

Carlos Barros Gonçalves

ATÉ AOS CONFINS DA TERRA:
O movimento ecumênico protestante no Brasil
e a evangelização dos povos indígenas



Universidade Federal da Grande Dourados

COED:

Editora UFGD

Coordenador Editorial : Edvaldo Cesar Moretti

Técnico de apoio: Givaldo Ramos da Silva Filho

Redatora: Raquel Correia de Oliveira

Programadora Visual: Marise Massen Frainer

e-mail: editora@ufgd.edu.br

Conselho Editorial - 2009/2010

Edvaldo Cesar Moretti | Presidente

Wedson Desidério Fernandes | Vice-Reitor

Paulo Roberto Cimó Queiroz

Guilherme Augusto Biscaro

Rita de Cássia Aparecida Pacheco Limberti

Rozanna Marques Muzzi

Fábio Edir dos Santos Costa

Impressão: Gráfica e Editora De Liz | Várzea Grande | MT

Ficha catalográfica elaborada pela Biblioteca Central - UFGD

-
- | | |
|----------------------|---|
| 280.4098171
G643a | Gonçalves, Carlos Barros.
Até aos confins da terra : o movimento ecumênico protestante no Brasil e a evangelização dos povos indígenas / Carlos Barros Gonçalves. – Dourados : Ed. UFGD, 2011.
288 p. : il.

ISBN: 978-85-61228-91-0
Originalmente apresentado como dissertação ao Programa de Mestrado em História da UFGD (2009).

1. Protestantismo – Brasil. 2. Igrejas protestantes – Dourados. 3. Movimento ecumênico. 4. Evangelização indígena. I. Título. |
|----------------------|---|
-

Dedicatória

À minha mãe Cacilda Nogueira Gonçalves e ao meu pai Alexandre Fernandes Bairro (in memorian), que mesmo não sendo detentores do saber da leitura sempre primaram por incentivar os filhos ao estudo.

Pai: que a dor se transforme em saudade, revestida de ternura e de carinho.



Epígrafe

Bom mesmo é ir à luta com determinação, abraçar a vida e viver com paixão, perder com classe e vencer com ousadia, pois o triunfo pertence a quem mais se atreve...

E a vida é muito para ser insignificante.

Charles Chaplin



Sumário

Prefácio	II
Introdução	17
Capítulo I	
Protestantismo, Missão e Ecumenismo:	31
O caso brasileiro	
Capítulo II	
“Do Brasil ao Panamá”:	61
O movimento ecumênico e a atividade missionária	
Capítulo III	
O Brasil como Campo Missionário:	99
A cooperação entre as igrejas	
Capítulo IV	
“Do Brasil a Montevideu”:	143
A vez dos indígenas	
Capítulo V	
O Protestantismo Missionário	189
no Antigo Sul de Mato Grosso: “Por Cristo e pela pátria”	
Considerações Finais	268
Referências	279



Abreviaturas

ACM – Associação Cristã de Moços

AECI – Associação Evangélica de Catequese dos Índios do Brasil

CBC – Comissão Brasileira de Cooperação

CCLA – Comitê de Cooperação da América Latina

CEB – Confederação Evangélica do Brasil

CLAI – Conselho Latino-americano de Igrejas

CER – Conselho de Educação Religiosa

CMI – Conselho Mundial de Igrejas

DBT – Dicionário Brasileiro de Teologia

EUA – Estados Unidos da América

FIE – Federação das Igrejas Evangélicas

FUNAI – Fundação Nacional do Índio

IPB – Igreja Presbiteriana do Brasil

IPI – Igreja Presbiteriana Independente do Brasil

ISAMU - Inland South American Indian Mission Union

PCUS – Presbyterian Church in the United States

SBA – Sociedade Bíblica Americana

SPI – Serviço de Proteção ao Índio

UEBD – União das Escolas Bíblicas Dominicais



Prefácio

Uma empreitada ecumênica nas matas ocupadas por Caiuás

Prof^a. Dr^a. Graciela Chamorro (UFGD/CNPq)

Há um pouco mais de um século, igrejas protestantes da Europa iniciaram um movimento que se convencionou chamar de ecumenismo moderno. Partindo da compreensão de ecumene, ‘terra habitada’, como a casa comum de todos os povos e dos desafios que, por exemplo, os rumores de guerra na Europa colocavam para as comunidades cristãs, o movimento desenvolveu uma teologia e espiritualidade que aproximaram e animaram várias igrejas a lutarem pela paz entre as nações, a combaterem a injustiça social entre outras formas de injustiça e a implementarem uma comunicação amistosa entre grupos cristãos e não cristãos das mais diversas línguas e culturas.

Esse movimento surge na época em que sociedades missionárias protestantes dos Estados Unidos da América e da Europa levavam adiante ações missionárias proselitistas iniciadas, sobretudo, no século XIX, na onda da expansão colonial, política, econômica e cultural de países de tradição protestante nas sociedades que tinham sido anteriormente colonizadas por potências de tradição católica, como na América Latina, ou que não tinham passado por uma colonização “ocidental cristã”, como em muitas regiões da Ásia, África, Oceania e do próprio continente americano. De modo que a missão era um dos temas e das ações chave do movimento ecumênico moderno.

Nesse sentido, cabe destaque ao Congresso Missionário de Edimburgo (1910), que esteve ligado ou deu impulso a fatos importantes nas igrejas protestantes, mundo afora. Na obra que tenho a honra de prefiar, Carlos Barros Gonçalves estuda os acontecimentos que se deram no Brasil, no bojo desse novum, dando destaque à Aliança Evangélica Brasileira (1903), ao Congresso Regional da Obra Cristã (1916), que se ocupou das atividades missionárias protestantes, à Comissão Brasileira de Cooperação (1917), principal promotora do ecumenismo no Brasil, e à Associação Evangélica de Catequese dos Índios do Brasil (1928). Do estudo desses eventos em suas principais fontes, o autor da obra nos mostra os desdobramentos que os ideais de unidade e cooperação entre as igrejas protestantes brasileiras tiveram, especialmente no que diz respeito às manifestações em prol da evangelização dos povos indígenas. Ele se ocupa particularmente com as razões que levaram os líderes do ecumenismo protestante brasileiro das igrejas Metodista, Presbiteriana do Brasil e Presbiteriana Independente, juntamente com uma sociedade missionária norte-americana, a East Brazil Mission (Missão Leste do Brasil) a “levarem o Evangelho aos índios no ‘distante’ Mato Grosso”, precisamente ao povo Caiuá.

Assim, a obra é um estudo acadêmico sobre a criação e o estabelecimento de uma missão protestante que refletia os ideais ecumênicos no Brasil republicano, que estava descortinando o Oeste sob a liderança de Cândido Rondon e “descobrimdo” os povos indígenas, como os “legítimos e autênticos brasileiros”. Os intelectuais do ecumenismo no Brasil entendiam, por um lado, que não havia sentido em as igrejas se aproximarem dos povos indígenas fragmentadas em denominações que nada tinham a ver com a sociedade brasileira. Por outro lado, para eles essa fragmentação fragilizava as missões protestantes perante a igreja Católica, com quem as relações eram, via de regra, litigiosas. Os estudos dedicados à Missão Caiuá (Carvalho, 2004; Furtado, 2005; Tsumori, 1994) em geral não levaram em

conta a origem ecumênica do empreendimento, fato bem explorado pelo autor desta obra, que faz dessa lacuna, uma motivação para sua pesquisa. Ao tratar do processo que culminou com a vinda do primeiro grupo de protestantes para o então Sul de Mato Grosso e ao explorar esse fato local numa perspectiva mais ampla, Carlos Barros Gonçalves faz um aporte enriquecedor à história do protestantismo no Brasil.

Ele usou no seu trabalho diversos gêneros de fontes. Ao tratar da trajetória do movimento ecumênico, apoiou-se em relatórios, atas, folhetos e boletins produzidos pela liderança protestante ligada à promoção do ecumenismo no Brasil e na América Latina. Ao analisar a formação da Missão Caiuá, ele usou relatos, artigos, cartas e fotos publicados nos periódicos das igrejas consorciadas na ação. Como as originais da maior parte das fontes relativas a Missão Caiuá já não existem ou não estão disponíveis para pesquisa, o autor teve acesso às informações nos jornais das igrejas, onde foram publicadas parte das correspondências dos missionários e das missionárias com sua base de apoio em Minas Gerais e São Paulo, sobretudo. Refiro-me aos jornais *O Expositor Cristão*, metodista, criado em 1886, *O Estandarte*, presbiteriano, presbiteriano independente, criado em 1893, *O Puritano*, presbiteriano, criado em 1889 e *A Penna Evangélica*, presbiteriano, criado em 1925 para combater no Mato Grosso a propaganda antiprotestante do jornal católico *A Cruz*, que surgira em 1910. Estes jornais foram consultados pelo autor em arquivos das igrejas referidas e em instituições de pesquisa em São Paulo, São Bernardo do Campo e Piracicaba. O autor usou também livros e teses escritos sobre a entidade missionária e o ecumenismo no Brasil.

No uso dessas fontes, ele levou em conta os estudos que destacam a função edificante nesses gêneros de produção, ou seja, seu objetivo de estimular a fé, infundir a piedade e manifestar “a portentosa ação divina” através da ação missionária. Assim, nesses relatos, missionários e missionárias aparecem como heróis e heroínas da saga divina nos sertões,

porta-bandeiras de Deus e da civilização (Loureño 2008). A população indígena aparece como figurante da ação, jaz em ignorância e barbárie. Na descrição do cenário onde ocorrem o encontro e o desencontro de indígenas e agentes da missão, realçam-se as dificuldades que pessoas oriundas de centros urbanizados enfrentaram para alcançar indígenas que viviam no interior da mata. Fazendo as necessárias relativizações, as descrições são boas para se imaginar a paisagem da região nos idos anos 1920, 1930, o habitat, os modos de vida indígena e as dificuldades vividas pela população na época. O “novo” registrado nos relatos de então é o “velho” do nosso tempo, bom para se pensar o passado e o presente dos povos indígenas da região, da Missão Caiuá e da cidade de Dourados.

Mas o capítulo que trata da implantação da missão protestante é “apenas” um momento do livro de Carlos. Em outros capítulos, ele se ocupa com a aspiração à totalidade implícita nos termos missão e ecumenismo para as instituições protestantes. Ele deu destaque à missão proselitista que marcou a implantação e o desenvolvimento do protestantismo missionário no Brasil e às iniciativas de cooperação ecumênica entre protestantes, que se bem tinha em vista facilitar a inserção evangélica na nova república era também uma forma de concretizar a aspiração das igrejas cristãs à universalidade. Nesse sentido, seria bom problematizar em futuros trabalhos, se a nova organização e a metodologia da ação missionária redundaram em ou foram motivadas por outra concepção de missão.

O livro, em suma, convida a auscultar a história do nascente ecumenismo no Brasil através de uma ação missionária direcionada ao povo Caiuá, que, hoje, com outros povos falantes de línguas tupi-guarani, é a segunda maior população indígena no Brasil. A situação desse povo, especialmente na reserva de Dourados - hoje com mais de cinquenta locais de culto e em torno de quarenta e duas “igrejas” distintas -, é uma paródia dos ideais que embalaram a fundação da primeira missão evangélica que atuou na região.

Boa leitura!

Agradecimentos

Muitas foram as dificuldades encontradas ao longo da trajetória acadêmica que se materializou neste livro. Porém, maiores do que estas foram as amizades e cumplicidades construídas ao longo deste caminho. Posso mesmo afirmar que este livro foi uma construção coletiva.

Assim, agradeço a Deus, imagem e semelhança de homens e mulheres, afirmação plena do humano, onisciente, onipresente, refúgio e fortaleza.

Agradeço a todos os colegas do Curso de Mestrado pelas ajudas, conversas e compartilhamento de dificuldades, esperanças, sonhos.

Agradeço aos amigos e amigas, membros da Igreja Batista Nova Jerusalém, cuja companhia e amizade foram fundamentais no percurso desta pesquisa. Da mesma forma, agradeço aos pastores Elias Carvalho de Aragão, Carlos Roberto Aquino Costa, Mario Antonio da Silva e Paulo José da Silva, pelos cuidados e ensinamentos dispensados à minha formação cristã.

Ao Leandro Possadagua, Fabiano Coelho, Matias Belido, Crithian Lelis, Gilmar Franco, Juliana Mota, Roseline Mezacasa, Layana Pimentel, Cássio Knapp, Glaucio & Josi, e Cirlani, amigos de todas as horas.

Agradeço imensamente a todos os docentes que fizeram parte desta história, desde os anos de Graduação. Em especial, menciono o professor Osvaldo Zorzato, primeiro incentivador para que eu enveredasse pelos caminhos da pesquisa. Ao professor Damião Duque de Farias, pela orientação durante a pesquisa de iniciação científica e parte do Curso de Mestrado. Ao professor Paulo Cimó, exemplo de pessoa e de profissional, pelos ensinamentos, incentivos e encorajamentos durante a consecução desta

pesquisa e pelo grande aprendizado e confiança a mim dispensados no exercício do trabalho no Centro de Documentação Regional da UFGD. Nesse mesmo sentido, ao professor Eudes Fernando Leite, amigo e incentivador.

Aos colegas técnico-administrativos da FCH/UFGD que dividiram (dividem) comigo as dificuldades e as alegrias no dia-a-dia da Universidade. Ao professor João Carlos de Souza, Diretor da FCH/UFGD, por todos os auxílios dispensados para que eu pudesse conciliar as horas de trabalho e a escrita desta pesquisa.

Agradeço aos professores Antonio Dari Ramos, Ivan Aparecido Manoel e Cláudio Vasconcelos pelas sugestões durante as Bancas enfrentadas no processo Dissertativo Agradeço, com grande estima, a professora Graciela Chamorro, exemplo profissional e cristão, pela orientação durante a fase final de conclusão da Dissertação e pelos incentivos à publicação desta pesquisa. À equipe da Editora da UFGD, em especial a Marise Frai-ner, pelos trabalhos dispensados à publicação deste livro.

Muito obrigado!

Introdução

No princípio...

Este livro é a materialização de algumas ideias e inquietações referentes à história do protestantismo no Brasil que me perseguiram desde os primeiros meses do Curso de Licenciatura em História, iniciado no então campus de Dourados da Universidade Federal de Mato Grosso do Sul (UFMS, 2003), e que inicialmente deu origem a uma dissertação apresentada ao Programa de Mestrado em História da UFGD (2009).

Estudar a história do protestantismo no Brasil significou também conhecer um pouco mais sobre minha própria história de vida. Oriundo de uma família de tradição religiosa afro-católica, vivi num ambiente onde a religiosidade foi um componente importante. Missas, novenas, “trabalhos” em terreiros, cultos, simpatias, benzimentos... são alguns dos elementos que enriqueceram fatos que hoje retornam à minha mente.

Ao iniciar a graduação em História, comecei, por conta própria, a fazer leituras e pequenas pesquisas relacionadas ao protestantismo brasileiro. Logo percebi que estava começando a dialogar com um objeto multifacetado historicamente. Essa curiosidade levou-me a ter contato com os principais autores para o estudo do protestantismo no Brasil, como Antônio Gouvêa Mendonça, Duncan Alexander Reily e Émile Leonard. Esses primeiros passos conduziram-me posteriormente, mais exatamente durante o 3º ano de graduação, a desenvolver uma pesquisa de iniciação científica que teve como objetivo principal estudar o processo de inserção do protestantismo missionário em Dourados, antigo Sul de Mato Grosso (1929-1946).

Com o desenvolvimento da pesquisa de iniciação científica e a participação em diversos eventos relacionados ao estudo das religiões pude ter contato com diversas obras e, principalmente, tomar conhecimento da maioria das fontes utilizadas neste livro. Foi durante a iniciação científica que consegui visualizar que o estabelecimento do protestantismo em Dourados estava estreitamente ligado ao chamado movimento ecumênico das primeiras décadas do século XX. Nascia então o projeto que se concretizou nesta pesquisa.

O período de iniciação científica foi definitivamente crucial para a minha formação de pesquisador. Nesse momento realizei pesquisas no Centro de Estudos e Pesquisas sobre Metodismo e Educação no Brasil (CEPEME) da Universidade Metodista de Piracicaba, no Arquivo Histórico da Igreja Presbiteriana do Brasil (Fundação Educacional Reverendo José Manoel da Conceição, SP), Arquivo do Jornal *O Estandarte* (SP) e, posteriormente, na Biblioteca de Teologia da Universidade Metodista de São Paulo (São Bernardo do Campo, SP). Entre os arquivos locais consultei o Centro de Documentação Regional da UFGD, a Missão Evangélica Caiuá, o Museu Histórico de Dourados, além de bibliotecas como as da Universidade Federal da Grande Dourados e da Faculdade Teológica Batista Ana Wollerman (Dourados).

A maior parte das fontes selecionadas foi encontrada nos arquivos localizados na cidade de São Paulo. Tal fato é compreensível se considerarmos o próprio caminho da expansão do protestantismo missionário pelo Brasil, ocorrido no sentido litoral/interior.

Faz-se necessário ressaltar que, em se tratando de uma pesquisa no âmbito da história das religiões, a intimidade do estudioso com seu objeto de investigação é uma via de mão dupla para crentes e não crentes. A “empatia participante” não garante ao historiador das religiões uma posição privilegiada de apreensão de seu objeto, nem torna o pesquisador suspeito em seu ofício. Da mesma forma, o historiador “não crente” não está predestinado a fazer uma investigação mais isenta e objetiva (GOMES,

2002, p. 20). Em ambas as condições os pesquisadores são espreitados por interpretações redutoras.

Com essa consciência estudei o movimento ecumênico no Brasil e as diversas tentativas de cooperação denominacional¹ entre as igrejas protestantes, durante as três primeiras décadas republicanas, assim como a inserção do protestantismo missionário com perfil ecumênico em Douros.

