo livro, encomendado ao professor, pastor e escritor Isnard Rocha,<sup>378</sup> deveria ser uma obra que resumisse as principais realizações metodistas para o grande público numa linguagem mais acessível e

---

<sup>377</sup> O Gabinete havia lhe concedido uma dispensa remunerada “para dar andamento ao trabalho, por um período de seis meses”. Além disso, o rev. Salvador teria os custos da pesquisa pagos pela própria instituição. Diferentemente dos anos 1930, no caso específico desta obra, existe um tentativa de equipar melhor o seu pesquisador, mas também, controlar o conteúdo da obra. O Gabinete Geral formou uma sociedade histórica responsável “pela aprovação do esboço da obra e para opinar sobre a matéria de cada capítulo”. Gabinete Geral planejou centenário do metodismo brasileiro. *Expositor Cristão*, São Paulo, n.18, 15 set. 1966.p.4.

<sup>378</sup> Isnard Rocha foi pastor metodista (191? -1995) formado pelo Instituto Grambery, em Juíz de Fora (onde foi também professor e reitor). Dos poucos dados disponíveis sabemos que ele ocupou cargos na cúpula metodista e o pastorado em inúmeras cidades (até 1967 já havia pastoreado 27 igrejas). Conhecia a história metodista como testemunha (participara desde os anos 1930 das principais reuniões conciliares) e como pesquisador voluntário. Na igreja ficou mais conhecido por seus textos autobiográficos que contemplaram sua formação pastoral (os anos no seminário), os anos de pastorado, as memórias a respeito da sua vida conjugal e a escrita de poemas. A escolha de Rocha pelo Gabinete Geral para escrita de um livro de história ocorria devido a sua influência política e pela sua habilidade de escritor de memórias. Seus textos constituem uma boa fonte a respeito do exercício pastoral, da forma pela qual um pastor constrói a si mesmo e se constrói para outros através de autobiografias. Informações obtida nas contracapas dos seguintes livros do autor: ROCHA, Isnard. *Dona Zita*. São Paulo: Imprensa Metodista, 1981; *Histórias da História do Metodismo no Brasil*. São Bernardo do Campo: Imprensa Metodista, 1967; *Pioneiros e bandeirantes do metodismo no Brasil: bispos, ministros, pregadores locais e leigos da Igreja Metodista do Brasil*. São Bernardo do Campo: Imprensa Metodista, 1967; *Pepitas do meu Garimpo* (Memória de um Granberyense). São Bernardo do Campo: Imprensa Metodista, 1980.

simples.<sup>379</sup> Devido à crise do seminário de 1968, quando alunos, funcionários e professores discordaram abertamente da cúpula metodista, muitos foram demitidos, dentre eles o principal (e único) historiador metodista, José Gonçalves Salvador<sup>380</sup>. Dos dois livros planejados pelo Gabinete Geral apenas *Histórias da História do metodismo no Brasil*<sup>381</sup> (1967) de Isnard Rocha foi publicado no centenário. A pesquisa de Salvador, iniciada nos anos 1960, só foi concluída e publicada em 1982, ou seja, 15 anos depois do centenário, com o título de *História do Metodismo no Brasil*<sup>382</sup>.

Além de *Histórias da História do Metodismo no Brasil*, dois outros textos contendo a História metodista foram publicados: uma pesquisa independente do pastor Isnard Rocha intitulada *Bandeirantes e Pioneiros do Metodismo no Brasil*<sup>383</sup>; e, em 1968, a pedido da Junta Geral de Educação Cristã, a escritora Eula Kennedy Long publicou *Do Meu Velho Baú Metodista*. Estes dois últimos livros foram publicados pela Imprensa Metodista, numa espécie de consentimento ao empreendimento não planejado. Posto que a mais esperada obra do metodismo foi concluída em 1982 e que, devido aos infortúnios, ela não foi publicada no mesmo ambiente do centenário metodista, tivemos um grande dilema resultante da nossa opção de comparar livros das três denominações.

<sup>379</sup> Gabinete Geral planejou centenário do metodismo brasileiro. *Expositor Cristão*, São Paulo, n.18, 15 set. 1966.p.4.

<sup>380</sup> SALVADOR, José Gonçalves. *História do Metodismo no Brasil*. São Paulo: Imprensa Metodista, 1982.p.10. O autor descreve que no ano de 1968, depois de esforço na coleta de bibliografia e fontes, foi exonerado “sem que, todavia, saiba até hoje os motivos para isso”. Em alguns artigos do *Expositor Cristão* não eram raras as queixas dele relativas a falta de livros, documentos e a falta de cooperação na coleta documental.

<sup>381</sup> O livro não é uma reflexão historiográfica que questionava o local de produção da escrita da história metodista no Brasil. Trata-se de um texto que resumia, em linguagem simples, os feitos metodistas a partir do livro já analisado de James Kennedy, *Cincoenta anos de metodismo no Brasil*. É um livro curto (167 páginas, com letras grandes e espaçadas) que privilegia os primeiros anos do metodismo no século XIX e o processo de autonomia nos anos 1930. Um texto com poucas citações de documentos, notas de rodapé, nomes, lugares, datas, contidas nos textos de “história oficial.” Estão postas diversas ilustrações (no total são vinte e uma) que retratam fases do metodismo no Brasil tais como, uma semente sendo regada por uma senhora (representando o começo), uma grande árvore que mostra o desenvolvimento da semente, desenhos e fotografias do primeiro templo, da faculdade de teologia, e também imagens que representam a teologia metodista como, a cruz, a bíblia, a imagem de Wesley, um homem num cavalo (pregador itinerante) e a família nuclear (pai, mãe e filho) que vai à Igreja.

<sup>382</sup> O livro escrito por Salvador é o mais bem feito livro de história eclesiástica metodista. O autor que naquele momento era professor no departamento de História da USP faz uma história nos moldes institucionais, contudo, com uma contextualização muito bem feita dos primeiros anos do metodismo no Brasil. Diferentemente dos autores eclesiásticos, ele não procura a isenção na citação exaustiva de documentos, mas procura uma análise global da sociedade brasileira quando o protestantismo chega e se desenvolve no Brasil. Ele procura os elementos que os metodistas poderiam ter contribuído para a sociedade brasileira, que na opinião dele era, os colégios, a atuação evangélica dos metodistas e a difusão própria dos evangélicos de então de centrar sua mensagem e prática religiosa na conduta exemplar e na disciplina.

<sup>383</sup> O embora publicado pela Imprensa Metodista, não havia sido “encomendado pela Igreja”. Trata-se de uma pesquisa de Isnard Rocha a partir de notas de falecimento de pioneiros do metodismo publicados no jornal *Expositor Cristão*. Quando os dados eram insuficientes, ou queria ele destacar atuação de alguém, consultava documentos da burocracia metodista para complementar o texto. Dos 100 pioneiros biografados todos são homens de cargos de liderança como os bispos ou pastores pioneiros. Os leigos aparecem no “apêndice” do livro, e mostram que, tal qual mostrara Júlio Ferreira, incluir neste período tais personagens resultam em uma “quebra” da narrativa “oficial”.

Mesmo correndo o risco de fugir do eixo do nosso texto, incluímos o texto de Eula Long na análise pela singularidade da obra em relação ao visto até agora. A Junta Geral de Educação Cristã sugeriu a ela uma nova forma de escrita da história que visasse menos ao rigor documental, à cientificidade, à imparcialidade, e mais a sensibilizar seus fiéis sobre a importância dos pioneiros metodistas. O resultado foi uma narrativa da instituição romantizada, dotada de muitos heróis e eventos exemplares, sem o excesso de números, nomes e datas existentes nas obras de história eclesiástica. Ao tentar sensibilizar o leitor e atingir o grande público, ela incluiu, na sua narrativa, personagens e temas pouco vistos nos livros de história eclesiástica, em especial, a decisiva contribuição das mulheres na construção do metodismo no Brasil. Por utilizar uma documentação pessoal para construir o livro, ser de uma família pioneira e ser uma escritora habilidosa, podemos dizer que seu empreendimento é singular e inclassificável, porque mescla o romance histórico, o gênero biográfico e autobiográfico, o aconselhamento pastoral, e um rigor na veracidade das informações veiculadas próxima dos historiadores eclesiásticos protestantes. Além da singularidade da obra e da autora, pretendemos mostrar o esforço, nesse momento, de tornar a história denominacional palatável aos leitores e, nesse exercício, veicular modelos de homens e mulheres metodistas em um momento de crise identitária denominacional.

Eula Lee Kennedy Long nasceu em Taubaté em 1891 e era filha do casal missionário James Kennedy e Jennie Wallace. Casada com o pastor metodista Frank Long, morou no Rio Grande do Sul entre 1914 e 1934, onde foi professora e publicou crônicas nas edições dominicais do *Diário de Notícias* de Porto Alegre. No Brasil, ela exerceu atividades de liderança junto com o esposo na Associação Cristã de Moços (ACM), foi presidente da Sociedade Feminina no Sul do Brasil, secretária fundadora da revista evangélica destinada ao público feminino, *Voz Missionária* e atuou em obras assistenciais. A partir dos anos de 1920 ganhou notoriedade como escritora publicando, em especial, textos de aconselhamento familiar destinados ao público feminino como, os problemas no lar, a educação e a instrução religiosa dos filhos, conselhos a jovens casadas, dicas de administração do lar, economia doméstica, etiqueta, culinária e a velhice. Os títulos dos textos são sugestivos: *O Companheiro do Lar*<sup>384</sup>, *Conselho as Mães, Corações Felizes*<sup>385</sup>, *Mães de Homens Célebres, Exercícios Bíblicos*<sup>386</sup>, *Do Meu Velho Baú Metodista*, e *O Arauto de Deus*<sup>387</sup> (biografia sobre

---

<sup>384</sup> LONG, Eula Kennedy. *O Companheiro do Lar*. São Paulo: Imprensa Metodista, 1924.

<sup>385</sup> LONG, Eula Kennedy. *Corações Felizes*. 8. ed. São Paulo: Imprensa Metodista, 1960.

<sup>386</sup> LONG, Eula Kennedy. *Exercícios bíblicos: Úteis a escolas dominicais, sociedades da Igreja*. São Paulo: Imprensa Metodista, 1969.

James Kennedy). Sua habilidade na escrita fez dela membro da Academia Sul-Rio Grandense de Letras e, mais tarde, nomeada correspondente da Academia Brasileira de Letras nos Estados Unidos. *Corações felizes* tornou-se uma obra que, no ano de 1968, ganhou a nona reedição, um fato raro para aquele período levando-se em conta, ser escrita por uma mulher.

A partir dos anos de 1934, ela voltou aos Estados Unidos de onde escreveu como correspondente. Em 1959, Eula Long ganhou homenagem do Estado norte-americano da Virgínia como “a mãe do ano” devido as suas realizações no campo assistencial, religioso, e a projeção social dos seus filhos. Dentre cinco herdeiros, o primeiro morreu na Segunda Guerra Mundial, dois ocupavam postos administrativos em grandes empresas, e duas filhas dedicavam-se a tarefas de assistência social sendo uma delas, Edith Schiler, missionária no Brasil. Segundo a articulista da *Voz Missionária*, Eula Long merecia o título de mãe do ano porque ela “realmente o merece. Mãe de cinco filhos soube criá-los e conduzi-los de modo cristão e amigo e tem o privilégio de vê-los todos no rol de cidadãos dignos e úteis à família, à pátria e à Igreja”<sup>388</sup>. Por fim, outro dado marcante da escritora é o fato de ter introduzido o Dia das Mães no Brasil. Uma homenagem promovida na Associação Cristã de Moços (ACM) de Porto Alegre, em 1918, às mães ganhou proporção estadual e depois nacional. Em 1922, já se tem notícias da mesma celebração em São Paulo e, em 1932, Getúlio Vargas instituiu Dia das Mães como data oficial do calendário brasileiro. A autora chegou a ser homenageada pela prefeitura de Taubaté, sua cidade natal, com uma placa em um centro assistencial, graças à iniciativa dela instituir a data das mães.<sup>389</sup>

Eula Long era a própria mulher metodista ideal, companheira do marido, ativa liderança feminina, conselheira, mãe exemplar, vinha da linhagem do pioneiro missionário e historiador metodista James Kennedy e tinha uma projeção tanto no Brasil quanto nos Estados Unidos. Dadas essas particularidades, segundo consta reportagem veiculada pela Imprensa Metodista no *Expositor Cristão*, coube a Long, a “festejada autora metodista”, escrever no ano do centenário metodista um texto que “retratará de forma humana e emocionante a

<sup>387</sup> LONG, Eula Kennedy. *O arauto de Deus - Kennedy: vida de James L. Kennedy*, missionário pioneiro do metodismo no Brasil. São Paulo: Imprensa Metodista, 1960.

<sup>388</sup> Boas Novas!..., *Voz Missionária*, São Paulo, n.4, 1959, p.10.

<sup>389</sup> Procuramos dados relativos a biografia de Eula Long mas não obtivemos sucesso. Gostaríamos de ter mais dados disponíveis para fazer uma biografia que não valorizasse justamente os aspectos que a tornaram mulher exemplar. A autora viveu no Brasil até os anos 1930, quando foi morar em definitivo nos Estados Unidos onde faleceu. Fazia visitas esporádicas ao Brasil para visitar parentes e mantinha contato com amigos e as revistas eclesiais através de correspondência. O fato dela ter falecido nos Estados Unidos impediu que encontrássemos dados mais consistentes. Sua única filha residente no Brasil, Edith Schiler foi missionária junto com o esposo e possui um educandário no Sul do Brasil. Por repetidas vezes tentamos contato via telefone e e-mail mas não obtivemos resposta. As informações biográficas contidas dela são baseadas em contracapas dos livros publicados por Long e pelo artigo na *Revista Voz Missionária* de 1959.

história das venturas e desventuras, expectativas e derrotas do passado.”<sup>390</sup> A autora, portanto, era uma escritora de prestígio, mas não se enquadrava no perfil até agora analisado dos historiadores eclesiásticos. Diferentemente do próprio pai, ela não tinha intimidade com os arquivos da igreja, sobretudo as atas e documentos principais, conhecimento profundo sobre querelas e personagens, ou alguém que durante anos se dedicara à coleta e arranjo documental para a Igreja. A escritora trazia consigo a vivência de anos entre os pioneiros, sua pena habilidosa, o seu pertencimento familiar, a sua capacidade de aconselhar o público feminino, e a vontade de ter reconhecida, naquele momento, a obra da sua família e dela mesma. Trata-se de uma historiadora de ocasião, uma conselheira capaz de visualizar, através do passado metodista eventos e personagens que pudessem instruir e motivar os fiéis do presente. Reiteramos que não se trata de eleger uma mulher para rever fontes e trazer novos dados, mas de atingir um novo público e tornar acessível a história da instituição, principalmente, para as mulheres. Nesse caso, o próprio título do livro mostra que mesmo publicada pela editora metodista, não constitui ela uma obra que contém o precioso título “A História da Igreja...”.



Ilustração 2: Capa do livro *Do Meu velho baú Metodista*

A capa do livro possui uma chave que abre o “velho baú” e a partir dele, parte da história metodista no Brasil se desenvolve. O livro possui 253 páginas e é dividido em cinco partes com 31 capítulos irregularmente distribuídos. A primeira parte (28 páginas) retoma a iniciativa dos pioneiros metodistas entre os anos 1835 a 1841; a segunda (42 páginas) retrata a

<sup>390</sup>Lançados dois Livros do Centenário. *Expositor Cristão*, São Paulo, 15 set. e 1 out. 1967.p.5.

iniciativa dos colonos norte-americanos que chegaram ao Brasil; a terceira aborda o metodismo no sul do Brasil (30 páginas); a quarta referente ao metodismo no Norte e Nordeste ocupa apenas 9 páginas. A quinta e última (103 páginas) ocupa quase a metade do livro e nela a autora retoma a história das instituições educacionais metodistas, a imprensa, a ação social, a atuação feminina, o combate ao álcool, os novos campos evangelísticos e uma dura reflexão a respeito do centenário metodista. Em linhas gerais, observa-se a mesma organização cronológica e temática dos textos de história eclesiástica que contém uma narrativa minuciosa sobre os primeiros missionários, o nascimento e o desenvolvimento das instituições, como os colégios, as obras assistenciais, a evangelização.

Em termos de fontes, o baú é uma metáfora relativa a documentação utilizada pela autora. Tratava-se de uma documentação familiar, ou seja, os muitos diários, as correspondências, retratos antigos, matérias de jornais, livros, panfletos, polêmicas (travadas entre católicos e protestantes) recolhidas e deixada por uma geração dos Kennedy. A disposição documental chamada pela autora de “uns retalhinhas preciosos” contemplava o material utilizado pelo pai na escrita de *Cincoenta anos de metodismo no Brasil* acrescido do acervo pessoal da autora. Nesse sentido, a obra dela é muito diferente das demais analisadas, para os quais os historiadores recolhiam material diverso, em diferentes suportes, visando ao maior acervo possível para a sua narrativa. Aqui, o escopo documental é fundamentalmente pessoal o que acaba conferindo uma centralidade da narrativa em torno da família Kennedy, em especial, James Kennedy e Eula Long<sup>391</sup>.

Na introdução do livro, Long mostra que o objetivo do seu texto era convencer o leitor que história metodista era composta de homens e mulheres exemplares os quais passaram por muitas dificuldades. Tratava-se de escrever sobre “eventos e personalidades inspiradoras, de estímulo para hoje e desafio para amanhã.”<sup>392</sup> Ela não se difere nesse quesito dos autores evangélicos até agora analisados, mas a sua forma de construir esses personagens e os eventos é muito diferente. Long faz uma espécie de “resumo” de *Cincoenta anos de metodismo no Brasil* e retira o excesso de dados, datas, nomes, tabelas e transcrições. Mesmo colocando as instituições metodistas em primeiro plano, ela procura uma ênfase emocional na criação de cada instituição, mostrando as dificuldades que os homens e mulheres tiveram para estabelecer uma igreja ou um colégio. Ela prefere enfatizar poucos eventos e personagens ao

---

<sup>391</sup> Embora ela se utilize primordialmente da documentação familiar, ela demonstra ter bom conhecimento de cultura geral e versada em bibliografia secular. Ela cita ao longo do texto frases de vários autores como Pascal, Alexandre Herculano, Comte, Pe Antonio Vieira e de estudiosos acadêmicos como Vianna Moog e principalmente, Gilberto Freyre.

<sup>392</sup> LONG, op.cit., p.13.

invés de tentar, tal qual fizeram os historiadores eclesiásticos, colocar o máximo de dados e eventos possíveis no livro. Ao comentar sobre a história dos educandários metodistas, ela enfatizava o seguinte:

Não é coisa seca e somente estatística a história dos nossos estabelecimentos educacionais. Dentro e atrás de cada história, há estórias de sacrifício, dedicação, de alegria e tristeza- há um testemunho intimamente pessoal e humano.<sup>393</sup>

*Do Meu Velho Baú Metodista* procura estas estórias de “sacrifícios, dedicação, de alegria e tristeza”, sendo uma espécie de “outro lado” de *Cinquenta anos de Metodismo no Brasil* onde a autora recorta, dentre inúmeros personagens e números, histórias de forte apelo emocional. Ao invés de escrever o número de templos abertos por determinado pastor, prefere ela narrar e romancear esse pastor, mostrando alguns eventos que, porventura comovessem o leitor. Vejamos por exemplo como ela descreveu o missionário James Kennedy:

Visitava de casa em casa para pessoalmente distribuir convites para os cultos, sendo freqüentemente insultado ou rechaçado. Pregava nas ruas, sendo às vezes atingido por batatas e tomates podres; outras vezes, só pela graça de Deus, escapou à fúria de assaltantes fanáticos, como em Bangu, perto do Rio.

Organizou igrejas em cidades grandes e em vilas remotas do interior. Viajava a cavalo ou no lombo de mula, suas longas pernas quase arrastando no chão, debaixo de sol ardente ou de frios aguaceiros, subindo montanhas escabrosas por “trilhos-de-bicho”, como se chamavam os estritos caminhos socados pelas patas dos animais. Às vezes andava em carros-de-boi, em penosas viagens que lhe deixavam o corpo doído, de solavanco em solavanco pelas estradas esburacadas. Ainda outras vezes quando não conseguiam condução, caminhava a pé. Caminhou vinte quilômetros com seu colega de trabalhos, e filho espiritual, o consagrado Ver. Antonio Cardoso da Fonseca. Alcançando o seu destino: uma choupana humilde, um vilarejo, entrava então em lutas terrível com mosquitos e pulgas famintas por sangue novo, que pareciam devorar-lhes as carnes. De dia lutava contra os micuins, carrapatos e borrachudos. Tal foi a vida de Kennedy durante quase sessenta anos, se incluirmos aqueles em que, aposentado e perto dos seus oitenta anos, contribuiu para a extensão da obra metodista nos bairros de São Paulo.<sup>394</sup>

Observa-se que, ao invés de citar o número de cidades visitadas, igrejas organizadas, número de fiéis convertidos, tal qual faziam os livros de história eclesiástica, ela prefere ambientar o “lado humano” do personagem, em especial, os momentos de sofrimento e privações. Reforça a identidade institucional da necessidade de evangelização em um país católico, hostil às investidas protestantes, a abnegação desses missionários pioneiros dotados

<sup>393</sup> LONG, op.cit., p.162.

<sup>394</sup> LONG, op.cit., p. 64.

de virtudes e raramente limitações. Trata-se de uma forma mais direta e simples de atingir o leitor, mas veicula as mesmas ênfases dos livros de história eclesiástica: a atuação evangelística, o orgulho dos colégios e dos templos, os combates com o catolicismo, a obra assistencial. Um detalhe a mais: é o próprio pai da autora que é exemplo para os fiéis de então.

A outra novidade que Eula Long trouxe foi colocar as mulheres metodistas num patamar jamais visto nos livros de história eclesiástica. Um exemplo evidente é a primeira parte *Do Meu Velho Baú Metodista* quando narra a primeira missão metodista no Brasil. Diferentemente do pai que narrara os feitos e números dos missionários homens, para ela, dentre todos os personagens, a mais significativa era Cyntia Kidder pelo fato de ser a primeira a morrer no Brasil. Vejamos, primeiro, como James Kennedy narrou a vida e a morte da primeira missionária metodista, Cyntia Kidder:

Em Novembro de 1837, o rev. Daniel P. Kidder, novo missionário, e Mr. Murdy e esposa, na qualidade de professores, partiram de Boston para o Rio de Janeiro com o fim de reforçar o trabalho já começado por Mr. Spaulding. Durante o primeiro anno de residência e trabalho de Mr. Kidder no Brasil, elle sofreu a perda cruel da esposa- Mrs. Cynthia Harriet Kidder, voltando por isso, em 1840, para a cidade de Nova York com o filhinho nos braços.<sup>395</sup>

Enquanto o pai narrara no livro de 1928 apenas a data da chegada e o fato de Daniel Kidder ter sofrido a perda da esposa, Long dramatiza o evento procurando ambientar o universo psicológico da personagem chegando a declarar que Cyntia era a “primeira mártir do metodismo brasileiro”<sup>396</sup>. Enquanto o pai descrevera a própria missionária e sua morte em menos de uma linha, a autora dedica a ela mais de cinco páginas. Vejamos um trecho:

Ah CYNTHIA, ESPOSA E COMPANHEIRA DE MISSIONÁRIO, MÃESINHA QUE ficavas só nesta terra estranha enquanto o teu marido viajava longe, meses a fio, distribuindo a Palavra de Deus e anunciando as boas novas. Quantos receios e quantas saudades não terás sentido! Contudo, fervorosamente cristã, como teu marido descreveu-te, não hesitaste em aceitar o peso da solidão, do medo e da incompreensão da sua missão<sup>397</sup>. (grifo da autora)

<sup>395</sup> KENNEDY, op.cit., p.14.

<sup>396</sup> José Gonçalves Salvador em artigo publicado no *Expositor Cristão* discorda da dramatização feita por Eula. Para ele, Cyntia Kidder morrera de doença comum naquele tempo, cercada de carinho e de seus familiares, o que impediria de considerá-la mártir do metodismo no Brasil. SALVADOR, José Gonçalves. *Aclarando erros e distorções na História do Metodismo Brasileiro. Expositor Cristão*, São Paulo, n.20, 31 out. 1969. p.13

<sup>397</sup> LONG, op.cit., p.41-42.

A ambientação mental da personagem se deve, em parte, à documentação, tal como, os diários e as cartas dela e da sua própria mãe. A experiência da autora, que era filha e esposa de missionário metodista, permitia a ela, facilmente, retratar as principais dificuldades e desafios dessas mulheres. O ambiente de solidão, medo e fé posto por Long constituem uma face não explorada naqueles livros de história eclesiástica, predominantemente masculinos e com pouco espaço para esse tipo de dificuldade e percepção. A autora consegue sensibilizar o leitor e pontuar quais as lições de vida dos pioneiros transmitiam para os leitores presente. Se o modelo de pastor era o pai, retratado acima, a mulher ideal deveria ser tal qual Cyntia Kidder, chamada por ela de primeira mártir do metodismo brasileiro:

Ah, Cynthia, Cynthia! Fostes de fato, a primeira mártir do metodismo brasileiro! Voluntariamente deixaste os teus pais queridos e a pátria amada para acompanhar o teu marido em sua sagrada missão de arauto do Evangelho! Ao seu lado labutaste com devoção; a língua estudaste para melhor servir a nosso povo. Não duvidaste ficar só, cuidando dos filhinhos, enquanto ele arriscava a vida em expedições pelo Brasil, procurando a espalhar a Palavra de Deus!  
BENDITA SEJA TUA MEMÓRIA! Bendito para nós hoje é o teu exemplo de esposa dedicada e colaboradora do teu marido em sua obra evangelizadora; de serva pronta a dar-se ao serviço do mestre onde quer que Ele te chamasse.<sup>398</sup>

Para Eula Long, Cyntia era um exemplo de esposa, porque era uma mulher compreensiva com a atividade do marido, assumira a tarefa de educação dos filhos, agira em favor da causa evangélica, abandonando seu país e trabalhando com devoção. A inclusão das mulheres na história se dá com o vínculo que a própria igreja atribuía a elas, não constituindo o papel delas no livro de história uma vanguarda teológica ou outra forma de participação efetiva delas nas comunidades. A inclusão das mulheres, tanto na escrita quanto na temática, é uma novidade, mas ao serem incluídas o são no papel que lhes é devido na instituição, apenas se reforçando no livro esses papéis. Lembramos que a autora está escrevendo em um período de grande efervescência dentro das igrejas que estão discutindo o sacerdócio feminino e na sociedade mais ampla a questão de gênero visível através do movimento feminista e da atuação crescente da mulher brasileira no mercado de trabalho.

A autora, embora divulgue o modelo familiar burguês e o conservadorismo feminino, ao mostrar a atuação efetiva das mulheres na igreja, evoca, dentre os demais livros de história eclesiástica, uma atuação menos passiva ou nula delas tal qual visto anteriormente. Em outro trecho ela deixa mais explícito o papel instrutivo da história e o modelo feminino metodista em que ela mesma era tida como exemplo.

---

<sup>398</sup> LONG, op.cit., p.34.

Que diremos de todos os outros trabalhos que as senhoras metodistas tem feito evangelizando, visitando os doentes em casa e nos hospitais, alegrando os alienados em suas instituições com doces, roupas, e cultos de hinos e oração; levando a mensagem de salvação aos encarcerados, procurando reabilitá-los para se tornarem cidadãos respeitáveis da sociedade?

O que diremos da sua dedicação em estudar a Bíblia e livros inspiradores nas suas reuniões, para se tornarem mais preparados no serviço cristão? Em ensinar nas escolas dominicais, em dirigir escolas bíblicas de férias? Quão difícil não seria a tarefa de qualquer pastor que não encontrasse nas senhoras da igreja, centenas de mãos direitas a lhe levantar os braços- qual Arão a levantar durante a batalha, os braços fraquejantes de Moisés!

Como terminar este rol de obras santas, sem mencionar especialmente as esposas dos pastores que se tem esforçado, sacrificado e sofrido também, com suas longas ausências quando em viagens distritais ou missionárias, e com as difíceis mudanças de cidade a cidade?<sup>399</sup>

Ao reforçar o papel que cabe à mulher, aparece a atuação efetiva das mulheres, que visitavam doentes, levavam música, roupas e doces para crianças órfãs, mulheres dedicadas à leitura da Bíblia e à evangelização, ajudavam seus esposos no trabalho não aparecendo, tal qual no livro de Júlio Ferreira como mero apêndice. Esses aspectos inovadores aparecem na narrativa, quando a autora se utiliza, principalmente, da sua própria documentação. A dramaticidade permite ao leitor uma espécie de “outro lado” da história metodista, contada a partir de documentos que não cabem numa história eclesiástica (cartas das esposas dos missionários, retratos, diários) e temas impróprios para aquele tipo de narrativa tal como a angústia das esposas, a dificuldade de se encontrar alimentos para cozinhar, a roupa que suja demais, a família que ficava moribunda com as consecutivas viagens dos chefes de família, o trabalho das mulheres na ação social, as doenças das mulheres e dos maridos, a falta de pontualidade no envio do dinheiro aos missionários e os problemas domésticos que isso acarretava. Além de instruir e mostrar um outro lado da história metodista, ela também procura entreter o leitor na narrativa ao incluir temas pouco vistos nos livros de história eclesiástica tais como, a existência de “romances felizes”, ou seja, namoros e casamentos entre missionários.

Enquanto víamos no livro de Júlio de Andrade Ferreira uma história destinada a formação de pastores e líderes, Long almejava o público majoritários da igrejas metodistas, em especial as mulheres. O principal eixo do texto era construir uma história exemplar, porque a autora acreditava que a memória dos pioneiros estava em declínio e os fiéis dando pouca importância a eles. Através da dramaticidade psicológica, dos embates com o

<sup>399</sup> LONG, op.cit., p.205-206.

catolicismo, das realizações, a autora pretendia sensibilizar os leitores do presente e instruí-los a partir de exemplos do passado. A história, diferente dos textos dos anos 1930 que tinham a função de registrar dados para as futuras gerações, aqui, já tem objetivo de rememorar para instruir fiéis e estimulá-los frente aos pioneiros que conseguiram vencer seus muitos desafios. É uma história funcional, prática, vinda de uma mulher de reconhecimento pelos seus antepassados e pelas suas obras.

Por fim, o interesse pela história da instituição por Eula Long é, essencialmente, o entrelaçamento entre a história da igreja com o seu passado familiar, e, nesse exercício da busca pelo autoconhecimento, a descoberta da história institucional. Nesse sentido, Eula apresenta o mesmo perfil da historiadora batista Betty Antunes de Oliveira que, nos anos 1980, publicou a biografia do pastor Antonio Teixeira de Albuquerque<sup>400</sup> e, posteriormente, o polêmico livro *Centelha em Retolho Seco* que contesta a data de origem dos batistas no Brasil. A contestação que ambas fizeram a respeito de consensos produzidos sobre a história nas suas respectivas igrejas (ver item sobre a polêmica dos centenários) ocorriam, quando percebiam a inconsistência documental de algum argumento, ou propriamente uma interpretação que, direta ou indiretamente, profanava a memória de um ente querido. A reação das duas aponta, justamente, para a dificuldade da escrita da história eclesiástica e a obstinada busca da imparcialidade de alguns dos historiadores dos anos de 1930 e 1960.

### 3.2.3. A história do “homem da denominação”: História dos Batistas no Brasil

O caso do estabelecimento do Centenário Batista e da obra *História dos Batistas no Brasil* nos permite mostrar outro movimento representativo dentro da história eclesiástica protestante quanto a seus usos e significados. A escrita da história que, antes recaía nas mãos dos “coadjuvantes” eclesiásticos, homens reconhecidos como eruditos, mas de pouco poder executivo, apresenta casos de um novo perfil de autores. Desde os anos 1960, duas das principais lideranças do mundo batista e presbiteriano, José Reis Pereira e o presbiteriano Boanerges Ribeiro se propuseram a publicar livros de história denominacional. A liderança

---

<sup>400</sup> OLIVEIRA, Betty Antunes de. *Antonio Teixeira de Albuquerque o primeiro pastor batista brasileiro - 1880: uma contribuição para a história dos batistas no Brasil*. Rio de Janeiro: (edição da autora), 1982.

exercida pelos dois foi convergente e marcada por polêmicas e uma trajetória política vinculadas ao conservadorismo teológico que nos anos de 1960 a 1980, significou um acirramento do sentimento denominacional, a expulsão de grande parte da intelectualidade protestante (naquele momento simpática ao ecumenismo e a teologia da libertação), e, principalmente no caso de Boanerges Ribeiro, atitudes que ultrapassavam os limites da Constituição presbiteriana, num estilo centralizador e autoritário de comando institucional.

Os dois possuem uma trajetória política eclesiástica próxima, porque, a partir do golpe militar de 1964 até os anos 1980 eram editores chefes dos respectivos jornais eclesiásticos, *O Brasil Presbiteriano* e *O Jornal Batista*, por mais de vinte anos cada. Influenciados pelo ambiente político do Brasil e pela expansão do movimento fundamentalista norte-americano, exerceram, com mãos de ferro, os respectivos jornais, evitando neles qualquer tipo de debate que viessem a trazer questionamentos tais como a relação com o catolicismo e com a política. Embora tenham proximidades biográficas e se interessassem pela história, ambos têm produções muito distintas quanto à qualidade dos trabalhos, sendo os trabalhos de Boanerges Ribeiro teórica e metodologicamente incomparavelmente superiores ao de José Reis Pereira.

Nesse item, mostremos outro uso que se fez da escrita da história, ou seja, o de utilizar-se da história para legitimar o poder político religioso constituído e os rumos doutrinários e teológicos daquele momento. Recortamos a obra de José Reis Pereira, *História dos Batistas no Brasil* como representativo desse tipo de uso da história, além da mobilização interna que a data promove. A concepção de história continuará sendo uma história exemplar; contudo, a partir dela, o autor pretende mostrar aos fiéis e aos pastores subordinados as diretrizes políticas que legitimam o status quo e deslegitimam seus contestadores.

José Reis Pereira (1916- 1991) nasceu em Piraí (RJ) e, ao contrário dos demais autores analisados neste capítulo, ele não era evangélico de nascimento<sup>401</sup>. Seu primeiro contato com o protestantismo ocorreu aos oito anos de idade e, somente, aos 14 anos se tornou membro da Igreja Batista. Não temos dados relativos à sua infância e formação primária, cientes apenas que sua opção pelo pastorado ocorreu quando, aos 21 anos, ingressou no Seminário Batista do Sul, no Rio de Janeiro. Formou-se bacharel em Teologia, em 1940, no mais importante seminário batista brasileiro e, um ano depois, se tornou bacharel em Letras (com especialização em línguas neolatinas) na Faculdade Nacional de Filosofia do Rio de Janeiro.