O movimento ecumênico aqui analisado é o agenciado por algumas igrejas protestantes. O mesmo pode ser definido, de maneira geral, como um movimento mais fortemente perceptível a partir do século XIX e que teve como uma das principais características a busca de uma “unidade essencial”, doutrinária ou teológica, por diferentes igrejas protestantes que então se lançavam aos diversos campos missionários ao redor do mundo. Conforme afirmou Agemir de Carvalho Dias (2007, p. 13)², a ideia ecumênica não surgiu de uma hora para outra, ela se constituiu ao longo do tempo, através de várias instituições e de vários agentes. Nesse sentido, a abordagem aqui proposta cruza diversas tramas e trajetórias que foram as condições para o surgimento do ecumenismo no Brasil e a partir dele o surgimento da missão aos índios no antigo Sul de Mato Grosso. Para tanto, foi privilegiado o enfoque missionário resultante do ecumenismo protestante brasileiro.

A preocupação em estudar o movimento ecumênico no Brasil surgiu a partir de uma visão local. Nos primeiros passos da pesquisa sobre a

1 O termo denominação é utilizado para designar uma igreja protestante no seu sentido institucional. A denominação presbiteriana é, por exemplo, o conjunto de seus fiéis ou membros, suas congregações, seus presbitérios e presbíteros, suas associações, seu patrimônio teológico e doutrinário, seus usos e costumes. Cooperação denominacional, portanto, refere-se às tentativas de auxílio mútuo entre as diferentes igrejas protestantes no Brasil.

2 Agemir de Carvalho Dias é professor na Faculdade Evangélica do Paraná (FEPAR). Há alguns anos desenvolve pesquisas sobre o movimento ecumênico no Brasil. A citação acima faz parte de sua tese (Doutorado em História) “O movimento ecumênico no Brasil (1954-1994): a serviço da igreja e dos movimentos populares...”. Sua dissertação foi intitulada “O papel educador do ecumenismo: o caso da Igreja Presbiteriana do Brasil...” (2003).

inserção dos primeiros missionários protestantes em Dourados, notei que havia algo diferente no processo que culminou com a vinda do primeiro grupo de protestantes para o então Sul de Mato Grosso. A união de três denominações protestantes, diferentes histórica e doutrinariamente, aliadas a uma missão norte-americana, com o objetivo de levar o Evangelho aos índios no “distante” Mato Grosso, inquietou-me. Ao investigar a existência de pesquisas referentes à instalação desses missionários em Dourados, percebi que o tema havia sido pouco estudado.

O primeiro trabalho a que tive acesso foi uma monografia³ intitulada “A Missão Evangélica Caiuá de Dourados...”. Esse trabalho foi construído tendo como fonte principal alguns livros-ata da referida instituição. Considerados os propósitos e a abrangência desse tipo de pesquisa, o referido texto não fornece uma explicação processual mais detalhada a respeito do surgimento e instalação dos primeiros missionários na localidade.

A segunda obra encontrada foi a dissertação intitulada “Os missionários metodistas na região de Dourados e a educação indígena na Missão Evangélica Caiuá...”, apresentada por Raquel Alves de Carvalho como requisito para a conclusão do Mestrado em Educação (UNIMEP)⁴. Esse trabalho apresenta significativas contribuições no que se refere à inserção do protestantismo em Dourados, sobretudo o enfoque dado pelos agentes religiosos à prática da educação escolar entre os indígenas. No entanto, toda a narrativa foi construída a partir de um “olhar metodista”, cujo enfoque privilegiou os interesses e significados que a missão entre os índios de Mato Grosso teve no interior do metodismo brasileiro, então em busca de sua independência da igreja-mãe dos Estados Unidos da América. Desse modo, a participação das outras duas denominações integrantes da Missão, bem como o processo que possibilitou a criação da estação missionária entre os indígenas, também não apareceu nessa narrativa.

3 TSUMORI, Hiroko. *A Missão Evangélica Cainá de Dourados, MS (1928-1994)*. 1994. 34 f. Monografia (Especialização em História da América Latina) – UFMS, Dourados.

4 CARVALHO, Raquel Alves de. *Os missionários metodistas na região de Dourados e a educação indígena na Missão Evangélica Cainá (1928-1946)*. 2004. 98 f. Dissertação (Mestrado em Educação) – UNIMEP.

Posteriormente, localizei a dissertação apresentada ao Programa de Mestrado em Ciências da Religião da Universidade Presbiteriana Mackenzie, intitulada “Missão Caiuá: um estudo da ação missionária protestante entre os índios Guarani, Kaiowá e Terena...”, de autoria de Jonas Furtado do Nascimento. O trabalho, embora faça pequenas referências, também não analisou o surgimento e estabelecimento da Missão Caiuá em Dourados a partir do movimento ecumênico no Brasil. Comparado à dissertação de Raquel Alves de Carvalho, no que se refere aos primeiros anos do protestantismo entre os indígenas, este trabalho é menos rico na utilização das fontes, sobretudo dos relatos disponíveis nos jornais das respectivas denominações que integraram a primeira equipe missionária. O autor se preocupou mais em comparar os primeiros contatos entre protestantes e indígenas no Brasil seiscentista (franceses, holandeses). Apenas o último capítulo da dissertação traz informações mais precisas a respeito do desenvolvimento da Missão Caiuá nas décadas de 1950 e 1960. Essa é também a parte do trabalho mais bem documentada.

Assim, ao constatar-se essa lacuna na história escrita sobre a Missão Caiuá, desenhou-se uma das principais motivações desta obra: apontar o processo que motivou (envolveu) a criação da Associação Evangélica de Catequese dos Índios do Brasil (AECI) e a instalação da Missão Evangélica Caiuá, em Dourados. Como se pode verificar ao longo do livro, a narrativa foi pensada a partir da história do protestantismo no Brasil, de seu estabelecimento e expansão. Os estudos regionais sobre o protestantismo no Brasil, mais especificamente sobre sua inserção nos diversos pontos do território brasileiro, ainda são poucos. Esse olhar local pode possibilitar a compreensão de aspectos, detalhes, muitas vezes não percebidos a partir de um olhar amplo.

Esse entendimento norteou a leitura das fontes, que podem ser classificadas em dois grupos. O primeiro compreende relatórios, atas, livros, teses, folhetos, boletins produzidos pelas instituições, denominações e lideranças mais diretamente ligadas à promoção do movimento ecumênico na América Latina e no Brasil.

O segundo grupo, mais utilizado, se refere à inserção e atuação dos missionários protestantes em Dourados e abarca relatos, artigos, cartas e fotos publicadas nos periódicos das denominações no processo. Estes materiais têm a peculiaridade de serem “mais visíveis” em relação ao conjunto de fontes anteriores, no que diz respeito a seu objetivo edificante.

As narrativas missionárias estavam determinadas por uma função edificante, de levar ou estimular à ação os receptores. As cartas e relatos⁵ foram produzidos com o objetivo claro de estimular a fé, infundir a piedade e manifestar a ação divina através das atividades missionárias desenvolvidas em Mato Grosso. As características edificantes das cartas missionárias podem ser mais bem apreendidas no artigo “Escrevendo cartas: jesuítas, escrita e missão no século XVI”, de autoria de Fernando Torres Londoño (2002, p. 12).

Sob o ponto de vista dos interesses das igrejas integrantes da Missão aos índios, os discursos produzidos pelos missionários e veiculados nas cartas e relatos foram positivos, como se procura demonstrar ao longo deste trabalho, uma vez que conseguiram, de fato, envolver diversas congregações e lideranças no apoio material e espiritual ao projeto missionário. Porém, sob o ponto de vista dos indígenas retratados pelos missionários, os discursos foram negativos, pois descreveram o “mundo” do índio a partir de um olhar inferiorizante, através do qual as palavras “selvagem”, “bárbaro”, “pobre” ou “miserável” foram constantemente evocadas.

Apropriando-se da análise de Fernando Torres Londoño,⁶ é possível afirmar que os religiosos, ao escreverem as cartas e relatos, o fizeram

5 Ao transcrever trechos das cartas e relatos dos missionários optei por adequar a escrita à forma ortográfica atual. Além disso, este trabalho foi escrito de acordo com o novo acordo ortográfico da Língua Portuguesa.

6 Professor titular no Departamento de História da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. Atua também no Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da mesma universidade. É pesquisador em História da América Latina com ênfase no Período Colonial, com as temáticas: religião, igreja, religiosidade popular, missões, ordens religiosas, povos indígenas e história da Amazônia. Nesta citação Londoño se referia às narrativas jesuíticas no século XVI. Porém, apesar da distância temporal e de se tratar de igrejas opostas (católica x protestante), as narrativas missionárias aqui analisadas apresentam similaridades aos escritos jesuíticos estudados por Londoño.

inspirados na subjetividade da vivência do campo missionário.⁷ O espírito de contentamento pelo serviço divino inunda essas narrativas (LONDÔNIO, 2002, p. 13). As correspondências, por exemplo, tiveram um papel estratégico no estabelecimento da missão protestante em Dourados e, aliados aos jornais, esses relatos proporcionaram uma ampla divulgação das atividades religiosas realizadas no Sul de Mato Grosso.

A importância dos órgãos de imprensa das igrejas como meios de propaganda religiosa sempre ocupou lugar de destaque entre os objetivos e recomendações dos congressos missionários e entidades cooperativas do movimento ecumênico latino-americano. Nesse sentido, é possível afirmar que as narrativas missionárias foram produzidas como parte do projeto missionário que estava sendo construído.

Os relatórios, as cartas e os jornais em sua forma mais ampla, que veicularam informações sobre as investidas dos missionários protestantes, geralmente oferecem ao leitor menos distanciado o perigo de se deixar levar pelo tom triunfalista de sucessos parciais e locais vistos a partir do prisma religioso (MENDONÇA, 1995, p. 136).⁸

7 O termo “campo missionário” é de uso comum na literatura e nos círculos protestantes. Nesta pesquisa utilizarei também o termo “campo religioso” conforme a definição do sociólogo Pierre Bourdieu: o campo religioso pode ser entendido como um campo virtual no qual um grupo de agentes (sacerdotes, mágicos, instituições ou leigos) interagem simbolicamente numa disputa pela gestão e a distribuição do capital religioso (BOURDIEU, 1998, p. 25). Para uma melhor compreensão do conceito de campo religioso, sobretudo tendo como referência o cenário religioso brasileiro e especialmente o protestante, consultar o artigo “Uma macro-reflexão sobre o campo religioso brasileiro...”, da autoria de Antonio Gouvêa Mendonça (2002, p. 22-40).

8 Nesta pesquisa, utilizei livros e artigos de autoria do professor Antonio Gouvêa Mendonça. Em se tratando da história do protestantismo no Brasil, o professor Mendonça é, sem dúvida, um dos maiores referenciais. Antonio Gouvea Mendonça se tornou conhecido nos meios acadêmicos por seus estudos em Sociologia do Protestantismo e História Social, e também nos meios ecumênicos, dentro e fora do Brasil. Foi um dos iniciadores do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Universidade Metodista de São Paulo, no final dos anos 70, onde por mais de 20 anos foi professor. Após receber o título de “Professor Emérito” (2002) na Universidade Metodista de São Paulo, Mendonça foi trabalhar no Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Universidade Presbiteriana Mackenzie. Seu mais conhecido livro “O celeste porvir: a inserção do Protestantismo no Brasil”, teve duas edições esgotadas em português. A primeira edição foi lançada em 1984 pela Paulinas, a segunda pela Pendão Real - ASTE e em 2010 a Editora da USP lançou, a título de homenagem póstuma ao professor Mendonça, a terceira edição do *Celeste Porvir*. Mendonça era ministro da Igreja Presbiteriana Independente do Brasil, denominação da qual era membro desde a sua infância. Mendonça faleceu no

As narrativas mencionam também as dificuldades enfrentadas no interior do campo missionário. Contudo, o relato dos problemas foi apresentado a partir do prisma da alegria em obedecer ao chamado divino e da esperança nos resultados. A apresentação das dificuldades foi, de fato, necessária no sentido de conquistar auxílio, sobretudo financeiro, para os projetos a serem executados.

Outra característica presente nos relatos missionários é a contemplação do “novo”. Aspectos como o funcionamento do sistema de correios, as estradas, os costumes da população e a natureza de Mato Grosso chamaram a atenção dos missionários e estão presentes nas cartas e relatos desses religiosos. Nos textos, os missionários procuraram descrever o novo cenário no qual estavam inseridos, muito diferente dos centros urbanos dos quais vieram e daqueles ocupados pelos que financiavam a empresa missionária.

Esses relatos despertaram interesses nas comunidades religiosas que integraram a missão protestante em Dourados. Os jornais eclesásticos publicaram grande quantidade de pedidos para que os missionários enviassem a suas respectivas igrejas dados, informações ou fotografias a respeito dos serviços missionários e, sobretudo, a respeito dos costumes indígenas. Mais do que isso, as narrativas missionárias produziram um imaginário missionário. O cenário da missão presente nos relatos foi definido pelos personagens que nele atuavam e pelas situações por eles vivenciadas. No centro, a figura do missionário, caracterizado pelo seu zelo na salvação das almas, pela sua perseverança nas dificuldades enfrentadas e pela sua abnegação na opção missionária (LONDOÑO, 2002, p. 23).

Compreender as ações missionárias, no presente ou no passado, implica em entender que elas são frutos de uma dada visão de mundo. Faz-se necessário considerar que *para os crentes, suas verdades religiosas são as lentes definitivas pelas quais eles vêem a si mesmos e seu universo* (PADEN, 2001,

p. 155, 156). Assim, é possível entender que as práticas religiosas incidem não somente sobre a busca de um sentido para a vida do indivíduo, mas igualmente nos seus comportamentos, de forma a ordenar toda a vida do fiel (GOMES, 2002, p. 17).

Nos círculos protestantes sempre foi comum a associação da figura do missionário com a de um *peregrino*⁹ que enfrenta toda a sorte de dificuldades em nome da expansão do Evangelho de Jesus Cristo. Sacrifícios, trabalhos, ingratidão, solidão, sempre foram alguns dos termos peculiares a esses indivíduos que tudo fazem por sua missão.

Solitário, gentil e piedoso, bate às portas levando a mensagem do amor de Deus aos brasileiros. Não escolhe tempo: - sobre o vento ou haja calma, chova ou faça sol, regele o frio, brame a tempestade, estale o raio, ei-lo marchando na senda do bem, no cumprimento de sua gloriosa missão. Entra nos palácios e fala aos cortesãos. Vai à cabana e leva o conforto ao pobre. Percorre as grandes cidades pregando a salvação aos perdidos, atravessa os desertos, sobe as montanhas, entra nas brenhas e leva o pão da vida no seu regaço ao pobre e o consolo àquele que sofre dores. O seu campo de ação é ilimitado: vai ao norte e vai ao sul, é visto no litoral e no centro do país ao mesmo tempo. Atravessa as fronteiras, visita o estrangeiro (O PURITANO, 30 jun.1932, texto de autoria de J. Martins).

A partir dessas considerações, é possível compreender as palavras “sacrifício”, “abnegação”, “heroísmo”, “bravura”, entre outras, atribuídas através dos periódicos denominacionais aos missionários protestantes estabelecidos no então Sul de Mato Grosso. Nesse espaço, os religiosos tiveram, antes de tudo, que *conviver* com um novo ambiente de vida. Essa

9 A imagem do missionário como um personagem em peregrinação remete aos clássicos da literatura protestante escritos por John Bunyan (1628-1688) intitulados *O progresso do peregrino* e *A viagem do peregrino*. “O Peregrino”, como são comumente conhecidas tais obras, tornaram-se os livros mais extensamente lidos da Língua Inglesa, tendo sido traduzidos para diversos idiomas. São *uma alegoria da conversão e da vida cristã* que exortam o viajante a fugir da Babilônia (coisas terrenas) para a cidade celestial através do *caminho estreito* (cristianismo) cheio de dificuldades (SANTOS, 2006, p. 250).

consideração talvez possa parecer um tanto quanto superficial, mas, em se tratando do estudo de grupos missionários e do seu objetivo de “salvar almas”, a adaptação ao novo modelo de vida pode ser o principal fator responsável pelo êxito ou fracasso da empresa. Essa vivência do campo missionário norteou as descrições e imagens veiculadas pelos missionários protestantes nos jornais denominacionais.

No que se refere às imagens e discursos que as igrejas protestantes brasileiras, bem como seus fiéis, construíram acerca do trabalho evangélico no país, os jornais denominacionais são um acervo diferenciado e rico, ainda pouco utilizado pelos historiadores.

A maior parte dos jornais utilizados nesta pesquisa está relacionada às denominações que integraram a missão protestante entre os índios do Sul de Mato Grosso, apresentado aqui segundo a cronologia de sua criação: *O Expositor Cristão* (metodista, desde 1886), *O Estandarte* (presbiteriano, presbiteriano independente, desde 1893), *O Puritano* (presbiteriano, desde 1889). Foi utilizado também o jornal *A Penna Evangelica* (presbiteriano, desde 1925), o primeiro jornal protestante impresso em Mato Grosso. *A Penna* foi publicado na capital do Estado (Cuiabá) e configurou-se como um veículo estratégico na divulgação da mensagem protestante entre o povo mato-grossense, sobretudo, ao fazer frente aos discursos veiculados pelo catolicismo no jornal *A Cruz* (desde 1910). É válido ressaltar que não houve nenhum empecilho à consulta aos referidos jornais nos arquivos onde os mesmos se encontram salvaguardados, sendo o arquivo do jornal *O Expositor Cristão*, localizado no Centro de Estudos sobre Metodismo e Educação no Brasil (UNIMEP), o mais bem organizado e com melhores instrumentos de pesquisa.

Segundo Tânia Regina de Luca (2005, p. 40), o pesquisador dos jornais analisa aquilo que se tornou notícia, o que por si só já abarca uma série de questões, entre elas, a necessidade de atentar para as possíveis motivações que levaram à decisão de dar publicidade a alguma coisa. O fato transformado em notícia implica para o estudioso atentar para o destaque dado ao acontecimento, assim como para o local em que ocorreu a

publicação. Segundo a autora, as notícias adquirem significados de muitas maneiras, inclusive pelos aspectos materiais dos periódicos. *A ênfase em certos temas, a linguagem e a natureza do conteúdo tampouco se dissocia do público que o jornal pretende atingir.*

Luiz Gonzaga Motta (2002, p. 319), ao analisar as intersecções entre o *real* e o *simbólico* das notícias de jornais afirmou que, ao ser publicada, a notícia ganha o estatuto de um *novo real*, passando ela própria a *significar*. *A notícia varia entre o que é real e o que é simbólico. A publicação cotidiana de notícias ajuda a construir as imagens culturais que edificam as sociedades ou grupos.*

Os órgãos da imprensa protestante, ao noticiarem o trabalho missionário em Mato Grosso, utilizaram, na maioria das vezes, o diálogo texto/imagem. Essa relação de cumplicidade teve como objetivo conquistar a simpatia dos demais protestantes à causa da evangelização em Mato Grosso, apresentada como prova legítima do espírito de unidade entre as igrejas brasileiras.