A partir de 1940, Reis Pereira obteve cargos de prestígio dada sua grande eloquência e carisma. Ardoroso defensor da evangelização, além do pastorado (exerceu-o na Igreja Batista

---

<sup>401</sup> Dados biográficos contidos no artigo de: AMARAL, Othon Ávila. Cronologia biográfica de Reis Pereira *O Jornal Batista*, Rio de Janeiro, n.52, 29 dez 1991. p.5.

do Rocha, RJ, durante 50 anos), tornou-se diretor do *Jornal Batista Carioca*, Presidente da Ordem dos Pastores Batistas Cariocas e assumiu a cadeira de História Eclesiástica no mesmo Seminário onde se formara (ocupou a cadeira durante 37 anos). Segundo seus ex-alunos, era portador de uma memória fotográfica “podendo citar com absoluta precisão nome e fatos”,<sup>402</sup> sendo sua principal habilidade a de transmitir “as lições da História com maestria e graça, sempre em termos práticos”.<sup>403</sup> A partir dos anos 1945 tornou-se referência nacional, ocupando cargos de maior responsabilidade e prestígio até a sua morte: foi reitor do Seminário Batista do Sul, presidente da Convenção Batista Carioca, representante da Convenção Batista Brasileira nas reuniões da Aliança Batista Mundial, presidente da Junta de Missões Estrangeiras, ativa liderança nas resoluções da igreja, e um dos principais redatores de textos sobre questões doutrinárias que assolaram os anos 1960-1970 como o pentecostalismo e o ecumenismo.

Dos muitos cargos que ocupou, o de maior importância e prestígio foi a direção d’*O Jornal Batista*, o principal órgão de imprensa da Convenção Batista Brasileira durante 24 anos ininterruptos (1964 a 1988)<sup>404</sup>. Seu estilo conciso, direto e cortante na escrita é possível de ser visto através dos editoriais d’OJB onde expressava a sua opção conservadora e agressiva em relação aos temas que permearam o campo evangélico no período analisado: as mudanças comportamentais da juventude, a influência dos meios de comunicação, o pentecostalismo, o comunismo e o ecumenismo. Segundo Aguilera, Reis Pereira estabeleceu uma linha editorial de “manter afastado o jornal da política nacional e denominacional”, tornando-se um veículo informativo sobre as principais realizações batistas e deixando de opinar sobre os temas que assolavam a política brasileira. Os editoriais procuravam instruir os fiéis e pastores para se manterem “firmes na doutrina e atentos às ameaças constantes representados pelo modernismo, pelo ecumenismo e por outros movimentos e tendências desagregadoras.”<sup>405</sup>

Pereira, além de artigos para *O Jornal Batista* e para revistas teológicas, também foi escritor de nove livros, a maioria de instrução pastoral. No campo da história, publicou uma biografia<sup>406</sup> e dois textos de história da denominação, *Breve História dos Batistas*<sup>407</sup> e *História*

<sup>402</sup> DIMARZIO, Nilson. Nosso até breve a Reis Pereira. *O Jornal Batista*, Rio de Janeiro, n.46, 17 nov. 1991. p.3.

<sup>403</sup> Idem. Ibidem.

<sup>404</sup> AMARAL, Othon Ávila. Cronologia biográfica de Reis Pereira *O Jornal Batista*, Rio de Janeiro, n.52, 29 dez., ano XCI, p.5.

<sup>405</sup> AGUILERA, José M. *Um povo Chamado Batista: Um Jornal (OJB) a Serviço da Formação de uma Mentalidade Religiosa (1960- 1985)*. 1988. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião), Instituto Metodista Superior, São Bernardo do Campo. p.5

<sup>406</sup> PEREIRA, José Reis. *O Apóstolo da Amazônia*. 4. ed. Rio de Janeiro: Casa Publicadora Batista, 1980.

*dos Batistas no Brasil*. Graças a todas essas realizações, Nilson Dimarzio, novo editor d'OJB na ocasião da morte de José Pereira alcunha-o de “homem da denominação”, alguém que dedicara uma vida e obtivera sucesso dentro das instituições batistas. Segundo Ebenézer Soares Ferreira, outra renomada liderança, Pereira se tornou um “modelo de intelectual”, porque detinha uma cultura vasta, conhecimento de línguas, História denominacional, tinha sólida formação teológica e era escritor “fecundo e facundo”<sup>408</sup>. O modelo de intelectual batista de então era um intelectual voltado para os problemas da instituição, uma liderança destacada, mas, pelas suas próprias convicções teológicas de que o mundo acadêmico constituía laboratório de modismos teológicos satânicos e ideologia comunista, estava longe de possuir o mesmo trânsito intelectual dos protestantes ecumênicos dos anos 1970. Pereira diferentemente dos outros autores aqui analisados não era um ator coadjuvante, tal qual observáramos o perfil dos historiadores dos anos 1930, ou um homem de arquivos, tal qual Júlio Ferreira e Antonio de Mesquita.

Reis Pereira não foi o único a publicar livros de história no período analisado. Desde os anos 1960, pesquisas realizadas por pastores abordaram o desenvolvimento dos batistas a partir de determinados grupos étnicos ou regiões. Ronis Carvalho, em 1974, publicou uma pesquisa documental sobre a história de imigrantes batistas de nome *Uma epopéia de fé: história dos Batistas Letos no Brasil*; em 1976, o pastor paranaense Xavier Assunção *Pequena História dos Batistas no Paraná*, em 1977, Othon Ávila do Amaral *Roteiro Histórico dos Batistas Fluminenses* e Betty Antunes de Oliveira, publica esboço sobre a colônia norte-americana batista. Observamos uma produção de história eclesiástica batista numericamente maior no período e, principalmente, feita por autores diferentes. Como dissemos, se a existência de um historiador oficial permite a centralização documental e a burocratização da memória (no caso presbiteriano) ela também desestimula a produção de história eclesiástica individuais. Enquanto nos anos de 1952 a 1982, somente Júlio Ferreira e Boanerges Ribeiro estivessem autorizados, os batistas possuíam um número maior de iniciativas individuais e regionalizadas, ao invés das histórias nacionais publicadas pelos presbiterianos.

A escolha de Reis Pereira para a escrita do livro do centenário, pelos dados disponíveis, ocorria devido aos múltiplos pertencimentos políticos do autor, a habilidade na escrita, e o fato de ser o responsável pelo planejamento para as comemorações do centenário

---

<sup>407</sup> PEREIRA, José Reis. *Breve História dos Batistas no Brasil*. Rio de Janeiro: Casa Publicadora Batista, 1972.

<sup>408</sup> FERREIRA, Ebenézer Soares. Reis Pereira, um modelo de intelectual. *O Jornal Batista*, Rio de Janeiro, n. 46, 17 nov. 1991. p.3

batista. O primeiro livro publicado em 1972, *Breve História dos Batistas no Brasil*, constituía, ao mesmo tempo, uma prévia para o centenário, bem como, era resultado dos anos que trabalhara como professor de História Eclesiástica no Seminário Batista do Sul. Especificamente nesse texto, Reis Pereira repete a mesma linha teológica de Antonio Neves de Mesquita, a qual tinha o objetivo de atingir “menos os seminaristas e mais o grande público”. O livro advoga a tese de que os batistas constituem grupo religioso cujas origens estavam não no século XVII da Inglaterra, mas nos tempos apostólicos de Jesus. Pereira percorre os quase dois mil anos de História, mostrando os movimentos dissidentes da Igreja que teriam mantidos puros os princípios do Cristo e teriam dado origem aos batistas. Trata-se de uma fusão da História sagrada com a história secular, junção do mítico com o institucional em um grau próprio do que Carlos Rodrigues Brandão denomina de características de grupos sectários.

O primeiro aspecto que chama a atenção em *História dos Batistas no Brasil* é a sua capa. Primeiro, porque ela trazia um título com uma mudança significativa em relação aos livros publicados nos anos 1930: *História dos Batistas no Brasil* e não mais *História dos Batistas do Brasil*, como defendiam seus antecessores Asa Routh Craabtree e Antonio Neves de Mesquita. Embora o autor não explicita as razões pela sua opção, deduzimos ser esse texto a continuidade do livro de 1972, quando construiu uma linha histórica que permitia unir a história batista com a herança direta dos apóstolos. A segunda (e mais evidente diferença) é a capa da segunda edição do livro, cujos aspectos iconográficos exprimem o conteúdo do livro e a própria visão objetiva e prática que o autor possuía da História eclesiástica.<sup>409</sup> O fato de uma

---

<sup>409</sup> Para realizar esse exercício, utilizamos de alguns pressupostos de Sanders Peirce. A semiótica peirciana tem como proposta estudar as diversas modalidades de representação, dentre elas as representações visuais. Aqui, a semiótica servirá de um “mapa lógico” para adentrar no nosso objeto de estudo e para utilizar os pressupostos da historiografia contemporânea (em especial da História Cultural francesa). Dessa forma, um breve exercício para pensar as possibilidades da semiótica no estudo do protestantismo brasileiro.

A semiótica peirciana entende que todos os fenômenos, materiais ou mentais, independente do espaço e do tempo foram e são percebidos pela mente humana obedecendo a três etapas chamadas de: primeiridade, secundidade e terceiridade. Isso em resumo significa, num primeiro momento, na primeiridade, a consciência diante da observação pura, num olhar contemplativo, aberta para o mundo, na observação sem a emissão da interpretação, da emissão de juízos, ou seja, a mente entregue aos sentidos e na primeira impressão que ela provoca diante de um determinado fenômeno. Nessa primeira percepção do fenômeno estão as linhas, as cores, formas, volumes, texturas, sons, movimentos, aromas, temporalidades (SANTAELLA, 2002: 29-31), qualidades puras que se esvaem facilmente: se esvaem na própria descrição (SANTAELLA, 2007:43). Na secundidade, etapa posterior universal a percepção de qualquer fenômeno, a consciência cria possibilidades, estabelece diferenças, limites diante de um fenômeno que incita a uma reação, confronta fenômenos anteriores a um presente. Toda experiência, quer seja de objetos interiores ou exteriores, provoca um elemento de reação ou segundo (secundidade), anterior à mediação do pensamento articulado (terceiridade) e subsequente ao puro sentir (primeiridade). Para existir, um fenômeno além da sua qualidade, deve possuir também uma materialidade, uma corporificação material que permite perceber a dependência, a dualidade, a ação e reação, o aqui e agora, o conflito, a surpresa, a dúvida. Por fim, a terceiridade, a capacidade da abstração extraíndo de um fenômeno particular o geral, aquilo que ele tem de comum em relação a uma classe geral (SANTAELLA, 2002:32),

capa, sobretudo da literatura protestante, conter tantas ilustrações não é algo comum. *História da Igreja Presbiteriana do Brasil*, por exemplo, possui poucas variações cromáticas e ícones: tem uma capa verde com o texto indicando a História do grupo mais duas fotografias, cores sóbrias, com uma imagem que indica dados saídos de um manuscrito.



Ilustração 3: Capa do livro História dos Batistas no Brasil (1882-1982)

O plano de fundo verde, o suporte das outras figuras, homogêneo pela cor, retrata o cenário descrito pelos primeiros viajantes e missionários protestantes chegados ao Brasil. Visto como representação de uma mata fechada, com recursos naturais, sobretudo vegetais abundantes, a visão dos primeiros missionários que caracterizavam esse país como imenso, exuberante na geografia, na natureza, contudo, de povo majoritariamente ignorante, rude, por ser homogeneamente católico<sup>410</sup>. A imagem do canto central superior direito, o homem de

---

corresponde à camada de inteligibilidade, do pensamento em signos, através do qual interpretamos o mundo (SANTAELLA, 2007:51). Lembramos que essas três etapas são simultâneas e não são dados estanques existindo, para cada signo, a preponderância de uma ou duas delas, ou a equivalência. Portanto, o homem utiliza-se do signo (1) para representar um objeto (2) a um interpretante (3).

Obedecendo a lógica peirciana, Santaella acredita que para bem aplicarmos a semiótica a qualquer objeto de estudo é necessário observarmos essas três etapas, respeitando sua seqüência, para melhor aproveitar dessa ciência em estudos particulares: 1. Abrir-se para o fenômeno e para o fundamental do signo, 2. Explorar o poder sugestivo, indicativo e representativo dos signos, 3. Acompanhar os níveis interpretativos do signo. Embora admitamos a validade do seu argumento para uma análise mais minuciosa e detalhada, limitamos nosso trabalho ao explorar brevemente os aspectos icônicos e indiciais da capa do livro, atentando para uma análise de um tipo de interpretante lógico que explicitaremos a seguir.

<sup>410</sup> Exemplar é o relato do missionário Daniel Kidder no livro KIDDER, Daniel & FLETCHER, James C. *Brazil and the Brazilians. A Historical and descriptive sketches*. Philadelphia: Childs & Peterson ; Boston: Phillips , Sampson & Cia, 1857. P.140.

terno - típica dos primeiros missionários protestantes e dos pastores de hoje- encontra-se semi-prostrado e ao seu lado uma pedra (referência aos apedrejamentos promovidos por autoridades católicas). A figura superior direita mostra o mais importante ritual que distingue essa igreja evangélica das demais: o ritual de batismo por imersão. Enquanto a igreja católica e os protestantes como luteranos e presbiterianos elegeram o rito de aspersão da água, esses acreditam e praticam a imersão total do indivíduo em um local que tenha água suficiente para essa prática. O pastor aponta para os céus e faz o intermédio entre o neófito e Deus nesse ritual.

A parte inferior está aberta, a duas situações muito descritas no livro. Pelo cenário árido (cacto, cor do solo e o chapéu do homem branco e do moreno) a figura pioneira do “colporteur” (homens que caminhavam o Brasil vendendo Bíblias para todos, inclusive católicos), ou então um missionário impedido de seguir viagem por um homem (prosseguir é perigoso dada a desvantagem simbólica: um traz as mãos vazias e o outro está fortemente armado). O perigo, num contexto maior, indica vários relatos de missionários que sofreram ameaça de morte ou tiveram sua morte encomendada por um padre ou coronel, mas que, ao ouvirem a mensagem do pregador protestante, desistiram da atitude. Nessa imagem, o homem branco carrega a superioridade religiosa e cultural (protestante branco de mão aberta para o céu, com as vestimentas européias sobre um quadrúpede) frente à brutalidade do homem moreno, violento, habitante de uma parte árida. O brasileiro, ao mesmo tempo, está de frente para o missionário e de costas para o observador, conservando seu rosto anônimo (o único da capa que não possui seu rosto perfilado) e não decifrável ao leitor.

A figura central, composta do estádio e do homem, mostra um dos principais eventos ocorridos entre evangélicos na década de 1960. O homem em questão, pela proximidade do desenho, é o pregador batista norte-americano Billy Graham em visita ao Brasil no ano de 1960 (posteriormente voltou a ministrar em 1974 no mesmo estádio). Um dos pioneiros e mais bem sucedidos tele-evangelistas do mundo lotou o maior estádio de futebol do Brasil e causou um espanto na sociedade de então. Segundo o autor do livro, “nunca tinha havido nem nunca mais houve, no Brasil, uma reunião tão impressionante”<sup>411</sup>. Aqui, uma de suas mãos segura um livro, no contexto, a Bíblia e seus olhos e bocas abertas anunciam algo. A centralidade de sua figura não reside tanto no seu carisma e importância que Graham teve em sua época, mas, nessa capa, indica o cerne da identidade evangélica brasileira: a evangelização centrada na Bíblia.

---

<sup>411</sup> PEREIRA, op.cit., p.181.

A capa ilustra a história da instituição: centrado nos pastores (homens de ternos), construídos como agentes do batismo, propagação do protestantismo, da evangelização e vítimas concretas das perseguições. A capa relembra, da forma mais didática possível, eventos passados e salienta as características que identificaram o grupo nesse espaço de tempo. O texto “Historia dos Batistas”, maior que a data “1882-1982”, mostra a sobreposição da instituição sobre o tempo. O indivíduo, isolado, está abaixo do tempo e da instituição (disposição das frases no qual o autor do texto está citado abaixo do título e dos desenhos). Em cem anos de atuação, essa igreja, segundo o livro e essa capa (que muito bem resumiu as idéias centrais do livro) foi perseguida, vítima de agressões, mas cumpriu o objetivo de batizar seus fiéis por meio da imersão, anunciou a Bíblia para os brasileiros, mesmo enfrentando o perigo e algumas vidas tenham sido sacrificadas.

O texto possui 35 capítulos e 370 páginas na sua segunda edição (tiragem de 3.000 exemplares). Os capítulos são curtos (em média de seis a sete páginas), que tal qual a obra de Ferreira, possuem uma relativa independência. Possui notas de rodapé sobre as fontes consultadas, uma bibliografia e um índice onomástico, algo raro nesse tipo de obras. Não se trata de uma nova pesquisa em fontes primárias (tal qual Ferreira), mas um texto que se utiliza de bibliografia existente e, a partir deles, resumiu a história dos pioneiros batistas e do desenvolvimento institucional. Ao contrário da obra de Mesquita e Júlio Ferreira, não apresenta uma nova pesquisa documental trazendo à tona novas fontes ou relendo fontes primárias. O autor utiliza-se, principalmente, dos trabalhos de Crabtree e Mesquita para historiar os primeiros cinquenta anos e recorre à sua própria participação política nas reuniões da Convenção Batista Brasileira para retratar os cinquenta anos subsequentes. Pereira recorre a biografias e autobiografias de pioneiros, quando constrói capítulos biográficos, consulta atas das Convenções batistas e *o Jornal Batista* (apenas em questões pontuais) como as querelas; utiliza-se de dissertações e teses escritas por missionários em Seminários norte-americanos para fazer análises sobre o desenvolvimento institucional. Utiliza-se pouco da história eclesiástica de outras igrejas evangélicas; cita Émile Léonard, quando convém (quando o Léonard fala do ímpeto evangelístico) e procura rechaçar as opiniões do historiador francês relativa aos batistas, principalmente em relação ao “uniforme moral dos mesmos”. Embora o autor utilize-se de uma bibliografia de 66 livros, todos eles são do próprio mundo eclesiástico, não existindo menção a obras da academia brasileira daquele período.

Como já retratamos, na capa do livro, o autor repete as mesmas ênfases temáticas como os pioneiros; os primeiros campos evangelísticos; os casos de perseguição católica; as principais reformas na administração eclesiástica; a expansão numérica dos templos; a

atuação na educação; biografia de pastores ilustres; dos livros publicados nos anos 1930, contudo, apresenta variações metodológicas e sua narrativa apresenta objetivos distintos dos seus antecessores. A primeira grande novidade é fazer um texto que fosse “bem legível”, ou seja, de leitura mais ágil e menos enfadonha. No prefácio de *Breve História dos Batistas*, deixava claro que seus escritos “visavam menos os seminaristas e mais os fiéis num todo”. Sua escrita não cai no reducionismo de *Histórias da História do Metodismo*, ou no sentimentalismo da obra de Eula Long. O autor coloca as notas de rodapé no final do livro; faz um texto com uma linguagem simples; chama a atenção do leitor para aspectos que considera relevantes; escreve com poucos adjetivos; não faz as mesmas digressões ou dramatiza os eventos como Eula Long. Com raras exceções, transcreve documentos. Trata-se de um texto didático, sendo os capítulos enunciados de questões, personagens e eventos significativos para os batistas. Pereira evita detalhar polêmicas, mostrar estatísticas sobre o crescimento numérico de igrejas e fiéis, reduz ao máximo o número de datas e personagens citados, isso se compararmos com os textos dos seus antecessores nos anos 1930 e 1940.

A escrita simples, direta, é também resultado de uma noção de História prática e bastante clara do autor. Ele não se esconde atrás de transcrições documentais, ou outorga ao leitor a melhor leitura da fonte, ou, ainda, acredita na inspiração na escrita tal qual a leitura da Bíblia. Não se contenta em narrar os feitos dos pioneiros e louvá-los quanto às suas realizações e faz uma verdadeira inovação ao se comportar como um observador privilegiado da história. O autor consegue tirar conclusões precisas sobre os acertos e erros dos pioneiros. No capítulo de número 6, por exemplo, intitulado “a Influência dos Pioneiros”, Pereira, depois de biografar os seis primeiros batistas brasileiros (William Bagby, Zachary Taylor, Salomão Ginsburg, William Entzminger, Eurico Nelson e James Taylor), dedica seis páginas nas quais anota as dez principais influências deixadas e que poderiam ser vistas até os dias de Pereira: o amor pela evangelização, a piedade pessoal dos missionários, o amor pela Bíblia (leitura sistemática e divulgação); a valorização da imprensa (publicação de panfletos, jornais, opúsculos); importância dada à música; formação de obreiros; preocupação com a educação secular; a correção aos fiéis, e a firmeza na ortodoxia e na doutrina (centralidade da evangelização, no batismo por imersão, autonomia das comunidades).<sup>412</sup> Os dez pontos foram apresentados tal qual um pastor retira lições da Bíblia: a história apontava para noções claras quanto aos elementos principais da identidade batista. Diferente de Eula Long, Pereira evita a construção de mártires da fé e procura apontar também para os equívocos deles. Ao narrar os

---

<sup>412</sup> PEREIRA, op.cit., p.49-82.

mesmos missionários, reforça que eles tinham muito apego à terra de origem, dificuldade de se adaptar ao Brasil e não valorizavam o pastorado nacional. Segundo o autor, “eles eram seres humanos e nem tudo que fizeram merecem louvor”, sendo ele capaz de agir como um juiz da história batista, dando parecer favorável ou contrário para os pioneiros e suas ações conforme os seus próprios pressupostos teológicos e doutrinários.

A leitura que aparece ao leitor, fluente, e o curso da instituição como um todo absolutamente coeso que permite visualizar as “lições” da história claras aos leitores daquele período, implicou em grandes silenciamentos e omissões a respeito de elementos nada desprezíveis da História batista. O maior exemplo é a omissão das pesquisas desenvolvidas por Betty Antunes de Oliveira, relativas à colônia americana de Santa Bárbara d’Oeste que questionavam a decisão de Reis Pereira em considerar o ano de 1882 como o do início dos batistas no Brasil. Reis Pereira, além de não citar a autora e seu livro, dedica menos de uma página aos colonos de Santa Bárbara, silenciando sobre as suas realizações. Sua concepção de história é muito próxima da sua opção política de considerar vozes dissonantes no mundo batista e evangélico como pessoas desviadas e iludidas.

Seu principal objetivo do texto, embora diga, na introdução, ser de fornecer inspiração e de dar inspiração aos seus leitores, é mais claramente perceptível nos dois últimos capítulos do seu livro, quando discorre a respeito dos problemas que a igreja daquele momento enfrentava. Diferentemente de todos os textos até agora analisados, que apresentavam lições vagas a respeito do que constituía o cerne da sua identidade denominacional, Reis Pereira é capaz de elencar, através da história, quais eram os elementos da identidade batista. Para ele, os batistas tinham zelo com a educação teológica e secular; tinham por princípio a autonomia da igreja local; prestavam assistência social (mas não eram adeptos do “evangelho social”); não se envolviam em política; eram defensores radicais da separação entre Igreja e Estado; eram contrários a jogos; pornografia (velada ou declarada) difundida na imprensa escrita, falada e audio-visual; combatiam os vícios da sociedade; eram amigos da liberdade; tinham posição política moderadamente conservadora e, principalmente, acreditavam na evangelização como a única capaz de transformar “a sociedade e a pátria num lugar melhor”.<sup>413</sup>

Os elementos identitários dos batistas, manifestos segundo Pereira desde a sua origem, são justamente os mesmos elementos adotados pela sua política de “alerta” n’*O Jornal Batista*, a partir dos anos 1960, passando instruções pastorais como se fossem dogmas

---

<sup>413</sup> PEREIRA, op.cit., p.313-318.

religiosos, numa postura próxima daquela defendida a partir dos anos 1950 pelos fundamentalistas protestantes norte-americanos. Enquanto Júlio Ferreira (a partir de Léonard) mostrava que os principais desafios para os presbiterianos nos anos 1950 eram se adequar à nova realidade social e política, e Eula Long mostrava a “falta de raiz e memória” dos metodistas, Pereira pontuou os vícios, os comportamentos morais, os novos hábitos de lazer, as novas correntes teológicas como os principais problemas dos batistas. Não se trata de uma análise conjuntural que aponta no curso da história problemas abertos, mas perigos que poderiam desvirtuar uma igreja que se mantivera coesa e coerente durante cem anos de história. Os problemas vinculados à televisão que “elogia o adultério, o divórcio, a “amizade colorida”, a violência, perversões diversas, desrespeito aos pais, desprezo pela família”<sup>414</sup> faziam do presente uma situação “muito mais séria que a dos antepassados, que aqui implantaram o testemunho batista”<sup>415</sup>

A *História dos Batistas no Brasil* é apenas mais um exemplo dos usos da escrita da história nesse período, representativa não apenas do mundo batista mas também, com outra tônica e ênfase, possível de ser vista nas demais obras de história das igrejas evangélicas analisadas. A escrita da história eclesiástica será utilizada pela liderança eclesiástica para legitimar a postura teologicamente conservadora no período militar e associada à manutenção, admiração e contemplação da ordem instituída. Não foi sem motivos que a maioria dos jovens evangélicos que saíram das suas respectivas igrejas e ingressaram no mundo acadêmico optaram não pela História como campo disciplinar e área de militância, mas a Sociologia, que, tendo em vista o contexto do entendimento da História Eclesiástica dentro das próprias igrejas, estava mais vinculado a uma ciência de revisão, crítica e proposição de uma nova ordem que, para esses jovens, não eram atribuições da História.

.....

Como mostramos, o primeiro objetivo que motivou a escrita dos textos de história eclesiástica protestante entre 1952 e 1982 foi a comemoração dos centenários. Trata-se de um período de mobilização interna, festa, reflexões sobre os acertos e desafios a serem enfrentados. Comemoração que deu visibilidade social para as denominações, oportunidade

---

<sup>414</sup> PEREIRA, op.cit., p.320.

<sup>415</sup> PEREIRA, op.cit., p.320.

para terem sua história divulgada aos fiéis e aos líderes políticos. Vimos, também, que o estabelecimento do marco inicial passou por polêmicas e tinham objetivo de ajustar personagens e datas a fim de mobilizar a comunidade. Os livros de história eram resultado desse ambiente, mas também davam as bases documentais para legitimar a comemoração. Por fim, na análise dos três textos, concluímos que os autores e as instituições possuem uma noção mais objetiva do uso da história e procuraram aumentar o orgulho denominacional, seja criando espaços de memória (arquivo e museus), criando comissões históricas, fornecendo modelos inspiradores para a vida religiosa de pastores, homens e mulheres, bem como, afirmar suas posturas teológicas e políticas frente ao público leitor.

Embora tenhamos visto um uso efetivo da História por parte da instituição e alguns dos significados que a história possui para os seus fiéis, através da biografia dos autores e das suas práticas metodológicas, concluímos que a produção da escrita da história eclesiástica protestante é ainda, majoritariamente, composta de empreendimentos individuais, longe da academia, feitos por uma pequena parcela do pastorado evangélico que, nesse período, se mobilizou frente à comemoração dos centenários. Longe de existir um local de produção intelectual, sistematizado e organizado, tal qual existente nos Institutos Históricos Estaduais e o do próprio IHGB ou da consolidada produção acadêmica pós 1950, os trabalhos partilham de pouca noção teórica e metodológica da história. Partilha-se da construção de biografias exemplares, da noção de verdade documental, da história cronologicamente evolutiva, uma narrativa coesa, na qual a igreja é triunfante. Esses autores evangélicos, mesmo que tivessem um grande esforço, seus trabalhos não podem ser comparados a representantes da cultura historiográfica nacional (vinculadas a escrita dos Institutos Históricos e Geográficos) como Varnhagen, Capistrano de Abreu ou Affonso de Taunay, porque não tinham o mesmo trânsito intelectual e os limites de produção e difusão dos seus textos (como tentamos mostrar) eram muito maiores. Possuíam arquivos precariamente organizados (sendo alguns responsáveis por isso); não tinham dinheiro para viagens e coleta de fontes em arquivos no exterior, estavam distantes dos órgãos públicos e privados que financiavam pesquisas; não existia uma comunidade de diálogo e de discussão sobre a história denominacional, sendo ainda empreendimentos individuais, destinados às próprias comunidades que financiavam direta e indiretamente os estudos históricos.

Poucos documentos mostram, de forma clara, a dificuldade de escrever um texto de história eclesiástica nesse período, como o prefácio escrito por Boanerges Ribeiro na introdução do livro *Galeria Evangélica* de Júlio Andrade Ferreira. Até os anos 2000, Boanerges Ribeiro e Júlio Andrade Ferreira eram os homens que mais conheciam a

documentação relativa aos presbiterianos. Segundo Ribeiro, já nos anos 1940, os dois historiadores recebiam constantemente pedidos de fiéis e pastores para escrever biografias de algum “vulto” do passado. Fiéis falavam da importância de “fulano” devido o caráter amoroso, a fé inabalável e as dificuldades vencidas por eles. Ciente da dificuldade e até impossibilidade da tarefa, Boanerges Ribeiro, num misto de ironia e sarcasmo, sugeria e desafiava a estes fiéis que eles mesmos se fizessem historiadores, ou pelo menos, coletassem fontes que permitissem essa tarefa a eles. Segundo, o autor a maioria dos fiéis aceitava o desafio por entender ser fácil tarefa. Ribeiro narra a empreitada do historiador voluntário assim:

o inexperiente logo se lembra, assim, na ponta dos dedos, de meia dúzia de homens que conheceu e merecem biografia. Ora bolas, coisa tão fácil de fazer! E agarra o papel, o lápis bem apontado e começa. Bota o nome do biografado no alto da página; floreia no final; capricha no próprio nome- o autor- em letras minúsculas. E começa. E vai começando. Pessoalmente não se lembra de muita coisa, tudo vago, umas anedotas que ouviu sobre o grande vulto, há anos, e que depois ouviu recontar várias vezes, - cada vez atribuídas a outro personagem; enfim, o que sabe ou são banalidades ou são episódios mais ou menos apócrifos. Uai! Bem. Mas é simples! Nalgum lugar eu já li coisas sobre ele, creio que até foi uma biografia mesmo (...) O buraco é que não consegue lembrar-se do lugar onde leu aquela biografia. Em todo o caso, vai à papelaria da esquina compra uma caderneta nova- “de luxe, espiral, 100 folhas”- e vai entrevistar Dona Sicraninha.

- Ah! O rev. Coiso? Conheci muito! Pois eu vivia na casa dele... pois é, éramos íntimas, a Maricota e eu...

- ?

- Que informações a senhora poderia...

- Ah!, era um homem boníssimo! Um coração! Bom pai; esposo exemplar; pastor, mas pastor mesmo de verdade, não um orador eloquente, você sabe, mas que pastor!

E daí não sai mais coisa alguma em duas horas de monólogo, com café e bolinhos fritos<sup>416</sup>.

Nas primeiras entrevistas, o fiel percebia a impossibilidade da tarefa: aqueles que haviam presenciado o começo de uma igreja ou conhecido algum pioneiro, não forneciam dados suficientes para a construção de uma narrativa. As testemunhas apresentavam informações baseadas no afeto e assim desistiam do empreendimento. Ribeiro mostra ao leitor que os trabalhos de História envolviam uma dificuldade maior que a imaginada. Exigia a coleta de documentação, a organização de material, a interpretação, e uma escrita que deveria ser “simples e viva”. Ao apresentar a obra de Ferreira, Ribeiro declara que o trabalho de

<sup>416</sup> FERREIRA, Júlio Andrade. *Galeria Evangélica*. São Paulo: Casa Editora Presbiteriana, 1952. p.8

história não podia ser fantasioso, deveria estar embasado em documentos e, para tanto, exigia-se um esforço muito grande:

a narrativa simples e viva que vais ler não brotou assim de uma fantasia fugitiva, leitor (...) andou pelo Recife arrumando revistas velhas; escarafunchou papéis de família, viajou, descobriu, assimilou, classificou, interpretou, incidentes, escritos.

Foi arquivando papéis, entrevistas, cartas, jornais, livros velhos, cópias de atas, tudo, no Arquivo Presbiteriano de Campinas. Há mais de 11 anos vem escrevendo a amigos, a colegas, a conhecidos, a desconhecidos e recolhendo quanto vale a pena recolher, nesse Arquivo preciosismo para a História da Igreja no Brasil. E hoje aqui te oferece ele o primeiro resultado desses imensos anos de trabalho <sup>417</sup>

Aqui, Boanerges Ribeiro mostrava a dificuldade do trabalho de historiador daquele tempo (e até certo ponto de hoje), de se construir um texto ao mesmo tempo em que precisava construir um arquivo. Nas entrelinhas, ele sugere uma especialização (tempo de arquivo e conhecimento da documentação), e a dificuldade de construir uma narrativa baseada em leigos ou pastores de menor expressão política, porque deixavam pouco material escrito.

O esforço, na coleta de documentação, pode ser visto, ainda, como a principal dificuldade dos historiadores do período analisado. Nos jornais institucionais nos anos que precediam a comemoração dos centenários, é comum observar notas e memorandos solicitando para as igrejas mandarem as atas e anotações da tradição oral existentes para o historiador. José Gonçalves Salvador, por exemplo, então professor da faculdade de Teologia da Igreja Metodista e anos depois professor na USP, em 1968, queixava-se dos passos lentos do seu trabalho porque “sem a colaboração das autoridades, dos pastores, dos diretores de nossas instituições e dos reitores, é impossível levar o trabalho a bom termo”. O argumento derradeiro de Salvador foi: “os batistas e os presbiterianos já publicaram a história de suas denominações. E nós?”<sup>418</sup>

Além da dificuldade da escrita, existia, também, uma dificuldade de alguns autores imprimirem e divulgarem seus livros de história. Isnard Rocha, por exemplo, comunica no *Expositor Cristão*, que os custos de impressão do livro *Pioneiros e Bandeirantes do Metodismo no Brasil*, (publicado no centenário metodista e que fez parte do calendário comemorativo) assim como os custos de pesquisa para escrita da obra tinham sido do próprio

<sup>417</sup> FERREIRA, *Galeria Evangélica*, p.8-9.