Especificamente com relação ao trato dispensado pelo pesquisador aos jornais protestantes, Márcio Pereira de Souza, na dissertação intitulada “Palanques de papel: o discurso político dos jornais evangélicos da República Velha”, apresentada ao Mestrado em Ciências da Religião (UMESP), afirmou que os jornais *evangélicos*, como veículos institucionais, possuem alcance específico, às vezes *restrito ao grupo que compartilha dos mesmos valores daquela instituição*. Nesse âmbito, as “vozes” nele presentes são reconhecidas como “autorizadas” pelas instituições e pelos respectivos fiéis (SOUZA, 2007, p. 10, 13). A partir dessas afirmações é possível considerar os jornais protestantes, especificamente as matérias/notícias a respeito do serviço missionário em Mato Grosso, como depositárias de imagens e concepções que as igrejas protestantes fizeram de si e da sociedade na qual estavam inseridas.

Segundo Antonio Gouvêa Mendonça (1997, p. 55), *as relações com o sobrenatural, nas diversas formas que o sagrado assume na sociedade humana, condicionam os estilos, as normas e a práxis do homem nas suas relações uns com os outros e*

com a natureza. Tais relações, ainda segundo Antonio Gouvêa, *desenham universos diferenciados pelos quais os homens lutam, às vezes até as últimas consequências.*

O universo missionário pode ser entendido como um exemplo desse “mundo” vivenciado por sujeitos no afã de levar uma *mensagem* da qual se acham divinamente portadores. As ações e o modo de pensar, no estilo de vida missionário, são permeados pelo religioso. Para esses agentes da “missão”, todo o cotidiano, desde as mais simples ações, é carregado de significados divinos. As dificuldades assumem o caráter de motivação. Os resultados, quando surgem, são premiações e provas do caráter divino do trabalho. Esse foi o modo de perceber, de interpretar o mundo, a partir das verdades religiosas dos missionários protestantes estabelecidos em Dourados, antigo Sul de Mato Grosso.

Sobre a posição do pesquisador diante das verdades religiosas analisadas nos jornais protestantes, Márcio Pereira de Souza (2007, p. 141) afirmou: *assim como na história, nos jornais (evangélicos) cabe tudo, mas o julgamento do que é sagrado ou de quem são os mortais comuns que se tornarão heróis, é tarefa nossa.* Conforme o autor é a partir da intervenção de aceitação ou rejeição do pesquisador que possíveis mitos poderão ser construídos, *de modo que, ao apresentarmos o resultado de nossa pesquisa, sabemos o risco que corre alguém ou alguma instituição de se sentir nesta ou naquela condição.*

Atento a essas considerações, o livro foi construído em cinco capítulos. O primeiro capítulo apresenta, relaciona e diferencia o significado que os termos *missão* e *ecumenismo* adquiriram nas igrejas e demais instituições protestantes. Nesse sentido, analiso a gênese da autocompreensão das igrejas oriundas da Reforma como “chamadas para o mundo”, para a ecumene, suas iniciativas para apreender essa visão de totalidade, seja através da missão proselitista, seja através da busca pela unidade do cristianismo protestante, a partir de fins do século XVIII e início do século XIX. Num segundo momento, aborda-se a implantação do protestantismo missionário no Brasil e algumas iniciativas que visaram à cooperação entre missionários e denominações para, sobretudo, facilitar a inserção protestante no país. A última consideração apreende também a instalação

do regime republicano e seus reflexos no interior do campo religioso brasileiro.

No segundo capítulo, discorro sobre as primeiras manifestações ecumênicas no Brasil, com destaque ao surgimento da Aliança Evangélica Brasileira (1903). No momento seguinte, apresento a realização do Congresso Missionário de Edimburgo (1910) e os desdobramentos desse evento no que se referiu ao protestantismo na América Latina. Analiso a participação de lideranças protestantes no Congresso do Panamá (1916) e a definição de algumas diretrizes do movimento ecumênico para o protestantismo latino-americano.

No terceiro capítulo, analiso o Congresso Regional da Obra Cristã, realizado no Rio de Janeiro (1916), sobretudo o enfoque dispensado no evento às atividades missionárias protestantes. Assim, apresento o surgimento da Comissão Brasileira de Cooperação (CBC), principal entidade promotora do ecumenismo no Brasil, e a repercussão dos ideais de unidade e cooperação entre as igrejas protestantes brasileiras. A partir do contexto de cooperação denominacional analiso o surgimento das manifestações em prol da evangelização dos indígenas, efetivada pela subcomissão de missões indígenas da CBC.

O quarto capítulo pode ser dividido em dois momentos. No primeiro, discorro sobre a realização do II Congresso Regional da Obra Cristã, realizado novamente no Rio de Janeiro (1922). Analiso a convergência dos discursos políticos e religiosos no Congresso e as manifestações em prol da expansão missionária protestante, através da cooperação entre as igrejas, sobretudo entre os indígenas. Num segundo momento, analiso os relatórios do Congresso de Montevideu referentes ao estabelecimento de missões protestantes entre os indígenas. Enfatizo a participação da delegação protestante brasileira no evento e apresento as primeiras recomendações (estratégias) missionárias que posteriormente fizeram parte do projeto de missão entre os índios no Sul de Mato Grosso.

No último capítulo discorro sobre a organização da Associação Evangélica de Catequese dos Índios do Brasil (AECI) e enfatizo o papel

dos jornais protestantes como veículos de propaganda missionária e dos ideais ecumênicos. Analiso o estabelecimento dos missionários protestantes em Dourados e as primeiras ações no sentido de organização da “Missão Caiuá”, contígua, geográfica e ideologicamente à Reserva Indígena de Dourados. Por fim, é apresentada uma breve análise do desenvolvimento das ações da Missão Evangélica em Dourados e os rumos do movimento ecumênico no Brasil, em princípios da década de 1930.

Este livro se propõe a contribuir para a compreensão da história do protestantismo no Brasil, especificamente no que diz respeito ao movimento ecumênico nas primeiras três décadas do Período Republicano. A análise está centrada não no impacto da missão sobre as culturas indígenas – lugar-comum das pesquisas da área – mas na história eclesiástica em si mesma. Nesse recorte, o estabelecimento da Missão Evangélica entre os índios do antigo Sul de Mato Grosso é entendido como resultado das iniciativas de cooperação entre igrejas protestantes brasileiras, então preocupadas com a expansão da fé protestante pelo país. A partir desse “olhar regional”, espera-se que esta investigação venha oportunizar novos questionamentos e pesquisas referentes à compreensão protestante de “alcançar o mundo”. E talvez, em se considerando o cenário protestante brasileiro das últimas quatro décadas, caracterizado por divisões, “rachas” e atritos institucionais, apontar para reflexões no tocante à convivência, ao diálogo e ao respeito às diferenças de opção religiosa.

Finalmente, o livro é concluído traçando apenas considerações finais, com a intenção de possibilitar que novos olhares sejam lançados e que diferentes questões venham também instigar outros *curiosos* da história do protestantismo no Brasil.

CAPÍTULO I

PROTESTANTISMO, MISSÃO E ECUMENISMO: O CASO BRASILEIRO

O passado não o podemos perder; a história move-se em zigue-zague, como um navio singrando os mares, porém nunca para trás. O trabalho da história da igreja, quer grega, romana ou protestante, não pode ser vão. Toda denominação ou seita tem de fornecer algumas pedras para a edificação do templo de Deus (PEREIRA, Eduardo Carlos. *O problema religioso da América Latina*, 1949, p. 64).

Neste capítulo apresento o significado que os termos *missão* e *ecumenismo* adquiriram nas igrejas e demais instituições protestantes; as iniciativas das igrejas para apreender a visão de ecumene, seja através da missão proselitista, seja através da busca pela unidade do cristianismo protestante, nos séculos XVIII e XIX. Discorro sobre o estabelecimento do protestantismo missionário no Brasil, durante a segunda metade do século XIX, e algumas manifestações de cooperação entre missionários e igrejas no sentido de facilitar a inserção protestante no Brasil. Por último, enfoco as expectativas dos protestantes quanto ao estabelecimento do regime republicano e os novos desafios à expansão do protestantismo, com destaque para a evangelização¹⁰ dos indígenas.

10 *Evangelização* deriva do grego *euangelion*, “boa mensagem”. *Evangelizar* é, pois, proclamar essa “boa mensagem”. Essa palavra se repete mais de setenta e cinco vezes no Novo Testamento, para indicar, sobretudo, o cumprimento da promessa de Deus de enviar seu filho Jesus Cristo para salvar a humanidade. Nos quatro primeiros livros do Novo Testamento (Mateus, Marcos, Lucas e João) a boa

"Ide por todo o mundo...": a missão das igrejas

Uma das principais características das igrejas cristãs¹¹ é a sua convicção, e de certa forma a sua presunção, de ter a missão de *levar adiante* a obra iniciada por Jesus Cristo. Cada igreja justifica a sua existência ao tentar, à sua maneira, dar seguimento ao trabalho iniciado por Jesus Cristo e ao tentar convencer e converter os indivíduos de que, mediante a fé no Filho de Deus, estariam salvos do pecado e da condenação eterna (BEN-COSTA, 1996, p. 39¹²).

Dentre os muitos textos bíblicos que fundamentam essa autocompreensão¹³ e que são adjudicados ao próprio Jesus Cristo, destacam-se os seguintes:

nova se confunde com aquele que a proferiu, a ponto de esses livros serem chamados evangelhos, por registrarem a memória das comunidades cristãs primitivas sobre a vida e o ministério de Jesus Cristo. Nesse sentido, a evangelização é também o *anúncio do Cristo*. Ao longo da história, as igrejas cristãs compreenderam a palavra evangelização de diversas maneiras, de acordo com o contexto histórico e as prioridades dos grupos que a utilizaram. A compreensão protestante mais "comum" do termo evangelização é *proclamar Jesus Cristo como senhor e salvador, por cuja obra o homem é liberto tanto da culpa como do poder do pecado, integrando-se ao propósito de Deus de colocar todas as coisas sob o mando de Cristo* ("Evangelização". Carlos Queiroz. In: DBT, 2008, p. 420-424). É esse o ambiente teológico que dá aos termos *evangelizar* e *evangelização* o significado de método usado pelas igrejas protestantes para a cristianização dos indivíduos. Concretamente, é uma das formas de "fazer missão". A missão, no sentido amplo, é entendida como o *dever* ou a *tarefa* inerente às pessoas e comunidades cristãs, no sentido de promover valores - como paz, justiça, amor e esperança -, que sustentam o "Reino de Deus" anunciado por Jesus, no mundo contemporâneo. Visto de forma restrita, o termo missão equivale muitas vezes a evangelização, no sentido de pregar uma determinada maneira de crer e de viver considerada cristã, como a salvação para as pessoas.

11 A expressão "Igrejas cristãs" é aqui utilizada, a princípio, para indicar todas as congregações religiosas cristãs. Posteriormente, substituo essa expressão por "igrejas protestantes". Tal opção se deve ao fato de a expressão "igreja cristã", no singular, ser comumente associada à Igreja Católica.

12 Trata-se do livro: "Ide por todo o mundo: a província de São Paulo como campo de missão presbiteriana...", de autoria de Marcus Albino Bencosta. Originalmente parte da dissertação intitulada "Protestantes em Campinas: a história de um colégio de confissão presbiteriana, 1869 – 1892", o livro analisa a presença protestante em Campinas (SP) a partir da história do Colégio Internacional.

13 Peter Berger, no livro *O dossel sagrado* (1985, p. 46), afirmou que *a religião legitima as instituições infundindo-lhes um status ontológico de validade suprema, isto é, situando-as num quadro de referência sagrado e cósmico. As construções históricas da atividade humana são olhadas de um ponto privilegiado que, na sua própria autodefinição, transcende a história e o homem*. Ver também Max Weber: *A ética protestante e o espírito do capitalismo* (2004, p. 34, 35, 90).

“...Ide por todo o mundo e pregai o Evangelho a toda a criatura”
– Marcos 16. 15;

“Ide, portanto, fazei discípulos de todas as nações, batizando-os em nome do Pai, e do Filho, e do Espírito Santo; ensinando-os a guardar todas as coisas que vos tenho ensinado...” – Mateus 28. 19, 20.¹⁴

Conforme esses textos dos Evangelhos, as comunidades cristãs primitivas entenderam que a tarefa missionária foi instituída por Jesus Cristo e entregue por ele aos seus discípulos após a *ressurreição*. O imperativo *ide*, presente na chamada “grande comissão”, demonstra a importância da *missão* entendida como expansão do cristianismo por *toda a terra habitada*, para as nascentes igrejas (BENCOSTA, 1996, p. 39).

A palavra “missão” adquiriu ao longo da história das igrejas e da teologia diversos sentidos. Os versículos bíblicos citados acima nem sempre foram interpretados como fundamentos da ação missionária das igrejas. No início da Idade Moderna, por exemplo, a palavra missão foi entendida como sinônimo do processo de catolização e colonização das terras recém-descobertas, como o Sul da África e o continente americano, a partir de uma mescla de interesses religiosos, econômicos e políticos do Estado e da Igreja Católica (“Missão da Igreja”. Leontino Farias dos Santos. In: DBT, 2008, p. 656). Do mesmo modo, com a expansão colonial de nações protestantes, a fé do colonizador acabou justificando a exploração e conquista dos povos das novas terras. Assim, o mais provável é que os textos bíblicos citados anteriormente tenham sido usados como fundamento para a missão das igrejas, nesse caso, as protestantes, e no sentido de *sahar almas*, a partir do século XIX, quando ocorreu uma grande expansão das agências e sociedades missionárias protestantes pelo mundo.

14 Bíblia de Estudo Genebra. São Paulo; Barueri: Cultura Cristã e Sociedade/Sociedade Bíblica do Brasil, 1999.

Outra passagem bíblica utilizada para legitimar a ação missionária, nesse caso, entendida como um dever de todos os cristãos encontra-se no Evangelho segundo escreveu João, no capítulo 17. No relato, Jesus Cristo, ao dialogar com Deus, intercede pelos discípulos que o acompanhavam e lhes transfere a responsabilidade de proclamar o reino de Deus: ... *assim como tu me enviaste ao mundo, também eu os envio ao mundo...*¹⁵

Assim, estudar o crescimento e a expansão do cristianismo através dos tempos, seja a partir da esfera eclesiástica ou de ações individuais, implica necessariamente refletir sobre a palavra *missão* ou *missionário*. O termo “missionário” carrega em si mesmo um sentido religioso. A palavra “missão” é sinônima de “tarefa”, “dever” ou “destino”.¹⁶

No sentido *bíblico-teológico*, a “missão” é parte integral da teologia cristã. A palavra *missão* teve origem no latim *missio* ou *missiones*, no sentido de “enviar para”. O conceito inclui ainda a ideia de ação, movimento. Cumpre a missão quem aceita o envio, quem se dispõe a sair de um lugar em busca de outra situação (“Missio Dei”). Leontino Farias dos Santos. In: DBT, 2008, p. 666).

Ao longo do tempo, o verbo *missionar* tem sido comumente associado à expansão do cristianismo¹⁷ pelos continentes. Assim, o missionário pode ser definido como o sujeito que, aceitando um chamado divino, decide abandonar todas as coisas e dedicar-se ao cumprimento da vontade soberana de Deus em expandir, das mais variadas formas, a fé cristã. O aceite em cumprir a vontade de Deus é inerente à compreensão do indivíduo achar-se um vocacionado¹⁸ para tal empreendimento, considerado

15 Bíblia de Estudo Genebra. São Paulo; Barueri: Cultura Cristã e Sociedade/Sociedade Bíblica do Brasil, 1999.

16 A palavra “missão” também é utilizada como sinônima de “tarefa” por empresas, bancos, escolas etc., no sentido de marcar o sentido/objetivo de atividades comerciais, políticas, de relacionamento...

17 Uma visão geral, porém muito substanciosa, a respeito da expansão do cristianismo através dos tempos encontra-se no livro *História do movimento missionário* (2010), autoria de Justo L. González & Carlos Cardoza Orlandi, publicado no Brasil pela Editora Hagnos.

18 Max Weber também analisou o significado do termo vocação no protestantismo ascético, sobretudo

divino. Desse modo, todos os cristãos, bem como as igrejas cristãs, foram chamados à tarefa de pregar o Evangelho a toda criatura.

Em outras passagens bíblicas que fazem menção à tarefa de expansão do cristianismo encontra-se empregado o termo grego *oikumene*, palavra que posteriormente deu origem ao termo *ecumênico* ou *ecumenismo*. Conforme passagem do Evangelho segundo escreveu Mateus, capítulo 24, Jesus Cristo encontrava-se no Monte das Oliveiras, momento em que teria sido interrogado por seus discípulos a respeito do “final dos tempos”, ao que Jesus respondeu: ... *e será pregado esse evangelho do reino por todo o mundo, para testemunho a todas as nações e então virá o fim...* (Mateus 24. 14).¹⁹ Nesse texto, o termo *oikumene* foi utilizado com o significado de “todo o mundo”, “a terra habitada”. Essa palavra grega ainda foi empregada no Novo Testamento em diversos outros contextos.²⁰

Nesse mesmo sentido, o episódio narrado no livro de Atos dos Apóstolos, capítulo 1, é bastante utilizado como fundamento para a missão cristã de testemunhar e expandir a fé cristã. Nessa passagem, o autor, comumente associado à figura de Lucas,²¹ narrou o episódio da ascensão de Jesus Cristo aos céus, não sem antes ter novamente desafiado seus discípulos a serem suas testemunhas. *Mas recebereis poder, ao descer sobre vós o Espírito Santo, e ser-me-eis testemunhas, tanto em Jerusalém, como em toda a Judéia e Samaria e até aos confins da terra...*²².

do, a partir das concepções de Martinho Lutero (2004, p. 55, 72, 88).

19 Bíblia de Estudo Genebra. São Paulo; Barueri: Cultura Cristã e Sociedade/Sociedade Bíblica do Brasil, 1999.

20 *Oikumene* aparece em outros textos bíblicos com os significados de: *terra habitada*, mundo: Lc. 4.5, 21. 26; At. 11.28; Rm. 10.18; Hb. 1.6; Ap. 3.10, 16.14; *mundo, no sentido de humanidade*: Lc. 2.1, At. 17.31, 19.27, Ap. 12.9; *o Império Romano*: At. 24.5, seus habitantes 17.6; *o mundo por vir*: Hb. 2.5 (GINGRICH; DANKER, 1991, p. 145).

21 Para maior conhecimento a respeito do livro de Atos, consultar o verbete “Atos dos Apóstolos”, autoria de Verner Hoefelmann, no Dicionário Brasileiro de Teologia (2008). Nessa obra, Hoefelmann afirma que o livro de Atos possui a mesma paternidade literária do livro de Lucas, que se pode notar nas semelhanças de estilos, vocábulos, formas de composição e temáticas.

22 Bíblia de Estudo Genebra. São Paulo; Barueri: Cultura Cristã e Sociedade/Sociedade Bíblica do

A expressão *confins da terra* foi utilizada nesse texto com o significado de mundo/terra habitada. O desafio impôs-se primeiro à própria casa dos discípulos (Jerusalém) e foi progressivamente estendido à imensidão. Assim, à medida que o *mundo* foi sendo descoberto/conhecido, sobretudo a partir do século XVI, os confins da terra foram se tornando incomensuráveis, vastos e mais desafiadores para os cristãos e suas instituições.

Assim, *oikumene* aponta o destinatário da mensagem cristã, o local de atuação dos mensageiros de Jesus Cristo e os receptores da boa nova, ou seja, *todos os povos*.

Ocupei-me com esse termo grego porque dele deriva o adjetivo “ecumênico”, no seu sentido moderno de disposição à convivência e ao diálogo entre diferentes confissões religiosas, e “ecumenismo”, movimento de aproximação entre as diversas igrejas e religiões. Esse sentido é em parte assumido pelo movimento ecumênico aqui definido como tentativas de união de esforços das igrejas protestantes, em vista à expansão da mensagem cristã, desde fins do século XIX até as primeiras décadas do século XX. Este movimento teria se originado na crença de que as igrejas protestantes seriam portadoras de uma “unidade substancial” (comum) baseada na doutrina e no *dever* missionário. Conforme Reily (2003, p. 245), o ecumenismo, no período aqui analisado, foi um movimento essencialmente cristão e sinônimo de *pan-protestantismo*, uma vez que as igrejas Ortodoxa e Católica tiveram alguma participação definitiva somente a partir da segunda metade do século XX.

Tratar o movimento ecumênico *pan-protestante* sem mencionar sua feição missionária seria um equívoco. Em todo o processo de desenvolvimento do ideal ecumênico na América Latina e especificamente no Brasil, a promoção das ações missionárias foi assunto de primeira ordem e uma das principais metas e justificativas para a prática da cooperação entre as igrejas, enfoque esse que predominou no protestantismo brasileiro.

Brasil, 1999.

Um dos primeiros contextos que trouxeram para o seio das igrejas protestantes o debate a respeito da convivência e da prática da cooperação institucional foi a significativa expansão do cristianismo no século XIX, através da ação evangelizadora empreendida por diversas sociedades missionárias européias e norte-americanas. De tal forma que autores como Antonio Gouvêa Mendonça indicam no surgimento das sociedades missionárias protestantes de fins do século XVIII e do século XIX as primeiras manifestações do chamado movimento ecumênico moderno (MENDONÇA, 1997, p. 81, 82).

Conforme Mendonça (1997, p. 86), foi nos campos missionários que as missões modernas verificaram a necessidade de colaboração para atingir com maior eficiência o objetivo de *levar a mensagem cristã a um mundo cada vez maior*.

O "grande século das missões" e as primeiras "frentes unidas"

O século XIX foi extremamente significativo para a história do protestantismo. Conhecido como "o grande século das missões", foi o período em que se verificou uma grande expansão do cristianismo protestante pelos continentes, sobretudo através da organização e crescimento das sociedades missionárias.

Dois momentos caracterizaram esse período. O primeiro correspondeu a algumas iniciativas missionárias de caráter individual, onde o pregador foi a figura principal: evangelista, profissional em alguma ciência, pastor, explorador e pesquisador. Como exemplo convém citar William Carey,²³ sapateiro inglês membro da Igreja Batista, também considerado o

23 Marcelo Santos (2002, p. 92, 93) afirmou que William Carey também foi um dos precursores da realização de uma conferência missionária internacional, tendo idealizado uma conferência a reunir-se na cidade do Cabo em 1810. O autor afirmou que sua proposta não encontrou receptividade à época,

pai das missões modernas, tendo iniciado em 1793 o trabalho missionário na Índia. Carey foi o primeiro missionário enviado e sustentado pela Sociedade Missionária Batista da Inglaterra, fundada em 1792.

O segundo momento, o mais significativo para a compreensão da expansão missionária protestante, foi a organização, desde fins do século XVIII, das agências missionárias e Sociedades Bíblicas, como a Sociedade Missionária Londrina e Sociedade Missionária da Igreja (1795), Sociedade Missionária dos Países Baixos (Holanda, 1797), Sociedade Bíblica Britânica e Estrangeira (1804), Junta Americana de Comissários e Missões Estrangeiras (1810), Junta Americana Missionária Batista (1814), Missão da Basiléia (1815) e Sociedade Bíblica Americana (1816) (LONGUINI NETO, 2002, p. 69; REILY, 2003, p. 89).²⁴

Nessa conjuntura expansionista, as missões protestantes foram confrontadas por duas dificuldades. Primeira, a existência de diferentes agências missionárias, cada qual pregando o Evangelho à sua maneira. Assim, a fragmentação institucional do protestantismo poderia colocar em xeque uma mensagem religiosa que se pretendia única; segunda, o alto custo para o financiamento das atividades missionárias, o que apelava para uma união de esforços que pudesse viabilizar o sustento dos missionários (DIAS, 2004, p. 66).

Conforme Antonio Gouvêa Mendonça (1997, p. 86), outros três fatores precisam ser considerados no estudo das missões protestantes modernas: a expansão colonial e o enriquecimento dos países protestantes

mas foi a semente para congressos semelhantes em menor escala nos Estados Unidos e Inglaterra.

24 Reily afirmou que diversas dessas sociedades realizaram missão no Brasil, na qualidade de sociedades paraeclesiásticas, inclusive mantendo seus agentes no país, como foi o caso do reverendo H. C. Tucker, representante da Sociedade Bíblica Americana e que teve papel destacado no movimento ecumênico durante o Período Republicano. Além de Tucker, podem ser citados os missionários Justin Spaulding, Daniel Kidder e James C. Fletcher, que atuaram nas missões entre marinheiros. No livro "História documental do protestantismo no Brasil", Reily apresenta documentos produzidos por algumas das sociedades paraeclesiásticas norte-americanas que atuaram no Brasil (2003, p. 91- 99).

e o surgimento de uma nova proposta teológica a partir do movimento religioso de John Wesley na Inglaterra do século XVIII.

Com o advento da Revolução Comercial tiveram início um processo de europeização do mundo e uma extensão do poder político das nações da Europa Ocidental sobre a maior parte dos continentes. Grandes empresas mercantis, como a Companhia Inglesa das Índias Orientais, não somente exploraram as regiões onde se estabeleceram como também exerceram sobre elas o poder político e religioso em nome de suas respectivas nações (MENDONÇA, 1997, p. 86). A título de exemplo, Antonio Gouvêa Mendonça citou o período de ocupação holandesa no Nordeste brasileiro (1630-1654), quando os conquistadores, sob o patrocínio da Companhia das Índias Ocidentais, estabeleceram na região ocupada a prática do culto protestante. *Onde iam os conquistadores, ia também a religião* (MENDONÇA, 1997, p. 87).

O movimento mercantil ocasionou o enriquecimento não somente das nações que empreendiam expedições comerciais, como provocou um maior acúmulo de riquezas e circulação de mercadorias de maneira geral. Esse acúmulo de bens constituiu-se num incentivo ao financiamento da expansão missionária protestante (MENDONÇA, 1997, p. 87).

O terceiro fator foi o resgate e aperfeiçoamento das ideias do teólogo calvinista Tiago Armínio (1560-1609) pelo pregador anglicano John Wesley (1703-1791). A teologia arminiana propunha a doutrina da liberdade humana, ou seja, que os seres humanos eram capazes de escolher e optar. Segundo os escritos de Armínio, Deus dotou o ser humano com a possibilidade de escolher entre *a benção e a maldição*²⁵. Essa proposta contradizia a teologia calvinista da predestinação e colocava nas mãos do ser humano o seu destino eterno (MENDONÇA, 1997, p. 87).

25 Referência ao Livro do Deuteronômio 11: 26, 28.

Segundo Antonio Gouvêa Mendonça, as ideias arminianas da “graça ao alcance de todos”, da “universalidade do sacrifício de Jesus Cristo” e da “responsabilidade do homem pela sua salvação”, já possuíam certa influência no meio anglicano do século XVIII. Para Mendonça, John Wesley avançou no aperfeiçoamento desses conceitos ao distinguir entre a *graça*, dom de Deus, e a *fé*, atributo humano. Conforme Mendonça, Wesley concebia a salvação como um processo simples. Deus, pela sua graça, teria oferecido a todas as pessoas a obra expiatória de Cristo, e através da fé, num ato voluntário, o homem aceitaria ou se apropriaria dessa oferta, de maneira a se tornar *um indivíduo justificado*. A partir daí, o indivíduo deveria procurar ser digno do sacrifício de Cristo, buscar cada vez mais a santificação e viver de modo a agradar a Deus (MENDONÇA, 1997, p. 87, 88).

Coincidentemente, nessa época, a Europa Ocidental do século XVIII passava por profundas modificações sociais, frutos do Renascimento, da Revolução Comercial e Industrial. Entre as transformações sociais figuram a possibilidade de mobilidade social, as novas relações de trabalho, as repressões, pobreza, exclusão social, o crescimento de problemas como vícios, jogos, embriaguez e violências. Essa situação ocasionou um profundo descontentamento dos europeus com os rumos do progresso e da civilização européia. Nesse contexto, a nova teologia proposta por John Wesley conquistou espaço:

Ela ajudava a inserir os homens no mundo do trabalho, nas suas variadas formas e situações, sustentava as normas que o regulamentavam e criava meios de reduzir os atritos entre os princípios do prazer e da realidade. Introduzia uma terceira via de paz e felicidade relativas [conversão²⁶], que tornava possível viver razoavelmente bem neste mundo, enquanto se esperava a felicidade completa no outro. É por isso que o protestantismo ocidental do mundo industrializado e capitalista não encontrou até hoje fórmula teológica melhor do que a do metodismo wesleyano, pelo menos ao nível

26 “Nota minha, C. B. G.”

da vivência popular. Todas as demais expressões ou tentativas teológicas que têm surgido, desde a segunda metade do século XIX até hoje, acabaram esbarrando, em última instância, com a velha fórmula de conversão do wesleyanismo: converter-se é enquadrar-se da melhor maneira nas regras e estruturas deste mundo, que é o melhor possível enquanto se espera a vinda do reino da perfeição, o reino a-histórico de Deus (MENDONÇA, 1997, p. 89).

A teologia de Wesley incorporou ainda as ideias da imortalidade da alma e as do prêmio e castigo. No novo mundo industrializado o debate a respeito da vida após a morte foi importante uma vez que só ali se concretizaria o ideal da vida plena de felicidade. Ou seja, o futuro da alma dependeria do comportamento individual na vida terrena (MENDONÇA, 1997, p. 89). Segundo Mendonça, as formulações teológicas de John Wesley se constituíram, ao longo dos anos, numa espécie de *theologia perennis que serviu a dois objetivos diretamente relacionados ao surgimento do movimento ecumênico: a tentativa de superação, no nível das crenças, do divisionismo protestante, e a unificação de uma proposta de mensagem missionária, sobretudo com os trabalhos das agências missionárias e sociedades bíblicas* (MENDONÇA, 1997, p. 90).

Desde o surgimento das missões protestantes modernas,²⁷ nos últimos anos do século XVIII, as diversas corporações eclesiásticas verificaram a necessidade da colaboração institucional no sentido de buscarem uma maior eficiência na tarefa de levar a mensagem cristã.

A necessidade de cooperação para a divulgação da mensagem de Jesus Cristo pode ser apontada como uma das principais causas do surgi-

27 Segundo Agemir de Carvalho Dias (2004, p. 66), os irmãos Morávios, de origem pietista, movimento protestante europeu dos séculos XVII e XVIII, estiveram entre os primeiros a enviar missionários pelo mundo. As atividades dos morávios acabaram criando “padrões missionários” utilizados ao longo dos anos por diversas sociedades e igrejas protestantes. A estratégia consistia na criação de uma igreja, uma escola missionária, um local para tratamento de saúde, a tradução total ou parcial da Bíblia, a ênfase na conversão e a formação de lideranças “nativas”. A história do protestantismo no Brasil é bastante marcada por esse modelo de atuação missionária ainda hoje, embora os irmãos morávios não tenham missionado no Brasil.

mento, no transcorrer do século XIX, das primeiras frentes unidas protestantes. Movimento que se expressou pela criação de diversas ligas e alianças que tiveram como objetivos unir as igrejas protestantes em torno de princípios doutrinários comuns, de forma a unificar a mensagem religiosa e facilitar a pregação nos campos missionários, além de fortalecer-se perante o revigoramento do catolicismo²⁸ (MENDONÇA e VELASQUES, 1990, p. 15; REILY, 2003, p. 245).

A Aliança Evangélica criada em Londres no ano de 1846 foi uma das primeiras entidades fundadas nesse período com o objetivo de buscar a união dos cristãos protestantes em torno de princípios doutrinários julgados essenciais (REILY, 2003, p. 162). O surgimento da Aliança Evangélica desencadeou a criação de diversas alianças nos principais ramos do protestantismo, com o mesmo propósito de estabelecer princípios doutrinários comuns que facilitassem a identificação e a união das igrejas em prol da pregação do Evangelho. A Aliança norte-americana surgiu nos Estados Unidos em 1867. Convém ressaltar que as alianças inglesa e norte-americana, fundadas no século XIX, tiveram alcance regional ou nacional, tal como a Aliança Evangélica Brasileira, fundada em 1903, processo que se verá mais adiante.

A significativa expansão do protestantismo no século XIX, e mais especificamente o surgimento das frentes de união, revigoraram o debate acerca de um problema que, desde os tempos da Reforma, acompanhou e serviu de arma para os que protestavam contra os protestantes: a forte tendência do protestantismo para o divisionismo eclesiástico.

Ao contrário da tradição católica [que sempre comportou em si mesma uma grande diversidade], o protestantismo que surgiu da Reforma do século XVI foi muito mais longe na variedade de ten-

28 Segundo Reily, foram sinais do revigoramento católico *a restauração da Companhia de Jesus (1814), a reação ao racionalismo, o crescente ultramontanismo que depois se expressou na proclamação do Dogma da Imaculada Conceição, o Sílabo de Erros e a Infalibilidade Papal* (2003, p. 245).

dências e instituições que gerou, e desde cedo revelou-se incapaz de conservar-se unido (MENDONÇA e VELASQUES, 1990, p. 11).

Nesse sentido, diante da *tarefa* de cumprir o mandamento *ide por todo o mundo e pregai o Evangelho a toda a criatura*,²⁹ deixado por Jesus Cristo no momento de sua ascensão aos céus, a existência de divergências doutrinárias e eclesiásticas entre as igrejas e as agências missionárias protestantes colocava em xeque uma mensagem religiosa que se pretendia universal e ao mesmo tempo contribuía para uma dispersão das forças de evangelização protestantes.

Para Antonio Gouvêa Mendonça (1997, p. 81, 82), as atividades das agências missionárias (fins do século XVIII e início do século XIX) podem ser consideradas as primeiras manifestações do movimento ecumênico no mundo moderno, pois as instituições missionárias buscaram com todo empenho unificar recursos, pensamento e ação na pregação do Evangelho. Essa tentativa expressou-se na criação de diversas entidades como as alianças evangélicas, orfanatos, hospitais, cemitérios, associações de jovens ou escolas.

Ainda segundo Mendonça (1997, p. 91), outra raiz para o movimento ecumênico foi o surgimento dos movimentos de leigos, sobretudo de jovens, no interior do protestantismo, a partir da segunda metade do século XIX. É provável que as associações de leigos e de jovens não estiveram, ao longo dos anos, tão contaminadas pelo orgulho eclesiástico, tendo suas organizações uma vida longa³⁰ e de grande contribuição aos rumos do ecumenismo, sobretudo na formação de lideranças.

29 Marcos 16: 15. In: Bíblia de Estudo Genebra. São Paulo; Barueri: Cultura Cristã e Sociedade/ Sociedade Bíblica do Brasil, 1999.

30 Dessas associações, algumas são ainda hoje ativas, como a Associação Cristã de Moços (YMCA) e entidades similares como o Exército da Salvação, a Fraternidade Internacional de Estudantes Evangélicos, Aliança Bíblica Universitária, entre outras.