<sup>418</sup> SALVADOR, José Gonçalves. História da Igreja Metodista no Brasil. *Expositor Cristão*, São Paulo, n.10, 15 maio. p.10

bolso!<sup>419</sup> O autor revela que, durante dez anos, aproveitou-se do período de férias para pesquisar e escrever sobre os pioneiros do metodismo no Brasil. Embora o jornal oficial tenha dedicado resenha sobre o livro e destinado espaço no jornal para divulgá-lo, a distribuição e a venda do livro ficara, primeiramente, a cargo do próprio autor, o qual visitava igrejas vendendo seu texto. Dos 1500 exemplares impressos, a Junta Geral de Educação Cristã da Igreja Metodista ajudara-o adquirindo 300 exemplares e, segundo ele, outros 300 exemplares estavam em “consignação” com pastores. Em 1970, Rocha se sentia aliviado, porque a Imprensa Metodista aceitara ficar com uma parte dos exemplares do livro para saudar seu débito.<sup>420</sup>

Essas dificuldades estruturais explicam porque existem buracos cronológicos sem a publicação de textos de história eclesiástica. Entre o livro de James Kennedy, *Cinquenta anos de metodismo no Brasil*, (1928) até os livros de Isnard Rocha de 1967, existiu um espaço de quarenta e um anos sem publicação sobre textos da História metodista no Brasil. Entre os batistas será em 1982, ou seja, quarenta anos depois da obra de Antonio Neves de Mesquita que é publicada uma obra dos batistas em âmbito nacional. O caso presbiteriano não é muito diferente, *Annaes da Primeira Igreja Presbiteriana* de São Paulo de Vicente Themudo Lessa, é de 1938 e, somente quatorze anos depois, em 1952, foi publicado *Galeria Evangélica*, texto base para a construção de *História da Igreja Presbiteriana do Brasil*, de 1959.

Embora possuam usos distintos, vimos uma ambigüidade maior nesse período, porque ao mesmo tempo em que existe uma necessidade institucional clara, um uso político efetivo da história, existe a manutenção de um “fazer” histórico muito próximo daquele realizado nos anos 1930, ou seja, empreendimentos solitários feitos por historiadores amadores ou “historiadores de ocasião” encarregados de uma função que poucos eram capazes de cumprir nas suas respectivas igrejas. Na contextualização, procuramos os limites que determinados cenários oferecem a determinados métodos. As obras faziam parte de uma comemoração centenária, representativa de um orgulho denominacional em um cenário de crescente fragilidade institucional. Exigir delas a adoção de uma mesma crítica difundida na academia brasileira daquele período, seria desconsiderar os limites de determinados locais de produção e de determinados métodos e teorias em determinados cenários religiosos. A opção pela manutenção de um uso específico da história, que não acrescentou novos métodos e teorias para a interpretação do passado protestante, pode parecer anacrônica do ponto de vista da

---

<sup>419</sup> *Expositor Cristão*, São Paulo, n.10, 15 maio 1968. p.10

<sup>420</sup> *Expositor Cristão*, São Paulo, n.10, 15 maio 1968. p.10

história da historiografia, mas, dentro da sua própria temporalidade, possuíam um uso efetivo.

## CONCLUSÃO

O presente trabalho teve como principal objetivo mostrar que a escrita e a publicação dos livros de história do protestantismo brasileiro produzidos entre os anos 1928 e 1982, permitem pontuar algumas das principais mudanças ocorridas no cenário religioso e historiográfico brasileiro. Os livros foram representação de momentos em que a memória institucional das igrejas evangélicas passou por redefinições e questionamentos (sendo eles importante peça legitimadora de posturas e reafirmação de valores institucionais), bem como, permitiriam situar algumas das mudanças e, principalmente, permanências na cultura historiográfica brasileira.

Nossa pesquisa teve como corpo principal de fontes os livros de história do protestantismo brasileiro produzidos por três denominações evangélicas, a Igrejas Batista (Convenção Batista Brasileira), Igreja Metodista e Igreja Presbiteriana (IPB e IPI) e pelos escritos produzidos pelo professor Émile-G. Léonard, nos anos 1950. Não por uma opção prévia, mas pela configuração das próprias fontes, transitamos nos limites entre uma história do protestantismo brasileiro, uma história da historiografia brasileira e a biografia dos primeiros historiadores evangélicos. Nosso recorte cronológico contemplou a temporalidade das próprias fontes, sendo possível dividi-las em três momentos: o primeiro, entre os anos de 1928 e 1948, que compreende o período dos primeiros estudos dessa escrita; de 1949 a 1952, quando foram publicados os primeiros textos acadêmicos relativos ao protestantismo brasileiro escritos pelo professor Émile-G. Léonard e um terceiro momento, de 1952 a 1982 que compreende o período relativo à comemoração dos centenários das respectivas igrejas evangélicas.

No primeiro capítulo, vimos que, a partir dos anos 1928, surgiram os primeiros livros sobre a história do protestantismo brasileiro. Realizada por religiosos, essa primeira fase se notabilizou pelo seu pioneirismo e pelas diretrizes posteriormente adotadas pelos livros de história eclesiástica protestante até os anos 1980. Procurando oferecer uma ferramenta institucional para fortalecer o sentimento denominacional, os livros de história (nesse período) foram escritos por autores autodidatas, sem uma formação universitária que, direta ou indiretamente, presenciaram o início do trabalho protestante no Brasil. Trata-se de historiadores amadores ou “historiadores de ocasião”, reconhecidos dentro de suas igrejas pela boa escrita, pela extensa folha de serviços pastorais e pela atividade de coleta e arquivo

dos documentos da igreja. Os autores procuraram, no exercício da escrita, legitimar as suas próprias realizações e a dos seus colegas, ora pendendo para uma complacência pessoal (caso de James Kennedy), ora apontando seus equívocos e o desejo de consertá-los (caso de Vicente Themudo Lessa). Também procuravam registrar aquilo que “viram e ouviram” e estimular as novas gerações a se interessassem pelo trabalho iniciado por eles.

Do ponto de vista institucional, os livros procuraram fornecer elementos históricos para a nacionalização das estruturas eclesiais e para a acirrada polêmica com os católicos. A partir dos anos 1930, os batistas e metodistas conheceram seus movimentos de autonomia em relação às juntas de missões estrangeiras e existem disputas entre pastores brasileiros e missionários norte-americanos. Desejosos de conduzir os rumos da igreja no Brasil, os pastores brasileiros contestaram a forma de aplicação dos recursos, a estratégia de evangelização e a dependência das estruturas eclesiais em relação aos missionários. Pastores brasileiros mais intelectualizados procuraram construir espaços de reflexão teológica, estabeleceram planos educacionais que estimulassem uma produção teológica mais adequada à realidade brasileira. Os livros mostraram as obras iniciadas pelos missionários (abertura de campos evangelísticos, escolas, asilos, hospitais, educandários) que, naquele momento, eram bem dirigidas por pastores brasileiros, representando a capacidade (e necessidade) do corpo eclesial nacional administrar a si mesmo.

Ainda do ponto de vista institucional, os livros forneciam elementos históricos para alimentar a polêmica estabelecida com o catolicismo. Especialmente no início dos anos de Getúlio Vargas, existiu uma aproximação do Estado com a Igreja; os protestantes se articularam frente às iniciativas dos leigos católicos na área educacional e política. A proposta da inserção do ensino religioso católico nas escolas públicas, a presença simbólica de figuras do Estado em celebrações católicas, a participação de intelectuais católicos no corpo ministerial, fizeram com que protestantes criassem a primeira iniciativa de cooperação interdenominacional, a CEB (Confederação Evangélica Brasileira) a fim de se proteger de um cenário hostil ao protestantismo. Aos livros de história coube contra-argumentar uma tese vigente desde a chegada do protestantismo no Brasil, mas que ganhara força nos anos 1930: do protestantismo ser um agente externo, invasor e ameaça real para o catolicismo e para a nacionalidade brasileira. Os livros (em especial o de Domingos Ribeiro e de Erasmo Braga) procuraram mostrar a eficiência do protestantismo brasileiro em relação ao proselitismo, catequização, moral e educação em detrimento do catolicismo brasileiro que, em quase quinhentos anos, realizara uma obra deficiente nesses aspectos. Assumindo o ideal de superioridade civilizacional anglo-saxão, os protestantes mostravam ser alternativa religiosa à

sociedade brasileira, portadores do progresso e modernidade, em contraposição ao modelo “latino-católico” considerado como atrasado e anti-modernizante.

Metodologicamente, observamos que, embora a maior parte dos autores estivesse fora dos espaços intelectuais do momento, muitas das concepções teóricas, dos procedimentos metodológicos e alguns dos argumentos construídos encontram proximidades com os dois principais espaços de escrita da história no Brasil: os Institutos Históricos e a nascente produção acadêmica do Brasil. Embora procurassem servir às igrejas e ser, em muito casos, um exercício de prestação de contas entre o autor e a sua igreja, existem elementos que os aproximam das narrativas do IHGB tais como a organização da documentação e da escrita a partir da evolução cronológica; a noção de progresso e verdade histórica; a construção de uma história baseada em sujeitos exemplares; a visão triunfalista da instituição; a preocupação com os detalhes. Ao mesmo tempo, alguns dos textos reproduziram críticas à sociedade brasileira, em especial ao catolicismo, que coincidem com a mesma crítica construída pelos pioneiros trabalhos da historiografia dos anos 1930, tais como, a prejudicial relação entre Igreja e Estado, a negligência eclesiástica em questões de moral e fé (Caio Prado Jr e Sérgio Buarque de Holanda) e o modelo da sociedade civil protestante norte-americana como exemplo de progresso a ser perseguido (Sérgio Buarque de Holanda).

A primeira geração de textos mostrou uma interpenetração entre uma escrita da história eclesiástica que possui características próximas dos principais espaços não eclesiásticos (os procedimentos metodológicos dos Institutos Históricos e argumentos próximos da Academia), como também, apresenta limitações próprias e formas específicas de narrativa que não nos permitem vinculá-las diretamente aos principais espaços e autores da escrita da história no Brasil. Não se trata, portanto, de uma história historicista, ou vinculada aos ensaios de revisão e crítica historiográfica dos anos 1930 sendo um tipo próprio de escrita, feita para a Igreja e sujeita às imposições dela. Os limites das obras e dos autores tais como a não existência de um local de produção estruturado com arquivos, bibliotecas, recursos financeiros; a limitada formação intelectual dos seus autores; e a inexistência de uma comunidade de especialistas em história eclesiástica protestante fizeram com que a narrativa fosse mais um empreendimento individual, cujo vigor depende mais dos pertencimentos da trajetória biográfica do autor que de um local de produção, tal qual se pode afirmar, quando são estudados os Institutos Históricos e Geográficos. Os limites na escrita são próprios, porque, além dos limites da formação intelectual, ao historiador cabia a delicada tarefa de escrever sobre personagens ainda vivos, narrar a vida de pastores e leigos mortos, mas cujos familiares exerciam comando institucional. Por fim, quando conseguiam, visualizavam as

intervenções do sagrado no curso da história denominacional sem colocar em cheque as próprias concepções teológicas e doutrinárias de cada grupo.

Na construção do capítulo, percebemos que são poucas as pesquisas realizadas sobre o protestantismo no Brasil entre os anos 1930 e 1950. Para reconstituir o cenário, tivemos que utilizar das polêmicas entre católicos e protestantes, a fim de mapear possíveis indagações que justificassem o interesse pela história denominacional. Mesmo assim, deixamos posta a possível fragilidade e as muitas lacunas existentes por não contarmos com uma fortuna bibliográfica referente ao protestantismo do período. O encantamento das origens ou o *bruit* neopentecostal deixou esse período sem análise. Portanto, resta um longo percurso a ser percorrido no estudo das relações entre Protestantismo e Estado, Protestantismo e Sociedade, Protestantismo e Cultura entre a chamada Primeira República e anos Vargas (até 1945). Essa lacuna nos permite levantar uma suspeita de como possíveis teses e construções teóricas a respeito do protestantismo brasileiro carecem de plausibilidade e pesquisa histórica uma vez que o protestantismo tem sido entendido, ou a partir do discurso e personagens fundadores, ou, pela sua configuração contemporânea. Perde-se de vista, a partir dessa constatação, a idéia de uma religião que se constrói historicamente, dentro da sociedade brasileira.

Dos poucos estudos existentes sobre o período, existe um privilégio a personagens e temas que, indiretamente, são os mesmos dos livros de história eclesiástica, ou seja, os pioneiros, os colégios, a Teologia, o proselitismo religioso, restando um leque de personagens, temas, fontes, relações, possíveis de serem investigados, tais como, a atuação das mulheres, dos leigos, das pequenas comunidades urbanas, e, principalmente, rurais protestantes que não tinham assistência pastoral; as visões que outros grupos sociais tinham dos protestantes (além dos católicos). Não temos estudos suficientes que mostrem como ocorreu a assimilação da idéia de superioridade cultural e modernizadora que a intelectualidade protestante julgava possuir a partir dos seus leigos em diferentes espaços e tempos.

Outro caminho aberto, no primeiro capítulo, foi constatar que a proximidade de algumas metodologias dos Institutos Históricos junto à escrita da história protestante, abriu a possibilidade de pensar o trânsito de outros agentes intelectuais “menores” da escrita da história (em especial Vicente Themudo Lessa) e como a tradição desses institutos teve uma força, inclusive nos meios eclesiásticos. Indiretamente, percebemos a possibilidade de outro necessário movimento de estudos na escrita da história no Brasil, fora dos já conhecidos espaços, tais como a nascente historiografia crítica e os Institutos Históricos e Geográficos, como, o IHGB e o IHGSP. Constatamos, a partir do caso protestante, outros espaços de

escrita da história não restritos aos Institutos Históricos e à própria Academia, que tinham formas próprias de escrita, que se apropriavam dessa cultura historiográfica para um uso próprio. No caso de Vicente Themudo Lessa, temos apenas um exemplo de como ocorreu a recepção daquela cultura historiográfica e como foram seus usos em espaços ainda não investigados pela historiografia contemporânea. Por fim, dentro dos nascentes estudos de teoria e história da historiografia, o problema de como esses Institutos Históricos e a nascente Academia se relacionavam institucionalmente com a religião, como ocorreu a participação de religiosos dentro desses Institutos e, como dentro dessa visão elitista da História, a religião foi construída e pensada, no caso do catolicismo, como agente de integração nacional. A partir do caso protestante, ficou evidente a necessidade de novas pesquisas que pensem outros espaços de produção de escrita da história e que pensem como um determinado procedimento metodológico elitista e restrito a poucos indivíduos chegou ao conhecimento de determinados espaços e sujeitos.

No segundo capítulo, que compreendeu os anos de 1948 a 1952, foram os escritos de Émile-G Léonard que configuraram a principal novidade na escrita da história protestante no Brasil. Seus estudos sobre o protestantismo brasileiro também podem ser explicados como uma tentativa isolada de entendimento do protestantismo, vinculadas aos seus muitos pertencimentos, seja na Academia Francesa e Brasileira, seja na sua própria atuação como militante religioso protestante. Os primeiros estudos acadêmicos do protestantismo brasileiro nasceram de configurações do cenário religioso francês e de um momento inicial da USP, que abrigava pesquisadores estrangeiros, em especial franceses, que propriamente eram resultado de um interesse da Academia Brasileira ou das próprias igrejas em uma interpretação científica do seu passado.

Os escritos de Léonard, relativos ao protestantismo brasileiro, apresentaram, em primeiro lugar, o pioneirismo do autor, tanto no Brasil quanto na França, na procura de uma metodologia suficiente para a compreensão do protestantismo como um fenômeno religioso global. Dentro da proposta experimental do grupo dos *Annales*, o autor experimentou no Brasil a construção de uma história social da religião utilizando-se da metodologia comparativa entre a chamada História das Religiões e uma História Social das Religiões. Advogando a tese do Brasil do século XIX apresentar semelhanças com a Europa do século XVI, o autor acreditava que o protestantismo brasileiro vivenciara (em ritmo acelerado) a maior parte das experiências religiosas dos europeus.

Os textos de Léonard até hoje foram pensados como uma referência informativa sem, contudo, seus estudiosos atentarem para as novidades e problemas que o autor colocou para os

estudiosos do protestantismo brasileiro. Em primeiro lugar, o autor entendeu que o fator social foi determinante para a explicação histórica do sucesso do protestantismo Brasil. Para ele, os elementos sociais e culturais próprios do Brasil explicariam melhor as configurações históricas dos grupos evangélicos que, propriamente, a investigação das matrizes teológicas ou os planejamentos e aspectos das juntas de missões norte-americanas. Dessa forma, foi na constatação de uma religiosidade centrada na Bíblia, de pouca presença eclesiástica, e um pietismo próprios da religiosidade brasileira que explicariam o sucesso do protestantismo. O autor, portanto, inverte uma lógica muito difundida, de buscar a explicação de determinadas configurações do protestantismo vinculadas à teologia dos missionários, ou aspectos da religiosidade norte-americana, não levando em consideração os aspectos sociais da implantação do discurso, e as muitas apropriações e usos da mensagem missionária na sociedade brasileira. Léonard foi o primeiro estudioso a entender e estudar o protestantismo como um fenômeno social brasileiro, e não como religião estrangeira que está no Brasil, como, reiteradamente, reproduziram os estudiosos dos anos 1970 tais como, Rubem Alves, Antonio de Gouvêa de Mendonça, João Dias de Araújo, Alexander Duncan Reily.

Léonard abriu a possibilidade, para os historiadores, de uma leitura social do protestantismo a partir da inclusão de fontes, ambientes e personagens ausentes nos livros de história eclesiástica. Ao biografar homens como José Manoel da Conceição (o primeiro pastor brasileiro) e Miguel Vieira Ferreira, o autor procura a singularidade que representaria a simbiose de elementos religiosos e sociais do Brasil e o nascente protestantismo brasileiro. Ao entender a religiosidade existente em pequenas comunidades rurais e nos bairros periféricos dos grandes centros urbanos, ele encontrou não só um novo objeto de pesquisa, bem como uma proposta alternativa para os problemas que o protestantismo francês enfrentava, tais como a diminuição de fiéis, a desintegração de áreas rurais tradicionalmente protestantes, o ecumenismo, que, naquele momento, relativizava a identidade denominacional de grupos centenários franceses e um passado de perseguições e violência vivido pelos protestantes das *églises du désert*.

O capítulo nos permitiu observar, a partir do caso de Léonard, a pluralidade do chamado grupo dos *Annales*, a pluralidade de interesses e propostas metodológicas advindas com a proposta de uma construção de uma história-problema, a procura de novas fontes, novos espaços e novos métodos. A proposta de estudo do protestantismo brasileiro representa esse momento inicial de experimentar novos objetos (o protestantismo), em outros espaços (o Brasil), em outra temporalidade (o Brasil do século XIX) no momento de surgimento dos primeiros frutos das missões francesas na Universidade de São Paulo. O interesse pelo estudo

acadêmico do protestantismo brasileiro não representa uma exceção dentro do ambiente historiográfico e religioso francês, mas, devido ao pequeno impacto do texto e do praticamente desconhecido resultado das suas obras, podemos afirmar que seu texto, dentro do cenário religioso e historiográfico brasileiro, constituiu uma exceção e um exotismo pouco compreendido e de pouca repercussão no seu tempo. A obra de Léonard, assim como o restante da escrita da história do protestantismo brasileiro, se explicam mais a partir da singularidade biográfica dos autores que propriamente por um interesse bem institucionalizado e dirigido na escrita da história do protestantismo brasileiro. Por fim, a escrita da história do protestantismo brasileiro nos permitiu revelar como foi a primeira pesquisa de um historiador do Annales que teve o Brasil como objeto de estudo.

No terceiro capítulo, observamos que os protestantes vivenciaram novos problemas decorrentes da urbanização e do processo de secularização que a sociedade brasileira vivenciou a partir dos anos 1950. As igrejas batistas, metodistas e presbiterianas conhecem sucessivas disputas e cismas, decorrente do surgimento de outros grupos. O catolicismo deixou de ser a única preocupação dos grupos evangélicos que passaram, a partir da sua liderança, a pensar em fortalecer o sentimento denominacional frente à fragmentação do campo religioso brasileiro. Com o golpe militar, as igrejas evangélicas passaram a exercer um poder mais vigilante sobre os seus membros e grande parte da intelectualidade protestante, em especial, presbiteriana, abandona (ou é expulsa) das suas comunidades. Muitos desses intelectuais adentraram na Academia Brasileira, sendo eles os precursores do estudo acadêmico do protestantismo.

Os livros de história eclesiástica protestante, escritos nos anos 1952 a 1982, atenderam a uma demanda das igrejas evangélicas de legitimar e comemorar os cem anos em presença nacional. As pesquisas foram realizadas em um ambiente de festa, expansão numérica, projeção política das igrejas e dos líderes, mobilização dos fiéis e reflexão a respeito dos rumos já trilhados e dos desafios a serem enfrentados. A revisão das origens efetuadas pelas principais igrejas evangélicas apontaram para o uso político da História denominacional; um instrumento de mobilização das igrejas, fortalecimento do orgulho sectário denominacional e, principalmente, legitimando o status quo político-eclesiástico. Os livros de história apresentaram um uso político mais bem definido que aqueles publicados nos anos 1930, mas mantiveram grande parte da metodologia adotada pela cultura historiográfica dos institutos históricos e geográfico. A manutenção de um “fazer histórico” indicou os limites e as possibilidades do local social dos trabalhos, construído em um momento de festa e de fragilidade institucional e mostrou como, até os anos 1980, a construção de uma história

centrada nos líderes, nas instituições; de cronologia linear e evolutiva permaneceu na forma pela qual os próprios protestantes se pensaram historicamente.

Os livros escritos nos anos 1930 construíram a base sobre a qual os livros dos anos 1952-1982 foram construídos. A segunda geração de textos de história eclesiástica (excluído Júlio Andrade Ferreira) realizaram uma vulgarização daqueles livros e uma atualização de outros dados. A questão que se coloca, tanto para sociólogos quanto historiadores é a passividade a partir do qual os dados contidos nos livros de história eclesiástica são recebidos. A pesquisa documental realizada pelos historiadores eclesiásticos constitui, em muitos casos, a única fonte a partir do qual principalmente sociólogos construíram suas chaves interpretativas. Abre-se, portanto, um cenário para novas pesquisas documentais, tais como, a releitura de fontes a partir de outras perspectivas (fora da leitura exclusivamente institucional); na procura por novas fontes não apenas textuais, tais como, a tradição oral (história oral), a análise arquitetônica e iconográfica dos evangélicos brasileiros; e, porventura, a necessária revisão sobre determinados conceitos e interpretações demasiadamente institucionais e teológicas que repousam sobre o estudo e entendimento do protestantismo brasileiro.

A escrita da história do protestantismo se constituiu um objeto privilegiado de pesquisa a partir do qual foi possível perceber as mudanças e permanências no cenário religioso e na cultura historiográfica nacional. Mostramos que o local social de produção dos livros de história do protestantismo, durante o período de 1928 a 1982, sofreu significativas alterações. O cenário religioso de total hegemonia do catolicismo mudou em favor de uma crescente disputa, e concorrência religiosa; os grupos evangélicos passaram a ter mais fiéis, maior visibilidade social e política; o campo evangélico se fragmentou através de cismas e o surgimento de novos grupos e práticas religiosas; no campo da produção acadêmica, existiu a profissionalização da escrita da história, cresceu o número de universidades, programas de pós-graduação e o protestantismo adentrou na academia como objeto da sociologia da religião. No que se refere às permanências e particularidades, observamos nos livros de história do protestantismo, em especial, os livros de história eclesiástica, a forte influência da cultura historiográfica dos Institutos Históricos, bem como, as particularidades dos livros evangélicos. Os autores protestantes possuíam trajetórias biográficas muito distintas daquelas dos membros dos IHGB, um profundo envolvimento com o seu objeto e exerceram iniciativas de pesquisa amadoras, com pouco respaldo institucional, poucos recursos como, arquivos organizados, bibliotecas e recursos financeiros. Os autores eclesiásticos, na escrita do texto, fizeram com que as narrativas possuíssem particularidades, tais como, a ênfase em

determinados temas, a relação com o seu leitor (narrativa respeitosa, que evita polêmicas e críticas). A legitimidade da sua escrita repousava no perfil do próprio autor (que, na maior parte dos casos, tinha sido testemunha ocular dos fatos contidos nos livros) e pela extensa ficha de serviços prestados às igrejas.

Através da *operação historiográfica* de Michel de Certeau, pudemos compreender o cenário de produção das obras, dos procedimentos científicos e da escrita da história de uma forma mais dinâmica. Transitamos, como sugeriu Certeau, nas margens, nos limites de variados espaços sociais como as igrejas, a Academia, os Institutos Históricos. A análise ganhou dinâmica e mobilidade e a fragmentação do objeto decorrência. A “desconstrução” das obras, a partir da história da operação historiográfica, dificultou a construção de um único eixo condutor ou eixo explicativo. O próprio percurso do desmonte organizou a escrita.

Não trabalhamos com a recepção dos textos a partir dos sujeitos religiosos que, reiteradamente, aparecem como sujeitos ausentes nos livros de história eclesiástica. Devido ao recorte documental, essencialmente denominacional e institucionalizado e a lógica de produção dos livros vinculada aos interesses políticos das cúpulas das igrejas, os fiéis protestantes, sem poder político e prestígio institucional, continuaram em silêncio. Se do ponto de vista interno, temos vozes silenciadas, quando pensamos nos historiadores evangélicos e a sua localização no cenário da produção historiográfica nacional, conseguimos mostrar, indiretamente, a recepção e os usos que determinada cultura historiográfica (dos Institutos Históricos) incidiu em um grupo social minoritário da sociedade brasileira, mostrando alguns dos vínculos e singularidades dos escritos de história e seus respectivos autores.

Por fim, o trabalho procurou oferecer aos estudiosos do protestantismo, através da análise dos livros de história do protestantismo brasileiro, uma ferramenta a partir da qual o pesquisador possa ter uma noção mais clara de como seu objeto foi historicamente construído e das influências, possibilidades e limites que aquelas pesquisas apontam para as nossas pesquisas atuais. Muitos dos dilemas daqueles estudiosos continuam, tal como a carência de fortuna bibliográfica, centros de documentação organizados, acesso a documentos relativos às juntas de missões norte-americanas, poucos recursos para a pesquisa, e uma comunidade de interlocutores não institucionalizada, reduzida a eventos esparsos e à própria rede de amizades definidas por um interesse comum. As questões de pertencimento entre autor e o objeto ainda continuam fortes, sendo grande parte dos atuais estudiosos do protestantismo, fiéis ou ex-fiéis do universo protestante, e que, no exercício da pesquisa, não sabemos, ao certo, de que forma esse pertencimento tem caracterizado os estudos do protestantismo no Brasil.

Observamos, atualmente, um substantivo crescimento visto nos últimos dez anos na historiografia de estudos sobre o protestantismo e o nascimento de espaços institucionalizados de historiadores no estudo do protestantismo. Desenha-se um cenário mais plural, com a produção de dissertações e teses fora dos tradicionais espaços de produção, tais como as universidades paulistas e as universidades confessionais. O estudo de casos isolados tem permitido entender o protestantismo de forma menos monolítica e institucionalizada mostrando-o como também portador de experiências multifacetadas configuradas a partir de diferentes locais e temporalidades. Observa-se, também, o crescimento de eventos especializados que congregam especialistas na história do protestantismo com o destaque para o grupo Protestantismo e Pentecostaismos, da Associação Brasileira de História das Religiões (ABHR), surgida em 1999, em Assis-SP, e o de grupo de trabalho de História das Religiões e Religiosidades da Associação Nacional de História (ANPUH). A percepção atual é de otimismo para os estudos sobre o protestantismo, com o crescimento no número de pesquisadores e no aceite do objeto pela historiografia brasileira. Caberá aos futuros historiadores entender a representatividade dessa percepção.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

### 1. FONTES

#### Atas e documentos administrativos

*Atas, Registros e documentos do VIII Concílio Geral.* São Bernardo do Campo: Imprensa Metodista, 1960.

Boletins dominicais da Primeira Igreja Presbiteriana Independente de São Paulo. *Boletins Dominicais.* s/n . 4/09/1938, p.1; 25/09/1938, p.3. Disponíveis para consulta no Acervo Histórico “Vicente Themudo Lessa” da Igreja Presbiteriana Independente de São Paulo.

#### Fontes impressas: jornais

*Brasil Presbiteriano*, Recife, n.3/4, nov./dez. 1958.

*Brasil Presbiteriano*, Recife, n.7, jul. 1959

*Brasil Presbiteriano*, Recife, n.8, ago. 1959

*Brasil Presbiteriano*, Recife, n.12, dez. 1959

*Brasil Presbiteriano*, Recife, n.6, jun. 1960

*Brasil Presbiteriano*, Curitiba, n.566, nov. 2001

*Expositor Cristão*, São Paulo, n.18, 15 set. 1966

*Expositor Cristão*, São Paulo, n.12, 15 jul.1967

*Expositor Cristão*, São Paulo, n. 15 e 16, ago.1967

*Expositor Cristão*, São Paulo, n.17, 1 set. 1967

*Expositor Cristão*, São Paulo, 15 set. e 1 out. 1967

*Expositor Cristão*, São Paulo, n.20, 15 out. 1967

*Expositor Cristão*, São Paulo, n.10, 15 maio 1968

*Expositor Cristão*, São Paulo, n.20, 31 out. 1969

*O Estandarte*, São Paulo, n. 27, 31 dez. 1939

- O Estandarte*, São Paulo, n.3. 15 fev 1940, p. 3.  
*O Jornal Batista*, Rio de Janeiro, n.10, 10 mar. 1968  
*O Jornal Batista*, Rio de Janeiro, n.37, 12 set. 1971  
*O Jornal Batista*, Rio de Janeiro, n.38, 19 set. 1971  
*O Jornal Batista*, Rio de Janeiro, n.34, 26 ago. 1979  
*O Jornal Batista*, Rio de Janeiro, n.44, 4 nov. 1979  
*O Jornal Batista*, Rio de Janeiro, n.45, 7 nov. 1982.  
*O Jornal Batista*, Rio de Janeiro, n.46, 17 nov. 1991  
*O Jornal Batista*, Rio de Janeiro, n.52, 29 dez.1991

### **Fontes impressas: revistas**

- Annales d'histoire économique et sociale*, v.1, n. 2, p. 258-278, 1929.  
*Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, v.3, n.2, p. 135 – 149.  
*Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*. v.3, n. 4, p. 385-392, 1948  
*Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, v.9, n.3, p.375-377 1954  
*Annales d'histoire sociale*, t. 2, n. 1, p5-20, 1940.  
*Archives des sciences sociales des religions*, v. 44, n.1, p.103-118, 1977.  
*Archives des sciences sociales des religions*. v. 58, n. 2, p.175-186,1984.  
*Archives des sciences sociales des religions*, v.83, n.1, p. 159-178, 1993.  
*Bibliothèque de l'école des chartes*, v. 121, n.121, p.345-350, 1963. p.346.  
*Revue française de sociologie*, v.26, n.2, p.311-342, 1985.  
*Revista de Cultura Religiosa*, [s.l], mar/ abri, 1925.  
*Revista de História*, São Paulo, n. 2, p.219-228, 1950.  
*Revista de História*, São Paulo, n. 52, 1962  
*Revista Teológica do Seminário Teológico de Campinas*. Ano XX e XXI, n. 23 e 24, nov. 1959.  
*Voz Missionária*, nº4, São Paulo, 1959.

### Fontes impressas: artigos, livros e opúsculos

- AMARAL, Othon Ávila. *Roteiro Histórico dos Batistas Fluminenses*. Niterói, 1977.
- BRAGA, Erasmo & GRUBB, Kenneth. *The Republic of Brazil. A survey of the religious situation*. World Dominion Press: London, New York, Toronto, 1932.
- BUYERS, Paul. *História do Metodismo*. São Paulo: Imprensa Metodista, 1945.
- \_\_\_\_\_. *Os fundadores do methodismo*. São Paulo: Imprensa Metodista, 1929.
- CHAVES, Maria de Melo. *Bandeirantes da Fé*. Belo Horizonte, 1947.
- COSTA, D. *Colunas Batistas no Brasil*. Rio de Janeiro: Casa Publicadora Batista, 1964
- CRABTREE, Asa. R. *Baptists in Brazil*. Rio de Janeiro: Baptist Publishing House of Brazil, The, 1953.
- \_\_\_\_\_. *História dos Batistas do Brasil até o ano de 1906*. Rio de Janeiro: Casa Publicadora Baptista, 1937. I Volume.
- FERREIRA, Júlio Andrade. *Galeria Evangélica*. São Paulo: Casa Editora Presbiteriana, 1952.
- \_\_\_\_\_. *História da Igreja Presbiteriana do Brasil*. São Paulo: Casa Editora Presbiteriana, 1959-1960.
- \_\_\_\_\_. *O Profeta da Unidade – Erasmo Braga, uma vida a descoberto*. Petrópolis: Vozes, 1975
- FORD, S.H. *A Origem e a história dos Baptistas*. Tradução Zachary Taylor. 2. ed. [S/d]: Sociedade Batista americana de publicação,s/d
- FRANCA, Leonel. *Catholicismo e Protestantismo*. Rio de Janeiro: Smidt Editor, 193-.
- \_\_\_\_\_. *O protestantismo no Brasil: Lutero e o Sr. Frederico Hansen*. Reposta a dois pastôres protestantes / o Prof. Otoniel Mota e o Sr. Lisânias Cerqueira Leite. 3.ed. Rio de Janeiro : Agir, 1952;
- JAIME, Eduardo Mena Barreto. *História do Metodismo no Rio Grande do Sul*. Porto Alegre: Moderna, 1963.
- KENNEDY, James L. *Cincoenta annos de methodismo no Brasil*. São Paulo: Imprensa Metodista, 1928.

KIDDER, Daniel & FLETCHER, James C. *Brazil and the Brazilians. A Historical and descriptive sketches*. Philadelphia: Childs & Peterson ; Boston: Phillips , Sampson & Cia, 1857

LEITE, Lysanias de Cerqueira. *Protestantismo e romanismo; resposta ao pé da letra, a obra de Leonel Franca . "A igreja, a reforma e a civilização"*. Rio de Janeiro: Bedeschi, 1936

LÉONARD, Emile-G. Brasil, Terra de História. Trad. Eduardo de Oliveira França. *Revista de História*, n. 2, p. 219-228, 1950

\_\_\_\_\_. *Études evangeliques: L'Église Presbyterienne du Brésil et ses experiences ecclesiastiques*. [Paris]: Faculte Libre de Theologie Protestante d'Aix-en-Provence, 1949.

\_\_\_\_\_. *Économie et Religion: Les Protestants français au XVIIIe siècle. Annales d'histoire sociale*, t. 2, n.1, p.5-20, 1940.

\_\_\_\_\_. *Histoire du Protestantisme. Que sais-je?* Paris: Presses Universitaires de France, 1950.

\_\_\_\_\_. *L'Armée et ses problèmes au XVIIIe siècle*. Paris, Plon, 1958.

\_\_\_\_\_. *Les conditions de la sociologie protestante em France. Archives des sciences sociales des religions*, v.8, n.1, p.125-137, 1959.