A instituição de jovens mais conhecida foi a Associação Cristã de Moços (ACM), fundada em Londres em 1844 por George William (1821-1905), que se espalhou pelo mundo e se organizou mundialmente em 1855. A Associação Feminina foi criada em 1855 e teve sua Aliança Mundial formada em 1894. Outra entidade que merece destaque foi o Movimento de Estudantes Voluntários para Missões Estrangeiras, organizado em 1886 por John R. Mott³¹ (1865-1955), leigo metodista norte-americano e um dos maiores ícones do movimento ecumênico. Conforme Antonio Gouvêa Mendonça:

A prática do diálogo ecumênico muito deve ao movimento de associações mundiais de jovens, ao qual se atribui o uso, pela primeira vez, da palavra “ecumênico” na acepção moderna. Ela aparece na correspondência mundial de Henri Dunant (1828-1910), quando a serviço da Associação Cristã de Moços, em Genebra. Pode-se dizer, no entanto, que o movimento missionário, seja interdenominacional, seja eclesialístico-denominacional, e o movimento leigo, estavam sob a égide da *theologia perennis*. A diferença estava nos objetivos, pois enquanto as missões buscavam a conversão pura e simples das pessoas à fé cristã protestante, as associações de jovens leigos tinham como meta a vivência prática do cristianismo e a convivência fraterna dos cristãos sem acepção confessional. Por exemplo, parece evidente a presença de católicos nesses movimentos, pelo menos nas ACM, pela proibição aos católicos de nela entrar por parte do papa Bento XV (1914-1922) (MENDONÇA, 1997, p. 91, 92).

Nenhum movimento na história é homogêneo, linear ou livre de tensões internas. O movimento ecumênico, ao longo do século XX, apre-

31 Foi secretário geral internacional da Associação Cristã de Moços, presidiu a Conferência Internacional de Missão, em Edimburgo (1910), e o Conselho Internacional de Missões (1921). Mott teve reconhecidos serviços à causa internacional, através dos esforços pela cooperação de todos os cristãos ao longo de quase 70 anos, ao receber o Prêmio Nobel da Paz em 1946. Chegou a presidir o Conselho Mundial de Igrejas (1954), um ano antes de sua morte. Mott escreveu diversas obras, todas versando sobre missões e cooperação internacional (MENDONÇA, 1997, p. 91, 92).

sentou também diversas fases e faces. O ecumenismo foi e continua sendo um assunto de debates acalorados tanto nos círculos religiosos como nos seculares. O fato é que o movimento ecumênico *foi uma das mais importantes marcas do século XX*, no que se refere à história das igrejas cristãs (MENDONÇA, 1997, p. 55).

Como se verá ao longo deste trabalho, de acordo com a afirmação de Antonio Gouvêa Mendonça, a história do movimento ecumênico é reveladora não somente dos pontos de acordo entre seus protagonistas, mas também dos próprios conflitos. Além disso, trata-se de uma história de reações a desafios filosóficos,³² científicos, econômicos e religiosos, *diante dos quais a desunião do cristianismo protestante, em certos momentos, se apresentou com preocupante fraqueza* (MENDONÇA, 1997, p. 55, 56).

O protestantismo missionário no Brasil

Com relação ao Brasil, considera-se a última metade do século XIX como o principal período de implantação do protestantismo no país.

Trata-se, nesse caso, do chamado *protestantismo histórico de missão*, expressão aplicada às igrejas Presbiteriana do Brasil³³ (1862), Presbiteriana Independente (1903)³⁴, Metodista (1878), Congregacional (1855), Batista (1859/1882) e Episcopal (1889). O estabelecimento dessas igrejas deu-

32 Podem ser citados, na história do protestantismo, os desafios vindos com o racionalismo, o cientificismo, a expansão colonial dos países protestantes e as novas configurações dos espaços religiosos, como no caso brasileiro, sobretudo a partir da criação do Estado Laico.

33 Aos interessados no estudo da história do presbiterianismo no Brasil, vale a pena conferir uma recente publicação da Editora Ultimato, intitulada *Mochila nas costas e diário na mão: a fascinante história de Ashbel Green Simonton*, primeiro missionário presbiteriano enviado ao país, de autoria do reverendo Élben M. Lenz César (2009).

34 A Igreja Presbiteriana Independente (IPI) surgiu com a cisão da Igreja Presbiteriana do Brasil em 1903. Assim, utilizo ao longo desse trabalho a expressão “Igreja Presbiteriana” para se referir à Igreja Presbiteriana do Brasil, enquanto que a IPI será designada com o acréscimo da expressão “independente”.

-se, sobretudo, através de missões norte-americanas.³⁵ A chegada dessas instituições foi precedida pela ação de missionários e “distribuidores de Bíblias”, enviados oficialmente por organizações missionárias britânicas e norte-americanas, como os metodistas Fountain E. Pitts, Justus Spaulding³⁶ e Daniel P. Kidder.

Nas décadas da segunda metade do século XIX houve diversas barreiras à inserção do protestantismo no Brasil. Entre as oficiais, estavam as advindas do sistema do Padroado, que estabelecia uma estreita ligação entre o Estado e a Igreja Católica (BARBOSA, 2002, p. 25, 32).³⁷ Entre esses impedimentos estava o de fazer prosélitos, de construir templos com fachada de igreja, de oficializar casamentos e de sepultar os mortos nos cemitérios públicos. Qualquer ação que pudesse colocar em xeque a religião oficial estava sob constante vigilância, não somente pelo clero como também pelas autoridades civis. Nos periódicos protestantes que circulavam nesse período há relatos de supostos ataques e perseguições a missionários e novos convertidos ao protestantismo.

Diante de uma Igreja Católica fortemente assentada, o protestantismo missionário recém-chegado e com poucos recursos humanos e financeiros teria encontrado dificuldades ainda maiores caso seus primeiros representantes tivessem mantido no país todas as diferenças e divergências doutrinárias e teológicas presentes na origem das igrejas e nos lugares de onde procediam essas missões. Diante da sempre propalada unidade do catolicismo, a ênfase nas diferenças entre os ramos protestantes poderia dificultar ainda mais o trabalho de inserção no país.

35 Convém lembrar que a maioria dos missionários estabelecidos no Brasil, bem como suas igrejas, foram provenientes do Sul dos Estados Unidos.

36 Esses missionários atuaram no Brasil entre 1836 e 1842, quando desenvolveram uma primeira tentativa de estabelecimento metodista no país. O trabalho foi interrompido em 1842.

37 José Carlos Barbosa é pastor da Igreja Metodista no Brasil. Historiador e teólogo, desenvolve pesquisas relacionadas ao movimento ecumênico no Brasil e, sobretudo, à história do metodismo brasileiro. Foi professor da Universidade Metodista de Piracicaba e coordenador do CEPEME (Centro de Estudos e Pesquisas sobre Metodismo e Educação – UNIMEP/Piracicaba).

O divisionismo das igrejas protestantes em termos teológicos e doutrinários foi argumento bastante utilizado por clérigos católicos brasileiros para fazer frente à ação missionária protestante. A título de exemplo, cabe citar a “vigilância” que o chamado Padre Perereca (Luiz Gonçalves do Santos, 1767 – 1844) exerceu sobre a ação dos primeiros missionários metodistas no Brasil, citados anteriormente. O Padre Perereca publicou diversos livros-textos nos quais comparou a atividade missionária como uma tentativa de quebrar a unidade do catolicismo instalado no Brasil. Em uma de suas obras escreveu:

À vista pois de tão claras, certas, e convincentes provas da Unidade, da Santidade, da Catolicidade, e da Apostolicidade da Igreja de Jesus Cristo, na qual os brasileiros tiveram a felicidade de nascer, como é possível que na Corte do Império da Terra de Santa Cruz, à face do *seo* (sic) Imperador, e de todas as autoridades eclesiásticas, e seculares, se apresentem homens leigos, casados, com filhos, denominados missionários do Rio de Janeiro, enviados de Nova Iorque por outros tais como eles, protestantes calvinistas, para pregar Jesus Cristo aos Fluminenses? (SANTOS, 1838, *apud* BARBOSA, 2002, p. 40).

No mesmo texto, o Padre Perereca argumentou que os metodistas deveriam evangelizar aqueles que ainda não tinham sido evangelizados: *sendo porém eles, principalmente os metodistas, tão ardentes missionários, por que razão não empregam o seu santo fervor em catequizar os índios pagãos, e pregar-lhes a Jesus Cristo no meio dos matos ao exemplo dos missionários católicos?* (SANTOS, 1838, *apud* BARBOSA, 2002, p. 40).

Sob o ponto de vista da pregação missionária, a mensagem religiosa do protestantismo no Brasil do século XIX foi conversionista e individual. As igrejas transplantaram para o Brasil o modelo típico do protestantismo norte-americano, cuja ênfase foi tentar convencer os ouvintes de que o protestantismo representava uma alternativa religiosa verdadeira. *A mensagem era um convite para sair do erro, representado pelo catolicismo, e entrar na*

posse da verdade e, a partir daí, sim, uma reforma dos costumes no sentido dos padrões morais do protestantismo (MENDONÇA, 1995, p. 95).

A estrutura básica da pregação protestante teve como suporte as doutrinas do pecado e da salvação. O mundo era apresentado como originalmente bom e, logo depois, corrompido pelo pecado humano (BARBOSA, 2002, p. 49, 50).

A salvação era apresentada como um ato pessoal do indivíduo perante Deus, que não dependia de atos morais ou ofertas votivas. *O protestantismo é caracterizado por uma visão maniqueísta do mundo. A vida terrena é má e o homem nele luta e sofre como um peregrino até chegar a uma terra feliz, e este final venturoso depende da forma de vida que ele escolher* (MENDONÇA, 1995, p. 139). Essa visão dualista foi um importante ponto de acordo teológico entre os protestantes no país nesse período de implantação.

A opção pela vida missionária também pode ser considerada como uma das faces dessa caminhada em direção ao prêmio de um “novo céu e nova terra”.³⁸ O pregador, ao aceitar o chamado de Deus, torna-se o portador de uma mensagem/ordem divina e, numa luta constante contra o mal, atua no sentido de expandir a verdade religiosa de maneira a propiciar que mais indivíduos conquistem a salvação.

A mesma necessidade de colaboração verificada pelas agências missionárias quando da expansão das missões no século XIX foi sentida pelas igrejas instaladas no Brasil. O historiador José Carlos Barbosa (2002, p. 48) escreveu que houve uma estreita colaboração entre as igrejas locais e as agências missionárias, na busca de uma unidade teológico-doutrinária que facilitasse a pregação do Evangelho e a consequente implantação do protestantismo no país. Além disso, seria contraproducente apresentar aos brasileiros as complicações teológicas de cada igreja, sob o perigo de estabelecer concorrências que contribuiriam para aumentar a desconfiança

38 Referência ao livro de Apocalipse 21: 1.

dos receptores da mensagem (MENDONÇA, 1995, p. 191). Convém ressaltar que a aproximação foi sempre maior, desde as primeiras décadas do estabelecimento protestante no país, entre metodistas e presbiterianos.

Assim, não houve durante o século XIX nenhuma ênfase institucional por parte das agências missionárias e igrejas, apesar das últimas terem mantido suas estruturas eclesiásticas de origem (BARBOSA, 2002, p. 48; MENDONÇA, 1995, p. 191).

José Carlos Barbosa ressaltou dois indícios da busca por uma unidade teológica do protestantismo brasileiro de fins do século XIX e primeiras décadas do século XX. O primeiro foi a utilização comum do hinário *Salmos e Hinos*,³⁹ editado pelos missionários Robert Reid Kalley (1809-1888) e Sara Pouton Kalley (1825-1907) em 1861. Segundo Barbosa, a teologia presente no Hinário *ênfatizava o amor de Deus por todos os pecadores, o perdão gracioso pela aceitação, através da fé, do sacrifício expiatório de Cristo, a vida regenerada visível na ética social e a expectativa da vida eterna no céu*, elementos comuns às prédicas dos diversos missionários e novos convertidos no país (BARBOSA, 2002, p. 49).

O segundo indício foi a tentativa de estabelecer uma divisão do território a ser ocupado pelas instituições. Em 1884 foi realizada a I Conferência Anual Metodista, cujo tema foi: *A divisão do território, entre as diversas igrejas evangélicas, desejosas de cooperar, do melhor modo possível, com as denominações cristãs, manifestando-lhe real simpatia e amor*. Em 1900, o Sínodo Central da Igreja Presbiteriana estabeleceu que nenhuma cidade com menos de 25 mil habitantes seria ocupada por mais de uma igreja protestante (BARBOSA, 2002, p. 49).

39 Antônio Gouvêa Mendonça (1995, p. 192) afirmou que o *Salmos e Hinos* serviu como livro comum do protestantismo brasileiro pelo menos até fins do século XIX. Para o autor o Hinário representou o mais significativo repositório da fé protestante no Brasil, um compêndio de teologia para ser cantado. Afirmou também que o *Salmos e Hinos* influenciou a compilação dos hinários denominacionais elaborados posteriormente. Diversos hinos e melodias do *Salmos e Hinos* são cantados atualmente nas mais diversas igrejas protestantes brasileiras.

A destacar, o surgimento do jornal *O Cristão*, em 1892, também pode ser tomado como referência para demonstrar que, embora ainda dispersas, ideias e manifestações de cooperação e busca por uma unidade eclesiástica estiveram presentes no protestantismo de fins do século XIX.

O Cristão foi fundado por Luiz Fernando Braga Junior e Nicolau Soares do Couto, membros da Igreja Evangélica Fluminense,⁴⁰ e sucedeu o jornal *O Bíblia*, publicação da Associação Cristã de Moços. Os editores primavam por enfatizar que *O Cristão* era um periódico não ligado a nenhum grupo eclesiástico e que não advogava nenhuma facção especial, sendo seu objetivo *propugnar pelos sãos princípios da moral, da virtude, e da religião, ensinados nas páginas sagradas das Escrituras* (*O Cristão*, ano 1, n. 1, jan. 1892, *apud* SANTOS, 2006, p. 182).

Segundo Duncan Alexander Reily (2003, p. 234), para a compreensão do desenrolar do movimento ecumênico no Brasil é preciso considerar que o protestantismo de missão instalado no país herdou de suas origens norte-americanas uma estrutura e *espírito denominacional*.

Conforme Reily (2003, p. 234), a principal origem para a teoria denominacional da igreja encontra-se na recusa dos reformadores em identificar a igreja cristã, no seu sentido universal de reunião de todos os crentes, com qualquer instituição eclesiástica, pois, *para eles* [reformadores] *a verdadeira sucessão é uma sucessão de crentes, e a verdadeira unidade é aquela achada onde quer que se despertar a fé*. Ou seja, as diversas igrejas que professassem o cristianismo e mantivessem seus princípios fundamentais, independentemente das diferenças de estrutura organizacional e de doutrinas, constituiria na realidade uma única igreja, a “Igreja de Cristo”. Nessa perspectiva, as diferentes igrejas cristãs seriam como *ramos* ligados a um único *tronco*: Jesus Cristo, advogado como o próprio fundador do cristianismo.

40 A Igreja Evangélica Fluminense foi a primeira igreja protestante brasileira a realizar cultos em português. Foi fundada em julho de 1858 pelo médico escocês Robert Reid Kalley e sua esposa Sara P. Kalley.

A partir dessa perspectiva, a existência de igrejas com diferentes posições doutrinárias e teológicas não poderia ser interpretada como sinal de fraqueza, divisão ou contradição do cristianismo protestante, conforme verificado em alguns dos princípios da teoria denominacional da igreja, elaborados pelos teólogos da Assembléia de Westminster (1643-1649),⁴¹ ao buscarem uma forma ideal para a Igreja da Inglaterra:

a) *nem entre os apóstolos havia perfeito consenso sobre a estrutura eclesiástica; inevitavelmente a diferença de opinião continuaria;* b) *das diferenças pode surgir uma discussão e daí uma apreensão maior da verdade;* c) *nenhuma igreja tem absoluta compreensão da verdade divina, daí a Igreja de Cristo não poder se limitar a uma única estrutura eclesiástica* (REILLY, 2003, p. 234).

Nesse sentido, a explicação acima serve como parâmetro para a compreensão dos motivos pelos quais predominou no Brasil, durante as três primeiras décadas republicanas, o modelo ecumênico de *unidade na variedade* e não o de *união orgânica* das igrejas protestantes. Esses dois modelos ecumênicos estiveram presentes no seio do movimento ecumênico mundial no período aqui analisado. O protestantismo norte-americano foi também a base do movimento ecumênico na América Latina até fins da década de 1920. Durante esse período de “tutela norte-americana”, o ecumenismo no Brasil foi orientado e mesmo financiado, em suas ações e estratégias, pelo protestantismo estadunidense, sobretudo através do Comitê de Cooperação da América Latina criado em 1913.

41 “Por setenta e cinco anos os puritanos vinham insistindo para que a Igreja da Inglaterra tivesse uma forma de governo, doutrinas e culto mais puros. Assim, o parlamento convocou a Assembléia de Westminster, composta de 121 dos mais capazes pastores da Inglaterra, 20 membros da Casa dos Comuns e 10 membros da Casa dos Lordes. Todos os 121 teólogos eram ministros da Igreja da Inglaterra e quase todos eram calvinistas. Quanto ao governo da Igreja, a maioria era a favor da forma presbiteriana, muitos desejavam a forma congregacional e uns poucos defendiam a forma episcopal. Essa questão gerou os debates mais longos e acalorados da Assembléia, que se reuniu na Abadia de Westminster, em Londres, a partir de 1º de julho de 1643-49. Os trabalhos se estenderam por cinco anos e meio, durante os quais houve mais de mil reuniões do plenário e centenas de reuniões de comissões e subcomissões” (MATOS, Alderi Souza de. Movimento reformado: os presbiterianos e a Assembléia de Westminster. Disponível em: <www.mackenzie.br>. Acesso em: janeiro 2009).

A República: prenúncio de novos tempos

Outra herança estrangeira foi a estreita vinculação do protestantismo no Brasil, no período anterior à instauração da República, ao liberalismo que permeava o pensamento europeu e norte-americano (MENDONÇA, 1995, p. 137). No Brasil, o termo *liberal* foi apropriado por lideranças protestantes nacionais e estrangeiras no intuito de defender a liberdade religiosa identificando-a aos ideais republicanos. David Gueiros Vieira⁴² foi um dos autores que demonstraram com maior intensidade, ao analisar a “Questão Religiosa”⁴³ no país, como missionários e lideranças protestantes nacionais conseguiram alguns aliados no debate político sobre o fim da ligação entre Estado e a Igreja Católica.

A prédica protestante no período, caracterizada por uma mensagem que valorizava a liberdade do indivíduo em aceitar ou recusar a salvação, forneceu o tom ao discurso do liberalismo e da defesa dos ideais republicanos no Brasil (MENDONÇA, 1995, p. 137).

Um editorial intitulado “A República”, publicado no jornal *O Estandarte* após o fim do Império, ilustra o individualismo presente na mensagem protestante do século XIX. Ao comentar a instauração do estado republicano e da tão desejada liberdade religiosa, o redator afirmou que a consolidação das instituições republicanas no Brasil seria uma questão totalmente de ordem moral [dos indivíduos] e não de ordem política. O próprio processo de implantação da República, apresentado pelo editorial como *incruento e pacífico*, prova de uma esplêndida *gestação* e o *desabrochar de uma longa evolução*, concorria para tal (O ESTANDARTE, 18 mar. 1893, p. 1).

42 *O protestantismo, a maçonaria e a questão religiosa no Brasil*. Brasília: Ed. UnB, 1980.

43 “Questão Religiosa é uma expressão brasileira da luta entre a Igreja e o mundo liberal. Anos antes do conflito entre os bispos e o Imperador D. Pedro II, o episcopado brasileiro vinha tendo confrontos com o pensamento liberal e o realismo imperial” (MENDONÇA e VELASQUES FILHO, 2002, p. 70).

Para os protestantes, moral e costumes sempre foram sinônimos norteadores de qualquer ação e transformação social. Muda-se o indivíduo e regenera-se a sociedade. Conforme o texto de *O Estandarte*, a garantia da *ordem* e do *progresso* não estaria somente na consolidação das leis democráticas, mas na transformação da própria moral e dos costumes. Nesse caso, o protestantismo seria o modelo religioso propiciador de uma “moral verdadeira” e de “costumes sadios” que fariam do Brasil uma grande nação, tal como os Estados Unidos que tinham no protestantismo, segundo texto de autoria de Remigio Cerqueira Leite, publicado no jornal *O Estandarte*, *o segredo do grande desenvolvimento moral e intelectual [...] conquistando-lhe um lugar respeitável entre as nações civilizadas* (O ESTANDARTE, 14 jan. 1893, p. 1, 2- autoria de Remigio de Cerqueira Leite, escrito em novembro de 1892).

O texto acima citado, escrito em fins de 1892 por um ilustre protestante de São Paulo, foi intitulado “evangelização pátria I: ministério estrangeiro” e teve como objetivo historiar as primeiras décadas do estabelecimento do protestantismo no Brasil, sobretudo o de ramo presbiteriano. Trata-se de um artigo ilustrativo do pensamento que permeou os discursos, tanto de missionários estrangeiros como de protestantes brasileiros, que associavam o estabelecimento da fé protestante no país a uma vontade divina e à marcha da sociedade brasileira em direção à modernidade e a uma suposta civilização.

No artigo é evidente a identificação dos missionários protestantes, sobretudo aqueles vindos dos Estados Unidos, como indivíduos portadores de uma missão divina, *o povo a quem a Providência colocou na vanguarda das nações modernas, para fazê-lo depositário de uma missão sagrada*. Nesse mesmo sentido, ao apresentar as dificuldades que teriam sido enfrentadas pelos primeiros missionários que chegaram ao Brasil, o texto associa a cultura católica dos brasileiros a uma espécie de fanatismo e a aponta como a principal das barreiras que os missionários estrangeiros tiveram que transpor para pregar o protestantismo. O clero católico é chamado de *prepotente* e sempre *disposto a dominar as consciências do povo e frustrar as tentativas protestantes de libertar os espíritos*. Segundo o texto, o único estímulo da tarefa dos

missionários foi a consciência de serem eles delegados e enviados pelo próprio Deus a evangelizar o país (O ESTANDARTE, 14 jan.1893, p. 1, 2- autoria de Remigio de Cerqueira Leite, escrito em novembro de 1892).

As virtudes civilizadoras da fé protestante foram parte central do raciocínio das sociedades e igrejas protestantes implantadas em toda a América Latina no século XIX. No Brasil, os missionários protestantes consideravam-se os portadores de um projeto de civilização para uma sociedade caracterizada até então pelo atraso econômico, fruto de séculos de domínio português, e pela ignorância religiosa do povo, fruto do predomínio católico. Essa compreensão de dever civilizatório, incorporada pelas igrejas protestantes no Brasil, permaneceu ao longo das primeiras décadas republicanas sob novas perspectivas e contextos.

Embora as principais denominações protestantes missionárias já estivessem instaladas antes de 1889, a República foi recebida com entusiasmo pelos protestantes no Brasil, que visualizaram na criação do Estado Laico o anúncio de um “novo tempo”, que seria caracterizado pela expansão e crescimento das igrejas pelo país; um fato que *rasgaria novos horizontes para a marcha triunfante do Evangelho no país* (O ESTANDARTE, 14 jan.1893, p. 1, 2- autoria de Remigio de Cerqueira Leite, escrito em novembro de 1892).

No referido texto, a República foi apresentada como um *novo estado de coisas*, que abriu novos campos de ação e boas perspectivas para o trabalho de anúncio do Evangelho no país. *A separação da Igreja e do Estado, o casamento civil, a secularização dos cemitérios, verdadeiras conquistas da liberdade de consciência, são o prenúncio do Evangelho neste abençoado torrão da livre América* (O ESTANDARTE, 21 jan. 1893, p. 1, 2- autoria de Remigio de Cerqueira Leite, escrito em novembro de 1892).

De fato, houve a partir do período republicano uma redefinição do campo religioso brasileiro. Segundo Lyndon de Araújo Santos (2006, p. 151, 152),

a experiência do sagrado diversificou-se deslocando seu centro da Igreja Católica enquanto instituição matriz única do sentido religioso. O protestantismo fez parte desta diversificação paralelamente a outras expressões religiosas, como as novas expressões dos cultos afro-brasileiros.

Entre as mudanças mais gerais em curso no país, são dignas de nota os avanços tecnológicos, o discurso científico, o surgimento de uma classe média mais consciente, as reformas urbanas e a industrialização. Esse cenário reclamou dos grupos religiosos no país um aprimoramento de suas forças, para disputar os espaços simbólicos do sagrado.

Para o protestantismo, uma das principais necessidades foi investir na formação de um ministério evangélico nacional, *numeroso, valente e preparado [...] dar ao movimento de evangelização uma feição nova, um cunho nacional* (O ESTANDARTE, 21 jan.1893, p. 1, 2- autoria de Remigio de Cerqueira Leite, escrito em novembro de 1892). Para o autor, o protestantismo no Brasil encontrava-se em sua fase de juventude e era necessário equilibrar-se, de maneira a *caminhar sozinho*, sem grandes influências das igrejas-mãe norte-americanas.

Novos desafios: a evangelização dos indígenas

Os novos tempos vindos com a República, se não trouxeram mudanças imediatas à organização e ao funcionamento das igrejas protestantes, ao menos provocaram na população protestante expectativas quanto à expansão da sua fé.

Entre os desafios que os novos ares colocavam às denominações protestantes no Brasil figura desde cedo a evangelização dos indígenas. Optei, dado um dos enfoques desse trabalho, por comentar uma série de artigos de autoria do reverendo presbiteriano José Primênio, membro do Presbitério de Pernambuco, publicados no decorrer do ano de 1895 no jornal *O Estandarte*. Para o autor, a evangelização do país deveria ser *estendida* também aos chamados índios *selvagens*.

Sabe-se que os primeiros contatos entre protestantes e grupos indígenas ocorreram ainda no Brasil colônia, com huguenotes (calvinistas) na Baía de Guanabara (1555 – 1560), durante a ocupação francesa, e com os reformados⁴⁴ no Nordeste, especificamente em Pernambuco (1630-1654), durante o domínio holandês.

A missão dos huguenotes franceses contou com o apoio de João Calvino, que enviou ao Brasil os pastores Pedro Richier e Guilherme Chartieur, além de Jean de Léry. Este último escreveu o livro “Viagem à terra do Brasil”, onde relatou, entre outras coisas, o modo de vida *religioso*, dos *selvagens* da costa do Brasil, sem, no entanto, reconhecer nos costumes, danças, cânticos e ritos tupinambá, descritos por ele, forma alguma de manifestação religiosa⁴⁵ (LERY, 1972, p. 157-172).

Suas concepções cristãs o levaram a escrever que os nativos não adoravam qualquer divindade terrestre ou celeste. No entanto, afirmou que pairava alguma *luz* entre as *trevas da ignorância* indígena, uma vez que os mesmos acreditavam na existência de espíritos maus e na imortalidade da alma (LERY, 1972, p. 157, 158).

Os holandeses empreenderam duas tentativas de fundação de uma colônia no Brasil. No primeiro momento, em 1624, foram expulsos ao tentarem conquistar a Bahia. Após seis anos, em 1630, os holandeses anexaram o território de Pernambuco, onde estabeleceram uma organi-

44 Os “calvinistas” na França e os “reformados” na Holanda possuem ligações. Ambos são de tradição reformada e precursores do Presbiterianismo norte-americano. Em 1544, Calvino enviou o primeiro missionário à Holanda. Pierre Brully trabalhou para estabelecer uma igreja reformada mas foi “martirizado” três meses depois. *Luteranos e anabatistas fizeram alguns convertidos nas décadas de 1520 e 1530, mas os calvinistas tiveram mais sucesso, possivelmente devido à forma calvinista de governo e disciplina eclesiástica. Guy de Bray, que se encontrou com Calvino em 1556, escreveu a então chamada Confissão Belga em 1559. Esta confissão foi impressa em 1561 e tornou-se a fundação para a Igreja Reformada da Holanda* (SIMMONS, Scott J. João Calvino e missões: um estudo histórico. Disponível em: www.monergismo.com. Acesso em junho 2009).

45 Para a compreensão do impacto cultural e religioso causado pelo encontro dos indígenas e europeus no novo mundo e o entendimento do universo mental, simbólico e religioso dos povos que viveram no Brasil nesse período, ver: CARVALHO, Elaine Terezinha Alves de Miranda. “*Paraíso terrestre*” ou “*Terra sem mal*”? 2006. 148 f. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – UNESP, São Bernardo do Campo.

zada estrutura administrativa e eclesiástica. Esses reformados calvinistas investiram na evangelização dos indígenas, chegando a confeccionar um catecismo trilingue (holandês – português – tupi) (“Missões protestantes no Brasil”. In: DBT, p. 672). As ações desses protestantes cessaram com a expulsão dos holandeses em 1654.

No novo momento histórico do Brasil República, os artigos de autoria de José Primênio são provavelmente as primeiras manifestações protestantes em prol da evangelização dos indígenas no Brasil. É sugestivo o fato de os textos terem sido publicados num jornal a partir do Presbitério Pernambucano, já que a atuação dos calvinistas holandeses na região, no século XVII, tinha nos indígenas e nos escravos negros os principais alvos da evangelização e doutrinação protestantes.⁴⁶

A principal preocupação do Reverendo foi chamar a atenção dos fiéis protestantes e da Igreja Presbiteriana para a necessidade da evangelização dos indígenas, ou seja, o que ele chamou de *Evangelização Brasiliense*.

O primeiro texto foi um comentário de uma matéria destinada às escolas primárias de Pernambuco e intitulada *Indígenas*. A matéria, segundo José Primênio, narrava como os grupos indígenas foram tratados de forma *feroz* pelos primeiros conquistadores coloniais e como obtiveram a “benevolência” da Igreja Católica, sobretudo após a edição da Bula Papal de 1523 que reconheceu o caráter humano dos nativos (O ESTANDARTE, 3 ago. 1895, p. 3).

Frente a isso, José Primênio afirmou que de *nada serviu a Bula do “santo padre”*, uma vez que os indígenas continuaram a ser perseguidos e quase foram exterminados pelos conquistadores. No texto, o Reverendo

46 Além da referência aos indígenas, os artigos do presbiteriano José Primênio apontam para a relação dos protestantes com manifestações filosóficas ou religiosas, na disputa por espaço em fins do século XIX. Assim, o *ateísmo, fruto do racionalismo presente na sociedade*, o *espiritismo*, combatido tanto por protestantes como por católicos, foram apresentados no jornal como uma forma deturpada de religião e aparecem nos artigos como *artimanha de satanás para amarrar e manter os indivíduos no pecado* (O ESTANDARTE, n. 43, out. 1895, p. 1).

estabeleceu uma ligação entre os índios da época colonial e os seus contemporâneos, ao afirmar que estes eram legítimos *descendentes* daqueles que resistiram às *perseguições e brutalidades* dos conquistadores europeus. Essa ligação objetivou desqualificar a tentativa da Igreja Católica de catequizar os *selvagens* e proclamar a necessidade de as igrejas protestantes estenderem seus esforços de evangelização aos indígenas do país.

O segundo texto publicado por José Primênio reforçou a ideia de que os indígenas, em fins do século XIX, ainda viviam num estado *selvagem*, semelhante à época do “descobrimento”. As diferenças culturais foram interpretadas pelo autor como sinônimo de *abandono* e de *selvageria*. Portanto, os indígenas careciam das orações e esforços dos protestantes, até então num estado de indiferentismo. A *salvação* da alma deveria ser levada através da proclamação do Evangelho, como pode ser conferido a seguir.

Dizem também os historiadores que salientavam-se ainda os Tapuias no Norte do Brasil, que contava muitas tribos, das quais era a dos Aymorés a mais feroz; a dos Goytacazes, que ocupava parte das terras que hoje formam os Estados do Rio de Janeiro e de Minas Gerais, a dos Guayanazes, nas planícies de Piratininga, planícies hoje ocupadas pela importante capital Paulista, tão rica de glórias e de patriotismo, que pode dar lições ao Mundo; a dos Guaycurús, selvagens cavaleiros que erravam nas terras que hoje são conhecidas pelo nome de Mato Grosso, e etc. Dizem também os historiadores que esses selvagens, além de viverem errantes, andavam em nudez quase completa, enfeitando-se de penas de cores diversas, alimentando-se da caça, da pesca, de frutas e de raízes; guerreavam-se continuamente umas as outras, e quase todas eram antropófagas. Que as armas principais, de que usavam, eram o arco e a flecha, que manejavam com admirável destreza, e a maça ou clava, feita de pau duríssimo e pesado, à qual chamavam tacape. Que quanto a religião eram ignorantes. Seus chefes eram feiticeiros que viviam retirados em palhoças e em grutas, e exerciam império nos ânimos deles. Tal era o estado dos selvagens brasileiros quando o país foi descoberto em 1500. E hoje, em 1895, quase 400 anos depois, seus descendentes bem pouca vantagem têm tido! É pena! Doe n’alma ver tal abandono! Crentes no Evangelho, irmãos

em Jesus, despertai desse indiferentismo, começai desde já a fazer alguma provisão para ser o bendito Evangelho proclamado aos selvagens, que, como vós, podem ser salvos! (O ESTANDARTE, n. 37, set. 1895, p. 1).

Nos artigos seguintes José Primênio ponderava que o trabalho de evangelização dos índios seria uma tarefa difícil, mas não impossível. Os crentes, *discípulos de Jesus*, portanto responsáveis pela expansão da mensagem cristã, deveriam se compadecer dos *selvagens que viviam quais feras pelos interiores do país* e empreender esforços para que a evangelização indígena fosse realizada. Foi possível notar em todos os artigos que José Primênio não afirmou que a *catequese* dos índios deveria ser levada à frente por essa ou aquela igreja. Ao contrário, nos textos aparece sempre a denominação de *crentes*, termo utilizado pelo autor para se referir a todos os que já *haviam sido salvos mediante o Evangelho* (O ESTANDARTE, n. 43, out. 1895, p. 1; n. 50, nov. 1895, p. 3; dez. 1895).

Nós, cristãos de qualquer denominação, não podemos, não devemos adiar por mais tempo a catequese, a evangelização, desses povos! Toda e qualquer pessoa que tem a certeza da salvação mediante Jesus, pode, e deve, concorrer para a salvação dos selvagens: uns podem escrever a favor, outros podem oferecer algum dinheiro, outros podem falar a favor nas reuniões tanto públicas como particulares, onde houver crentes, outros podem promover alguma subscrição, e todos podem orar. Deus não tem filhos obedientes que sejam inertes, inativos, mudos, inúteis, sem préstimo! [...] Se pudéssemos conseguir evangelizar alguns desses que já são mais ou menos domesticados, teríamos os batedores para abrir caminho pelo qual poderíamos penetrar nas aldeias, nas tribos, nas tabas. Se orarmos com fé e fizermos provisão pecuniária, creio que não estará longe o dia de ser o Evangelho proclamado aos selvagens. Julgo que cada comunhão evangélica podia nomear uma comissão para promover esse trabalho, dirigindo circulares solicitando donativos para esse fim (O ESTANDARTE, n. 50, nov. 1895, p. 3; dez. 1895).

A catequese dos índios deveria, assim, ser um esforço comum. Esta conclusão sintonizava-se então com a tônica do movimento ecumênico-missionário, já que a união de esforços em prol da evangelização do país foi um dos principais argumentos dos defensores do movimento ecumênico no Brasil nas primeiras décadas republicanas.

A evangelização do país foi o tema de maior preocupação nos círculos protestantes brasileiros em fins do século XIX e nas primeiras décadas do século XX. As fontes analisadas demonstram que a propaganda do Evangelho foi uma preocupação que perpassou e orientou a organização das atividades religiosas, dos cultos, das pregações, publicações, polêmicas e, em parte, também orientou as escolas protestantes.⁴⁷ O imperativo de evangelizar pode ser considerado também um dos pilares que apoiaram o surgimento das entidades de *aliança* protestantes no Brasil, do qual trato no capítulo que se segue.

47 Nos últimos anos do século XIX os protestantes fundaram diversos colégios e seminários, entre os quais destacamos: Colégio Internacional, fundado em São Paulo no ano de 1873; Colégio Americano, fundado em Natal, Rio Grande do Norte, no ano de 1895; Escola Americana, fundada em São Paulo no ano de 1870; Seminário do Norte, fundado em Garanhuns, Pernambuco, no ano de 1899; Escola Americana de Curitiba, fundada no ano de 1891.