\_\_\_\_\_. *Le Protestant Français*. Paris: Press Universitaires de France, 1955.

\_\_\_\_\_. *La question sociale dans l'armée française au XVIII siècle. Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, v.3, n.2, p.135 – 149, 1948.

\_\_\_\_\_. *Mon Village (Aubais Dans Le Gard) sous Louis Xv d'après les Mémoires d'un Paysan*. Paris: Presses Universitaires de France, 1941.

\_\_\_\_\_. *O Iluminismo num protestantismo de constituição recente*. São Paulo, Imprensa Metodista, 1988.

\_\_\_\_\_. *Histoire Generale du Protestantisme*. Paris: Presses Universitaires de France, 1961. 3 volumes. 1° Volume- 1 – La Reformation; 2° Volume - L'etablissement. (1564 - 1700); 3 – Declin et Renouveau. (XVIIIe-XXe siècle).

\_\_\_\_\_. *L'Illuminisme dans un Protestantisme de Constitution Recente* (Brésil). Paris, PUF, 1953.

\_\_\_\_\_. *O Iluminismo num protestantismo de constituição recente*. São Paulo, Imprensa Metodista, 1988.

\_\_\_\_\_. *O Protestantismo Brasileiro. Estudo de Eclesiologia e História Social*. Trad. Linneu de Camargo Schutzer. 3. ed.. São Paulo: ASTE, 2002.

LESSA, Vicente Themudo. *Anchieta e o suplicio de Balleur*. São Paulo: Record, 1934.

\_\_\_\_\_. *Annaes da 1ª Igreja Presbiteriana de São Paulo (1863-1903): subsídios para a história do presbiterianismo brasileiro*. São Paulo: S.C.P., 1938.

\_\_\_\_\_. *Calvino, sua vida, sua obra*. São Paulo: [s.n], 1934;

\_\_\_\_\_. *Luthero*. São Paulo: Edições Brasileira, 1935.

\_\_\_\_\_. *Maurício de Nassau, O Brasileiro*. São Paulo: Edições Cultura Brasileira, 1937.

\_\_\_\_\_. *O Centenário do Rev. Conceição*. São Paulo: [s.n], 1923.

LONG, Eula Kennedy. *Corações Felizes*. 8. ed. São Paulo: Imprensa Metodista, 1960.

\_\_\_\_\_. *Do meu velho baú metodista*. São Paulo: Imprensa Metodista, 1968.

\_\_\_\_\_. *O arauto de Deus - Kennedy: vida de James L. Kennedy, missionário pioneiro do metodismo no Brasil*. São Paulo: Imprensa Metodista, 1960.

MESQUITA, Antonio Neves de. *História dos baptistas do Brasil de 1907 ate 1935*. Rio de Janeiro: Casa Publicadora Batista, 1940.

\_\_\_\_\_. *História dos Batistas em Pernambuco*. [S.l], Tipografia do CAB, 1932.

\_\_\_\_\_. *Os Baptistas Através dos Séculos* (palestras feitas na Assembléia Baptista, em Junho de 1929). Rio de Janeiro: Typographia do C.A.B, 1929.

OLIVEIRA, Joanyr de. *As Assembléias de Deus no Brasil: sumário histórico ilustrado*. Rio de Janeiro: CPAD, s.d.p.

\_\_\_\_\_. *The Assemblies of God in Brazil: an illustrated historical summary*. Rio de Janeiro: CPAD, 1997.

PERKINS, Rodger Wallace. *Protestant beginnings in Bahia state, Brazil*. Annarbor, 1964.

PEREIRA, Eduardo Carlos. *As origens da independencia presbiteriana e a atitude do synodo e dos presbyterios*. São Paulo: Presbyterio Independente, 1905;

\_\_\_\_\_. *Balanço histórico da Igreja Presbiteriana Independente Brasileira (1883-1921)*. São Paulo: Irmãos Ferraz, 1921.

\_\_\_\_\_. *O Problema religioso da América Latina*. São Paulo: Empresa Editora Brasileira, 1920.

PEREIRA, José Reis. *Breve História dos batistas no Brasil*. Rio de Janeiro: JUERP, 1972.

\_\_\_\_\_. História dos batistas no Brasil (1882-1982). 2. ed. Rio de Janeiro: JUERP, 1985.

ROCHA, Isnard. *Histórias da História do Metodismo no Brasil*. São Bernardo do Campo: Imprensa Metodista, 1967.

\_\_\_\_\_. *Pioneiros e bandeirantes do metodismo no Brasil: bispos, ministros, pregadores locais e leigos da Igreja Metodista do Brasil*. São Bernardo do Campo: Imprensa Metodista, 1967.

RONIS, Osvaldo. *Uma epopéia de fé: história dos Batistas Letos no Brasil*. Rio de Janeiro: Casa Publicadora Batista, 1974.

ROSSI, Agnelo. *Diretório Protestante no Brasil*. Campinas: Tipografia Paulista, 1938.

SALVADOR, José Gonçalves. *História do metodismo no Brasil*. Centro Editorial Metodista de Vila Isabel, 2002.

SIMONTON, Ashbel. *Diário, 1852-1867*. São Paulo: Casa Editora Presbiteriana, 1982.

RIBEIRO, Domingos. *História da Igreja Cristã Presbiteriana do Brasil*. Rio de Janeiro: S.C.P., 1940.

\_\_\_\_\_. *Origens do evangelismo brasileiro*. Rio de Janeiro: Apolo, 1937.

VINGREN, Gunnar. *Gunnar Vingren. O diário do pioneiro*. Rio de Janeiro: CPAD, 1973.

## 2. BIBLIOGRAFIA

AGUILERA, José M. *Um povo Chamado Batista: Um Jornal (OJB) a Serviço da Formação de uma Mentalidade Religiosa (1960- 1985)*. 1988. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião)- Instituto Metodista Superior, São Bernardo do Campo, 1990.

ALBUQUERQUE, Eduardo Basto de. *Da História Religiosa à História Cultural do Sagrado. Ciências da Religião – História e Sociedade*. v.5, n.5, 2007.

\_\_\_\_\_. *Distinções no campo de estudos da Religião e da História*. In: GUERRIEIRO, Silas (org). *O Estudo das Religiões: desafios contemporâneos*. São Paulo: Paulinas, 2003. p.57-88. (Coleção da ABHR).

\_\_\_\_\_. Historiografia e Religião. *Revista Nures*, São Paulo, nº 5, Jan./Abr. 2007. Disponível em: <<http://www.pucsp.br/revistanures>>. Acesso em: 11 abr. 2007.

\_\_\_\_\_. Uma história de Deus, de Karen Armstrong. *Revista Nures*, n.13, Set./Dez. 2009. Disponível em: <<http://www.pucsp.br/revistanures>>. Acesso em: 3 fev. 2010.

ALMEIDA, Adroaldo J.S. *Da Terra ao Céu. A trajetória de um maranhense que virou anjo*. São Luís: EDUFMA, 2008.

ALMEIDA, Vasni de. *A Educação, a Ordem e a Civilidade: Práticas Educativas do Metodismo em Ribeirão Preto, Birigui e Lins (1899-1959)*. 2003. Tese (Doutorado em História)- Faculdade de Ciências e Letras, Universidade Estadual Paulista, Assis, 2003.

\_\_\_\_\_. Ensino Religioso ou Educação Moral e Cívica? A participação de Guaraci Silveira na Assembléia Nacional Constituinte de 1933/1934. *Revista de Educação do Cogeime*, nº 21, dez. 2002. Disponível em: <[http://arkheia.incubadora.fapesp.br/arquivos/revista\\_cogeime/pdfs/21/cap03-21.pdf](http://arkheia.incubadora.fapesp.br/arquivos/revista_cogeime/pdfs/21/cap03-21.pdf)>. Acesso em: 09 set. 2009.

ALONSO, Leandro Seawright. *Poder e Experiência Religiosa: uma História de um Cisma Pentecostal na Convenção Batista Brasileira na Década de 1960*. 2008. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião)- Faculdade de Filosofia e Ciências da Religião, Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo, 2008.

ALVES, Rubem. *Protestantismo e repressão*. São Paulo: Ática, 1979.

ARAÚJO, João Dias. *Inquisição sem fogueiras*. 2. ed. Rio de Janeiro: Instituto Superior de Estudos da Religião, 1985.

AZEVEDO, Israel Belo de. *A Celebração do Indivíduo: A formação do pensamento batista brasileiro*. Piracicaba: Editora Unimep; São Paulo: Exodus, 1996.

BASTIAN, Jean-Pierre. *História Del protestantismo en América Latina*. México: Casa Unida Publicaciones, 1990.

BAUBEROT, Jean. Le protestantisme français et son historiographie. *Archives des sciences sociales des religions*, v.58, nº 2, p.175-186, 1984.

\_\_\_\_\_. Le protestantism français, trois cents ans après la révocation de l'édit de Nantes. *Vingtième Siècle. Revue d'histoire*, v.6, n. 1, p.39-52, 1985.

BAKKE, Rachel Rua Baptista. Tem orixá no samba: Clara Nunes e a presença do candomblé e da umbanda na música popular brasileira. *Religião & Sociedade*. [online]. v.27, n.2, 2007. Disponível em:<[http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0100-85872007000200005&script=sci\\_arttext&tlnq=en](http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0100-85872007000200005&script=sci_arttext&tlnq=en)>. Acesso em: 12 ago. 2010.

BELLOTTI, Karina Kosicki. Entre a cruz e a cultura pop: mídia evangélica no Brasil. In: LEONEL, João Cesário (org). *Novas perspectivas sobre o protestantismo brasileiro*. São Paulo: Fonte Editorial/ Paulinas, 2009.p.267-310.

\_\_\_\_\_. Mídia, Religião e História Cultural. *Revista de Estudos da Religião*, nº4, 2004. Disponível em: < [http://www.pucsp.br/rever/rv4\\_2004](http://www.pucsp.br/rever/rv4_2004).> . Acesso em: 11 fev. 2005.

BEOZZO, José Oscar. A Igreja entre a revolução de 1930, o Estado Novo e a redemocratização. In: FAUSTO, Boris (dir). *História Geral da Civilização Brasileira. Tomo III. O Brasil Republicano. v.4. Economia e cultura (1930-1964)*. p.271-341.

BRAGA, Erasmo & GRUBB, Kenneth. *The Republic of Brazil. A survey of the religious situation*. World Dominion Press: London, New York, Toronto, 1932.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. *Os Deuses do Povo: um estudo sobre religião popular*. São Paulo: Brasiliense, 1980.

BOURDIEU, Pierre. *A Economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 1974.

\_\_\_\_\_. A ilusão biográfica. In: FERREIRA & AMADO, Janaina. *Usos e abusos da História Oral*. Rio de Janeiro: FGV, 1998.p.183-192.

\_\_\_\_\_. Compreender. In:\_\_\_\_\_ . *A miséria do mundo*. Petrópolis: Vozes, 1998.

CHARTIER, Roger. *A História Cultural. Entre práticas e representações*. Lisboa: Difel, 1990.

CABANEL, Patrick. *Les Protestants et la République. Des 1870 à nos jours*. Collection Les Dieux dans la Cité. Bruxelles: Editions Complexe, 2000.

CALLIGARIS, Contardo. Verdades de autobiografias e diários íntimos. *Estudos Históricos*. Rio de Janeiro, v.11, n. 21, 1998.

CAMARGO, Candido Procópio (org). *Católicos, Protestantes, Espíritas*. Petrópolis: Editora Vozes, 1973.

CAMPOS, Leonildo Silveira. Protestantismo Histórico e Pentecostalismo no Brasil: Aproximações e Conflitos. In: GUTIERREZ, Benjamim & CAMPOS, Leonildo Silveira. *Na Força do Espírito- Os Pentecostais na América-Latina: Um desafio às igrejas históricas*. São Paulo: AIPRAL, 1996.

CRABTREE, Asa Routh. *História dos batistas do Brasil - v. 1*. Rio de Janeiro: Editora Casa Publicadora Batista, 1937.

CHALHOUB, Sidney. *Cidade Febril: cortiços e epidemias na Corte imperial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

CERTEAU, Michel de. *A Escrita da História*. 2.ed. Trad. Maria de Lourdes Menezes. Rio de Janeiro, Forense Universitária, 1982.

CESAR, Waldo. *Para uma sociologia do Protestantismo brasileiro*. Petrópolis: Vozes, 1973.

- \_\_\_\_\_. *Protestantismo e Imperialismo na América Latina*. São Paulo: Vozes, 1968.
- D'AVILA, Edson. *Assembléia de Deus no Brasil e a política: uma leitura partir do Mensageiro da Paz*. 2006. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião)- Faculdade de Filosofia e Ciências da Religião, Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo, 2006.
- DAVIS, David Carson. *Thomas Jefferson Bowen and his plans for the Redemption of Africa*. 1978. Dissertação (Master of Arts) - Faculty of Baylor University, Baylor University, 1978.
- DIEHL, Astor Antonio. *A Cultura Historiográfica Brasileira: do IHGB aos anos 1930*. Passo Fundo: Ediupe, 1998
- DOSSE, François. *A História em Migalhas. Dos Annales à Nova História*. Tradução Dulce A. Silva Ramos. 2. ed. São Paulo: Ensaio; Campinas, SP: Editora da Universidade Estadual de Campinas, 1992
- FEBVRE, Lucien. *Amérique du Sud: un champ privilégié d'études. Annales d'histoire économique et sociale*, v.1, n.º. 2, p. 258-278, 1929.
- \_\_\_\_\_. *Le problème de l'incroyance au 16 siècle. La religion de Rabelais*. Paris, Albin Michel, 1988.
- \_\_\_\_\_. *Le protestante français. Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, v.9, n. 3, p.375-377, 1954.
- \_\_\_\_\_. *Introduction: l'Amérique du Sud devant l'Histoire. Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, v.3, n. 4, p. 385-392, 1948.
- \_\_\_\_\_. *Martin Lutero: un destino*. México, Fondo de cultura econômica, 1992.
- FERREIRA, Júlio Andrade. *O Profeta da Unidade – Erasmo Braga, uma vida a descoberto*. Petrópolis: Vozes, 1975.
- FRANÇOIS, Michel. Émile-G. Léonard. *Bibliothèque de l'école des chartes*, v. 121, n.121,p.345-350, 1963.
- FRESTON, Paul. *Protestantes e Política no Brasil: da Constituinte ao Impeachment*. 1993. Tese (Doutorado em Ciências Sociais)- Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 1993.
- GOMES, Ângela de Castro. *Escritas de si, escritas da História*. Rio de Janeiro: FGV, 2004.
- GUERRIEIRO, Silas. *Caminhos e descaminhos da contracultura no Brasil: o caso do Movimento Hare Krishna. Revista Nures*, São Paulo, n.º 12, maio/ago, 2009. Disponível em: <[http://www4.pucsp.br/revistanures/Revista12/nures12\\_silas.pdf](http://www4.pucsp.br/revistanures/Revista12/nures12_silas.pdf)>. Acesso em: 12 ago. 2010.
- GUIMARÃES, Manoel Luís Salgado. *Entre amadorismo e profissionalismo: as tensões da prática histórica no século XIX. Topoi*, Rio de Janeiro, dez 2000, pp. 184-200.p.185.

\_\_\_\_\_. Nação e civilização nos trópicos: O IHGB e o projeto de uma História Nacional. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, v.1, n.1, p.5-27, 1988.

IBGE- Censos Demográficos (1940- 2000) *Apud* CAMPOS, Leonildo Silveira. Os Mapas, Atores e Números da Diversidade Religiosa Cristã Brasileira: Católicos e Evangélicos entre 1940 e 2007. *Revista de Estudos da Religião*, São Paulo, dez. 2008. Disponível em: <[http://www4.pucsp.br/rever/rv4\\_2008/t\\_campos.htm](http://www4.pucsp.br/rever/rv4_2008/t_campos.htm)>. Acesso em: 11 ago. 2010.

HERMANN, Jaqueline. História das religiões e religiosidade. In: CARDOSO, Ciro F. e VAINFAS, Ronaldo (orgs). *Domínios da História. Ensaios de teoria e metodologia*. 5. ed. edição. Rio de Janeiro: Campus, 1997. p. 329- 352.

HOLANDA, Sérgio B. *Raízes do Brasil*. 26. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

HOORNAERT, Eduardo. *Formação do Catolicismo Brasileiro 1550-1800. Ensaio de interpretação a partir dos oprimidos*. Petrópolis: Vozes, 1974.

KENNEDY, James L. *Cincoenta annos de methodismo no Brasil*. São Paulo: Imprensa Metodista, 1928.

LÉONARD, Émile-G. *O Protestantismo Brasileiro: um estudo de eclesiologia e história social*. 3 ed. Trad. Linneu de Camargo Schützer. São Paulo: Aste, 2002.

JOUTARD, Phillipe. *La legende des Camisards: une sensibilité au passe*. Paris: Gallimard, 1977.

JULIA, Dominique. A religião. História Religiosa. In: LE GOFF, Jacques e NORA, Pierre (orgs.). *História: novas abordagens*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1976. p.106- 131.

KIDDER, Daniel & FLETCHER, James C. *Brazil and the Brazilians. A Historical and descriptive sketches*. Philadelphia: Childs & Peterson ; Boston: Phillips , Sampson & Cia, 1857.

LESSA, Vicente Themudo. *Annaes da 1ª Igreja Presbyteriana de São Paulo*. Edição da 1ª Igreja Presbyteriana de São Paulo: São Paulo, 1938.

LESSA, Vicenthe Themudo. *Padre José Manoel da Conceição*. 2. ed. São Paulo: Cruzeiro do Sul, 1935.

LIMA, Éber Ferreira Silveira. *"Entre a sacristia e o laboratório": os intelectuais protestantes brasileiros e a produção da cultura (1903-1942)*. 2008. Tese (Doutorado em História)-Faculdade de Ciências e Letras, Universidade Estadual Paulista, Assis, 2008.

LONG, Eula Kennedy. *Do meu velho baú metodista*. São Paulo: Junta Geral de Educação Crista, 1968.

\_\_\_\_\_. *O arauto de Deus - Kennedy: vida de James L. Kennedy, missionário pioneiro do metodismo no Brasil*. São Paulo : Imprensa Metodista, 1960.

LIMONGI, Fernando. Mentores e clientelas da Universidade de São Paulo. In: MICELI, Sérgio. *História das Ciências Sociais no Brasil*. 2. ed. v. 1. São Paulo: Editora Sumaré, 2001.p. 135-221.

MALERBA, Jurandir. (org). *A história escrita: teoria e história da historiografia*. São Paulo: Contexto, 2006.

MARIANO, Ricardo. *Neopentecostais: sociologia do novo pentecostalismo no Brasil*. 2.ed. Edição. São Paulo: Edições Loyola, 2005.

MASSI, Fernanda Peixoto. *Estrangeiros no Brasil: a Missão Francesa na Universidade de São Paulo*. Dissertação (Mestrado em Antropologia)- Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas,1991.

MATOS, Alderi Souza de. *The life and thought of Erasmo Braga, a Brazilian Protestant leader*. Tese (Doutorado em Teologia), Boston University, Boston, 1996.

\_\_\_\_\_. *Os pioneiros presbiterianos do Brasil (1859-1900): missionários, pastores e leigos do século 19*. São Paulo: Cultura Cristã, 2004.

MAZON, Brigitte. La Fondation Rockefeller et les sciences sociales em France, 1925-1940. *Revue française de sociologie*, v. 26, nº 2, p.311-342, 1985.

MENDONÇA, Antonio Gouvêa de & VELÁSQUES, Prócoro. *Introdução ao Protestantismo no Brasil*. 2. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2002.

\_\_\_\_\_. *O celeste porvir – a inserção do protestantismo no Brasil*. 2.ed. São Paulo: Editora IMS, 1995.

MESQUITA, Antonio Neves de. *História dos baptistas do Brasil de 1907 ate 1935*. Rio de Janeiro: Casa Publicadora Batista, 1940.

\_\_\_\_\_. *História dos Batistas em Pernambuco*. [S/l]: Tipografia do CAB,1930

MEYER, Lysee E. *The Farher Frontier: Six Cases Studies of Americans and África, 1848-1936*. Susquehanna University Press, 1992.

MICELI, Sergio. *Intelectuais e Classe dirigente no Brasil (1920-1945)*. Coleção Corpo e Lama do Brasil LVII, Dezembro de 1979. São Paulo- Rio de Janeiro: Difel/Difusão Editorial.

MONTEIRO, Duglas Teixeira. Igrejas, Seitas e Agências: aspectos de um ecumenismo popular. In: VALLE, Edênio & Queiroz, José (orgs). *A cultura do povo*. 4. ed. São Paulo: Cortez/ Instituto de Estudos especiais, 1988.

MONTES, Maria Lúcia. As figuras do sagrado: entre o público e o privado. In: NOVAIS, Fernando e SCHWARCZ, Lilia. *História da vida privada no Brasil*. Contrastes da intimidade contemporânea (volume 4). São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

MOURA, Sergio Lobo de; ALMEIDA, José Maria Gouvea. A Igreja na Primeira República. In: FAUSTO, Boris (dir); *História Geral da Civilização Brasileira*. Tomo III. 2º Volume. Sociedade e Instituições (1889-1930).

NIEBUHR, H. Richard. *As origens sociais das denominações cristãs*. Trad. Antonio de Gouvêa Mendonça. São Paulo: Aste/ Instituto Ecumênico de Pós- Graduação em Ciências da Religião, 1992.

NORA, Pierre. Entre a Memória e a História. A problemática dos lugares. Trad. Yara Aun Khoury. *Projeto história*. Revista do Programa de Estudos Pós-Graduados em História e do Departamento de História, São Paulo, n.10, p.7-28, dez. 1993.

NOVAIS, Fernando. Fernando Novais: Braudel e a "missão francesa". *Estudos Avançados*. [online]. 1994, v.8, n.22. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/ea/v8n22/14.pdf>>. Acesso em: 7 nov. 2009.

OLIVEIRA, Betty Antunes de. *Centelha em restolho seco*. 2. ed. São Paulo: Edições Vida Nova, 2005.

PEREIRA, José dos Reis. *História dos batistas no Brasil (1882-1982)*. 2.ed. Rio de Janeiro: JUERP, 1982.

PIERSON, Paul Everest. *A Younger Church in a search of maturity*. San Antonio: Trinity University Press, 1974.

PRADO JUNIOR, Caio. *A formação do Brasil Contemporâneo: colônia*. 6.ed. São Paulo: Brasiliense, 1961.

POLLACK, Michael. Memória e identidade social. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, v. 5, n. 10, p. 200-212, 1992.

REILY, Duncan Alexander. *História Documental do protestantismo no Brasil*. São Paulo: ASTE, 1993.

\_\_\_\_\_. *Metodismo Brasileiro e Wesleyano. Reflexões Históricas sobre a Autonomia*. São Bernardo do Campo: Imprensa Metodista, 1981.

RIBEIRO, Boanerges. *O padre protestante*. São Paulo: Casa Editara presbiteriana, 1979. Editorial escrito em 1948.

RIBEIRO, Lidice Meyer. Protestantismo rural: um protestantismo genuinamente brasileiro. In: LEONEL, João (org). *Novas Perspectivas sobre o Protestantismo Brasileiro*. São Paulo: Paulinas Editora e Fonte Editorial, 2009.p.189-230.

RIBEIRO, Margarida Fátima Souza. *Rastros e rostos do protestantismo brasileiro: uma historiografia de mulheres metodistas*. 2008. Tese (Doutorado em Ciências da Religião- Teologia e História)- Faculdade de Filosofia e Ciências da Religião, Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo, 2008.

RIVERA, Paulo. A Igreja Evangélica Brasileira entre a Bíblia e a Palavra de Deus. *Revista Universidade de São Paulo*. São Paulo, nº 67, p.78-99, set/nov. 2005.

RODRIGUES, Cândido Moreira. *A Ordem- uma revista de intelectuais católicos (1934-1945)*. Belo Horizonte: Autentica/ Fapesp, 2005.

ROLIM, Francisco Cartaxo. *Pentecostais no Brasil: uma interpretação Sócio-Religiosa*. Petrópolis: Vozes.

SALOUM, Isaac, O prof. Émile-G. Léonard e o Brasil. *Revista de História*, São Paulo, n. 52, 1962. p.467.

SAMPAIO, Jorge Hamilton. *Sobre sonhos e pesadelos da juventude metodista brasileira nos anos sessenta*. 1998. Tese (Doutorado em Ciências da Religião)- Faculdade de Filosofia e Ciências da Religião, Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo.

SANNEH, Lamin O. *Abolitionists Abroad: American Blacks and the Making of Modern West Africa*. Harvard University Press, 1999.

SANTAELLA, Lucia. *Matrizes da Linguagem e pensamentos sonora visual e verbal*. São Paulo: Fapesp/Iluminuras, 2007.

\_\_\_\_\_. *O que é Semiótica?* 26ª reimpressão da 1ª edição de 1983. São Paulo: Editora Brasiliense, 2007.

\_\_\_\_\_. *Semiótica Aplicada*. São Paulo: Pioneira Thompson, 2002.

SANTOS, Lyndon de Araújo. *As outras faces do sagrado: Protestantismo e cultura na Primeira República Brasileira*. São Luis: EDUFMA, 2006.

SILVA, Elizete. *Protestantismo Ecumênico e Realidade Brasileira*. Departamento de Ciências Humanas e Filosofia, Universidade Estadual de Feira de Santana. 2007.

SCHMIDT, Daniel Augusto. *Herdeiros de uma tradição: uma investigação dos fundamentos teológico-ideológicos do conservadorismo metodista na crise da década de sessenta*. 2008. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião)- Faculdade de Filosofia e Ciências da Religião, Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo, 2008.

SCHWARCZ, Lilia K. Moritz. "Os guardiões da nossa história oficial". *IDESP - Instituto de Estudos Econômicos, Sociais e Políticos de São Paulo*, São Paulo: Série História das Ciências Sociais, n. 9, 1989, p.7.

SOUZA, Alverson. *A Black Heart. The work of Thomas Jefferson Bowen among blacks in Africa and Brazil between 1840 and 1875*. Dissertação (Mestrado em Teologia), Universidade de Natal, Pietermaritzburg, 1998.

STOLL, Sandra Jacqueline. *Espiritismo à Brasileira*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo; Curitiba: Editora Orion, 2003.

TORRES, João Camilo de Oliveira. *História das idéias religiosas no Brasil: a Igreja e a sociedade brasileira*. São Paulo: Edusp, 1968.

TUNES, Suzel. *O Pregador Silencioso. O ecumenismo no jornal Expositor Cristão*. 2009. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião)- Faculdade de Filosofia e Ciências da Religião, Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo, 2009.

POLLACK, Michael. Memória e identidade social. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, v.5, n.10, p.200-212, 1992.

VAINFAS, Ronaldo. *Micro-história, os protagonistas anônimos da história*. Rio de Janeiro: Ed. Campus, 2002.

VIEIRA, David G. *O protestantismo, a maçonaria e a questão religiosa no Brasil*. Brasília: UnB, 1980.

YAMABUCHI, Alberto Kenji. *O Debate sobre a História das Origens do trabalho batista no Brasil. Uma análise das relações e dos conflitos de gênero e poder na Convenção Batista Brasileira dos anos 1960-1980*. 2009. Tese (Doutorado em Ciências da Religião)- Faculdade de Filosofia e Ciências da Religião, Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo, 2009.

WATANABE, Tiago H.B. Caminhos e histórias: a historiografia do protestantismo brasileiro na Igreja Presbiteriana do Brasil. *Revista de Estudos da Religião*, São Paulo, n 1, 2005. Disponível em: <[http://www.pucsp.br/rever/rv1\\_2005/t\\_watanabe.htm](http://www.pucsp.br/rever/rv1_2005/t_watanabe.htm)>. Acesso em 29 ago. 2009.

\_\_\_\_\_. *De pastores a feiticeiros: a historiografia do protestantismo brasileiro (1950-1990)*. 2006. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião)- Faculdade de Filosofia e Ciências da Religião, Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo, 2006.

WEBER, Max. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. Trad. Talcott Parsons. São Paulo: Martin Claret, 2001.

WILLAIME, Jean-Paul. La Sociologie du protestantisme em France. Des premières recherches aux travaux actuels. *Archives des sciences sociales des religions*, v.44, n.1, 1977.

\_\_\_\_\_. Du protestantisme comme objet sociologique. *Archives des sciences sociales des religions*, v.83, n.1, p.159-178, 1993.

WILLEMS, Emilio. *Cunha. Tradição e transição em uma cultura rural do Brasil*. São Paulo: Secretaria da Agricultura do Estado de São Paulo, 1947.

WIRTH, Lauri Emílio. Protestantismos latino-americanos: entre o imaginário eurocêntrico e as culturas locais. In: FERREIRA, João Cesário Leonel (Org.). *Novas Perspectivas sobre o Protestantismo Brasileiro*. São Paulo: Paulinas Editora e Fonte Editorial, 2009. p. 15-46.

## BIBLIOGRAFIA CONSULTADA

ALBUQUERQUE, Eduardo Basto de. *Orações & Rezas Populares*. Porto Alegre: Rigel, 2004.

ALVES, Rubem. *O que é religião*. São Paulo: Brasiliense, 1986.

\_\_\_\_\_. Religião: Patologia ou Busca de Sanidade? *Revista Eclesiástica Brasileira*, Petrópolis, v.32, n. 128, p.929-935, dez. 1972.

ARENDT, Hannah. *A condição Humana*. Tradução de Roberto Raposo; introdução de Celso Lafer. Rio Janeiro: Forense Universitária, 1987.

\_\_\_\_\_. *Entre o passado e o futuro*. São Paulo: Perspectiva, 1979.

AMADO, Janaína. "A culpa nossa de cada dia: ética e história oral". *Projeto História*, São Paulo, nº15, p.145-155, 1997.

ANTONIAZZI, Alberto. *Nem anjos nem demônios: interpretações sociológicas do Pentecostalismo*. Petrópolis: Vozes, 1994.

\_\_\_\_\_. Várias Interpretações do Catolicismo Popular no Brasil. *Revista Eclesiástica Brasileira*, Petrópolis, v.36, n. 141, p.82-94, mar. 1976.

ARMSTRONG, Karen. *Em nome de Deus – o fundamentalismo no judaísmo, no cristianismo e no islamismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

\_\_\_\_\_. *Uma História de Deus. Quatro milênios de busca do Judaísmo, Cristianismo e Islamismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

AZEVEDO, Dermi. A Igreja Católica e seu papel político no Brasil. *Estudos Avançados*. [online]. Rio de Janeiro, v. 18, n.52, 2004. Disponível em: <[http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S010340142004000300009&script=sci\\_arttext&tlng=en](http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S010340142004000300009&script=sci_arttext&tlng=en)>. Acesso em: 7 jun. 2010.

AUBERT, Roger. As novas fronteiras da historiografia eclesiástica. Louvain, Belgiwur, Université Catholique de Louvain, v. 95/3 (julho setembro 2000). J. Pirrote et E. Louche (dir). *Deux Mille ans d'histoire de l'église*. Bilan et perspectives historiographiques. Tradução de Eduardo Basto de Albuquerque.

BAHKHTIN, M. *A cultura popular na Idade Média e o Renascimento; o contexto de François Rabelais*. São Paulo: Hucitec, 1993.

\_\_\_\_\_. *Marxismo e filosofia da linguagem*. São Paulo: Hucitec, 1979.

BARTHES, Roland. *Elementos de Semiologia*. São Paulo: Cultrix, 1979.

\_\_\_\_\_. *O sistema da moda*. São Paulo: Companhia Editora Nacional/ Edusp, 1979.

\_\_\_\_\_. *Mitologias*. São Paulo: Difel, 1987.

BASTIAN, Jean- Pierre. *História Del protestantimo en América Latina*. México: Casa Unida de Publicaciones, 1990.

\_\_\_\_\_. *Protestantes, liberales y francmasones: sociedades de ideas y modernidad em América Latina, siglo XIX*. México: Cehila/ Fonde de Cultura Econômica, 1990.

BERGER, Peter. *O Dossel sagrado*. Buenos Aires: Amorrortu, 1971.

BEOZZO, José Oscar. Atitudes dos Jovens Universitários Face à Religião e à Igreja. *Revista Eclesiástica Brasileira*, Petrópolis, v. 35, n.140, p.836-852, dez. 1975.

\_\_\_\_\_. *Padres Conciliares Brasileiros no Vaticano II: Participação e Prosopografia (1959-1965)*. 2002. Tese (Doutorado em História)- Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2002.

BLOCH, Marc. *Apologia da História* ou, O ofício do historiador. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 2001.

\_\_\_\_\_. *Os Reis Taumaturgos: O caráter sobrenatural do poder régio, França e Inglaterra*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

BONINO, José Miguez. *Rostos Del protestantismo latinoamericano*. Buenos Aires: Nueva Creación, 1995.

BOSI, Alfredo. *Dialética da colonização*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

CAMARGO, Cândido Procópio. *Kardecismo e Umbanda. Uma interpretação Sociológica*. Livraria Editora Pioneira: São Paulo, 1961.

CAMARGO, Cândido; PIERUCCI, Antonio; SOUZA, Beatriz. Igreja Católica: 1945-1970. In: FAUSTO, Boris (org). *História Geral da Civilização Brasileira*. Tomo III, v.4, Capítulo VII. Economia e Sociedade (1930-1964). São Paulo: Difel, 1984.

CAPELLARI, Marcos Alexandre. *Sob o olhar da razão: as religiões não católicas e as Ciências Humanas no Brasil (1900-2000)*. Dissertação (Mestrado em História)- Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2001.

CARVALHO, José Murilo de. *A construção da ordem: a elite política imperial. Teatro de sombras: a política imperial*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

\_\_\_\_\_. *A Formação das Almas. O imaginário da República no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

\_\_\_\_\_. *Os bestializados. O Rio de Janeiro e a República que não foi.* São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

CELSO, Antonio. *A epopéia bandeirante: letrados, instituições, invenção histórica (1870-1940).* São Paulo: Editora da UNESP, 2002.

CERTEAU, Michel de. *A invenção do cotidiano: 1. artes de fazer.* Petrópolis: Vozes, 1994.

\_\_\_\_\_. *La possession de Loudun.* Paris: Gallimard/Juliard, 1980.

CESAR, Waldo. O que é “Popular” no Catolicismo popular. *Revista Eclesiástica Brasileira*, Petrópolis, v.36, n. 141, p.5-18, mar 1976.

CEVASCO, Maria E. *Dez lições sobre estudos culturais.* São Paulo: Boitempo Editorial, 2003.

CHARTIER, Roger. *À beira da falésia- A história entre certezas e inquietudes.* Porto Alegre: Universidade, 2002.

CRESPIN, Jean. *A tragédia da Guanabara.* Rio de Janeiro: CPAD, 2006. Trecho do Livro *Historie des martyres*, p.448-465, 506-519. Livro editado em 1564.