CAPÍTULO II

“DO BRASIL AO PANAMÁ”: O MOVIMENTO ECUMÊNICO E A ATIVIDADE MISSIONÁRIA

Jesus, pastor amado! Reunidos hoje aqui, Concede que sejamos
Um corpo só em Ti. Contendas e malícias que longe de nós vão;
Nenhum desgosto impeça, Da igreja a santa união {...}
Rebanho resgatado, Por um só Salvador, Devemos ser unidos
Por mais ardente amor; Olhar com simpatia,
Os erros de um irmão
E todos ajuda-lo, Com terna compaixão
Se tua igreja toda, Viver em santa união, Será bendito sempre
O nome de “cristão”. Jesus, o que pediste, Em nós se cumprirá,
E assim o mundo inteiro, A Ti conhecerá!

(“União Fraternal”. Hinário Evangélico, n. 145 – Sara P. Kalley;
C. d’Urhan. CEB, 1945)

Neste capítulo, discorro sobre as primeiras manifestações ecumênicas no Brasil, com destaque para o surgimento da Aliança Evangélica Brasileira (1903). Apresento aspectos referentes à realização do Congresso Missionário de Edimburgo (1910), como também os desdobramentos do evento no que se referiu às missões protestantes na América Latina. Ainda analiso a participação de protestantes brasileiros no Congresso do Panamá (1916) e a definição de algumas diretrizes do movimento ecumênico para o protestantismo latino-americano.

O início das alianças

Segundo Agemir de Carvalho Dias (2003, p. 3), o primeiro projeto de cooperação entre os protestantes brasileiros foi a fundação do Hospital Evangélico de São Paulo. Conforme o autor, em abril de 1890, membros da Primeira Igreja Presbiteriana de São Paulo se reuniram na Escola Americana com o objetivo de criar uma associação que possibilitasse a manutenção do hospital. O projeto pretendia reunir em torno de si diferentes grupos protestantes. Entre os motivos para a criação da entidade estão os constrangimentos sofridos pelos protestantes nos hospitais paulistas. *Assim, em 1894, foi inaugurado o Hospital Samaritano de São Paulo, no bairro Pacaembu* (DIAS, 2003, p. 3). Ao longo das primeiras décadas republicanas, o tema “saúde” apareceu em todos os congressos ecumênicos. A criação dos hospitais evangélicos, denominação genérica, que viriam a receber outras entidades congêneres, ocorreu em diversas localidades do país.⁴⁸

Ainda em 1890, foi fundada a Liga Evangélica em São Paulo com o objetivo de defender os direitos dos protestantes, *constantemente ameaçados* (DIAS, 2003, p. 3). Entre os direitos ameaçados estavam o direito ao sepultamento em cemitérios públicos e à celebração de cultos (DIAS, 2003, p. 3, *apud* LESSA, 1938, p. 359).

Outra entidade que teve importante papel na divulgação dos ideais de unidade cristã foi a Associação Cristã de Moços (ACM). Erasmo Braga⁴⁹ (1916, p.36, 37) destacou o papel que esta Associação exerceu no

48 Em Dourados, o Hospital Evangélico foi inaugurado em 1946. Surgiu também o Hospital Evangélico do Rio de Janeiro (1912), Hospital Evangélico Goiano (1927), Hospital Evangélico de Pernambuco (1929), Hospital Evangélico de Rio Verde (1937), Hospital Evangélico de Sorocaba, (1935), Hospital Evangélico de Curitiba (1943), Hospital Evangélico de Londrina (1948), Hospital Evangélico da Bahia (1961), entre outros.

49 Erasmo Braga foi um importante intelectual brasileiro, reconhecido também em outros países americanos. Na introdução do livro “Pan-americanismo: aspecto religioso”, Erasmo se autodefiniu como um *cristão sul-americano, que recebeu desde a infância o influxo do evangelismo, das ideias liberais e democráticas professadas por seus pais [...] associado como discípulo e como professor à obra de implantação, no Brasil, dos métodos*

protestantismo brasileiro como divulgadora dos ideais sociais do cristianismo sobretudo entre os jovens. No Brasil, a ACM foi definitivamente organizada em 1893, no Rio de Janeiro, sendo a primeira da América do Sul. O fundador foi Myron August Clark, principal difusor da Associação na América Latina, e o primeiro presidente foi o estudante de medicina Nicolau Soares do Couto. Outras filiais foram fundadas em diversas cidades brasileiras, entre elas Porto Alegre, Recife, São Paulo, Sorocaba (DIAS, 2003, p. 4).

Embora o escopo deste livro não analise exatamente as ações da ACM, o órgão foi um importante divulgador dos ideais de unidade protestante para a evangelização. Ao longo de sua história, as ACM's nunca estiveram vinculadas a nenhuma entidade eclesiástica específica, de maneira que foram frequentadas por jovens de qualquer igreja. O objetivo da entidade era difundir a mensagem cristã. Conforme as palavras de Erasmo Braga, *sua maior preocupação é levar a mocidade a um contato espiritual, real e direto, com a pessoa de Jesus Cristo, a fonte da vida, o modelo perfeito da vida, o Redentor adorável e divino* (1916, p. 37).

Em 1902, foi formada a Aliança Evangélica de São Paulo que teve como objetivo reunir as diversas igrejas paulistas em atividades que promovessem a evangelização por meio de folhetos, artigos, pregações ao ar livre (DIAS, 2003, p. 4). A cidade de São Paulo foi um dos principais centros irradiadores do protestantismo missionário pelo Brasil. No último quartel do século XIX e primeiros anos do século XX, a expansão protestante, através da abertura de novas congregações, seguiu o “caminho do café” e a expansão das frentes econômicas (MENDONÇA, 1995, p. 152).

A Aliança Evangélica paulista teve papel fundamental para a criação da Aliança Evangélica Brasileira, o embrião do movimento ecumênico no Brasil.

práticas da pedagogia americana, membro do magistério oficial do Estado de S. Paulo [...] observador e estudante de aspectos variados da vida nacional como jornalista.

A Aliança Evangélica Brasileira: primeiros passos em direção à unidade

O surgimento da Aliança Evangélica Brasileira, primeira entidade que procurou construir um plano nacional de cooperação eclesiástica, foi fruto de um processo já em curso entre as principais lideranças protestantes no país, com destaque para a atuação da Aliança Evangélica de São Paulo. A Aliança paulista foi a responsável pela convocação do Primeiro Congresso Evangélico Brasileiro, evento que resultou na organização definitiva da Aliança Brasileira.

Os artigos que comporiam o estatuto da Aliança Evangélica Brasileira foram debatidos entre membros da Aliança paulista e outras lideranças protestantes no país desde o ano de 1902, quando já se projetava a realização de um congresso evangélico nacional que possibilitasse ao protestantismo brasileiro organizar-se sob a forma de uma aliança, conforme ocorria entre as igrejas européias e norte-americanas (O ESTANDARTE, n. 3, jan. 1903, p. 2; 9 jul. 1903, p. 1).

No decorrer do ano de 1902 e do primeiro semestre de 1903, as atas das reuniões realizadas para a organização do Congresso Evangélico foram publicadas nos jornais denominacionais.

O jornal *O Estandarte* publicou em janeiro de 1903 as atas referentes a duas reuniões ocorridas nos dias 22 de dezembro de 1902 e 12 de janeiro de 1903. A primeira ocorreu no templo da Igreja Metodista e a última no templo da Igreja Batista, em São Paulo. Em ambos os textos, ficou implícito que os debates a respeito dos artigos que comporiam o credo da criação da Aliança Brasileira alteravam os ânimos nas congregações, como pode ser conferido a seguir:

Tendo-se agitado um tanto os espíritos, convidou o Sr. Presidente (Dr. Carlos Shalders) que antes da votação fosse dirigida uma oração pelo Sr. J. Taylor, foi feita. Antes, porém, retiraram-se muitos

irmãos, pelo que resolveu-se não se votar na ocasião, adiando-se a votação para outra reunião [12 de janeiro de 1903] (O ESTANDARTE, n. 3, jan. 1903, p. 2).

Um dos temas de controvérsias que levou os *irmãos* a se retirarem refere-se à proposta do *Concílio Regimal*⁵⁰ de que a futura Aliança deveria ocupar-se das questões que envolvessem o problema da educação no país e a sua relação com o cristianismo. Conforme Relatório publicado n^o O *Estandarte*, a proposta quanto ao tema da educação já havia sido retirada da agenda da futura Aliança nas reuniões realizadas durante o ano de 1902. As causas que levaram a essa decisão não foram encontradas nas fontes analisadas, durante a realização desta pesquisa. Contudo, o assunto foi novamente apresentado ao grupo responsável pela organização do estatuto e, em reunião realizada no templo da Igreja Batista no dia 12 de janeiro de 1903, os problemas relativos à educação no Brasil passaram a constar na futura agenda da Aliança Evangélica Brasileira (O ESTANDARTE, n. 3, jan.1903, p. 2).

Esse exemplo foi citado no intuito de demonstrar que as divergências de opiniões sempre estiveram presentes em reuniões de lideranças de igrejas protestantes diferentes, principalmente, quando os debates giravam em torno de questões doutrinárias.

O jornal metodista *O Expositor Cristão* encampou a divulgação para a realização do Congresso Evangélico. Entre os principais incentivadores metodistas merecem destaque o reverendo Hugh Clarence Tucker⁵¹ e o

50 Assim foi chamada a comissão responsável pela coordenação da elaboração do estatuto da Aliança Evangélica Brasileira.

51 O reverendo metodista Hugh Clarence Tucker (1857 – 1956) atuou durante décadas como missionário no Brasil, representando a Sociedade Bíblica Americana e a Junta de Missões Mundiais da Igreja Metodista dos Estados Unidos. Tucker foi um dos maiores expoentes do movimento ecumênico internacional e brasileiro. Ao longo de seu trabalho no Brasil, percorreu vários Estados distribuindo e vendendo Bíblias. Escreveu o livro “The Bible in Brazil (1903)”, em que narrou suas experiências missionárias. Ao longo de sua vida, o Reverendo conheceu diversos personagens “ilustres”: Prudente de Morais, Saldanha Marinho, Visconde Nogueira da Gama, Barão Homem de Melo, Oswaldo Aranha,

reverendo J. Tarboux que trabalharam intensamente para a divulgação do evento. Convém ressaltar que ambos foram missionários estrangeiros no Brasil, mas que tiveram, durante todo o período aqui analisado, uma participação decisiva no movimento ecumênico brasileiro e na vida eclesiástica da Igreja Metodista. Sem dúvida alguma, assim como outros missionários estrangeiros que atuavam no país naquele momento, os dois reverendos estavam a par dos acontecimentos em curso no protestantismo internacional especialmente nos Estados Unidos, no que se refere à *aproximação* das igrejas, às iniciativas interdenominacionais e ao trabalho das agências e sociedades missionárias estrangeiras.

No editorial publicado em maio de 1903 o jornal *O Expositor Cristão* chamou o congresso evangélico prestes a acontecer de evento “ecumênico” (O EXPOSITOR CRISTÃO, 7 maio 1903, p. 1). Sob o título “conferência ecumênica”, o Jornal objetivou divulgar entre os metodistas a ideia e os objetivos da realização do congresso evangélico que, segundo o texto, estava agendado para o mês de julho daquele ano, aproveitando a realização do Sínodo da Igreja Presbiteriana em São Paulo e da Conferência Metodista em Piracicaba. Os dois eventos marcariam uma data oportuna para a reunião das lideranças e leigos das duas denominações. Além disso, o editorial afirmou que membros das demais igrejas protestantes, como da Luterana, Batista, Episcopal, Congregacional e Evangélica Fluminense, teriam fácil acesso a São Paulo, pelo fato desta estar situada no seu âmbito de concentração (O EXPOSITOR CRISTÃO, 7 maio 1903, p. 1).

Oswaldo Cruz. Tucker atuou, sobretudo, no Rio de Janeiro, em diversas obras sociais e campanhas públicas voltadas ao combate à Febre Amarela, Tuberculose, Lepra e doenças sexuais. Fundou o Instituto Central do Povo, primeiro centro social organizado no Brasil, em 1906, destinado a atender os habitantes da favela da Saúde e Gamboa. No local, funcionou primeiramente uma creche. Embora haja controvérsias, advoga-se ser esta a primeira creche popular existente no estado do Rio; criou também o primeiro *playground* público para crianças. Por suas atividades sociais, recebeu o distintivo Oficial da Ordem Nacional do Cruzeiro do Sul. Além disso, participou da fundação do Hospital dos Estrangeiros e do Hospital Evangélico (RJ), onde atuou como presidente (1904 – 1908) (REILY, 2003, p. 281 – 286).

A realização do primeiro congresso protestante brasileiro e a utilização do termo *ecumênico* para designá-lo foi um dos primeiros geradores de conflitos no interior do protestantismo brasileiro, naquele momento.

O *Expositor Cristão* publicou um artigo no qual afirmou que o uso do termo *ecumênico*, veiculado pelos jornais e associado ao congresso evangélico, havia causado *embaraço* entre algumas lideranças protestantes, como o reverendo presbiteriano Lino da Costa, que escreveu ao jornal metodista, afirmando que a palavra teria sido usada pelo Papa e que, por isso, poderia sugerir que se tratava de uma união com o catolicismo (O EXPOSITOR CRISTÃO, 18 jun. 1903, p. 1). Em resposta ao texto do reverendo Lino da Costa, James L. Kennedy,⁵² entre outras coisas, declarou:

Para mim, o essencial é justamente o que advoga o reverendo Lino, isto é, que tenhamos conferência, chame-se como se chamar, e que a ela concorra o maior número possível. Ministros presbiterianos, oficiais, educadores, homens e mulheres, venham todos demonstrar uns aos outros, e ao mundo, a sua união em Cristo, esquecidos das pequenas diferenças que separam organicamente. Unum corpus sumus in Cristo (O EXPOSITOR CRISTÃO, 25 jun. 1903, p. 1).

Entre os objetivos da Conferência, o *Expositor Cristão* destacou a *confraternização de modo mais estreito possível entre todos os elementos evangélicos do país [...] fato histórico nos anais das Igrejas Evangélicas do Brasil – a reunião do maior número de ministros evangélicos que jamais houve [até então]* (O EXPOSITOR CRISTÃO, 7 maio 1903, p. 1).

A organização do primeiro Congresso Evangélico Brasileiro foi inspirada em modelos norte-americanos que orientaram reuniões congêneres realizadas até então nos Estados Unidos.

52 James L. Kennedy chegou ao Brasil em 1881, juntamente com o reverendo James W. Koger e a educadora Martha Watts. Kennedy participou ativamente do crescimento do metodismo no Brasil, tendo fundado diversas igrejas no Rio de Janeiro, São Paulo e Minas Gerais.

Uma das primeiras ações do grupo responsável pela organização do Congresso foi o envio de convites para as lideranças e os membros das igrejas protestantes no país. Em seguida, os temas a serem debatidos também foram publicados nos periódicos denominacionais, sobretudo, presbiterianos e metodistas.

Seguindo o plano observado em reuniões congêneres dos Estados Unidos, devem ser marcados assuntos da atualidade para serem estudados e apresentados à Conferência, dando em seguida os diversos membros da Conferência sua opinião sobre a tese desenvolvida (O EXPOSITOR CRISTÃO, 21 maio 1903, p. [...]).

Os assuntos a serem tratados e divulgados pela comissão organizadora do Congresso já apontavam para a estreita relação que o movimento de cooperação protestante no país teria com relação à questão “cooperação e missão”. A *propaganda do Evangelho*, como foi costumeiramente chamada a promoção da evangelização, sempre foi um dos temas centrais no movimento ecumênico brasileiro ou, pelo menos, o mais utilizado para afirmar a necessidade da união dos esforços protestantes no país.

Um dos primeiros tópicos a ser debatido seria o trabalho missionário, inclusive a atuação dos missionários estrangeiros. O segundo, *como obter um ministro nacional forte e agressivo*, aspecto que nos primeiros anos republicanos sempre foi apontado como uma das maiores necessidades de investimentos por parte das igrejas brasileiras. Foram debatidas ainda a relação de *igreja e educação*, o trabalho da ACM no país e o *espírito de seita* (divisão) perante o Evangelho (O EXPOSITOR CRISTÃO, 21 maio 1903, p. [...]).

Todas as propostas do Congresso apontam para a preocupação das igrejas com relação à estruturação do protestantismo brasileiro no seu papel de concorrente direto do catolicismo pelos espaços da religião na sociedade.

Os debates durante o Congresso foram definidos com o intuito de promover uma *unidade* e uma *orientação* à propaganda (evangelização),

esforços até então *desorientados e dispersivos*. A afirmação da dispersão de esforços na pregação do Evangelho foi um dos pilares do discurso pró-uniidade protestante no país. Diante de uma porção territorial e populacional grande e também dispersa, o protestantismo esboçava dificuldades na promoção da evangelização do país. Nesse sentido, a coordenação das forças poderia minimizar as dificuldades e, principalmente, os conflitos. *O fim especial de semelhante conferência é a união espiritual entre os irmãos e as igrejas evangélicas do Brasil* (O EXPOSITOR CRISTÃO, 21 maio 1903, p. [...]).

O então redator do jornal *O Expositor Cristão*, reverendo James L. Kennedy, noticiou que os jornais *O Puritano* e *O Estandarte*, ambos presbiterianos, haviam *acolhido* a ideia da realização da conferência ecumênica entre as igrejas protestantes do Brasil. James Kennedy afirmou que a Aliança Evangélica de São Paulo foi a responsável pela divulgação da Conferência e pelo envio dos *convites* e *boas vindas* aos participantes do encontro. Conforme as palavras do reverendo, havia sido nomeada uma *Comissão interdenominacional, constando de uns ministros, ou membros, das diversas igrejas evangélicas*, responsável pela concretização do Congresso (O EXPOSITOR CRISTÃO, 21 maio 1903, p. [...]).

Nas fontes pesquisadas, não foram encontrados os nomes dos integrantes dessa comissão organizadora. No entanto, é possível afirmar que a responsável pela concretização do primeiro Congresso Evangélico Brasileiro foi a Aliança Paulista, de forma que, nos jornais analisados, os redatores escreveram

comissão da Aliança Evangélica de São Paulo. Esta comissão poderá ter dois membros de São Paulo, um de Minas, um do Rio grande do Sul, um irmão batista daqui, etc. [...] Nesse sentido pode a Aliança [de São Paulo] operar, convidando estas, ou outras pessoas idôneas para cooperar na confecção de um bom plano para a realização da ideia de uma conferência ecumênica brasileira.