CONDE, Emílio. *História das Assembléias de Deus.* Rio de Janeiro: CPAD, 1960.

COSTA, João Cruz. *Contribuição à História das idéias no Brasil- o descobrimento da filosofia no Brasil e a evolução histórica nacional.* Rio de Janeiro: José Olímpio Editora, 1956.

COUTO, Ronaldo Costa. *História indiscreta da ditadura e da abertura.* Rio de Janeiro: Record, 1999.

\_\_\_\_\_. *Memória viva do regime militar: Brasil (1964 – 1985).* Rio de Janeiro: Record, 1998.

CROATTO, José Severino. *As linguagens da experiência religiosa: uma introdução à fenomenologia da religião.* São Paulo: Paulinas, 2001.

DA MATA, Roberto. *Carnavais, malandros e heróis: para uma sociologia do dilema brasileiro.* Rio de Janeiro: Guanabara Koogan, 1990.

DE LUCA, Tânia Regina. Monteiro Lobato: estratégias de poder e autor-representação na Barca de Gleyre. In: GOMES, Ângela de Castro. *Escritas de si, escritas da História.* Rio de Janeiro: FGV, 2004, p.139-161.

DEL PRIORE, Mary. *Religião e religiosidade no Brasil Colonial.* São Paulo: Ática, 2000.

DELUMEAU, Jean. *A História do medo no Ocidente: 1300-1800, uma cidade sitiada.* Trad. Maria Lucia machado, tradução das notas Heloísa Jahn. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

- \_\_\_\_\_. *Nascimento e afirmação da reforma*. São Paulo : Pioneira, 1989.
- \_\_\_\_\_. *O que sobrou do paraíso?* São Paulo: Companhia das Letras, 2003.
- DIEHL, Astor Antonio. *Cultura historiográfica: Memória, identidade e representação*. Bauru: Edusc, 2002.
- DOSSE, Françoise. *História e Ciências Sociais*. São Paulo- Bauru: Edusc, 2004.
- DREHER, Martin N. *A História da Igreja em debate*. São Paulo: ASTE, 1994.
- DUBY, G. *História e Nova História*. Lisboa: Teorema, 1986.
- DUNSTAN, John Leslie. *Protestantismo*. Rio de Janeiro: Zahar, 1964.
- DUSSEL, Enrique. Aclariaciones metodológicas. In: *História general de la iglesia em América Latina*. Tomo I/1. Salamanca, Siguine, 1983.
- ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano*. São Paulo: Martins Fontes, 1992.
- EVANS- PRITCHARD, Edward Evans. *Bruxaria, oráculos e magia entre os Azande*. edição resumida e introdução, Eva Gillies; Trad. Eduardo Viveiros de Castro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2005. Coleção Antropologia Social.
- FARIA, Eduardo Galasso. *Richard Shaull: renovador do pensamento teológico evangélico no Brasil*. 1993. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião), Faculdade de Filosofia e Ciências da Religião, Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo, 1993.
- FERRETI, Danilo. O uso político do passado bandeirante: o debate entre Oliveira Viana e Alfredo Ellis Jr. (1920-1926). *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, v. 21, n. 41, jan./jun , p.59-70, 2008.
- FREITAS, Marcos Cezar (org.). *Historiografia Brasileira em perspectiva*. São Paulo: Contexto, 1998.
- FREYRE, Gilberto. *Casa Grande & Senzala*. 20. ed. Rio de Janeiro, Brasília: José Olympio, 1980.
- FOUCAULT, M. *Arqueologia do Saber*. Rio de Janeiro: Forense, 1987.
- \_\_\_\_\_. *Microfísica do Poder*. Rio de Janeiro: Graal, 1985.
- \_\_\_\_\_. *História da Sexualidade – A Vontade de Saber*, v. I. Rio de Janeiro: Graal, 1977.
- \_\_\_\_\_. *História da Sexualidade – O Uso dos Prazeres*, v. II. Rio de Janeiro: Graal, 1984.
- \_\_\_\_\_. *Vigiar e Punir: nascimento da prisão*. Rio de Janeiro: Vozes, 1984.

- FOULQUIÉ, P. *O existencialismo*. Tradução de J. Guinsburg. SP: Difusão Européia do Livro, 1955.
- GEERTZ, Clifford. *A interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro: Livro Técnico e Científico, 1989.
- GINSBURG, Salomão. *Um judeu Errante no Brasil*. Rio de Janeiro: JUERP, 1970.
- GINZBURG, Carlo. *Mitos, emblemas e sinais*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989;
- \_\_\_\_\_. *O queijo e os vermes*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.
- \_\_\_\_\_. *Os andarilhos do bem. Feitiçaria e cultos agrários nos séculos XVI e XVII*. 2. ed. Trad. Jônatas Batista Neto. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
- GIRARD, René. *A violência e o sagrado*. 2. ed. Trad. Martha Conceição Gambini. São Paulo: Paz e Terra/ Editora Universidade Estadual Paulista, 1990.
- GRESCHAT, Hans-Jürgen. *O que é ciência da religião?* São Paulo: Paulinas, 2005.
- GRUZINSKI, Serge. *O Pensamento Mestiço*. Trad. Rosa Freire d'Aguiar. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- GUIMARÃES, Robson Franco. *Os últimos dias: crenças sentimentos e representações dos pentecostais da Igreja Assembléia de Deus em Belo Horizonte relativos ao imaginário do fim dos tempos*. 2004. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião)- Faculdade de Filosofia e Ciências da Religião, Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo, 2004.
- GUSMÃO, Eduardo. A vivência religiosa como Objeto da História das Religiões: uma leitura de Michel de Certeau. *Impulso*, Piracicaba, n.15, p. 101-109, 2004.
- HALL, Stuart. *A identidade na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: Dp&a, 2000.
- HALBWACHS, Maurice. *A memória coletiva*. São Paulo: Edições Vértice, 1990.
- HAHN, Carl Joseph. *História do culto protestante no Brasil*. São Paulo: ASTE, 1989.
- HERMANN, Jaqueline. *No Reino do desejado. A construção do sebastianismo em Portugal séculos XVI e XVII*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
- HILL, Chistopher. *O eleito de Deus: Oliver Cromwell e a revolução inglesa*. Trad. Carlos Eugenio Marcondes de Moura. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
- HOORNAERT, Eduardo. *Formação do Catolicismo Brasileiro 1550-1800*. Petrópolis: Vozes, 1974.
- HOORNAERT, Eduardo; AZZI, Riolando; GRIJP, Klaus van de ; BROD, Benno. *História da Igreja no Brasil. Ensaio de interpretação a partir do povo*. Primeira época. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1979.

- HOLANDA, Sérgio B. *Visão do Paraíso*. Motivos edênicos no descobrimento e colonização do Brasil. São Paulo: Brasiliense- Publifolha, 2000.
- HOLLANDA & GONÇALVES. *Cultura e participação nos anos 60*. São Paulo: Brasiliense, 1987.
- HUNT, Lynn. *A Nova História Cultural*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- IGLÉSIAS, Francisco. *Historiadores do Brasil: capítulos de historiografia brasileira*. Rio de Janeiro: Ed. Nova Fronteira; Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2000.
- IRELAND, Rowan. *Kingdoms come: religion and politics in Brazil*. Pittsburgh: University of Pittsburgh, 1991.
- JOUTARD, Phillipe. Desafios à história oral do século XXI. In: FERREIRA, Marieta de Moraes; FERNANDES, Tânia Maria e ALBERTI, VERENA (org.). *História Oral: desafios para o século XXI*. Rio de Janeiro: FGV, 2000, p.31-45.
- LAPA, J. Roberto do Amaral. *A História em Questão. Historiografia Brasileira Contemporânea*. Petrópolis: Vozes, 1976.
- \_\_\_\_\_. *Alguns Problemas da Atual Historiografia Brasileira*. São Paulo, 1972
- LE GOFF, Jacques. *A História Nova*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- \_\_\_\_\_. *História e memória*. Campinas: Editora da Unicamp, 1984
- LÉRY, Jean de. *Viagem à terra do Brasil*. Trad. Sergio Millier. São Paulo: Livraria Martin editora; editora Universidade de São Paulo, 1972.
- LEVI, Giovanni. Usos da biografia. In: AMADO, J e FERREIRA, M (orgs). *Usos e Abusos da história oral*. Rio de Janeiro: FGV, 1996, p. 167-182.
- LONDOÑO, Fernando Torres. Produção historiográfica sobre a Igreja na América Latina nos últimos 50 anos. In: HOORNET, Eduardo. *História da Igreja na América Latina e no Caribe: 1945-1995: o debate metodológico/ apresentação José Oscar Beozzo – Petrópolis: Vozes, 1995 (CEHILA)*.
- MACHADO, Maria das Dores Campos. *Carismáticos e Pentecostais: adesão religiosa na esfera familiar*. São Paulo: Autores Associados/ ANPOCS, 1996.
- MAFRA, Clara. *Os evangélicos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.
- MAGNANI, José Guilherme Cantor. *Umbanda*. São Paulo: Ática, 1991.
- MALINOWSKI, Bronislaw. *Magia, Ciência e Religião*. Edições 70, 1988.
- MANNHEIM, Karl. *Ideologia e Utopia*. Rio de Janeiro: Zahar, 1972.

MENDONÇA, Antonio Gouvêa de. Os primórdios do ecumenismo no Brasil. *Comunicações do Iser*, Rio de Janeiro, n.15, julho 1985.

MESQUITA, Antonio Neves de. *Histórias dos batistas em Pernambuco*. Tipografia do CAB, 1930.

MICELI, Sérgio (org). *História das Ciências Sociais no Brasil*. São Paulo: Editora Sumaré/ Fapesp, 1995.

MIGNOLO, Walter. *História Locais/ Projetos Globais: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.

MELLO, Evaldo Cabral de. *Nassau*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

MONTEIRO, Duglas Teixeira. *Os errantes do novo século: um estudo sobre o surto milenarista do Contestado*. São Paulo, Duas Cidades, 1974.

MONTEIRO, Duglas Teixeira. Igrejas, Seitas e Agências: aspectos de um ecumenismo popular. In: VALLE, Edênio & Queiroz, José (orgs). *A cultura do povo*. 4.ed. São Paulo: Cortez/ Instituto de Estudos especiais, 1988.p.81-111- Texto base. Comentário de Rubem Alves p.111-117. A empresa da cura divina: um fenômeno religioso?

MORAES, José Geraldo Vinci; REGO, José Marcio. *Conversa com Historiadores brasileiros*. São Paulo: Editora 34, 2004.

MOTA, Carlos Guilherme. *Ideologia da Cultura Brasileira (1933-1974)*. 9. ed. São Paulo: Editora Ática, 1994.

MOTT, Luís. Cotidiano e vivência religiosa: entre a capela e o calundu. In: SOUZA, Laura de Melo e (org.) *História da vida privada no Brasil*. São Paulo: Companhia das letras, 1997. Vol. 1, p. 155-220.

MOURA, Abdalaziz de. O Pentecostalismo como Fenômeno Religioso Popular no Brasil. *Revista Eclesiástica Brasileira*, Petrópolis, v. 31, n. 121, p.78-94, mar. 1971.

MOURA, Sergio Lobo de. E Almeida, José Maria Gouvea. *A Igreja na Primeira República*. In: FAUSTO, Boris (dir). *História Geral da Civilização Brasileira*. Tomo III. V.2. Sociedade e Instituições (1889-1930).

NIEBUHR, H. Richard. *As origens sociais das denominações cristãs*. Tradução de Antonio Gouvêa de Mendonça. São Paulo: ASTE/ Programa Ecumênico de Pós-Graduação, 1992.

PROJETO BRASIL: NUNCA MAIS. Brasil: nunca mais: um relato para a história. Prefácio de Dom Paulo Evaristo Arns. Petrópolis: Vozes, 1985.

QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de. *O messianismo no Brasil e no mundo*. São Paulo: Alfa-Ômega, 1976.

REIS FILHO, Daniel Arão. *A revolução faltou ao encontro: os comunistas no Brasil*. São Paulo: Brasiliense, 1990.

\_\_\_\_\_. *Ditadura militar, esquerdas e sociedade*, Rio de Janeiro: J. Zahar, 2000.

REIS, João José. *A morte é uma festa: ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991. 3ª reimpressão, 1999.

RIDENTI, Marcelo. *Em busca do povo brasileiro: artistas da revolução, do CPC a era da TV*. Rio de Janeiro: Record, 2000.

RIVERA, Paulo Barrera. *Tradição, transmissão e emoção religiosa: sociologia do protestantismo contemporâneo na América Latina*. São Paulo: Olho d'água, 2001.

RODRIGUES, Cândido Moreira. *Alceu Amoroso Lima: matrizes e posições de um intelectual católico militante em perspectiva histórica – 1928-1946*. 2006. Tese (Doutorado em História)- Faculdade de Ciências e Letras, Universidade Estadual Paulista, Assis, 2006.

RODRIGUES, José Honório. *A Pesquisa Histórica no Brasil*. 2. ed. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1969.

\_\_\_\_\_. *Teoria de História do Brasil: Introdução metodológica*. 5. ed. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1978.

ROGIER, L-J; AUBERT, R.; KNOWLES, M.D. *Nova História da Igreja*. V. 1. Dos Primórdios a São Gregório Magno (604) por Jean Danielou e Henri Marrou (paris). Trad. Dom Frei Paulo Evaristo Arns. Introdução Roger Aubert. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 1984.

ROMANO, Roberto. *Brasil: Igreja contra Estado*. São Paulo: Kairós, 1979.

SAID, Edward. *Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

SANCHIS, Pierre. *Fiéis & cidadãos: percursos dos sincretismos no Brasil*. Rio de Janeiro: UERJ, 2001.

SCHWARZ, Roberto. *O Pai de família e outros estudos*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.

SERBIN, Kenneth. *Diálogos na Sombra: bispos e militares, torturas e justiça social na ditadura*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

\_\_\_\_\_. *Padres, Celibato e conflito social: uma História da Igreja Católica no Brasil*. Tradução Laura Teixeira Motta. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

SIEPIERSKI, Paulo & GIL, Benedito (orgs.). *Religião no Brasil: enfoques, dinâmicas e abordagens*. São Paulo: ABHR- Paulinas, 2003.

SILVA, Elizete da. *Cidadãos de outra pátria: anglicanos e batistas na Bahia*. São Paulo: Universidade de São Paulo, 1998. Tese (Doutorado em História)- Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1998.

- SKIDMORE, Thomas. *De Castelo a Tancredo: 1964-1985*. São Paulo: Paz e Terra, 1994.
- \_\_\_\_\_. *De Getúlio a Castelo- 1930-1964*. Brasília: Paz e Terra, 2007.
- SODRÉ, Nelson Werneck. *O que se Deve Ler para Conhecer o Brasil*. Rio de Janeiro, 1973.
- SOUZA, Laura de Mello. *Desclassificados do ouro – A pobreza mineira no século XVIII*. 4. ed. São Paulo: Paz e Terra, 2004.
- \_\_\_\_\_. *Inferno Atlântico - demonologia e colonização séculos XVI-XVIII*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- \_\_\_\_\_. *O Diabo e a Terra de Santa Cruz. Feitiçaria e religiosidade colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.
- SOUZA, Silas Luiz de. *O pensamento social e político no protestantismo brasileiro*. São Paulo: Mackenzie, 2004.
- ORIEUX, Jean. A arte do biógrafo. In: DUBY, G, at all. *História e Nova História*. Lisboa: Teorema. p. 33-42.
- PADEN, William E. *Interpretando o sagrado: modos de conceber a religião*. São Paulo: Paulinas, 2001.
- PORTELLI, Alessandro. Sonhos ucrônicos. Memória e possíveis mundos dos trabalhadores. *Projeto História*, São Paulo, nº 10, p. 29-58, 1993.
- RIOUX, Jean Pierre. & SIRINELLI, Jean-François. *Por uma história cultural*. Lisboa: Estampa, 1998, p.207-334.
- SARMENTO, Carlos. Trajetória individual e História cultural. *Estudos Históricos*. Rio de Janeiro, v.8, n. 26, 1995. Disponível em: <<http://www.cpdoc.fgv.br/revista/arq/181.pdf>>. Acesso em: 13 maio 2007.
- SCHALKWIJK, Frans Leonard. *Igreja e Estado no Brasil holandês- 1630-1654*. São Paulo: Vida Nova, 1986.
- TAVARES NETO, Jose. *Igreja Presbiteriana do Brasil, poder, manutenção e continuísmo*. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais)- Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 1997.
- TEIXEIRA, Faustino. *Sociologia da religião: enfoques teóricos*. Petrópolis: Vozes, 2003.
- THOMAS, Keith. *Religião e declínio da magia: crenças populares na Inglaterra, séculos XVI e XVII*. Tradução Denise Bottman (cap 1 a 8) capítulos 9 a 22 Tomás Rosa Bueno. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.
- THOMPSON, Edward P. *Formação da classe operária inglesa (Volume I)* Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

\_\_\_\_\_. *Costumes em comum, estudos sobre a cultura popular tradicional*. São Paulo: Companhia das Letras, São Paulo, 1998.

TILLICH, Paul. *A era Protestante*. São Paulo: Ciências da Religião, 1992.

\_\_\_\_\_. *Perspectivas da Teologia Protestante nos séculos XIX e XX*. Trad. Jaci Maraschin. São Paulo: ASTE, 2004.

TROELTSCH, E. *El protestantismo y el mundo moderno*. Tradução de Eugenio Imaz. 2. ed. Buenos Aires, Mexico: Fondo de cultura económica, 1951.

TORRES, João Camilo de Oliveira. *História das Idéias Religiosas no Brasil*. São Paulo: Grijalbo, 1968.

VAINFAS, Ronaldo. *A heresia dos índios – Catolicismo e rebeldia no Brasil colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

VELHO, Yvonne Maggie Alves. *Guerra de Orixá: Um estudo de Ritual e Conflito*. Rio de Janeiro, Zahar Editores, 1975.

VOVELLE, Michel. *Ideologias e Mentalidades*. São Paulo: Brasiliense, 1991.

WEBER, Max. *Ensaio de Sociologia*. Organização e Introdução de H.H. Gerth e C. Wright Mills. Trad. Waltensir Dutra. Terceira edição. Rio de Janeiro: Zahar editores, 1974.

WERNERT, Augustin. *A Igreja Paulista no Século XIX. A Reforma de D. Antônio Joaquim de Melo (1851-1861)*. São Paulo: Ática, 1987.

WIRTH, Lauri Emílio. Novas metodologias para a História do cristianismo: em busca da experiência religiosa dos sujeitos religiosos. In COUTINHO, Sérgio R (org). *Religiosidades, Misticismo e História no Brasil Central*. Brasília: CEHILA, 2001.

WRIGHT, Delora. *O coronel tem um segredo: Paulo Wright não está em Cuba*. Petrópolis, Vozes, 1993.

## **ANEXO: A INCLUSÃO, A DISPUTA E A EXCLUSÃO DOS PIONEIROS; BIOGRAFIAS DO PROTESTANTISMO BRASILEIRO**

Assim, os tempos modernos são de consagração do lugar do indivíduo na sociedade, quer como uma unidade coerente que postula uma identidade para si, quer como uma multiplicidade que se fragmenta socialmente, exprimindo identidades parciais e nem sempre harmônicas. Essa tensão constitutiva do individualismo moderno tem implicações fundamentais para o estabelecimento das modalidades de produção de si anteriormente referidas. Isso porque, como essa nova categoria de indivíduo, transformam-se, em outras, as noções de memória, documento, verdade, tempo e história<sup>421</sup>.

Uma outra forma dos protestantes pensarem seu passado- muito diferente dos livros de história eclesiástica e história acadêmica - foi através de autobiografias e biografias publicadas por editoras protestantes. Diários, livros de memórias, autobiografias, biografias dos pioneiros evangélicos do Brasil compõem um corpo de textos difuso, diverso, numericamente amplo, mas não menos intrigante<sup>422</sup>. Enquanto os livros de história eclesiástica focalizaram a face pública, segura e coerente dos seus pioneiros, essas outras narrativas possibilitaram ao leitor um mergulho na privacidade dos primeiros missionários ao mostrar as alegrias e dilemas de suas vidas pessoais. Em linguagem mais simples, foram feitas sem o compromisso com detalhes- como datas, nomes, números, locais- permitindo, no caso do biógrafo, uma maior liberdade criativa e, no caso dos textos autobiográficos, como nos diários, o pulsar da memória: temos uma maneira mais emotiva e objetiva de conhecer a história de um grupo evangélico, ou pelo menos, de um indivíduo eleito como representativo desse grupo.

Autobiografias e biografias ofereceram dados mais amplos sobre a implantação do protestantismo no Brasil. Mesmo não almejando serem obras de história, informaram sobre a

---

<sup>421</sup> GOMES, Ângela de Casto (org.). *Escritas de si, escritas da História*. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 2004. p.12.

<sup>422</sup> Ao longo da pesquisa catalogamos cerca de vinte biografias e auto-biografias publicadas por editoras das igrejas analisadas. Para o nosso trabalho, não catalogamos obras biográficas de outras denominações, biografias de protestantes sem vínculo direto com o Brasil (como Lutero, Calvino, John Knox), obras independentes e de pequena tiragem, pois a análise desse material seria inviável para os limites desse trabalho. Estão excluídos desses números os históricos das denominações, nos quais muitos capítulos foram dedicados a eles. Incluímos obras que não tiveram como único objeto um indivíduo mas um conjunto deles como é o caso das obras: COSTA, D. *Colunas Batistas no Brasil*. Rio de Janeiro: Casa Publicadora Batista, 1964; MATTOS, Alderi de Souza. *Os Pioneiros Presbiterianos do Brasil (1859-1900): missionários, pastores e leigos do século 19*. São Paulo: Casa Editora Cultura Cristã, 2004.

consolidação das primeiras igrejas, mostraram os arranjos e rearranjos da mensagem protestante nos diferentes locais e temporalidades onde foi propagada. Em meio às banalidades do dia-a-dia, estavam relatos de intolerância religiosa, apedrejamentos de templos evangélicos, perseguições policiais, assim como, do lado protestante, a agressividade anticatólica, o proselitismo aguerrido e os acordos políticos para propagarem sua fé. Essas fontes, ao contrário dos históricos denominacionais – que mostraram os pioneiros como unidades coesas e coerentes- conseguiram mostrar os sujeitos como indivíduos mais fragmentados, formados de identidades parciais e nem sempre harmônicas.

Exemplo é o conhecimento que temos sobre José Manoel da Conceição, o primeiro pastor protestante brasileiro (vide capítulo 2). Ex-padre convertido ao protestantismo, no seu pastorado sobrepôs o discurso protestante com elementos do catolicismo popular. Durante sua vida de católico subvertia dogmas romanos e pregava a livre leitura da Bíblia; uma vez evangélico, desrespeitava a hierarquia presbiteriana repetindo a vida abnegada de eremitas católicos. Na sua face pública, defendia, ardorosamente, princípios teológicos de Lutero e Calvino, mas, na prática, curava doentes a partir de conhecimentos rudimentares de medicina, andava por estradas sem dinheiro e calçados, anunciava a segunda vinda de Jesus e aguardava, ansiosamente, morar nas mansões celestiais. Sujeito de identidades religiosas fragmentadas e, dada sua angustia e tristezas pessoais, essa sobreposição fragmentária não formou um conjunto harmônico.

Dentre as muitas possibilidades que autobiografias e biografias oferecem, destacaremos, nesse ítem que, mesmo com inúmeras limitações, elas veicularam instruções aos fiéis e também modelos pastorais para serem aplicados no contexto da publicação dessas obras. Antes de serem obras despreziosas, as biografias respondiam às delicadas questões pelos quais as igrejas protestantes passaram, principalmente nas décadas de 1960 e 1970 tais como, as mudanças políticas ocorridas com o golpe militar, o forte êxodo rural, a visibilidade de religiões antes marginais, o movimento feminista, liberação sexual, novas configurações familiares, os entretenimentos urbanos, e as mudanças no catolicismo após Vaticano II. Diferente dos livros de história eclesiástica, esse conjunto de narrativas usaram de imagens e representações não exclusivas do universo protestante para atingir seus objetivos.

Na imensidão dos biografáveis e daqueles que poderiam ter suas autobiografias postas a público, as igrejas evangélicas preferiram determinados sujeitos dando publicidade aos seus pioneiros e líderes espirituais e, evidentemente, excluindo outros. Como o número de pessoas biografadas é amplo, preferimos aqueles de documentação mais acessível e de maior visibilidade por uma questão mais didática. Respeitando apenas a cronologia e o recorte

institucional, destacaremos os primeiros missionários norte-americanos, especificamente, o presbiteriano Ashbel Green Simonton (início dos trabalhos em 1859), e o batista Thomas Bowen (chegada ao Brasil em 1860). O recorte cronológico é amplo e tem, como núcleo, o período entre as décadas de 1860-1910, embora recuemos, um pouco mais, no tempo para contextualizar melhor nossas questões.

Uma simples comparação entre esses personagens é arriscada pelas desigualdades entre cada um deles, período de escrita e intencionalidades. Entendemos que temos diante de nós, não os personagens em si, mas representações e leituras construídas historicamente sobre esses indivíduos e elas, ao serem concebidas, tinham intenções múltiplas e razões para estarem narradas da maneira como temos hoje. Nosso objetivo, portanto, reside na construção desse quadro difuso de captar quais seriam essas representações, intenções e razões pelas quais elas estão organizadas.

Por ser esse nosso objetivo, e em vista do eixo da tese e do tempo e recursos disponíveis, não nos preocupamos tanto em procurar os diários e manuscritos originais que embasaram essas biografias, até mesmo porque a maior parte delas está perdida ou fora do país. A ordem da narrativa e da colocação das bases teóricas respeitam, de certa forma, o tempo e a ordem dos problemas que surgiram no contato desses tipos de textos e das etapas de investigação desse trabalho. Como a história do protestantismo ainda é um assunto pouco estudado e os leitores, mesmo protestantes, podem desconhecer aspectos gerais, achamos prudente, antes de tecer considerações teóricas, apresentar breves biografias. No final de cada item nossas teses e problematizações ficarão mais claras, embora, na construção do texto informativo já tenhamos objetivos nada ingênuos.

Pretendemos mostrar, a partir das biografias de dois missionários pioneiros, duas diferentes práticas de escrita e atribuição de significado que eles tiveram para as suas denominações e para os estudiosos do protestantismo. No primeiro biografado, o missionário presbiteriano Ashbell Green Simonton, veremos a prática recorrente nos livros de história de atribuir uma unidade biográfica aos pioneiros do protestantismo; através do diário do pioneiro veremos os muitos sentimentos contrastantes dele e a dificuldade, tanto das igrejas, quanto da Academia, de abordarem essa multiplicidade do indivíduo na sua narrativa. Simonton se tornou a representação da disputa política ocorrida no mundo presbiteriano dos anos 1970, a partir do qual, os divergentes grupos disputavam pelo seu significado original. No segundo caso, veremos um movimento inverso: o silêncio e o esquecimento que determinados pioneiros protestantes tiveram, seja na história construída pelas igrejas ou pela Academia. Thomas Jefferson Bowen, o primeiro missionário batista no Brasil, a partir das biografias já

construídas sobre ele nos Estados Unidos, mostrará as outras faces da empresa missionária norte-americana, bem como os limites da Academia que construiu grande parte do seu conhecimento teórico, tendo por base os presbiterianos (sobretudo, paulistas) do território nacional. Alguém que foi esquecido não por falta de realizações em vida, mas como exercício daquilo que as narrativas não deveriam explicitar.

Ashbel Green Simonton, missionário norte-americano que chegou ao Brasil em 1859, mediante o seu diário, forneceu dados relativos ao início do protestantismo nessas terras tropicais. Tendo como documento central de análise o respectivo diário, mostraremos que, um século depois de sua morte, sua figura se tornou representativa, pois revelou, de um lado, um local de produção no qual existe uma disputa em torno do seu significado “real” e de um outro, a idéia de mostrá-lo como portador de uma unidade identitária pode, não só provocar equívocos para o estudo do protestantismo, como também resultar em políticas efetivas que influenciaram diretamente nos muitos fiéis e na forma de articular as representações e práticas religiosas com sua realidade social.

Nosso suporte teórico para fazer esse exercício está atrelado aos textos de Ângela de Castro Gomes em *A escrita de si, Escrita da História*<sup>423</sup> e de Pierre Bourdieu em *A Ilusão biográfica*<sup>424</sup>. O procedimento metodológico para realizar tal tarefa consistirá: 1- na breve apresentação da biografia e os espaços por onde esse missionário transitou; 2- na análise resumida do seu diário: o exercício da escrita de si, as muitas intenções no diário e a multiplicidade desse sujeito; 3- na apresentação, mais de um século depois, das implicações que esse missionário teve para o entendimento do protestantismo e as políticas eclesásticas legitimadas a partir da sua figura.

#### 4.1.1. Uma breve biografia

O diário, que analisaremos, pertenceu ao missionário norte-americano Ashbel Green Simonton. Fundador da Igreja Presbiteriana no Brasil (IPB), um precursor do protestantismo missionário norte-americano, representante concreto de um imaginário ianque expansionista e colonizador de mundo e, dada sua breve vida, um dos mártires da propagação do protestantismo em território brasileiro. Seu diário compreende um conjunto de textos escritos pelo mesmo entre novembro de 1852 e dezembro de 1866. Não era um diário *strictu sensu*,

---

<sup>423</sup> GOMES, op.cit.

<sup>424</sup> BOURDIEU, Pierre. A ilusão biográfica. In: FERREIRA & AMADO, Janaina. *Usos e abusos da História Oral*. Rio de Janeiro: FGV, 1998.p.183-192.

pois existem espaços longos sem registros. O documento foi publicado em português pela Casa Editora Presbiteriana em, 1981, dado representativo da confiança para mostrar a intimidade de seu fundador e do próprio caráter do diário, algo que, posteriormente, trabalharemos melhor. Antes de atingirmos nossos objetivos, achamos prudente apresentar um breve panorama de sua vida e realizações nos Estados Unidos e no Brasil, contextualizando-a em relação à História política e religiosa de ambos países. Essa descrição um pouco minuciosa e enfadonha aos distantes desse assunto fará sentido, quando mostrarmos a articulação dessa vida com as releituras desse sujeito e desse documento um século depois.

Nascido na região norte dos Estados Unidos, na cidade de West Hanover, no abastado Estado da Pensilvânia em 1833- local onde viveu a maior parte de sua infância- Simonton era neto de pastor presbiteriano pelo lado materno, filho do deputado federal e médico, William Green Simonton, sendo o mais novo dos nove irmãos. Sua trajetória de estudos foi notável para alguém do seu período: formou-se no Colégio Universitário de Princeton, em 1852 (hoje Universidade de Princeton) onde se tornou apto para o magistério. Os primeiros registros do seu diário nos informam sobre ele jovem formado, com dezenove anos, viajando em busca de emprego em direção ao Sul dos EUA. Depois de longa viagem, encontrou no Mississipi uma escola de aceitáveis condições para início de sua carreira como professor. Definitivamente, não gostava do Sul. Com pouco mais de um ano de magistério, descontente com as idéias políticas daquela gente e do “degradante ambiente intelectual” daquele, abandonou o magistério, voltou para sua Pensilvânia natal e se dedicou ao estudo do Direito durante um ano<sup>425</sup>.

A escolha de ser ministro protestante, pelo seu diário, foi uma decisão que atendia a votos feitos por sua mãe (não se sabe a quem, provavelmente a Deus) quando Simonton nascera. Segundo o mesmo, amigos e parentes incentivaram-no na decisão de ser ministro presbiteriano, ocupação prestigiosa de então. Estava, também, indeciso quanto à profissão a ser seguida e, devido a uma marcante experiência religiosa em 1855, ingressou no Seminário Teológico de Princeton, em 1855, cidade amada, quando adolescente, chamado pelo próprio de sua *Alma Mater*<sup>426</sup>.

A decisão de Simonton, um jovem de futuro promissor que escolheu a carreira eclesiástica como profissão, é mais bem entendida, quando compreendemos essa decisão não apenas em termos individuais. Sua escolha ocorreu, justamente, no período de grande

<sup>425</sup> SIMONTON, Ashbel. *Diário, 1852-1867*. São Paulo: Casa Editora Presbiteriana, 1982. 28 de julho de 1854. p. 72

<sup>426</sup> Dados extraídos do web site da Igreja Presbiteriana do Brasil (IPB). Disponível em: <[http://www.ipb.org.br/quem\\_somos/historia\\_ipb\\_fotos.php3](http://www.ipb.org.br/quem_somos/historia_ipb_fotos.php3)>. Acesso em: jun 2007..

efervescência religiosa do século XIX nos EUA, denominada de Segundo Grande Avivamento<sup>427</sup>. Simonton era não só parte daquelas multidões arrependidas de seus pecados, como também, partilhava do idealismo romântico do homem comum norte-americano, do voluntarismo e da democracia popular, próprio dos Estados Unidos do século XIX. Segundo Mendonça,

as décadas de 1850 testemunharam uma crescente maré de pregações perfeccionista, nas maiores denominações protestantes. Para os campeões do perfeccionismo, o reavivamento de 1858 pareceu o presságio da conversão das nações e o estabelecimento do Reino de Deus na Terra. A idéia expandiu-se entre protestantes americanos durante e depois da Guerra Civil (...) O protestantismo norte-americano do século XIX orientou-se no sentido de conduzir o pensamento cristão a uma unidade orgânica com o ponto de vista evolucionista, com os movimentos de reconstrução social e com as esperanças de “um mundo melhor”, pensamento dominante, então, na mente humana em geral<sup>428</sup>.

No Seminário de Princeton, decidiu ser missionário no estrangeiro. Em 1859, se candidatou a missionário na Foreign Missions of the Presbyterian Board e, no mesmo ano, foi designado à cidade do Rio de Janeiro com a delicada missão de: “explorar o território, verificar os meios de atingir, com sucesso, a mente dos naturais da terra e testar, até que ponto, a legislação favorável à tolerância religiosa será mantida”<sup>429</sup>. A agência missionária, por saber das limitações do Brasil - uma nação católico-romana com pouca tolerância para o proselitismo protestante - fez uma apurada escolha antes de designar alguém para se estabelecer nessas terras tropicais. Simonton atendia às necessidades da agência missionária: “dotado de maturidade, talento, superior preparo acadêmico e completa devoção de corpo e alma à sua causa. O Sr. Simonton possuía todas essas qualidades”<sup>430</sup>.

Ser missionário protestante não era apenas uma vocação religiosa com objetivos não seculares, era uma escolha globalizante que envolvia também valores nacionalistas, propostas definidas de um modelo civilizacional a ser espalhado e aplicado, sobretudo em locais pouco desenvolvidos. Uma missão nobre, de reconhecimento social tanto no seu local de origem, e no seu círculo de amizades do Rio de Janeiro. A possibilidade de construir uma sociedade cristã baseada no tripé “religião-moralidade-educação”, que no Brasil daquele período significaria na prática, uma religião separada do Estado em tempos de padroado, moral

<sup>427</sup> O período de Simonton é chamado de Segundo Grande Avivamento onde a ênfase era na “descida do espírito santo” e na guerra contra os vícios “em gigantescas reuniões de conversão e santificação”. MENDONÇA, Antonio. *O celeste porvir – a inserção do protestantismo no Brasil*. São Paulo: Editora IMS, 1995. p.57.

<sup>428</sup> MENDONÇA, op.cit., p.58.

<sup>429</sup> RIBEIRO, Boanerges. *Protestantismo e cultura brasileira*. São Paulo: Casa Editora Presbiteriana, 1981. p.17.

<sup>430</sup> SIMONTON, op.cit., p.203.

puritana regendo a sociedade e ênfase na educação religiosa e científica, empolgaram figuras políticas locais da ala liberal<sup>431</sup>.

Ao chegar ao Brasil em agosto de 1859, Simonton esforçou-se em fazer cumprir sua missão: conheceu a comunidade de ingleses e norte-americanos da cidade do Rio de Janeiro, aprendeu a língua portuguesa, consultou os juristas locais sobre a possibilidade ou não de estabelecer trabalho protestante na capital do Império<sup>432</sup>. Na companhia de seu cunhado, o Rev. Blackford, visitou a região serrana do Rio, a cidade de São Paulo e o interior paulista (Sorocaba, Itu, Campinas), sendo recebido em fazendas de “simpatizantes de idéias liberais”. Em maio de 1861, alugou um salão no Rio de Janeiro, na rua do Ouvidor nº 9, e realizou o primeiro estudo bíblico dominical em português. Em janeiro de 1862, recebeu, oficialmente, mediante batismo e eucaristia, os três primeiros fiéis, data da organização da primeira Igreja Presbiteriana do Brasil.

Simonton desembarcou no Rio de Janeiro no fim da década de 1850, período da grande demanda por estrangeiros no Brasil. A procura era uma solução parcial para o fim do tráfico negreiro (1850) assim como para a necessidade de técnicos e engenheiros na construção de ferrovias, rodovias e para as primeiras fábricas a se estabelecerem em território nacional. Na década de 1860, os liberais também assimilaram a propaganda inglesa e americana do progresso atrelado ao protestantismo. Um novo grupo de líderes como Aurelino Cândido Tavares Bastos, Caetano Furquim de Almeida e outros ensinavam que o “progresso” só poderia ter lugar no Brasil mediante imigração germânica e anglo-saxônica<sup>433</sup> (isto é, protestante).<sup>434</sup>

Em 1862, voltou aos Estados Unidos já sabendo o português, desejoso para encontrar a mãe convalescente e angariar fundos para publicação de panfletos e livros de seu interesse para o português. Na volta, soube do falecimento da mãe e viu a Guerra Civil norte-americana de perto destruindo cidades e fazendo mortos. Convidado a substituir um pastor da cidade de

---

<sup>431</sup> MENDONÇA, op.cit., p.65.

<sup>432</sup> Simonton não foi o primeiro missionário protestante norte-americano no Brasil. Além das investidas francesas e holandesas nos séculos passados, na primeira metade do século XIX o pastor metodista Daniel Kidder e o presbiteriano James C. Fletcher haviam se destacado na distribuição de bíblias e na prestação de serviços religiosos à comunidade inglesa e norte-americana no Rio de Janeiro. Fletcher se destacou no período, sendo influente na corte do Imperador Pedro II chegando mesmo a ser membro do IHGB. Tanto Kidder quanto Fletcher descreveram as condições do Rio de Janeiro em seus relatos de viagens que constituem hoje fonte não só a estudiosos da religião como também aos historiadores do século XIX, em geral.

<sup>433</sup> Projetos de leis da facção maçônico-liberal pretendia a liberalização de direitos aos imigrantes acatólicos como o casamento civil e o divórcio, sepultamento em cemitérios públicos e a eliminação de todas as inabilidades religiosas. VIEIRA, David. *O protestantismo, a maçonaria e a questão religiosa no Brasil*. Brasília: UnB, 1980. p. 374

<sup>434</sup> VIEIRA, op.cit., p.372.

Baltimore, durante o período de férias, conheceu Helen com quem se casou no mesmo ano. Dois meses depois do casamento, o casal embarcou em direção ao Rio e, segundo o próprio, viveram os felizes dias de início de relacionamento numa confortável casa em Santa Teresa, na cidade do Rio de Janeiro. Em 1864, nove dias depois de dar a luz a primeira e única filha do casal Simonton, Helen faleceu deixando viúvo um homem de 30 anos e uma criança aos cuidados de um pai inexperiente em tarefas domésticas. A educação da filha recaiu nas mãos de sua irmã Lille, que morava em São Paulo. Simonton não acompanhou o crescimento da filha; os encontros com ela ocorriam poucas vezes e eram, geralmente, no final do ano. Em 1868, aos 34 anos de idade, o missionário morreu de febre amarela, embora o último registro de seu diário seja de 31 de dezembro de 1866.

Simonton presenciou de perto e de longe a Guerra Civil americana; entrou em contato com uma cultura que lhe era muito diferente; viveu no Rio de Janeiro em meio à febre amarela sendo, inclusive, sua vítima. Conheceu uma rede de pessoas importantes no Rio de Janeiro, quando o protestantismo representava as aspirações político-econômicas de parte da elite brasileira. Em relação aos brasileiros, destacamos seu relacionamento, majoritariamente, com a elite liberal daquele período. Seu diário informou, justamente, sua rede de amizade, seus locais de residência (alugadas em áreas influentes como a rua do Ouvidor) além de oferecer um retrato do Rio de Janeiro urbano pelo olhar estrangeiro de um moço muito inteligente, estudioso, culto, mas também cheio de incertezas pessoais.

#### 4.1.2. A construção de si – O diário de Simonton

A documentação relativa de Simonton é composta desse diário, sermões, cartas, relatórios para a agência missionária e matérias escritas no jornal de sua edição<sup>435</sup>. A pluralidade de documentos permite compreender a tensão entre a sua segurança em público - através de seus sermões, artigos em jornais e cartas aos superiores (o que não será fonte principal de nossa análise) - convivendo com suas inseguranças existenciais nos diferentes espaços e temporalidades em que viveu (encontrado no seu diário). Os indícios de uma fé fundamentalista e de um destino missionário conviveram com a incerteza própria do protestante.

---

<sup>435</sup> Simonton foi o idealizador e, enquanto viveu, foi o editor do jornal *Imprensa Evangélica* (1864-1889).

Sobre a história do diário, em questão, temos poucos dados. Segundo o atual historiador da Igreja Presbiteriana do Brasil, Alderi de Souza Mattos, não se sabe onde se encontra o original do diário (o manuscrito), se é que ainda existe. O que existe disponível é uma cópia datilográfica feita no início do século XX, com texto em inglês. Não se sabe como esse diário foi levado para os Estados Unidos, com quem ficou, quem fez essa cópia datilográfica. A primeira pessoa a publicar o diário em português foi Maria Amélia Rizzo, com o título *Simonton: inspirações de uma existência*. Ela traduziu somente a parte do diário referente ao Brasil e em seguida fez algumas reflexões sobre o mesmo. Na orelha do livro, está escrito que "o Diário de Rev. Ashbel Green Simonton foi traduzido de originais em poder da Biblioteca Speer, do Seminário Teológico de Princeton" (algo que, segundo Mattos, não se encontra no setor atualmente). A segunda edição do diário está na íntegra e foi prefaciada por Boanerges Ribeiro, em 1981. Por fim, existe uma última edição de 2002, prefaciada por Alderi de Souza Mattos. Segundo o mesmo, e tudo nos leva a crer na verossimilhança da informação, as publicações do diário foram publicadas na íntegra tendo como base o manuscrito datilografado.<sup>436</sup>

Antes de analisar o diário em si, destacamos que o ato autobiográfico é algo próprio da tradição cultural norte-americana. Sua história nos remete à atividade das comunidades puritanas que exigiam uma autobiografia dos seus fiéis antes da admissão em seu grupo. Segundo Calligaris, a tradição anglo-saxã foi a mais rica em relatos autobiográficos, porque a cultura anglo-saxã é a mais precocemente individualista, e os Estados Unidos se tornaram o berço da modernidade ocidental: "se o ato autobiográfico parece ter encontrado sucesso americano específico é porque ele se tornou um ato próprio da cultura ocidental moderna"<sup>437</sup>.

### *Um Simonton plural*

---

<sup>436</sup> Informações gentilmente cedidas por Alderi de Sousa Mattos via correio eletrônico no dia 13/07/2007. Mesmo com as limitações de uma versão datilografada, ao menos no conteúdo, a verossimilhança ocorre mediante cruzamento de informações entre o diário e outros documentos deixados pelo mesmo como suas cartas, relatórios e matérias de jornais consultados por outros estudiosos. Por isso, mesmo com todas as limitações desse diário disponível, não acreditamos ser um documento fantasioso ou que não permita uma reflexão salutar. Caso se tratasse de uma versão "expurgada" por seus organizadores, acreditamos que determinados elementos do diário seriam retirados, como veremos no corpo desse texto.

<sup>437</sup> CALLIGARIS, Contardo. Verdades de autobiografias e diários íntimos. *Estudos Históricas*. Rio de Janeiro, v.11, n. 21, 1998. p.11.

Simonton trouxe um imaginário de civilização para o Brasil que, ao entrar em contato com os habitantes daqui, entrou em conflito com a realidade existente. Ao desembarcar no Rio de Janeiro, expressou seu descontentamento perante a comunidade de ingleses e norte-americanos por serem homens muito distantes do seu ideal puritano: tinham palavreados condenáveis, usavam o tabaco e ingeriam bebidas alcoólicas. Com relação aos nativos, registrou momentos de estranhamento, por exemplo, na sua viagem em direção ao interior paulista, em Itu, ao visitar um fazendeiro local registrou a hospitalidade acolhedora daquela gente, contudo, como aquela casa era “bagunçada, suja, com animais entrando e saindo e crianças brincando no assoalho de terra batida da casa”, revelou: “minha confiança no Brasil e nos brasileiros diminuiu”<sup>438</sup>.

Seu conflito mais aberto e intolerante foi com o catolicismo e as impressões dos “nativos” se misturaram com a crítica ao catolicismo. No dia 25 de fevereiro de 1863, registrou que gostaria de formar família com uma norte-americana, porque faltavam no Brasil “uma atmosfera de amor, simpatia, sã moral e nível intelectual”<sup>439</sup>. Em um dos seus sermões publicados, intitulado *Pilatos e seus acusadores*, Simonton identificou católicos como herdeiros de uma tradição latina pagã, herege, tal qual a postulada por Pôncio Pilatos em seu tempo. Segundo ele, os católicos no Brasil (entenda-se também brasileiros) faziam tal qual Pilatos fizera diante de Cristo: eram indiferentes, incrédulos e imorais.

Se Simonton foi seguro ao defender seu modelo civilizacional puritano norte-americano perante o modelo católico-latino, diante das reflexões sobre si o mesmo não aconteceu. O diário foi uma documentação rica para mostrar suas inseguranças e angústias pessoais. Nele, estão contidos indisposições, descrições de suas viagens em seus momentos pitorescos ou dificultosos, suas ambições familiares e profissionais (sobretudo antes de 1855, antes de sua vida eclesiástica), questionamentos existenciais; momentos corriqueiros como encontro com familiares, eventos políticos marcantes, nascimentos, casamentos e mortes, registros de cenários geográficos, objetivos a serem trilhados; registros de sua contabilidade, alimentação, discussões políticas, cheiros. Ao escrever sobre si, Simonton permitiu “o autoconhecimento, o prazer, a catarse, a comunicação consigo mesmo e com os outros”<sup>440</sup>. Suas incursões ao diário não tiveram uma frequência sequencial e lógica, sendo datas

---

<sup>438</sup> SIMONTON, Ashbel. *Diário, 1852-1867*. p. 168-69

<sup>439</sup> SIMONTON, op.cit., p.183.

<sup>440</sup> GOMES,op.cit., p.16.

marcantes momentos preferenciais para reflexão: seu aniversário e passagens de ano<sup>441</sup>. No dia primeiro de janeiro de 1864, temos uma reflexão representativa das suas preocupações mais recorrentes:

Pela primeira vez escrevo em 1864, o Novo Ano em que acabamos de entrar. Nos Estados Unidos a guerra continua. Alternam-se vitórias e derrotas de parte a parte, mas o saldo do ano é favorável ao Governo. O Mississipi aberto; Lee repellido; a confiança na administração restabelecida, e nos Generais notáveis; os resultados das eleições, tudo favorece o encerramento bem sucedido da guerra. Nos campos de batalha eles não estão vencidos.

Estou outra vez em meu posto, casado, e se a esperança não mentir, em breve saberei o que é ser pai. Tenho muitas razões para ser grato a Deus, pois é constante comigo. Sou tão feliz como poderia esperar ser neste mundo. A ele os agradecimentos, do fundo de um coração cheio de experiência de sua generosidade. A construção de uma Capela ou templo; a remoção do Sr. Schneider para a província de São Paulo, e sua substituição aqui, eis o que deve acontecer em seguida<sup>442</sup>.

Era interessado na política norte-americana e, como era de se esperar, a Guerra de Secessão foi assunto permanente nos primeiros anos da década de 60 de seu diário. Preocupado com a situação de seu país, especialmente defendendo as convicções próprias de nortista, apresentou mais interrogações sobre o rumo da política norte-americana que a brasileira. Curiosamente, seu diário fez vagas reflexões sobre a conjuntura política brasileira. A tese mais provável para esse silêncio sobre a política nacional se deve ao receio dos primeiros missionários em não angariar antipatias perante políticos locais. A possibilidade de perseguição por meio de denúncia poderia levá-los à prisão e, conseqüentemente, o confisco de um diário com opiniões comprometedoras implicaria em prova para deserção ou fim do trabalho religioso no Brasil. Os locais para expressão de opiniões políticas foram cartas dirigidas a pessoas dos EUA e a própria junta de missões daquele país<sup>443</sup>.

Além da política, a vida pessoal dele foi mostrada, como aqui, ao mostrar-se alegre de estar casado e na esperança de ser pai; outra preocupação foi relatar suas expectativas profissionais para o ano que viria e o apontar para as realizações feitas num ano passado. Diante de um Simonton missionário, de um voluntarismo quase irracional, dado mais a emoções que à razão, existe também a face de alguém inteirado de sua situação política, cultural e que entendia a razão como uma das maiores virtudes humanas. Sua trajetória de

<sup>441</sup> “É bom que tenhamos épocas, ou, melhor, marcos no tempo nos quais paramos naturalmente; verificamos o progresso obtido e avaliamos o que resta a caminhar, para perguntar a nós mesmos o que fizemos, o que estamos fazendo e o que faremos”. SIMONTON, op.cit., p.108.

<sup>442</sup> SIMONTON, op.cit., p.189-190. 1º de janeiro 1864.

<sup>443</sup> VIEIRA, op.cit., p.111.

estudos, seu estilo de escrita, as questões envolvidas em seus sermões e os relatos de seus próximos indicam um jovem erudito e conhecedor da cultura geral como literatura, filosofia, etiqueta, alimentação e vestimenta do período. Sua erudição, em momentos de extrema angústia, era abandonada em favor de compromissos inflados a Deus com promessas e intenções existenciais, quando na normalidade, essa erudição indicou um jovem mais convencido que apaixonado pelo evangelho. No dia da decisão de se tornar ministro, no ano de 1855, momento do ápice da emotividade e convicção revelada por parte do sagrado, declarou:

E agora antes do fim deste dia pelo qual espero jamais deixar de dar graças a Deus, quero deixar escrito, para poder ler e reler, o que hoje voluntariamente dediquei a Deus:

Deliberei no temor a Deus cumprir todos os deveres expressos em Sua Santa Palavra, e estudar essa Palavra em oração sincera para que seja guiado ao bom entendimento dela (...) Assumi os votos feitos por meus pais em minha infância “para ser do Senhor”, e fazer de Seu serviço o supremo objetivo da vida. Para que todo caminho que eu tomar seja marcado por Sua Palavra e Sua Providência, jamais me deixarei me afastar do caminho que Ele indicou; especialmente se Sua Vontade clara me indicar o Ministério, para lá irei com alegria e zelo<sup>444</sup>.

Ao mesmo tempo, em momentos de menor intensidade, queixava-se de falta de emotividade e entrega emocional perante a Deus e ao ministério:

(...) Gostaria de poder perceber a graça de Cristo em todas as coisas, nas pequenas como nas grandes, assim como fazer tudo com reverência consciente de sua glória. Encaro o dever de maneira fria e cumpro-o porque é absolutamente certo, próprio, e nobre fazê-lo; e a deficiência está aí, pois o dever é a vontade de Cristo o qual se alegra quando eu compor. Não posso dizer em sã consciência que “para mim o viver é Cristo”. Precisaria dar precedência a uma Pessoa, e não a princípios. Não percebo o amor de Cristo por mim como deveria e como creio que o faz a maioria dos cristãos; nem sinto o peso das obrigações que sei ter para com ele. Sinto e amo bem menos do que penso e obedeço. Minha religião é muito morta, minhas orações caem por terra faltando-lhes o impulso do sentimento jubiloso e vivo<sup>445</sup>.

A maior parte dos seus registros angustiantes mostraram um jovem muito inseguro, como bem indicou Weber, característica do protestantismo<sup>446</sup>. O diário de Simonton serviu também como prática religiosa, pois permitiu sua auto-vigilância, reflexão dos seus atos e atitudes, características da sua orientação puritana: vigilante na conduta, desejosa de

<sup>444</sup> SIMONTON, op.cit., p. 97-98. Seis de maio de 1855.

<sup>445</sup> SIMONTON, op.cit., p.157. Trinta e um de dezembro de 1859.

<sup>446</sup> O protestantismo, sobretudo calvinista, colocou a existência de um Deus transcendental ao extremo, extinguiu a mediação entre homens e Deus deixando-o em uma “incrível solidão interior do indivíduo” in WEBER, Max. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. Trad. Talcott Parsons. São Paulo: Martin Claret, 2001. p. 79. A doutrina da predestinação dos santos trouxe a insegurança sobre a eleição ou não do indivíduo da danação eterna.

perfeição, dotada de um sentimento de culpa e insegurança na salvação<sup>447</sup>. A escrita de si permitiu o mesmo fazer, da própria experiência de vida, o objeto de reflexão sobre os desígnios sagrados, sobre as promessas cumpridas e outras para serem realizadas, trazendo para si parte da cosmologia cristã, conferindo legitimidade de sua existência nela: “o crente religioso pode assegurar-se do seu estado de graça, quer se sentido como recipiente do Espírito Santo, quer se sentido instrumento da vontade divina”<sup>448</sup>.

Embora seja um diário da sua intimidade, não podemos entender de maneira ingênua a sua elaboração. Simonton estava ciente do seu pioneirismo no Brasil e da sua importância para a história. Seus registros minuciosos sobre a geografia carioca e das dificuldades a serem enfrentadas serviriam, como sempre foi prática, de excelente material para escrever uma história sistematizada - o que devido sua breve vida não foi possível. Mesmo indicando ser um pecador e não merecedor da graça divina, não nomeia seus pecados, suas falhas cotidianas minuciosamente. Tamanha descrição permitiu algo revelador: a instituição publicar mediante sua imprensa oficial o diário na íntegra do mesmo.

A pluralidade desse sujeito, não pela sua exclusividade, mas pelo consenso de que “as vidas individuais são plurais como é plural e diferenciada a memória que registra os acontecimentos da vida”<sup>449</sup> mediante, sobretudo seu diário, relativiza um pouco simplificações sobre esses missionários, possibilita entender parte do universo mental que impulsionou a grande empresa missionária norte-americana do século XIX; a consolidação em curso do indivíduo moderno e as particularidades de alguém que reivindicou o direito de escrever sobre si, para si e provavelmente para outros.

#### 4.1.3. O Simonton original: uma ilusão

as representações do mundo social assim construídas, embora aspirem à universalidade de um diagnóstico fundando na razão, são sempre determinadas pelos interesses de grupos que as forjam. Daí, para cada caso, o necessário relacionamento dos discursos proferidos com a posição de quem os utiliza.

As percepções do social não são de forma alguma discursos neutros: produzem estratégias e práticas (sociais, escolares, políticas) que tendem a impor uma autoridade à custa de outros, por elas menosprezadas, a legitimar um projecto

<sup>447</sup> Segundo Weber, puritanos observavam sua própria conduta, “também observavam a de Deus, e via o Seu dedo em todos os particulares da vida”. WEBER, op.cit.,p. 93.

<sup>448</sup> WEBER, op.cit., p.85.

<sup>449</sup> GOMES, op.cit., p.14.

reformador ou a justificar, para os próprios indivíduos, as suas escolhas e condutas<sup>450</sup>

Frente às questões que a História Cultural francesa tem posto nos últimos anos, os estudiosos da religião têm procurado historicizar a construção e a disputa em torno de algumas representações existentes no campo religioso brasileiro. No nosso caso, influenciados por esse debate e vertente teórica, Simonton se tornou uma figura representativa dentro da História do protestantismo nacional a partir do qual grupos - acadêmicos e religiosos - disputam pelo seu “verdadeiro” significado. Particularmente nas décadas de 1960 e 1970, quando o campo religioso, político e cultural brasileiro sofreram modificações significativas, sua figura foi evocada para legitimar políticas e comportamentos eclesiásticos diferenciados. Simonton representou, para um grupo protestante mais progressista, um protestantismo deturpado que fundamentou o autoritarismo e o conservadorismo daquele período; de outro lado, os historiadores eclesiásticos procuraram mostrá-lo como guardião dos valores originais, valores que deveriam ser seguidos, conservados e lembrados. Em meio a essa disputa pela representação, temos, concretamente, não só a construção da ilusão biográfica, como apontou Bourdieu, bem como, empiricamente os resultados dessa ilusão afetando de maneira diferenciada os envolvidos em sua produção.

Entre as décadas de 1960 e 1970, o protestantismo sofreu algumas modificações consideráveis explorados em outro capítulo. O golpe militar de 1964 e uma série de reformas no corpo das igrejas protestantes históricas produziram, ao contrário do lado católico, uma adequação em favor do sistema político vigente. Na prática, isso significou: 1- a expulsão e o desligamento de alguns líderes e fiéis do quadro eclesiástico que tinham um discurso religioso mais atrelado aos problemas políticos e sociais brasileiros; 2- a aproximação com a teologia protestante fundamentalista norte-americana; 3- o fim do diálogo inter-religioso; 4- total apoio ao regime militar. No caso da Igreja Presbiteriana do Brasil, igreja fundada por Simonton, alguns desses fiéis progressistas como Rubem Alves, Waldo Cesar, Richard Shaull, Domício Pereira Mattos - justamente os primeiros estudiosos “acadêmicos” significativos sobre o protestantismo nacional - uma vez saídos dela, encontraram, no meio acadêmico e em organismos ecumênicos, refúgio intelectual e profissional<sup>451</sup>.

---

<sup>450</sup> CHARTIER, Roger. *A História Cultural. Entre práticas e representações*. Lisboa: DIFEL, 1990. p.17.

<sup>451</sup> Citamos alguns órgãos de pesquisa que nasceram nesse período - financiados com dinheiro da Igreja Católica e do Conselho Mundial de Igrejas- devido a grande força da Teologia da Libertação: o IEPG- Instituto Ecumênico de Pós-Graduação (1982), CEHILA- Comissão de Estudos de História da Igreja na América Latina

Os desafetos surgidos daqueles expurgos foram transpostos para o campo da produção histórica do protestantismo, caso verificável no entendimento de Simonton. Tendo em vista esse contexto religioso, a Guerra Fria e os estudos sociológicos extremamente críticos sobre a atuação imperialista norte-americana na América Latina, vejamos como os primeiros missionários foram representados por essa vertente mais progressista do protestantismo brasileiro:

as Igrejas protestantes brasileiras originárias da expansão missionária do século XIX expressam-se liturgicamente de modo similar. Seu culto caracteriza-se pela centralidade da pregação, pela *fossilização* de uma linguagem *obsoleta*, por sua vinculação a uma cultura *alienígena*, pela sua laicização e por subordinar-se aos objetivos de expansão do número de fiéis e preservação dos convertidos. O diagnóstico já indica medidas urgentes: desenvolver uma linguagem contextualizada e restaurar as dimensões da comunhão, ecumenicidade e libertação, próprias do culto cristão.<sup>452</sup> (*grifo nosso*)

Pela linguagem agressiva desses autores, é visível o clima de discórdia existente. Seguindo a linha de raciocínio dessa passagem, um dos fatores que explicavam o conservadorismo das décadas de 60 e 70 era sua própria origem. Ao invés de chegar aqui um protestantismo autêntico, ou seja, europeu, chegou para o Brasil um protestantismo impuro e deturpado, repleto de influências de uma cultura diferente da brasileira, com uma Teologia pouco adequada e que fundamentava o autoritarismo e o conservadorismo daquele período. Segundo um historiador dessa vertente: “Simonton reflected an important characteristic of the future Igreja Presbiteriana do Brasil- the predominance of Westminster orthodoxy combined with a churchly spirit which in the Brazilian context became very authoritarian at times”<sup>453</sup>.

Simonton era um representante, portanto, dessa origem maculada, com influências teológicas ortodoxas que direta e indiretamente explicavam as atitudes tomadas pela cúpula de então. Restava como proposta de motivação a esses progressistas voltar aos princípios originais europeus, uma vez que o que chegara aqui era o protestantismo impuro e deturpado. Ao mesmo tempo em que defendiam uma postura pela qual tinham sido expulsos, se legitimavam perante os espaços de onde estavam produzindo (na Academia que naquele momento era simpática à Teologia da Libertação e nos organismos ecumênicos) ao mostrar a possibilidade de um outro protestantismo. Entendeu esse protestantismo inaugurado por

---

(1973) o ISER- Instituto Superior de Estudos da Religião (1971) e o CEDI- Centro Ecumênico de Documentação e Informação (1969).

<sup>452</sup> MENDONÇA, Antonio Gouvêa & VELÁSQUES FILHO, Prócoro. *Introdução ao protestantismo no Brasil*. São Paulo: Loyola, 1990. p.145.

<sup>453</sup> PIERSON, Paul. *A younger church in a search of maturity: Presbyterianism in Brazil from 1910 to 1959*. San Antonio: Trinity University Press, 1974. p.19.

Simonton como o início de uma estratégia imperialista e exploratória norte-americana. Segundo Mendonça e Velásques:

o protestantismo tradicional no Brasil não tem outro caminho a não ser voltar as suas origens, isto é, à Reforma, recuperando o sentido da Igreja, restabelecendo a presença real da Bíblia e rompendo a cortina de fumaça da “teologia” internacional do positivismo religioso e do fundamentalismo que poluem seus horizontes.<sup>454</sup>

Do lado conservador, Simonton foi construído como um verdadeiro herói e vencedor. Todas as obras históricas publicadas pela Igreja Presbiteriana trataram o pioneiro com admiração e respeito. A descrição dos seus sofrimentos, da sua trágica perda da esposa, sua fé, voluntarismo, disposição para as causas do evangelho traziam lições múltiplas aos fiéis do presente, lições mais vinculadas aos aspectos individuais da abnegação desse pioneiro. Boanerges Ribeiro, historiador da IPB, presidente do órgão máximo dela usou de Simonton para legitimar as polêmicas atitudes tomadas durante seu governo<sup>455</sup>. A origem serviu para ilustrar um presente concordando com o passado:

Simonton é republicano entusiasta, mas não está no Brasil para subverter a monarquia; é antiescravista visceral, e não faz segredo disso, mas não vai dedicar-se à campanha abolicionista no País. Ele visa à inserção no sistema religioso brasileiro de uma nova denominação integrada por pessoas que tenham experiência pessoal de que Deus perdoou seus pecados porque creram em Cristo; no caso de pessoas vindas do catolicismo romano, essa conversão resulta na rejeição dessa denominação religiosa<sup>456</sup>.

Ribeiro evocou a figura de Simonton para legitimar dois elementos centrais na discórdia entre conservadores e progressistas: o envolvimento de protestantes na política e o ecumenismo. Para ele, o pioneiro teve valores para serem aplicados no presente, ou seja, o não envolvimento da Igreja com a política optando, ao invés disso, pela modificação do indivíduo em termos religiosos. Quanto ao ecumenismo, proposto pelo Concílio do Vaticano

<sup>454</sup> MENDONÇA & VELÁSQUES FILHO, op.cit., p.275.

<sup>455</sup> Boanerges Ribeiro foi presidente do Supremo Concílio da IPB (órgão máximo da Igreja) durante três mandatos consecutivos (de 1966-1970, de 1970-1974 de 1974-1978), fato então inédito. Além de acumular tal cargo e muitos outros (maioria dentro da Universidade Presbiteriana Mackenzie), foi o diretor do *Brasil Presbiteriano*, o principal órgão da imprensa presbiteriana por mais de trinta anos, de 1964 a 1985. Foi o maior produtor de obras, em termos numéricos, sobre a história da instituição. Só de obras publicadas foram cinco. Seus estudos foram publicados por editoras principalmente religiosas. Foi também o mais polêmico e ambíguo estudioso devido a sua trajetória política na Igreja: centralizador, autoritário e conservador durante o seu período de governo institucional demitiu professores de seminários, atrasou seus salários, expulsou seminaristas chamados de “progressistas”, fechou igrejas em Belo Horizonte e o Seminário Presbiteriano de Vitória pela sua “rebeldia”.

<sup>456</sup> RIBEIRO, Boanerges. *Protestantismo e cultura brasileira*. São Paulo: Casa Editora Presbiteriana, 1981. p.27

II, que pretendia uma aproximação entre católicos e protestantes, Ribeiro foi enfático na sua postura fechada.

Não temos apenas uma discordância quanto ao significado de Simonton, ou uma briga por poder institucional. A discussão sobre a origem ocorreu, concomitantemente, ao questionamento identitário que os grupos religiosos passaram frente às modificações do catolicismo (Vaticano II, Teologia da Libertação), crescimento vertiginoso dos protestantes pentecostais, neopentecostais, espíritas e das religiões afro-brasileiras das décadas de 1960 e 1970. A disputa em torno da construção da memória significava, em termos práticos, medidas concretas para fiéis e seu entendimento de mundo, manutenção de cargos remunerados, distribuição de recursos financeiros; prestígio acadêmico, pessoal e político.

Independente dessa divisão artificial que fizemos entre conservadores e progressistas no seio do protestantismo histórico, observamos que Simonton foi entendido como portador de uma coerência e unidade identitária que, quando analisamos seu diário, se esvaem. A sua insegurança, o “estranhamento com os nativos”, a extrema racionalidade e falta de emotividade de Simonton não foram abordados pelos conservadores, assim como, o intenso envolvimento político, erudição e a vanguarda que Simonton representava no seu tempo não foram lembrados pelos mais progressistas. Em seu texto, *a Ilusão biográfica*, Pierre Bourdieu alertou sobre os danos, quando entendemos um sujeito em termos de trajetória, coerência e teleologia: um engano dos sentidos produzindo uma verdadeira ilusão. No caso concreto de Simonton, a reflexão de Bourdieu mostrou como essa ilusão pôde interferir nesse grupo religioso, como os sujeitos envolvidos na disputa de uma representação articularam essa “ilusão” ao seu discurso, e nos interroga sobre uma historiografia da religião no Brasil, muito marcada ainda por essa representação coerente e unitária do indivíduo.

O diário de Simonton, segundo Alderi de Souza Mattos, historiador oficial da Igreja Presbiteriana do Brasil, possuiu dois momentos diferentes: um, antes de sua opção pelo ministério de 1855 e outro, depois. A mudança na temática do diário é inegavelmente distinta perante sua opção profissional. Antes de 1855, os seus registros giravam em torno das suas longas viagens e leituras; com sua opção pelo pastorado e, posteriormente, vindo ao Brasil, sua preocupação foi oferecer um relato de suas realizações e obras, bem como, refletir sobre seus atos e atitudes frente à missão maior a ser cumprida. Preferimos relatá-lo como ao mesmo tempo contínuo e cheio de rupturas sem eleger momentos como divisores de águas ou como capazes de tornar algo totalmente novo sem levar em conta o seu passado.

A documentação pessoal do missionário, em questão, a partir dos nossos pressupostos teóricos, permitiu visualizar um sujeito múltiplo: seguro, inseguro, emotivo, racional,

ingênuo, voluntarista, características inerentes à pluralidade de alguém que usou de diferentes estratégias de vivência e articulação perante seu local e tempo. Na disputa de significados por Simonton, a tentativa de rotulá-lo como um indivíduo coeso e coerente foi eficiente estratégia de legitimidade institucional. Do lado do protestantismo mais progressista, o missionário representou uma origem maculada e condenada, enquanto conservadores admiraram sua trajetória de vida construindo Simonton como verdadeiro herói. Acreditamos que a crítica de Bourdieu e a prática aqui mostrada não são aplicáveis apenas na temática religiosa, podendo ser verificada em outros temas e espaços.

#### 4.2. Thomas Bowen, um pioneiro marginal

O segundo personagem, em questão, é Thomas Jefferson Bowen, o primeiro missionário norte-americano enviado pela Igreja Batista ao Brasil<sup>457</sup>. Bowen possui situação única na história do protestantismo nacional, mesmo pioneiro, de grande importância para a historiografia, sobretudo da África, as releituras feitas em torno de sua figura o apontam como personagem menor entre os pioneiros do protestantismo brasileiro. Nesse item, investigaremos as possíveis causas que fizeram dele personagem se não marginal, mas menor na história dos protestantes brasileiros e as possíveis intenções nesse silêncio ou esquecimento dele. Se, no item passado, o grande tema gerador foi a disputa pelo real sentido de um personagem, aqui, observaremos outra prática comum nessa “historiografia protestante”- prática não exclusiva desse grupo- que é a atribuição de valor a um personagem do passado tendo em vista as necessidades e expectativas do presente.

Pouco citado e analisado entre protestantes brasileiros, a vida e obra de Bowen carregam elementos que batistas e muitos grupos protestantes procuram exorcizar. Pelos tipos de engajamentos tidos em vida e através dos seus escritos, veremos, ao mesmo tempo, os objetivos econômicos por trás da evangelização de almas, a ignorância de missionários e agências sobre os locais onde se estabeleceram, a desintegração cultural e política resultante dessa pregação do evangelho, como também, uma trajetória de vida marcada pelo pioneirismo e pelos sucessivos fracassos pessoais e profissionais. Frente aos elementos indigestos do

---

<sup>457</sup> Para ser mais preciso, Bowen foi associado à Convenção Batista do Sul, grupo de igrejas formado como resultado de diferenças sobre o problema da escravidão. Este grupo saiu da Convenção Batista Americana em 1845 e estabeleceu sua própria autoridade missionária sendo Bowen pertencente a ela.

passado protestante postos ao presente, os grupos evangélicos, em especial suas intelectualidades, reelaboraram e construíram os sentidos do passado mediante a seleção de personagens, valorizando mais uns e outros menos.

Ao analisar Bowen, não atacaremos ou desmereceremos batistas, mas o mostraremos como representante de uma prática não exclusiva desse grupo, mas possível de ser ampliada a outros protestantes. Nossa análise seguirá método diferente de quando analisado Simonton: 1. Por possuir uma documentação mais fragmentada, faremos, ao mesmo tempo, uma breve biografia de Bowen através de literatura disponível e analisaremos as suas cartas enviadas para sua Junta de Missões, quando esteve no Brasil; 2. A análise das biografias e os possíveis impactos delas na historiografia, nas políticas eclesiásticas. Por ser contemporâneo de Simonton, alguns elementos contextuais já explorados não serão repetidos nessa breve biografia.

#### 4.2.1. Uma breve biografia

Thomas Jefferson Bowen era da região sul dos Estados Unidos, região conhecida pelo modelo agrário e escravista até o término da Guerra Civil norte-americana<sup>458</sup>. Filho de uma família quaker de tradição militar, nasceu em Jackson Co., no Estado da Geórgia, em 1814. Não existem dados a respeito de sua formação intelectual, mas, provavelmente foi um autodidata tendo uma formação escolar mais sólida, posterior à sua opção pela vida eclesiástica. Na juventude, fez jus à tradição da família e, aos vinte e dois anos, lutou contra uma revolta indígena como soldado defensor do seu estado natal e da Flórida. Posteriormente, ainda como soldado, lutou na guerra da conquista do Texas, disputa sangrenta que dizimou indígenas e mexicanos. Em 1840, aos vinte e seis anos, foi tocado por aquele mesmo ambiente religioso de Simonton das multidões arrependidas, e se tornou mais um daqueles pregadores itinerantes em Igrejas e congregações. Durante sete anos, de 1841 a 1848, Bowen viajou pelos Estados da Georgia, Flórida e Alabama como missionário de sustento próprio, até que, em 1848, a Junta de Missões batista aceitou seu pedido de ser missionário na África. Em fevereiro de 1849, foi nomeado para aquele continente chegando lá no início de 1850.<sup>459</sup>

<sup>458</sup> KARNAL, Leandro. *Estados Unidos: a formação da nação*. São Paulo: Contexto, 2001. p.54

<sup>459</sup> Dados extraídos de MEYER, Lysee E. *The Farther Frontier: Six Cases Studies of Americans and África, 1848-1936*. Susquehanna University Press, 1992. p.15. e OLIVEIRA, Betty Antunes de. *Centelha em restolho*

O desejo pela África pode ter sido despertado em Bowen pelos relatórios de missionários ingleses que haviam conhecido o continente. Em 1848, um número de exploradores europeus como Mungo Park, Rene Caillie, Richard e John Lander, Dixon Denham, e Hugh Clapperton tinham penetrado no Sudão e publicado seus relatos de viagens que veiculavam imagens consagradas no imaginário do ocidente como da “África Selvagem”, exótica e fantasiosa. Os relatos, somados ao ambiente religioso e social norte-americanos contribuíram para Bowen sentir-se, suficientemente, motivado a evangelizar o continente. Seu projeto inicial era alcançar o interior, área ainda não atingida pelas missões inglesas, que tinham focado seus esforços em áreas litorâneas, principalmente naquelas do tráfico negreiro. Bowen, tal como Simonton, tinha o mesmo imaginário dos Estados Unidos como modelo de nação para outras em estágio de “barbárie”, como modelo de progresso da história humana alternativo ao modelo europeu.<sup>460</sup>

O início de sua estadia no continente africano foi marcado por muitos percalços, logo nos primeiros meses de 1850, havia perdido seus dois companheiros de expedição, um branco de nome Harvey Goodale, morto de uma febre tropical, e do negro Robert Hill que, por “incompatibilidade de personalidade”, acabaram se separando. Seu projeto de ir ao interior do continente também ficou comprometido ao saber da real situação política: o Império Fulani - grande parte dele muçulmano- dominava a área pretendida e era hostil a investidas cristãs. A única saída de Bowen foi se assentar em Abeokuta, a poucos quilômetros do litoral, cidade de povos refugiados do Império Fulani. Lá não desenvolveu seus projetos, pois estavam estabelecidos dois outros missionários, um anglicano e um outro ioruba. Nessa cidade, ficou grande parte do seu tempo até retornar aos Estados Unidos, em 1853, para se recompor de sua doença, provavelmente a malária<sup>461</sup>.

Impossibilitado de avançar interior adentro, nesse primeiro período aprendeu a língua Ioruba e conseguiu certo prestígio entre chefes locais. Dado seu conhecimento militar, ajudou-os a defender Abeokuta contra um ataque do reino Dahomeu, o maior do reino Oeste, além de, pelo fato de ser branco, representar para os líderes locais a possibilidade de futuras vantagens comerciais e militares num confronto com tribos inimigas. Bowen familiarizou-se com os Iorubas, entendeu parte da complexidade cultural, conheceu a geografia local, fez amizades, tentou converter fiéis e chegou a estudar o Corão para melhor dialogar e difundir

---

*seco: uma contribuição para a história dos primórdios do trabalho Batista no Brasil*. 2 ed. São Paulo: Vida Nova, 2005.p.106-107.

<sup>460</sup> SANNEH, Lamin O. *Abolitionists Abroad: American Blacks and the Making of Modern West Africa*. Harvard University Press, 1999. p.145.

<sup>461</sup> SANNEH, op.cit., p.23-24.

sua fé. De volta aos Estados Unidos, em 1853, lá se casou em maio do mesmo ano com Lurena Henrietta Davis voltando à África dois meses depois do casamento.

No início dessa segunda estadia, de 1853 a 1856, Bowen foi acompanhado da esposa e de dois casais para auxiliar no trabalho antes feito solitariamente. Pouco tempo depois, as doenças tropicais foram novamente o empecilho para consolidar seus planos. Daqueles casais, um deles havia morrido de malária e o segundo, também doente, resolveu voltar aos Estados Unidos. O casal Bowen, em seus diários, relataram durante esses três anos mais de 77 casos em que um ou outro sofriam com muitas febres. A doença também matou a primeira filha do casal com três meses de idade, a pequena Mary Yoruba, nasceu e foi enterrada em terra Iorubá. As principais realizações, nesses anos, foram o trabalho missionário em três cidades, primeiro em Ijaye (próximo ao Rio Níger), segundo, em Lagos (na costa da Nigéria) e em terceiro Ogbomoshó (todas na atual Nigéria). Nessa última cidade, ficaram até voltar aos Estados Unidos, em 1856.<sup>462</sup> Seu projeto de ir mais ao interior do continente, em especial Sokoto, capital do império Fulani, nunca foi realizado. A vivência de Bowen entre os Iorubás fizeram dele figura *non grata* em outras regiões e tribos. Seus sucessores abandonaram a idéia do interior e preferiram os próprios Iorubás e áreas vizinhas deles ao sul, por serem mais amistosos que os de influência muçulmana.<sup>463</sup>

De volta aos Estados Unidos publicou *Central Africa: Adventures and Missionary Labors in several countries in the interior of África from 1849-1856*, livro sobre suas aventuras, observações e principalmente, estratégias para a ocupação daquela região da África, hoje Nigéria. Devido seu trabalho pioneiro foi convidado a falar em Washington para interessados na colonização da África sobre as potencialidades de uma eventual expansão comercial norte-americana e dos possíveis benefícios tanto para os norte-americanos, quanto para os Iorubás. Seus argumentos surtiram uma boa repercussão e, em fevereiro de 1857, o senado americano aprovou uma verba de vinte e cinco mil dólares para uma expedição de conhecimento do Rio Niger, algo nunca realizado. Outra obra publicada por Bowen, essa em 1858, foi *A Grammar and Dictionary of the Yoruba Language*, ambas provocaram uma boa repercussão nos seus dias e contribuíram para a visibilidade do continente africano nos Estados Unidos.<sup>464</sup> Suas propostas de “redenção da África” se resumiam à introdução da cristianização, do comércio e da colonização da África mediante a introdução da ciência, do

---

<sup>462</sup> DAVIS, David Carson. *Thomas Jefferson Bowen and his plans for the Redemption of Africa*. Dissertação (Master of Arts) - Faculty of Baylor University, Baylor University, 1978. Baylor University, 1978. p.28.

<sup>463</sup> DAVIS, op.cit., p.28.

<sup>464</sup> . DAVIS, op.cit., p.61.

conhecimento, da educação ocidental, para, segundo ele, trazer a conversão e a elevação do nível moral dos africanos:

There must be a... diffusion of correct science, a knowledge of the world and its history, (...) some proficiency in the arts which are indispensable to enlighten men, commerce conducted on the right principles, a good degree of popular education, and above all the sanctifying influence of Christianity, all cooperating before we can reasonably hope for the conversion and elevation of any people. That will require much time, much labor, and judicious management<sup>465</sup>

Bowen estava nos Estados Unidos restabelecendo sua saúde e tinha em mente voltar o mais breve possível para a África, algo que não aconteceu. O casal estava com a saúde frágil e Lurena, grávida, achava prudente voltar para os iorubás só depois do nascimento da criança<sup>466</sup>. Outro motivo foi Thomas, nesse período, se envolver em disputas políticas que impediram o prosseguimento do seu trabalho. Segundo Betty Antunes de Oliveira, em 1859, a Convenção Batista do Sul tinha dois grandes grupos concorrentes quanto à posição missionária: um, primeiro, chamado “Anti-Junta” defendia as igrejas e associações como mantenedoras de seus missionários, e um segundo grupo rogava a centralização das atividades missionárias na Junta.<sup>467</sup> Bowen defendeu arduamente a primeira idéia - idéia derrotada- e, nos debates angariou inimigos no seio da liderança da sua Agência missionária. Fora isso, os missionários da África também não desejavam seu retorno e liderança. O modelo administrativo de Bowen defendia alguns usos e costumes dos iorubás permitindo, por exemplo, o batismo de homens polígamos. Questões como essas dividiram os missionários na África e, na Junta de Missões, o parecer foi contrário ao modelo administrativo de Bowen. Nesse trecho de carta destinada ao presidente da Junta, percebemos um clima tenso entre ele e seus antigos subordinados, assim como, entre ele e a própria estrutura batista:

So my missionary career is ended. God only knows how I have suffered. (...) I am conscious of faults and defects, but my dear Bro., you know as well as I do that there is prejudice against me where it should not exist. So I must be sacrificed. And why? Because I have resented aggression and insults on my rights.(...) More than once I have been regarded with patronizing superiority by brethren who are my inferior fact for fact in general and special knowledge. I care but little for that, but when a false intruder stifles me and deprives me of the power to work, when my labours are repaid by half the salary paid to others, when my propositions are set aside for a policy which retards the progress of the work, this accumulation of disrespect, and inability to work is surely enough to boycott me from the field. I know, at least I fully believe, that you are not aware of all the insults and wrongs to which I have been subjected, but you are at least aware that I have grounds of complaint. You

<sup>465</sup> Carta de Thomas Jefferson Bowen, n.d, in *Home and Foreign Mission Journal*, November 1854, p.29; *The African Repository*, 30 (Outubro de 1854), 291, Apud, DAVIS, op.cit., p.63.

<sup>466</sup> DAVIS, op.cit., p. 96.

<sup>467</sup> OLIVEIRA, op.cit., p.111

have regarded me as an inferior sort of man who demands more than his due. Perhaps you are right. If so I have done well to retire from the work. (...) If the Board are my fellow servants, they have seriously erred in the sight of heaven by assuming the office of a master, and preaching terms which the self-respect even of a Paul, with all his holiness, would not subscribe. (...) I retire from the field in silence."<sup>468</sup>

Essa carta está no seu acervo pessoal, mas não foi enviada, o que ameniza as possíveis consequências de um comunicado dessa natureza. Em resumo, ela era uma confissão indignada sobre as defasagens salariais, decorrentes de sua posição política, e da insubordinação de missionários de menor experiência com aquele povo. Em meio a tantos sacrifícios pessoais e sequelas físicas, via sua obra ruir diante da surdez da Junta de Missões aos seus conselhos.

Impedido de voltar à África e com inimigos políticos, o outro passo de Bowen foi um, no mínimo, inusitado: vir ao Brasil e aqui construir uma escola para formar pastores negros. Esse desejo brotou da sua experiência em território africano, onde percebeu a cristianização de maior efeito, quando feito de alguém da própria comunidade. Ciente dos muitos negros iorubás no Brasil desejava educá-los, instruí-los e cristianizá-los, para que esses pudessem voltar à África e fazer o mesmo com seus conterrâneos<sup>469</sup>. Bowen enviou sua proposta à Junta de Missões e seu pedido foi aprovado.

Desconhecendo o cenário político e religioso do Brasil, ele e sua família desembarcaram no Rio de Janeiro, em maio de 1860. Logo no desembarque, Bowen se envolveu num evento que marcou sua presença nestas terras e evidenciou os limites daquele plano educacional para o Brasil de então. Quando desembarcou no porto, ficou entusiasmado com o número de negros existentes, e, numa atitude de curiosidade, conversou com alguns deles em língua iorubá comentando sobre seus planos<sup>470</sup>. Diante do fato, dias depois, o *Diário do Rio de Janeiro*, assim noticiou a chegada de Bowen:

---

<sup>468</sup> Carta de Bowen não enviada, sem data., apud SOUZA, Alverson. *A Black Heart. The work of Thomas Jefferson Bowen among blacks in Africa and Brazil between 1840 and 1875*. Dissertação (Mestrado em Teologia), Universidade de Natal, Pietermaritzburg, 1998.

<sup>469</sup> Segundo Bowen, "hence the double necessity of educating black men for our African Missions. If we neglect to do this we cut off the right hand of our power. My strongest reasons for wishing to labour in Brazil is the hope of educating coloured preachers. I tried to find a location for this purpose in the Creek nation, but I have failed. The responsibility is not on me. God knows, and will always remember, that I have done all I could to promote African Missions. I have a standing offer to anybody who will employ me anywhere to educate black preachers. If my offer be rejected I am clear. But my being clear does not promote the work. May the Lord cause it to be done." Carta de Thomas Bowen enviada ao Presidente da Junta de Missões, Rev. James Taylor em 11 de Outubro de 1859 apud SOUZA, op.cit.s/n.

<sup>470</sup> Segundo Bowen, em carta de 25 de maio de 1860, endereçada ao presidente da Junta de Missões "There are thousands of Yoruba people here. They swarm around me like bees and seem delighted that I have come to teach them". apud SOUZA, op.cit., Anexos. S/n.

Dizem-nos que um pastor americano procedente de Richmond, traz a intenção de converter as almas desgarradas às doutrinas da seita dos anabatistas, que professa. Começou já a exercer a sua missão pregando aos pretosmina, cuja língua fala perfeitamente, ao que nos informam. Espíritos supersticiosos e timoratos, esses pobres pretos começavam a tributar uma profunda veneração pelo missionário. Tal pregação pode criar deveres prosélitos entre as inteligências brancas e incultas, e estabelecer no país uma seita cuja manifestação é inconvenientíssima. À autoridade compete a verificação deste fato.<sup>471</sup>

Nessa notícia estavam os limites que Bowen desconhecia: não existia a plena liberdade religiosa no Brasil e o tecido social –sobretudo em relação à escravidão- era muito mais complexo e limitado para aquele tipo de trabalho com os negros. O protestantismo era uma “seita inconvenientíssima” e perigosa e os negros caracterizados como “homens desgarrados”, portadores de “espíritos supersticiosos e timoratos” e de “inteligências brancas e incultas”. A ingenuidade do projeto de Bowen está em parte baseado nas informações que tinha do Brasil, principalmente, nas do pastor metodista Daniel Kidder e do presbiteriano James C. Fletcher, publicadas no famoso livro *Brazil and the Brazilians*. Nesse texto, os autores mostraram uma simpatia muito grande pelo país, e, baseados apenas na constituição do Império, afirmaram ser possível o exercício de culto não católico. Contudo, o cenário religioso de fato existente<sup>472</sup> era desconhecido pelos viajantes, como a estreita relação entre clero católico e autoridades policiais.

My opinion is that our informants, who have told us that we may preach freely in Brazil have never seen the laws. They have merely taken the word of Brazilians for it that the laws are tolerant. I had been here three months before I obtained a copy of "the criminal code", and read for myself. If I had know all this in time I think it probable that my knowledge of romish bigotry would have deterred me from attacking it, when thus armed with the authority of the State.<sup>473</sup>

A fragilidade do argumento dos viajantes foi presenciada por Bowen na própria carne. Devido aquela notícia do *Diário do Rio de Janeiro*, o missionário foi preso e interrogado na polícia a respeito das suas intenções e realizações no Brasil. Depois de seis horas na delegacia, um oficial da Marinha norte-americana interferiu no caso e conseguiu sua

<sup>471</sup> *Diário do Rio de Janeiro*, 26 de maio de 1860, apud, OLIVEIRA, op.cit., p.113.

<sup>472</sup> Segundo Daniel Kidder e James Cooley Fletcher, o Catolicismo Apostólico Romano era a religião oficial do país, contudo, debaixo da nova constituição liberal, todas as denominações tinham o direito de culto, seja em público ou na esfera privada, com a única limitação relativa ao formato do templo religioso que não poderia ter torre ou sino. Diziam ainda que, desde a independência, o catolicismo romano perdia força; um dos sinais do enfraquecimento do poder do papa, era o baixo padrão moral dos padres católicos. KIDDER, Daniel & FLETCHER, James C. *Brazil and the Brazilians. A Historical and descriptive sketches*. Philadelphia: Childs & Peterson ; Boston: Phillips , Sampson & Cia, 1857. p.140.

<sup>473</sup> Carta de 31 de agosto de 1860 endereçada ao Rev A. Poindexter apud. SOUZA, op.cit., S/n.

liberação<sup>474</sup>. O fato é que esse evento somado o conhecimento do real cenário religioso brasileiro, influenciaram-no de tal maneira que adotou uma cautela muito grande quando no Brasil, algo posteriormente condenado pela contemporaneidade batista como a pouca ousadia proselitista, nenhuma conversão, isolamento social, nenhum benefício concreto para as futuras missões batistas no Brasil.

A acolhida da família Bowen pelos poucos chefes protestantes daqui também não foi de grande conflito ou acolhimento. Existem notícias de conversas entre ele e Simonton, que o desaconselhava a permanecer no Rio de Janeiro. Segundo o presbiteriano, a permanência no Rio de Janeiro geraria uma concorrência denominacional e existiam muitas outras cidades para o protestantismo se implantar<sup>475</sup>. No começo Bowen refutou a idéia, mas num segundo momento acatou-a e planejou se instalar em Florianópolis. Além de uma certa apatia em relação aos seus pares protestantes, Bowen não se comunicou ou teve laços de amizade com os políticos liberais do Rio de Janeiro, como fizeram Simonton e Kalley. A mais provável explicação para isso se deve ao tema da escravidão. Nas vésperas da guerra civil norte-americana, sua marca de pertencimento, a Missão da Igreja Batista do Sul, não poderia soar como positiva entre os liberais que viam naquela região o entrave para a plenitude do desenvolvimento norte-americano. Embora Bowen não se pronunciasse sobre o assunto em suas cartas, os indícios tendem mais para um abolicionista. Sua estadia na África, a defesa do continente africano, a tentativa de educar e evangelizar negros não nos permite enquadrá-lo como escravista.

Graças aos esforços do pesquisador Alverson Souza, tivemos acesso as cartas de Bowen escritas no Brasil sendo quase todas endereçadas ao presidente da Junta de Missões da Convenção Batista do Sul de Richmond, o Reverendo James B. Taylor, num total de treze correspondências. Como nosso objetivo nesse personagem não é construir uma biografia em si, mas pensar o lugar de Bowen na história do protestantismo nacional, não adentramos mais em sua documentação pessoal por exigir um tempo e recursos inviáveis para os limites desse trabalho. O acervo total de suas correspondências e demais material está na Sede da Convenção Batista do Sul nos Estados Unidos, em Richmond, onde está guardada a maior parte das fontes relativas ao início dos batistas brasileiros.

---

<sup>474</sup> OLIVEIRA, op.cit., p.115.

<sup>475</sup> Segundo Bowen, *“they think that two (Simonton e seu cunhado Blackford) will be enough for Rio at present, that too many in a place would excite opposition, and that I and others would do better a retire to some large town where there is no missionary”*. Carta de Thomas Bowen enviada o Presidente da Junta de Missões, Rev. James Taylor, 23 de Junho de 1860. SOUZA, Op.cit.

Dada a natureza dessas cartas, documentos oficiais que seriam lidos em público nas reuniões da sua Junta de Missões, dados mais íntimos e pessoais, como os vistos no diário de Simonton, são menos valorizados em favor de elementos de estratégia missionária. Mesmo assim, Bowen usou desses documentos para expressar suas dores físicas e dilemas existenciais, confessando seu estado pecaminoso, e da angústia gerada pela sua “incapacidade” de atuação no Brasil. Contudo não expressa dados como desavenças ou dados comprometedores dele ou de alguém de sua família.

A estada de Bowen no Brasil apresenta verdadeiros dados de uma espécie de exílio, o que explica a Junta ter aceitado um projeto dele. Tal como Simonton, Bowen estranhou o fato dos estrangeiros alemães, ingleses, norte-americanos serem irreligiosos e não atentos às condutas do protestantismo vigente naquele período nos Estados Unidos, fator de distanciamento para com eles<sup>476</sup>. Isolados socialmente, em oito meses de Brasil, os Bowen, praticamente, não receberam cartas da Junta ou folhetos para realizar trabalho; não foram enviados recursos financeiros para alugar um galpão, comprar livros, bíblias etc, e o mais representativo, por mais de cinco meses não foram enviados dinheiro ou recursos para sustento dele e sua família. Bowen, embora apontasse planos, às vezes, confusos de trabalho, não foi sequer respondido em suas propostas. Uma resposta dura e perversa para ele que, um ano antes, defendeu o sustento do missionário pelas igrejas e não pela Junta.

Falhada a tentativa da evangelização dos negros, Bowen teve outros planos de trabalho: primeiramente, pensando no Rio de Janeiro; posteriormente, almejando Florianópolis. Na sua estratégia, estavam passos, posteriormente, seguidos pelo protestantismo missionário dos próprios batistas, metodistas e presbiterianos como: distribuir e vender Bíblias, alugar um depósito para realizar cultos, fazer proselitismo individual e familiar, visitar quem desejasse, ter uma escola dominical e uma escola regular para a esposa, fazer viagens interior adentro para vender Bíblias e pregar, escrever artigos em português.<sup>477</sup> Como todas essas estratégias demandavam soma considerável de dinheiro, nenhum desses projetos logrou êxito.

As cartas escritas por Bowen, no Brasil, possuem três temas muito recorrentes: as febres e doenças dele e de sua esposa; pedidos agonizantes por dinheiro e esclarecimentos sobre qual seria, de fato, o plano da Junta de Missões para o Brasil. A natureza das cartas e o tom angustiante delas mostram que Bowen poderia estar no Brasil como um verdadeiro

---

<sup>476</sup> Carta de Bowen a Junta de Missões, 30 de junho de 1860. Apud, SOUZA, op.cit.

<sup>477</sup> Propostas enviadas em carta de Bowen endereçada ao pastor James Taylor no dia 10/10/1890. Apud OLIVEIRA, op.cit., p.123-124.

exilado, um castigo para alguém de sua importância e pelas polêmicas em que havia se envolvido. Segundo Bowen, em carta escrita em onze de dezembro de 1860, ele e sua família estavam:

Shunned as heretics, condemned to silence by penal laws, hated by people who are merciless in speaking evil of each other, without society or associates, and a gloomy prospect before us, we both feel that we have never been so unhappy before our lives.<sup>478</sup>

O resultado desse exílio, expresso em suas cartas não foi outro que uma existência penosa no Brasil. Segundo ele, estava cerceado pelas leis, não podia realizar seu projeto com os negros; não podia pregar entre os nativos; não tinha recursos financeiros nem para obra nem para o sustento próprio; estava doente e esquecido pela sua Convenção. Diferente dos presbiterianos os quais angariavam as simpatias de parte da elite liberal da capital do Império, Bowen preferiu o isolamento e o lamento tanto de sua condição física, das situações do contexto brasileiro e da Junta de Missões.

Contudo existem mais elementos além de uma simples má vontade da parte de Bowen. Na sua estada nessas terras, a cidade do Rio de Janeiro conhecia epidemias de febre amarela e cólera que, além das mortes, provocaram períodos de quarentena e uma corrida em direção a lugares distantes de focos dos temidos “miasmas”. A corte criou órgãos, como a Junta Central de Higiene e a Câmara Municipal da Corte, para regulamentar a existência das habitações coletivas e a nova política higienista estabelecia uma nova geografia da qualidade de vida que provocou uma inflação dos aluguéis, dos alimentos e do custo de vida em geral<sup>479</sup>. Segundo Bowen, os custos de vida eram impraticáveis e muito superiores até mesmo da Nova Iorque do mesmo período.

O crescimento do fluxo migratório de portugueses, o aumento do número de alforrias de escravos e a prática dos escravos não morarem na casa do seu senhor inflacionavam a capital, principalmente no quesito habitacional<sup>480</sup>. Já escassos seus recursos e seguindo a crença dos miasmas da época, Bowen foi residir na distante Tijuca, dada a qualidade do ar e os preços mais razoáveis dos aluguéis. Sua comunicação com o centro da cidade e até mesmo com os marinheiros- seu segundo alvo proselitista- ficaram comprometidos pela distância, pelos custos do transporte e pelas incidências de febres dele e de sua família. Seu contato com

<sup>478</sup> SOUZA, op.cit., carta endereçada a James B. Taylor, Rio de Janeiro, 11 dez. 1860.

<sup>479</sup> CHALHOUB, Sidney. *Cidade Febril: cortiços e epidemias na Corte imperial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996. P. 30.

<sup>480</sup> CHALHOUB, op.cit., p.31; p. 52.

o centro ocorria nas vezes de comprar mantimentos, nas horas de lazer, para enviar e receber cartas. Lembramos que Simonton, no mesmo período, mesmo dotado de recursos dos quais Bowen não teve, também não tinha realizado progressos significativos ou feito algo muito diferente dele.

Em 1861, devido a esses muitos problemas e a piora na saúde de Thomas, eles voltaram aos Estados Unidos, por decisão de Lurena e, a partir dessa data, existem poucas informações sobre sua vida e não tivemos mais acesso a fontes primárias dele nesse período. Eles voltaram no período da eclosão da Guerra Civil Norte-Americana e ele trabalhou como capelão numa das tropas sulistas. Posteriormente, algumas cartas mostram-no tendo que lutar contra a má fama de seu nome entre as igrejas. Davis afirmou que devido a sucessivos episódios de febre alta, ainda na África, ele fez uso de ópio nas suas dores e o fez de maneira prolongada. Além do ópio, depois de sua estada no Brasil, fizera uso do álcool durante oito anos e só, no final da vida, ficou livre da dependência<sup>481</sup>.

Os efeitos negativos no seu físico e mente se espalharam nas comunidades evangélicas e ele não encontrou um emprego fixo como pastor. A Junta, também, a partir dessas informações, não lhe forneceu renda, nem o designou para voltar a África, nem atribuiu outros serviços a ele. Até o fim da vida, fez viagens solitárias, pregando em igrejas e associações que assim o permitissem, ensinando quando sua saúde permitia. Em meio a suas auto-internações em sanatórios, viajou pelos Estados do Sul dos Estados Unidos arranjando empregos temporários, adquirindo pequenas propriedades para cultivo e sustento próprio e, posteriormente, vendendo-as. Seus contatos com amigos e família se escassearam. Nos últimos dias de sua vida, internou-se num sanatório, onde ficou até seus últimos dias. Bowen morreu em 24/11/1875.<sup>482</sup> Expressiva carta de Lurena a seu esposo, Thomas, resumiu os últimos anos de Bowen bem como a maneira como foi visto pela História do Protestantismo. Ao comentar sobre a dependência química do marido, adquirida nos últimos anos de vida, destruíra a si mesmo, a sua família, a causa de Cristo e ruiu com a possibilidade dele se tornar um dos mártires do protestantismo brasileiro:

I beg of you never to touch any stimulants again. For by their use you bring disgrace upon yourself, your family, and the cause of Christ. Think of these things, and in your manhood and Cristhian strength rise superior to the depraved appetite and every temptation and be yourself again.<sup>483</sup>

---

<sup>481</sup> DAVIS, op.cit.,p. 133.

<sup>482</sup> SOUZA,op.cit.,

<sup>483</sup> Carta de Lurena Bowen a Thomas Bowen. 20 de novembro de 1873 apud DAVIS, op.cit., p.118-119.

#### 4.2.2. O local de Bowen na História do Protestantismo Brasileiro

Existe uma produção considerável relativa a Bowen considerável, principalmente em inglês, que privilegia sua estadia e planos de “redenção da África”. A primeira para ser destacada é de Lysee Meyer, *The Farther Frontier: Six Cases Studies of Americans and África, 1848-1936*, apresenta uma biografia de Bowen, na África, praticamente ignorando os anos de vida posteriores à experiência africana. Nesse livro, ele foi estudado junto a outros cinco pioneiros da ocupação norte-americana na África, sendo ele o primeiro a ser estudado. Foi a partir desse texto que contextualizamos Bowen na África. O segundo texto de Lamim Sanneh, *Abolitionists Abroad: American Blacks and the Making of Modern West Africa* não têm como objeto de estudo o próprio Bowen, mas uma idéia corrente no século XIX expressa na vida e obra dele: a hierarquia social como necessária para formar uma sociedade coesa. Caberia, segundo Bowen, formar algo como uma “classe média” na África entre os ideais dos povos civilizados e a grande massa imersa na barbárie. Em comum, esses trabalhos mostraram o imaginário reinante nos Estados Unidos como modelo de progresso da história humana, exploraram o período de Bowen na África e os interesses muitos dessa atividade missionária.

Existem duas dissertações de mestrado, apenas disponíveis em inglês, sendo a mais antiga e a mais completa de David Carson Davis, defendida, em 1978, na Universidade de Baylor, *Thomas Jefferson Bowen and his plans for the redemption of África*<sup>484</sup>. Esse foi o trabalho mais equilibrado em termos cronológicos e consistente em fontes. Através das muitas fontes da família Bowen, reconstruiu a biografia do mesmo, respeitando sua cronologia, sua vida na Geórgia e sua trajetória militar; a escolha do continente africano, a atuação na África e seus planos de redenção do continente; a vinda para o Brasil e seus últimos anos. Essa dissertação forneceu dados mais sólidos sobre a vida de Bowen depois de sua estada no Brasil. Trata-se de uma obra informativa, sem grandes contextualizações ou problematizações.

O trabalho mais recente sobre Bowen é do brasileiro Alverson Souza defendida na África do Sul, de título *A Black Heart. The work of Thomas Jefferson Bowen among blacks in*

---

<sup>484</sup> DAVIS, David Carson. *Thomas Jefferson Bowen and his plans for the Redemption of Africa*. 1978. Dissertação (Master of Arts) - Faculty of Baylor University, Baylor University, 1978.

*Africa and Brazil between 1840 and 1875*.<sup>485</sup> Diferente dos demais biógrafos de Bowen, Souza enfatizou os poucos oito meses de atuação do missionário batista no Brasil, analisando suas cartas. Na parte anexa dessa dissertação, o autor disponibilizou as transcrições dessas cartas de Bowen, material chave para a escrita desse item. Lembramos que a Igreja Batista no Brasil não possui arquivo organizado e todas essas descobertas de literatura estrangeira foram possíveis graças a pesquisas na internet, a base de dados PROQUEST, dados significativos da irrelevância dele para a historiografia batista no Brasil.

Sobre o período de Bowen, especificamente no Brasil, temos breves apontamentos de estudiosos batistas. Nos históricos oficiais, existem citações curtas ao seu nome e apenas Betty Antunes de Oliveira em *Centelha em Restolho Seco* adentrou mais na sua biografia. Embora de forma breve (cerca de trinta páginas), o texto de Antunes constitui o melhor histórico de Bowen publicado em português. Com a delicadeza de uma mulher no escrito de uma história denominacional, ela apresentou trechos traduzidos de documentação dele, dados da sua vida no Brasil, praticamente ignorando sua estada na África e silenciando sobre os muitos problemas de Bowen, quando dos seus últimos dias de vida.

Nos históricos oficiais de batistas, a importância do missionário não ultrapassa a uma página de texto, inexistindo, como dos outros líderes, fotografia dele. Crabtree, o primeiro estudioso sobre os batistas no Brasil, ao estudar Bowen dedicou pouco espaço a ele; exatamente, dois parágrafos. Na mesma direção, José Reis Pereira em *História dos Batistas no Brasil*<sup>486</sup>, obra comemorativa do centenário batista no Brasil, dedicou menos de uma página a Bowen, resumindo sua estada no Brasil dessa maneira:

Não foi bem sucedido em sua missão, em grande parte por causa de sua saúde debilitada e também porque não tinha idéia muito nítida de qual deveria ser o seu trabalho (...) em consequência do fracasso da missão Bowen, a Junta de Richmond, em 1861, decidiu não pensar mais no Brasil como campo missionário<sup>487</sup>.

Em poucas linhas foi produzido um consenso duplo de Bowen não ter grande representatividade, pois era doente e não sabia o que deveria fazer, implicitamente, ele também foi posto como responsável pela mais tardia implantação batista no Brasil. Outro estudo também publicado pela cúpula batista, de apaixonado título, *Perseguidos, mas não*

---

<sup>485</sup> SOUZA, Alverson. *A Black Heart. The work of Thomas Jefferson Bowen among blacks in Africa and Brazil between 1840 and 1875*. Dissertação (Mestrado em Teologia)., Universidade de Natal, Pietermaritzburg, 1998.

<sup>486</sup> PEREIRA, João José. *A História dos batistas no Brasil*. 2 ed. Rio de Janeiro: JUERP, 1985.

<sup>487</sup> PEREIRA, op.cit., p.10.

*desamparados*<sup>488</sup>, Zaqueu Moreira de Oliveira foi mais enfático no julgamento de Bowen. Dedicando-lhe pouco mais de duas páginas defendeu a tese da missão dele, no Brasil, não havia dado resultados, porque seu coração estava na África:

Contudo, a escolha deste homem para ser o primeiro missionário na América do Sul, comprovadamente não foi a melhor. Além da desvantagem da saúde precária, seu coração estava na África. Ele não se sentia à vontade para amar outro povo (...) obviamente, o missionário que está num certo país com o coração em outra terra, tem tudo para não ser bem-sucedido.<sup>489</sup>

Os históricos protestantes acadêmicos de maior projeção também não citam Bowen como pioneiro do trabalho batista no Brasil, tampouco citam o missionário entre os pioneiros protestantes. A explicação mais plausível se deve ao fato da maior parte delas investigarem o protestantismo a partir dos presbiterianos. Como o presbiterianismo serviu de base para estudos como os de Émile Léonard, Rubem Alves, Antonio Mendonça, David Gueiros Vieira e, a partir dele foram feitas comparações e análises teóricas, não só Bowen como demais personagens não presbiterianos possuem pouca projeção, embora sejam citados; no caso batista, o casal Bagby. Nesse caso, a atribuição de valor foi nula mais por desconhecimento – tendo em vista o recorte temático presbiteriano- que propriamente uma opção política, como no caso dos batistas.

A biografia de Bowen foi repleta de eventos significativos para um homem comum: foi soldado; viajou muito para alguém de um tempo onde as distâncias eram maiores; foi o pioneiro dentre os missionários norte-americanos batistas ao morar entre Iorubás, viajar o interior africano, conhecer o reconhecimento e o esquecimento em vida, tudo perpassado por infundáveis episódios de febres alucinantes decorrentes da malária contraída na África. Mesmo assim, tanto os do seu tempo quanto os de hoje, preferiram dar a ele uma atribuição de valor menor, em relação a outros, no nosso caso, pioneiros do protestantismo brasileiro. O pioneirismo em si não bastou para Bowen se inserir no quadro dos mártires da História dos Evangélicos no Brasil.

#### 4.2.3. Bowen, um personagem indesejado e uma prática de enunciação

<sup>488</sup> OLIVEIRA, Zaqueu Moreira de. *Perseguidos Mas Não Desamparados. 90 aos de Perseguição Religiosa Contra os Batistas Brasileiros (1880-1970)*. Rio de Janeiro: JUERP, 1999.

<sup>489</sup> OLIVEIRA, op.cit., p.46.

Where shall I go? I have nothing to go for. And I have nothing to stay for... I have reached the climax of my life! I can not go forward or backward. I see no opening, no way except to die.<sup>490</sup>

Indecisão de Bowen, nesse trecho sobre seu futuro; indecisão nossa sobre qual caminho seguir! Frente a uma vida e obra polissêmicas, como entender essa biografia quase ausente e, principalmente, como entender esse silêncio sobre a vida e obra dele? Além de dar visibilidade para alguém esquecido, como proceder para não fazer um manifesto apaixonado em favor da sua figura histórica e não nos perdermos no próprio jogo institucional de apagar e exaltar determinados sujeitos? Como refletir sem esquecer toda a complexidade do processo de produção de uma biografia ou um Histórico denominacional? O estudo de Bowen envolveu uma dificuldade investigativa muito maior em torno de bibliografia e fontes que no caso Simonton. Por ser um personagem menor, não tivemos em mãos a mesma disponibilidade de fontes e, como muitos dos dados aqui apresentados são inéditos no Brasil, não tivemos a mesma fortuna crítica como no item passado. Portanto, a reflexão sobre esse missionário ocorreu nas margens da bibliografia da História do protestantismo nacional, feita a partir de fragmentos de documentação.

O nosso principal objetivo na biografia de Bowen foi mostrar a atribuição de valor aos pioneiros do protestantismo. Bowen e Simonton eram sujeitos do mesmo espaço e tempo, parecidos nas suas inseguranças, incertezas; imbuídos dos mesmos ideais, mas, hoje, apenas um deles é tido como importante para a História do protestantismo brasileiro. Para entender o porquê de Bowen ser menos importante, tal como fizemos no caso passado, procuramos as justificativas dessa situação no lugar de produção dessas biografias. Como afirmou Michel de Certeau, um local de produção está circunscrito por determinações próprias, submetido a imposições, ligado a privilégios, enraizado em uma particularidade e em função desse lugar “que se instauram os métodos, que se delineia uma topografia de interesses, que os documentos e as questões, que lhes serão propostas se organizam”<sup>491</sup>. Logo, nesse local estão determinações, imposições e os critérios para um biógrafo julgar e, assim, valorizar ou menosprezar alguém<sup>492</sup>.

<sup>490</sup> Carta de Thomas a Lurena Bowen. 9 de setembro de 1874. Apud, DAVIS, op.cit., p.121.

<sup>491</sup> CERTEAU, Michel de. *A Escrita da História*. Trad Maria de Lourdes Menezes. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002. p.66-67.

<sup>492</sup> CERTEAU, op.cit., p.67-69.

Ao cruzar o contexto da produção das biografias de pioneiros- principalmente a partir dos anos 1960- e os dados sobre a vida de Bowen, concluímos que o menor valor dele, nessa historiografia protestante se deve a dois eixos explicativos: 1. Bowen tinha pertencimentos políticos indesejados para a origem tanto de batistas quanto dos protestantes de missão. Seus engajamentos em vida mostram faces da empresa missionária norte-americana do século XIX menos positivas que as vistas em Simonton e em outros pioneiros; 2. Bowen não se encaixava em nenhum dos modelos pastorais existentes. No contexto do período militar, sua biografia era diferente dos novos padrões pastorais da cúpula batista de então e até mesmo dos anseios de grupos que propuseram modelos pastorais alternativos, por isso, esse desinteresse nele.

Lembremos que os históricos denominacionais e as biografias oficiais protestantes tiveram uma força maior a partir da década de 1960. Em meio às mudanças no cenário político, cultural e religioso brasileiro emergiu, no seio do protestantismo, um grupo formado por evangélicos progressistas com opções teológicas, administrativas, políticas diferentes do existente e eram críticos incisivos do seu grupo religioso. Nesse cenário, tivemos uma disputa de imaginários diferentes de entender e projetar o protestantismo. A partir desse cenário, entendemos a situação de Bowen, na historiografia protestante, bem como o exercício de atribuir maior ou menor importância aos sujeitos do seu passado. Como esse missionário foi exemplo de pioneiro marginal, sua vida permitiu salientar particularidades desse local de produção que determinaram os juízos históricos sobre ele.

#### 4.2.4. Bowen e as outras faces do protestantismo missionário

Os batistas aumentaram o número de história e biografias eclesiásticas a partir das décadas de 1960 e 1970, com uma produção mais numerosa na década de 1980, quando do centenário batista no Brasil<sup>493</sup>. Esse interesse maior pela história da instituição coincidiu com a atomização e fragmentação do campo evangélico, as reconfigurações do campo religioso brasileiro (emergência e visibilidade de outros grupos religiosos como pentecostais e

---

<sup>493</sup> Analisando apenas biografias batistas temos um predomínio de publicações a partir dos anos 1960, como é o caso das obras sobre Salomão Ginsburg *Um judeu Errante no Brasil* (autobiografia publicada pela JUERP em 1970), sobre o casal de missionários Bagby *Os Bagby do Brasil: uma contribuição para o estudo dos primórdios batistas em terras brasileiras* (obra feita por Helen Bagby e publicada em 1987) e sobre Antonio Teixeira de Albuquerque *Antonio Teixeira de Albuquerque o primeiro pastor batista brasileiro - 1880: uma contribuição para a história dos batistas no Brasil* (obra de Betty Antunes de Oliveira publicada em 1982), além de outras obras que abordaram não apenas uma biografia mas um conjunto delas como é o caso do texto de Décio Costa em *Colunas Batistas no Brasil* (obra publicada em 1964).

umbandistas), as mudanças políticas efetuadas pelo golpe militar e as mudanças feitas pela Igreja Católica pós Vaticano II. Segundo José Aguilera, dentre essas mudanças, as de maior impacto nos batistas foram o ecumenismo proposto pela Igreja Católica e a posição crítica dos progressistas, tanto protestantes quanto católicos à ordem instituída<sup>494</sup>. Em resposta a esses dilemas, os batistas optaram pela radicalização do seu discurso anticatólico, antiecumênico e enfatizaram a separação do Estado com a Igreja<sup>495</sup>.

Seu problema era outro (*da Igreja Batista*), isto é, a salvação de almas, e que a preocupação com a transformação do mundo nos seus aspectos sócio-políticos e econômicos, que não sejam via experiência religiosa-individual-conversionista, pode tornar-se perigosa e desviar a pregação evangélica às coisas terrenas deixando as “coisas espirituais” de lado.<sup>496</sup> (*Parênteses nosso*)

Em meio às manobras de um protestantismo mais conservador e do ingresso de protestantes dissidentes na Academia, foram feitas as leituras e releituras, nesse caso, dos pioneiros protestantes.

No campo protestante, ganhou força um argumento nascido, primeiramente, nas famosas polêmicas entre padres e pastores e, depois, de projeção na Academia, do protestantismo missionário como braço da expansão e ocupação ideológica norte-americana na América Latina<sup>497</sup>. Os estudos acadêmicos reverberavam essa tese ao mostrar o protestantismo missionário como agente de negação da cultura nacional<sup>498</sup>. As igrejas evangélicas teriam preservado a mesma ética depreciativa dos missionários norte-americanos em relação ao nacional. A prova disso seria a atitude dos “crentes” serem, contrários às festas populares, ao folclore nacional, rígidos na prática da temperança, sectários e afastados do convívio social. David Gueiros Vieira chegou a construir uma tese publicada na década de 1980, questionando se, de fato, os grupos americanos religiosos formavam a “vanguarda

---

<sup>494</sup> AGUILERA, José M. *Um povo Chamado Batista: Um Jornal (OJB) a Serviço da Formação de uma Mentalidade Religiosa (1960- 1985)*. 1988. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião)- Instituto Metodista Superior, São Bernardo do Campo, 1988. p. 56; p.61; p. 80; p.170.

<sup>495</sup> Segundo Aguilera, a posição política pela separação do Estado e Igreja estava embasada na “Doutrina da Igreja Espiritual”, própria dos batistas norte-americanos do sul, no qual, o Estado é visto como responsável pelas questões de jurisprudência, política e mantenedor da liberdade religiosa, enquanto cabia a Igreja a responsabilidade pelas coisas “espirituais”. Não cabia a Igreja opinar sobre assuntos políticos e sim se preocupar com, por exemplo, a conversão de almas. Assim houve uma separação entre o cristianismo e a ação social, departamentalizando a existência dos batistas em “sagrado” versus “profano”. AGUILERA, op.cit. p.33.

<sup>496</sup> AGUILERA, op.cit. p.170.

<sup>497</sup> CESAR, Waldo. *Protestantismo e Imperialismo na América Latina*. Petrópolis: Vozes, 1968.

<sup>498</sup> SANTOS, Lyndon de Araújo. *As Outras Faces do Sagrado: Protestantismo e Cultura na Primeira República Brasileira*. São Luís: Edufma, 2006. p.218. Santos mostrou que tanto a produção da CEHILA, quanto da Academia, em geral, mostravam o protestantismo como não integrante da religiosidade popular (no caso dos protestantes de missão) ou eram interpretados com reservas e suspeitas (no caso do pentecostalismo).

treinada e consciente do imperialismo americano, em seu plano de conquista e rapina das terras brasileiras”<sup>499</sup>, idéia que ele prova não ter fundamento.

No contexto da década de 60 e 70, os estudiosos do protestantismo endossavam essa tese antiga, do protestantismo como agente dos ideais norte-americanos, devido às atitudes tomadas por essas Igrejas no contexto da Guerra Fria. Todo o alinhamento das mais expressivas denominações protestantes em favor do regime militar; a proliferação de uma literatura e discurso anticomunistas no seio dos evangélicos; a exaltação do modelo político-econômico e civil norte-americano; a apatia em relação a assuntos da ordem política nacional; a defesa da doutrina da “Igreja espiritual” e o expurgo dos grupos protestantes progressistas contribuíram para esse argumento ganhar força<sup>500</sup>. Em meio à injeção de capital norte-americano no Brasil, do alinhamento brasileiro ao capitalismo, Jean- Pierre Bastian afirmou que as missões protestantes “não teriam sido outra coisa do que “a ponta de lança”, “o acompanhamento ideológico” ou a “legitimação religiosa” da penetração econômica, política e cultural dos Estados Unidos na América Latina”<sup>501</sup>.

O caso Bowen, ao menos da maneira como seus poucos biógrafos acadêmicos trabalharam-no, foi vista no bojo desse argumento: as Juntas de Missões evangélicas, nesse caso batista, estavam atreladas a interesses comerciais e exploratórios, como o defendido pelos estudiosos do protestantismo brasileiro de então. A ignorância sobre as complexidades culturais dos locais pretendidos, a visão ingênua e preconceituosa das agências em relação, principalmente, à África, e a conseqüente desintegração e exploração de povos e culturas,

<sup>499</sup> VIEIRA, op.cit., p.11. O autor se referia à tese defendida por Dom Antonio Macedo Costa e do Arcebispo da Bahia, Dom Manoel Joaquim da Silveira.

<sup>500</sup> Sobre essas mudanças do protestantismo no período militar consultar as seguintes obras: ALVES, Rubem. *Protestantismo e repressão*. São Paulo: Ática, 1979; CESAR, Waldo. *Protestantismo e Imperialismo na América Latina*. São Paulo: Vozes, 1968; HAHN, Carl Joseph. *História do culto protestante no Brasil*. São Paulo: ASTE, 1989; FARIA, Eduardo Galasso. *Richard Shaull: renovador do pensamento teológico evangélico no Brasil*. São Bernardo do Campo: Universidade Metodista de São Paulo, 1993. Dissertação de Mestrado; SHAULL, Richard. *De dentro do furacão – Richard Shaull e os primórdios da Teologia da Libertação*. São Paulo: Ed. Sagarana; CEDI; CLAI; Programa Ecumênico de Pós-Graduação em Ciências da Religião, 1985. ARAÚJO, João Dias de. *Inquisição sem fogueiras*. São Paulo: ISER, 1982; CAMPOS, Breno Martins. *Protestantismo e poder, uma análise da ética puritana e do discurso fundamentalista na Igreja Presbiteriana do Brasil*. 2000. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião)- Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo, 2000; PAIXAO JUNIOR, Valdir Gonzales. *A era do trovão: poder e repressão na Igreja Presbiteriana do Brasil no período da ditadura militar (1966-1978)*. 2000. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião)- Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo, 2000; SILVA, Héleron da. *A era do furacão: história contemporânea da Igreja Presbiteriana do Brasil : 1959-1966*. 1996. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião)- Instituto Metodista de Ensino Superior, São Bernardo do Campo, 1996; SOUZA, Silas Luiz de. *O pensamento social e político no protestantismo brasileiro*. São Paulo: Mackenzie, 2004. TAVARES NETO, José. *Igreja presbiteriana do Brasil, poder, manutenção e continuidade*. 1997. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais)- Universidade Estadual de Campinas, 1997; WATANABE, Tiago H.B. *De pastores a feiticeiros: a historiografia de protestantismo brasileiro (1950-1990)*. 2006. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião)- Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo, 2006.

<sup>501</sup> BASTIAN, Jean-Pierre. *História Del protestantismo en América Latina*. México: Casa Unida Publicaciones, 1990. p.178.

mostravam faces negativas da empresa missionária. Como vimos, Bowen foi para África e para o Brasil com desconhecimento sobre os campos pretendidos e tinha, em mente, uma imagem ingênua tanto da sua missão quanto dos locais. Seu projeto apresentado e aprovado pela Junta de Missões Batista de Richmond para ir à África, por exemplo, se baseava naqueles viajantes e em literatura superficial como a Enciclopédia Britânica<sup>502</sup>. Somente depois de lá ficar, percebeu a complexidade e as muitas relações de força existentes.

Although most involved missionaries in this process were Europeans, a number of American also contributed to the West's regrettable misunderstanding about Africa that in some quarters has lingered on to the present time. And one of them, Thomas Jefferson Bowen, perhaps more than any other American churchman who worked in nineteenth-century Africa, popularized the civilizing mission that became so much a part of subsequent colonial era, even though his own country was little involved in African affairs.<sup>503</sup>

Com destino inicial entre os iorubas, percorreu o interior africano, a costa noroeste a partir da Nigéria, fazendo apontamentos sobre as possibilidades e limites de trabalho em determinadas áreas. Os relatórios mostravam os recursos naturais do continente, dos perigos da selva e seus animais, mesclados com imagens de povos bárbaros e pagãos. Pouco tempo depois, esses relatórios serviram de estratégia de exploração e legitimaram a partilha do continente africano. Para a historiografia contemporânea, missionários como Bowen, mesmo dotados de boas intenções, provocaram, a curto e médio prazo, a desintegração e a partilha da África, pois defendiam acordos comerciais entre tribos africanas e “nações civilizadas” para cristianizar e civilizar.<sup>504</sup>

Enquanto essa avalanche de dados comprometedores das agências missionárias era mostrada nos estudos mais acadêmicos, os históricos oficiais das igrejas evangélicas e, nesse caso, as biografias institucionais preferiram enfatizar o clima religioso existente nos Estados Unidos do século XIX do contexto avivalista e do grau de abnegação exigido em favor das “almas perdidas”. Valorizaram-se assim a teologia existente da conversão instantânea e da consequente busca da perfeição antes da segunda vinda de Cristo<sup>505</sup>, aspectos em que Bowen falhou. Além disso, Bowen foi um crítico de sua Agência missionária mostrando desmandos e

<sup>502</sup>MEYER, op.cit., p.18. Seu projeto apresentado à missão apresentava dados errôneos, como, por exemplo, o Império Fulani, situado no centro do continente, ser dotado de uma capacidade superior ao resto dos povos africanos. Por terem um comércio relativamente forte e partes do corpo cobertos de vestes, acreditava Bowen que eles estariam mais prontos para receber a mensagem do evangelho, portanto, sua área de atuação seria mais próspera ali. Contudo, na prática, os Fulani foram um povo hostil a investidas cristãs pelo simples fato de serem povo muçulmano, organizado teocraticamente nos padrões do Corão.

<sup>503</sup>MEYER, op.cit., p.15.

<sup>504</sup>MEYER, op.cit., p.15.

<sup>505</sup>MENDONÇA, op.cit., p.62.

desvios em sua maneira de agir. Como as biografias oficiais não pretendiam endossar essas faces negativas da empresa missionária, os estudiosos batistas procuraram alguém mais próximo daquela teologia conversionsita e perfeccionista, como o casal Bagby, eleito como os verdadeiros pioneiros do trabalho batista no Brasil<sup>506</sup>.

Bowen, ao contrário do que observamos em Simonton, esteve mais envolvido em projetos desenvolvimentistas (principalmente na África) que ampliaram a sua multiplicidade. Embora não possamos concordar plenamente com o argumento do protestantismo como extensão do projeto norte-americano, os envolvimento de Bowen eram representativos de faces dessa empresa missionárias denunciadas pela ala progressista e crítica protestante. A evidência desse pertencimento colocaria a público essas faces menos “espirituais” das empresas missionárias e dos objetivos dos missionários. Diante dela, a omissão e o silêncio sobre as minúcias da vida de Bowen, em especial sobre o papel da sua agência missionária, pareceu ser a melhor resposta por parte da História oficial dos batistas.

#### 4.2.5. Bowen, um anti-modelo pastoral

É próprio dos batistas discordarem do seu verdadeiro ponto de origem<sup>507</sup>, como no caso do início efetivo no Brasil. A vertente majoritária dos historiadores batistas informa que a primeira Igreja Batista brasileira teria sido fundada em Salvador, Bahia, no ano de 1882, pelo casal de missionários William e Anny Bagby, Zachary Taylor e pelo brasileiro Antonio Teixeira de Albuquerque. Outra minoritária, defendida por Betty Antunes de Oliveira,

<sup>506</sup> William Buck Bagby e Anne Luther Bagby desembarcaram no Brasil em 2 de março de 1881. Enviados também pela Junta de Missões de Richmond, estabelecidos, primeiro, na colônia americana de Santa Bárbara d'Oeste, em Campinas, depois migraram para Salvador onde fundaram, junto a Zachary Clay Taylor e Antonio Teixeira de Albuquerque, segundo José dos Reis Pereira, a Primeira Igreja Batista Brasileira. Diferente de Bowen, esses quatro conseguiram as primeiras conversões e fizeram prosperar a obra batista no Brasil. PEREIRA, op.cit., p.15-25.

<sup>507</sup> Os batistas brasileiros divergem a respeito de sua origem e essa divergência acompanha o grupo há muito tempo. Um grupo formado pelos primeiros missionários acreditava que eles, diferente dos demais protestantes que têm sua origem posta na Reforma religiosa efetuada por Martinho Lutero, acreditam serem anteriores a esse movimento reivindicando para si o direito de serem os verdadeiros seguidores do cristianismo. Localizando através da história em movimentos dissidentes é traçada uma linha histórica que vai dos tempos de Cristo até os batistas de hoje. Portanto, as origens míticas se confundem com as históricas. Segundo Israel Belo de Azevedo, “os presbiterianos tinham João Calvino, os luteranos tinham Martinho Lutero, os metodistas tinham João Wesley. Os batistas não tinham ninguém. Foi preciso inventar: os batistas não tinham fundador, porque surgiram no período do Novo Testamento. Assim, todos aqueles que, ao longo da história, não transigiram com o catolicismo, foram batistas”. AZEVEDO, Israel Belo de. *A Celebração do Indivíduo: A formação do pensamento batista brasileiro*. Piracicaba: Editora Unimep; São Paulo: Exodus, 1996.p.169.

retrocede no tempo e muda o espaço, reivindicando esse direito à igreja fundada no ano de 1871, em Santa Bárbara d'Oeste, São Paulo, pelo pastor Richard Ratcliff. O ponto discordante decorre da primeira igreja batista, em termos cronológicos, a de Santa Bárbara, ser fundada por colonos refugiados dos estados do Sul dos Estados Unidos que vieram para o interior paulista depois da Guerra de Secessão. Estabelecida a colônia norte-americana no Brasil, foi fundada uma igreja batista lá, frequentada pelos colonos e com atividades litúrgicas exclusivamente em inglês. Como não teve um trabalho frutífero, fechou poucos anos depois.

O principal problema inerente a se atribuir a origem à Santa Bárbara d'Oeste reside na conexão inevitável da origem vinculada a imigrantes derrotados de guerra e que ainda mantiveram escravos quando estabelecidos no Brasil. Segundo o historiador batista,

Essa Igreja de Santa Bárbara é a primeira estabelecida em solo brasileiro. Era, entretanto, uma igreja de língua inglesa, fundada para servir aos colonos, e que nunca deixou de ser igreja de origem inglesa (...) os crentes de Santa Bárbara não se interessaram em aprender o português, para pregar a mensagem evangélica aos brasileiros. Não era uma igreja missionária.<sup>508</sup>

Por uma opção ideológica, preferiram o ponto de origem baiano por ter iniciado trabalho missionário proselitista e em língua portuguesa. Como existe uma divergência sobre a origem, evidentemente, os personagens pioneiros também mudam; uma outra razão para Bowen não ser baluarte do trabalho inicial batista.

Na procura pelas possíveis razões para o esquecimento de Bowen, não podemos deixar de lado, talvez, o mais evidente dos motivos: Bowen não foi um modelo de pastor no seu tempo, tampouco para um presente que relia o passado em busca de respostas para questionamentos já ditos. Diferente do difundido pela cúpula das Igrejas Batistas e entre protestantes em geral, no contexto das décadas de 1960 e 1970, Bowen se envolveu diretamente com a política do seu tempo, articulando planos e meios para o desenvolvimento no seu projeto na África, associando a prática religiosa a interesses seculares. Somemos sua postura questionadora da ordem instituída na sua Junta de Missões Batistas e teremos um verdadeiro modelo do pastor não desejado no período: questionador, associado com a política, envolvido em atividades seculares tanto dos Estados Unidos e da África.

---

<sup>508</sup> PEREIRA, op.cit., p.23.

João Dias de Araújo em seu livro *Inquisição sem fogueiras*<sup>509</sup>, publicado no final dos anos 1970 fez um dos melhores relatos do modelo pastoral desejado e pouco desejado pelas lideranças evangélicas de então. Embora fosse pastor presbiteriano e não propriamente batista, seu relato pode ser ampliado às demais igrejas evangélicas no período militar. Depois que o conservadorismo se apoderou da máquina eclesiástica, nas palavras de João Dias de Araújo, as igrejas começaram a praticar uma inquisição em busca de pastores e fiéis de postura contrária ao desejado na época. Na prática, estudantes associados à UNE, pastores próximos a ala progressista da Igreja Católica, membros que discutiam questões políticas e sociais no seio das igrejas, contestadores dos expurgos decorrentes dessa adequação institucional, foram expulsos dos seus cargos de pastores, professores e alunos de seminários, sendo o próprio João Dias de Araújo exemplo concreto<sup>510</sup>. O modelo pastoral desejado, portanto, ao menos do ponto de vista político, era o do pastor separado das questões políticas, distante do ecumenismo e do diálogo religioso existente, submisso, anticomunista, centrado unicamente em suas tarefas religiosas.

Além de Bowen fugir do modelo pastoral-político, ele fracassou num dos pilares de identificação dos batistas, como também, de muitos grupos evangélicos de origem missionária, que é da santificação e da prática da temperança. Como vimos na sua breve biografia, diferente dos companheiros que persistiram em busca de sua meta, Bowen abandonou seu trabalho no Brasil e não esperou na providência divina, tomando a atitude de voltar para os Estados Unidos. Sua propensão ao álcool e ao ópio era totalmente contrária a uma ética de condutas vigentes nos Estados Unidos de então e, em certa medida, preponderante até hoje na maioria dos círculos evangélicos. Segundo um historiador batista:

As igrejas batistas brasileiras (repudiam) os chamados vícios sociais, pois que os anti sociais todos repelem (...) estes são freqüentemente, consequência daqueles. Assim os batistas brasileiros são contra o fumo e o alcoolismo, o jogo, o carnaval e os bailes. Uma certa liberdade, que pode ser vista em algumas igrejas de grandes cidades, não modifica o que dissemos porque a norma é a resistência ao "mundanismo". Com relação ao fumo e aos bailes, os batistas brasileiros foram além de seus mestres americanos.<sup>511</sup>

---

<sup>509</sup> ARAÚJO, João Dias de. *Inquisição sem fogueiras. Vinte anos de História da Igreja Presbiteriana do Brasil: 1954 - 1974*. Terceira edição. Rio de Janeiro: Instituto Superior de estudos da religião, 1985.

<sup>510</sup> ARAÚJO, op.cit., p.15-16.

<sup>511</sup> PEREIRA, op.cit., p.319-320.

Historicamente, essa atitude da renúncia dos prazeres sociais no protestantismo é muito longínqua para o eixo de nossa tese, contudo no período de vida de Bowen, em pleno segundo avivamento espiritual norte-americano, existiu uma forte influência de doutrinas perfeccionistas, “que sustentavam ser possível aos crentes, ainda nesta vida, a obtenção relativa dos objetivos cristão através da graça de Deus”. As pregações perfeccionistas ocorriam através de pregações emotivas e mediante intensas campanhas pela temperança, principalmente no combate ao uso de bebidas alcoólicas e do fumo. Transposta a prática para o Brasil pelos missionários norte-americanos, segundo Léonard, esse rigorismo moral impôs aos crentes uma espécie de “uniforme moral” que conduziu a um papel de segregação e forte coesão social.<sup>512</sup>

Rubem Alves cita a existência de verdadeiros tribunais dentro das comunidades prontas para punir e excluir pecados divididos por ele em cinco categorias: as dos pecados sexuais (sexo permitido se, e somente se, ocorrer dentro do casamento civil), as transgressões do dia santificado (domingo), os vícios (fumar, beber e jogar), crimes contra propriedade (roubo e desonestidade) e crimes de pensamento (idéias contrárias ao difundido pelo grupo detentor do poder institucional)<sup>513</sup>. No caso específico dos vícios, ele é combatido não em nome da saúde do corpo, mas, sim, na lógica do corpo pertencer a Deus: “no vício, eu uso o corpo como se fosse posse minha e o entrego a um objeto que passa a exercer domínio sobre ele.”<sup>514</sup> Embora essa atitude de negação dos prazeres sociais seja própria dos períodos de avivamento nos Estados Unidos, transposta para o período brasileiro da ditadura militar, ela, ao mesmo tempo em que marcava identidade frente a outras igrejas emergentes no campo protestante, respondia a mudanças de comportamento em curso como a participação da mulher no mercado de trabalho, dos movimentos de liberação sexual e das profundas mudanças sobre o comportamento dos seus fiéis, agora, migrantes do campo para a cidade.

A documentação pessoal de Bowen prova o uso do ópio durante sua estada na África (utilizada como remédio para suas febres) e, depois que voltou do Brasil, fez uso prolongado do álcool. As conseqüências desse uso foram já, no seu tempo, sentidas: circularam boatos de má reputação nas igrejas batistas e não conseguir arranjar emprego como pastor. Se os dos seu tempo o condenaram ao ostracismo, o mesmo ocorreu, no presente, pelo menos aqui no

---

<sup>512</sup> LÉONARD, Émile. *O Protestantismo Brasileiro: um estudo de eclesiologia e história social*. 3 ed. Trad. Linneu de Camargo Schützer. São Paulo: Aste, 2002. p.269. O autor estendeu a lista desse uniforme moral da proibição de plantar fumo, negociar com ele ou usá-lo em outras formas, na proibição de fabricar álcool ou tomar bebida alcoólica; fazer comércio, passar ou freqüentar praias aos domingos; assistir ao teatro, cinema ou festividades mundanas; casar com incrédulos. Lembramos que o autor escreveu esse padrão nas décadas de 1950 e 1960, sendo que muitos desses costumes não permanecem vigentes nas igrejas batistas.

<sup>513</sup> ALVES, Rubem. *Protestantismo e Repressão*. São Paulo: Ática, 1979. p.208.

<sup>514</sup> ALVES, op.cit., p.230.

Brasil. O “tribunal histórico” do presente perpetuou o julgamento feito pelos contemporâneos de Bowen ao diminuir seu valor frente à história da denominação. Os critérios de julgamento reverberavam as práticas de vigilância e punição existente nas comunidades batistas, bem como na maior parte dos grupos evangélicos do período militar.

A inusitada trajetória de vida provocou nos historiadores da instituição a agir de maneira diferente que a feita com os demais pioneiros. Por ter uma vida muito mais ambígua sua vida não pôde ser mostrada na sua integridade. Nenhum historiador da Igreja admitiu ou citou no pouco espaço destinado a ele o “desvio” na prática da temperança. Sua vida foi na contramão do defendido pelos batistas, principalmente no período militar: se envolveu na política do seu tempo, construiu projetos político-desenvolvimentistas da África quando a posição oficial batista pós- golpe militar era da radical separação do Estado com a Igreja. Já o fato de ter uma vida pessoal arruinada pelos efeitos do álcool e do ópio, ter feito pouco proselitismo, e ter abdicado da sua “vocação” no final da vida colocaram em xeque elementos de identificação dos batistas brasileiros nas suas raízes puritanas norte-americanas, que exerceram critério para julgar Bowen como menor na história institucional.

#### 4.2.6. Bowen, uma prática de escrita.

A vida de Bowen questionou a lógica desses “heróis protestantes”, pois, mesmo sendo homem corajoso e destemido, de boas intenções, convicto de sua vocação e crenças - pelo menos na maior parte de sua vida- teve um destino fracassado e vida desamparada pelos seus irmãos de fé, pelos familiares e pela sua agência missionária. Bowen, mesmo portador do mesmo voluntarismo, abnegação e fé foi exemplo concreto dos limites e fracassos contidos nos vários modelos onde transitou, seja no modelo civilizacional norte-americano, seja no discurso religioso que prometia sucesso àqueles abnegados, seja nas próprias agências missionárias, tidas com reverência por certas alas do protestantismo contemporâneo, mas, aqui, vistas como corpos imersos em disputas políticas internas evidenciadas na penosa estada de Bowen no Brasil.

Frente às expectativas da cúpula batista e dos fiéis no contexto das décadas de 1960 e 1970, biógrafos tinham a tarefa de instruir fiéis e pastores, a partir de casos do passado. A situação de Bowen evidenciou as biografias como uma escrita, na qual o biógrafo tinha obrigações, imposições, limites e táticas próprias de enunciação. Esses biógrafos, mesmo

imbuídos de uma função mais religiosa que propriamente científica, no caso de Bowen, preferiram o silêncio ao invés de uma narrativa fantasiosa e não criaram lições de vida sem qualquer verossimilhança. Diante dos dados comprometedores da sua vida, biógrafos acharam a solução mais ponderada e eficiente: o silêncio. Prática difundida na ditadura militar, defendida entre batistas sobre determinados assuntos políticos, nesse caso, o silêncio ou a atribuição de valor menor, preservou a identidade e a integridade do pioneiro perante o presente, bem como omitiu dados comprometedores sobre as origens da própria instituição.

Como uma prática de escrita que contribui para o conhecimento histórico, o caso Bowen também coloca na berlinda os estudiosos do protestantismo que, até o presente momento, reverberam dados postos pelos historiadores eclesiásticos. No caso dos batistas, nenhum historiador acadêmico no Brasil contestou o colocado pela instituição sobre seu primeiro missionário, deu visibilidade a ele, ou problematizou sua situação. O fato de a maior parte dos teóricos sobre o protestantismo brasileiro terem sido presbiterianos e baseado suas pesquisas na Igreja Presbiteriana mostram os limites de nossas chaves de leitura do nosso objeto que, dado esse presbiterianismo, reproduziu acriticamente o corpo de fontes de outros grupos evangélicos como o dos batistas.

Bowen se tornou personagem menor por escancarar a ambiguidade, sobrepor numa vida o desejado e o condenado pela instituição de ontem quanto de hoje, evidenciando a dificuldade inerente das biografias evangélicas de trabalhar a multiplicidade de seus sujeitos. Num presente, quando os protestantes históricos lamentam o crescimento dos pentecostais e denunciam os abusos das organizações neopentecostais, exemplos como o de Bowen mostram a concreticidade de casos nos quais o discurso do protestantismo missionário não deu certo. Se é verdade que a história dos protestantes mostra outra parte importante para compreensão do cristianismo no Brasil- ao emergir memórias de intolerância religiosa, de agressões físicas e psicológicas para com os evangélicos na hegemonia do catolicismo- também é fato que grupos protestantes e alguns dos seus personagens foram postos em silêncio. Longe de ser vítima histórica, protestantes também possuem seus não ditos e silêncios para aspectos tanto do passado e do presente aos quais, evidentemente, não querem se identificar.