Havia, portanto, um determinado grupo de protestantes que planejou e executou a realização da primeira conferência intitulada de *ecumênica* no Brasil. Tais pessoas, ao que tudo indica, eram integrantes ou estavam diretamente ligadas à Aliança Paulista (O EXPOSITOR CRISTÃO, 28 maio 1903, p. 1).

O reverendo James Kennedy também fez sugestões quanto ao direcionamento a ser dado à execução da Conferência. Segundo J. Kennedy, os objetivos principais para a realização do evento deveriam ser: 1 – estimular e conservar a união, a harmonia de ação de todas as igrejas cristãs; 2 – procurar o derramamento do Espírito Santo sobre a Igreja; 3 – a concretização de um *modus vivendi* entre as igrejas protestantes, que propiciasse a divisão *equitativa* do território a ser evangelizado;⁵³ 4 – os melhores meios para a evangelização, com atenção voltada para as grandes cidades. Aparece também a preocupação quanto à unificação da mensagem escrita. James Kennedy sugeriu que fosse estudada a unificação das publicações protestantes, sob *uma só e grande casa publicadora dirigida por uma diretoria mista* (O EXPOSITOR CRISTÃO, 28 maio 1903, p. 1).

Ao lado do texto escrito pelo redator do *Expositor* foi publicada uma matéria veiculada pelo *confrade O Puritano*, sobre a realização da conferência ecumênica. Nas palavras do *Puritano*, o concílio ecumênico seria o ato oficial pelo qual se concretizaria a fundação da Aliança Evangélica Brasileira. A concretização do evento e a fundação da Aliança Evangélica Brasileira seriam, conforme o jornal presbiteriano, a prova *incontestável* da união das igrejas protestantes brasileiras⁵⁴. As diretrizes apontadas pelo

53 O Reverendo declarou que o *modus vivendi* deveria abranger não somente a evangelização, como também o estabelecimento das escolas de *alta categoria* e de caráter paroquial.

54 Interessante foi o texto publicado na sequência dos artigos sobre o evento ecumênico. Sob o título “unitarismo romanista e consistência republicana” seguiram uma crítica à sempre exaltada “unidade” do catolicismo e a defesa do posicionamento protestante como “defensor” da liberdade religiosa. Conforme o Expositor: *a monarquia que francamente teve uma religião e um culto oficial desrespeitou tanto os brãos [daqueles que] dirigiu por longos e saudosos anos. Escrevemos com a nossa alma ferida: somos brasileiros, republicanos e protestantes* (O EXPOSITOR CRISTÃO, 28 maio 1903, p. 1).

Puritano para a realização do Congresso assemelham-se às veiculadas pelo *Expositor*: 1 – imprensa de propaganda (que visasse à evangelização); 2 – literatura evangélica (edificação, instrução, dos fiéis); 3 – divisão territorial; 4 – escolas paroquiais; 5 – asilos para crianças desamparadas (O EXPOSITOR CRISTÃO, 28 maio 1903, p. 1).

No entanto, no mês da realização do primeiro Congresso Evangélico Brasileiro, mais especificamente no dia 3 de julho, no momento em que as principais lideranças protestantes nacionais moviam-se para a realização de um evento que propugnava uma maior proximidade entre as confissões protestantes, sobretudo diante da evangelização do país, ocorreu uma *divisão* no seio do presbiterianismo brasileiro.

O reverendo James L. Kennedy, afirmou, às vésperas do dia 3 de julho, que a realização da conferência marcaria uma *nova época no progresso e desenvolvimento da obra de Deus no Brasil*. Nesse contexto, é provável que o ocorrido no presbiterianismo tenha sido encarado como um sinal de que o propósito de *unidade protestante* propugnado através do projeto de realização da conferência ecumênica não teria êxito (O EXPOSITOR CRISTÃO, 2 jul. 1903, p. 1). Outro evento, que demonstra claramente que o projeto de fraternidade protestante no país percorreria um caminho difícil entre as denominações, ocorreu pouco tempo depois da divisão presbiteriana e do Congresso Evangélico.

Em outubro de 1903, o *Expositor Cristão* publicou um artigo no qual acusava o presbiterianismo no Brasil de ter cometido *erros que ocasionaram uma divisão no protestantismo brasileiro*. As respostas vieram através do jornal *O Estandarte* que afirmou que o metodismo também havia sofrido divisões ao longo de sua história. As controvérsias foram escritas com palavras diplomáticas, provavelmente devido aos resquícios do clima de fraternidade propugnados pela conferência ecumênica. Esse conflito foi citado por ter ocorrido num curto espaço de tempo após a realização do Congresso Evangélico e por servir como exemplo da persistência das diferenças ecle-

siásticas, nos textos veiculados pelos órgãos de imprensa protestante, sobretudo, no que se referiu às doutrinas e aos costumes (O EXPOSITOR CRISTÃO, 1 out. 1903, p. 2).

Após o cisma presbiteriano, o *Expositor* divulgou um texto em que apareceram os nomes do missionário Carlos Shalders e do reverendo Eduardo Carlos Pereira,⁵⁵ um dos dissidentes, como membros da comissão de organização do Congresso Evangélico (O EXPOSITOR CRISTÃO, 9 jul. 1903, p. 3, 4). Segundo o Jornal, o Congresso Evangélico Brasileiro teria início no dia 25 de julho, sábado, às dezenove horas. A conferência de abertura seria presidida pelos reverendos Lucien Lee Kinsolving⁵⁶ e Eduardo Carlos Pereira. Além das sessões do Congresso, foram realizadas diversas atividades extratemplos como forma de proporcionar ao evento uma maior visibilidade. No programa, estavam relacionados como oradores lideranças das igrejas Presbiteriana, Metodista, Episcopal, Evangélica Fluminense e Batista. *Durante o dia haverá exercícios religiosos, sermões nas diversas igrejas evangélicas e pregação do Evangelho ao ar livre em vários pontos da cidade* (O EXPOSITOR CRISTÃO, 9 jul. 1903, p. 3, 4).

Conforme o *Expositor Cristão*, o projeto para a Aliança Evangélica Brasileira seria apresentado pela Aliança de São Paulo e, além dos assuntos já previamente definidos, outros temas poderiam ser inscritos individualmente durante as sessões. As atividades da conferência girariam em torno de cultos diários, reuniões de oração, exercícios religiosos, pregação e evangelismo fora dos templos e das reuniões de discussão dos assuntos (O EXPOSITOR CRISTÃO, 13 ago. 1903, p. 1).

55 Eduardo Carlos Pereira foi um dos mais importantes líderes do protestantismo brasileiro do século XX. Inicialmente ligado à Igreja Presbiteriana, participou do movimento que deu origem à Igreja Presbiteriana Independente do Brasil (1903). Foi também um grande gramático da língua portuguesa, tendo publicado diversos livros. Participou ativamente do movimento ecumênico no Brasil. Escreveu diversos livros religiosos, talvez o mais conhecido seja "O problema religioso da América Latina (1920)", fruto da tese apresentada ao Congresso do Panamá (1916). Nele o autor analisou o protestantismo brasileiro a partir do seu relacionamento com a Igreja Católica.

56 Primeiro bispo anglicano do Brasil. Atuou sobretudo no Rio Grande do Sul, desde fins do século XIX.

O Congresso Evangélico ocorreu entre os dias 25 e 28 de julho de 1903. Na ocasião, foi aprovado o projeto para a constituição da Aliança Evangélica Brasileira e foram eleitos como principais dirigentes da nova entidade o missionário metodista Hugh Clarence Tucker, presidente, e F. P. Soren, batista, secretário. Curiosamente, nota-se que, apesar da expressiva participação na organização do Congresso Evangélico, não foi indicado o nome de um membro presbiteriano para compor a diretoria da nova entidade, fato para o qual o cisma talvez tenha concorrido (O EXPOSITOR CRISTÃO, 13 ago. 1903, p. 1).

Os artigos de fé constituintes da Aliança Brasileira, veiculados pelos jornais protestantes, expressam um conjunto de valores e estratégias que nortearam o movimento ecumênico no Brasil. Percebe-se, no preâmbulo do texto, a preocupação com a vinculação da Aliança Brasileira à Aliança Evangélica Universal. O texto propugnava como objetivos centrais a promoção da unidade e a comunhão entre as igrejas e membros no país, sem qualquer forma de intervenção nas esferas locais. Conforme o Projeto de Constituição da Aliança:

Artigo II: São membros da Aliança Evangélica Brasileira todos os cristãos em plena comunhão com qualquer igreja evangélica no Brasil, que desejando cooperar nos intuitos da Aliança, subscreverem os seguintes artigos de fé:

1. A Inspiração, autoridade e suficiência das Santas Escrituras;
2. O direito e o dever do juízo privado na interpretação das Santas Escrituras;
3. A unidade de Deus e a trindade das pessoas na Divindade;
4. A total depravação da natureza humana em consequência da queda;
5. A encarnação do Filho de Deus, sua obra expiatória pelos pecadores, sua intercessão mediadora e seu reino;
6. A justificação dos pecadores pela fé somente;

7. A obra do Espírito Santo na conversão e santificação do pecador;
8. A imortalidade da alma, a ressurreição do corpo, o julgamento do mundo por Nosso Senhor Jesus Cristo, com a bem aventurança eterna dos justos e a punição eterna dos maus;
9. A divina instituição do ministério cristão e a obrigação e perpetuidade das ordenanças do batismo e da Santa Ceia;
10. A vigência do Decálogo na totalidade de seus artigos.

Único: Este sumário não deve ser considerado de modo nenhum como um credo formal ou eclesiástico, nem implica ele que só estes pontos doutrinários são importantes e outros são sem importância (O ESTANDARTE, 9 jul. 1903, p. 1, 2).

Além disso, o projeto de criação da Aliança Brasileira propôs a realização de congressos regionais e nacionais, nos moldes do Congresso Evangélico, com vistas a promover a fraternidade eclesiástica e o planejamento da obra de evangelização do país. Os congressos teriam duas esferas de ação: a moral e a esfera prática da cooperação em trabalhos evangélicos (Artigo VIII.). Na esfera moral,

estudarão eles todos os problemas que interessam à vida e o bem-estar da sociedade civil e da religiosa, bem como farão pesar sua opinião contra os males públicos nas doutrinas e nos costumes. Na esfera prática da cooperação, procurarão unir esforços em trabalhos evangélicos comuns, bem como delimitar os campos de trabalho das diversas denominações, sempre que for possível (O ESTANDARTE, 9 jul. 1903, p. 1, 2).

Entre as estratégias, para a delimitação do campo a ser evangelizado, estava a de se fazer representar, através da Aliança Evangélica Brasileira, perante o Governo e a sociedade. Nesse item, convém mencionar o combate ao predomínio católico, não somente na esfera religiosa como na esfera civil. Além disso, competiria aos congressos promoverem os melhores métodos de evangelização do Brasil, a confecção de literatura, a

fundação de hospitais orfanatos e as missões entre os indígenas. Todas as atividades deveriam ser desenvolvidas através da cooperação entre as igrejas (O ESTANDARTE, 9 jul. 1903, p. 1, 2).

Conforme o *Expositor Cristão*, a fundação da Aliança Evangélica Brasileira foi a manifestação da *união viva que vincula os verdadeiros crentes na comunhão de Cristo*, que teria sido expressada na oração atribuída a Jesus Cristo no Evangelho segundo escreveu João, capítulo 17 e versículo 21: *Para que todos sejam um; assim como tu, ó Pai, és em mim, e eu em ti, que também eles sejam um em nós; para que o mundo creia que tu me enviaste*. Esse trecho bíblico esteve presente na maioria dos textos publicados pelos jornais protestantes sobre o movimento de cooperação no Brasil. A unidade seria promovida pela Aliança através de comunicações fraternais e devocionais, publicações, recomendações, para evitar *contendas e divisões* (O EXPOSITOR CRISTÃO, 3 dez. 1903, p. 3).

O confronto com o catolicismo na disputa pelo campo religioso brasileiro também foi expresso de forma direta no projeto de criação da Aliança Brasileira. Conforme o documento, entre os objetivos da entidade estava o de *combater o catolicismo, o positivismo*⁵⁷ e a *profanação do Dia do Senhor* (domingo),⁵⁸ bem como defender a liberdade religiosa e *auxiliar os perseguidos* (O ESTANDARTE, 9 jul. 1903, p. 1, 2).

57 É provável que a referência ao “positivismo” tenha se dado em função das “ideias positivas” proporem à existência humana valores completamente humanos, afastando a teologia ou os elementos extrahumanos, sobrenaturais.

58 Segundo Nelson Kilpp (DBT, 2008, p. 286), o Domingo, primeiro dia da semana judaica, foi instituído como dia de descanso geral pelo imperador romano Constantino, em 321 d.C. Entre os romanos, o Domingo era dedicado à divindade solar. A guarda do Domingo como “dia do Senhor” (*dies dominicus*, referência ao livro de Apocalipse 1: 10) não surgiu como um substituto para o sábado, considerado pelos judeus como o verdadeiro “dia do descanso”, mas por ser o dia da ressurreição de Jesus e de suas aparições aos discípulos. Para Kilpp, os reformadores mantiveram uma atitude “liberal” diante das prescrições da guarda dominical. Calvino exigia que um dia da semana fosse separado para o descanso e para os cultos, sem, no entanto, especificá-lo; para Zwinglio, no dia do descanso era possível realizar serviços considerados necessários; já Lutero teria manifestado tendências a reintroduzir a guarda do sábado. Os puritanos, na Inglaterra do século XVII, exigiram não só a proibição de todo trabalho no Domingo, como também a realização de qualquer evento esportivo, recreativo ou artístico. No Brasil, as igrejas protestantes mantiveram desde sua inserção no país o costume de considerar o Domingo como o “dia do Senhor”, dedicado aos cultos e orações.

Convém afirmar que a Aliança Evangélica Brasileira, embora fruto de um contexto que mobilizou diversas igrejas e indivíduos, teve apenas uma repercussão local, pois, como apresentado no projeto de constituição, a entidade seria formada por adesões individuais e não por igrejas ou instituições. Essa modalidade de adesão foi responsável pelo pouco alcance da entidade nos anos posteriores. Percebe-se, nas fontes analisadas, que a Aliança, nos anos seguintes, limitou-se a coordenar a Semana Universal de Oração, promovida pela Aliança Evangélica Mundial e por divulgar algumas notas sobre acontecimentos que envolviam o protestantismo nacional, internacional, bem como noticiar iniciativas de cooperação eclesásticas em outros países.

Segundo Darli Alves de Souza (2002, p. 50),⁵⁹ a Aliança Evangélica Brasileira não teve, num primeiro momento, a intenção de unir igrejas ou instituições. Sua atuação dar-se-ia somente nas esferas moral e espiritual, com vistas a evitar atritos denominacionais, objetivo claro nos artigos de fé, que representavam os principais credos protestantes, facilmente aceitos por qualquer fiel ou mesmo igreja. Para Darli (2002, p. 52), o transcurso entre a criação da Aliança Evangélica Brasileira e o Congresso do Panamá, em 1916, foi uma fase de gestação ecumênica no protestantismo brasileiro. A Aliança, ainda que de forma *lenta*, foi nesse período, a principal organizadora do ecumenismo brasileiro.

A opção por objetivar reunir indivíduos e não instituições não foi uma exclusividade brasileira. Na verdade, a criação da Aliança no Brasil seguiu os modelos, desde a organização dos detalhes da conferência à elaboração dos artigos de fé, adotados pelas alianças norte-americanas e inglesas. O movimento ecumênico no Brasil, tal como o protestantismo que lhe deu origem, desde cedo, manteve-se estreitamente vinculado ao pro-

59 Darli Alves de Souza concluiu o mestrado em Ciências da Religião pela Universidade Metodista de São Paulo em 2002. É professor da Faculdade Latino Americana de Teologia Integral.

testantismo norte-americano. Essa característica cresceu ainda mais após a criação do Comitê de Cooperação da América Latina (CCLA), em 1913, período de tutela norte-americana sobre o movimento ecumênico latino-americano, sobretudo, através da atuação dos missionários estrangeiros.

A título de exemplo, quando da criação da Aliança Brasileira, o presidente, reverendo H. C. Tucker, relatou, ao *Expositor Cristão*, que recebeu uma carta do presidente da Aliança Evangélica dos Estados Unidos (não identificado), escrita em 12 nov. 1903. Segundo Tucker, a ênfase da carta foi de *louvor* pela iniciativa dos brasileiros e oferecimento do apoio da Aliança norte-americana. A carta exortou os brasileiros a procurarem na realidade do país os melhores métodos de dirigir a jovem Entidade. Além disso, o presidente da Aliança norte-americana *exortou aos irmãos brasileiros* que a evangelização deveria ser o objeto central dos esforços da Aliança Brasileira diante das igrejas. [...]

a obra suprema da salvação de almas perdidas. É nessa obra que a união cristã deve patentear com a máxima nobreza a sua eficiência progressiva. Estou certo que tentais promover o bem estar de vossas igrejas. Tentai-o, entretanto, mediante um esforço para tornardes essas igrejas poderosas agências que persuadam os homens a crerem e a serem salvos (O EXPOSITOR CRISTÃO, 10 dez. 1903, p. 4, 5).

Essa correspondência teve valor significativo no contexto das primeiras iniciativas de cooperação entre as igrejas protestantes brasileiras. A carta foi uma espécie de atestado de que o jovem movimento de busca pela unidade do protestantismo brasileiro possuía respaldo e que não se tratava de um movimento isolado, mas, ao contrário, conveniente aos rumos do protestantismo missionário de então.

No período que compreende a criação da Aliança Brasileira, o Congresso Missionário de Edimburgo (1910), o Congresso do Panamá (1916), bem como a criação da Comissão Brasileira de Cooperação (1917), a Aliança prosseguiu com a publicação de informações sobre a Semana

Mundial de Oração, por meio de manifestos sobre assuntos polêmicos, como o combate às missões católicas,⁶⁰ o ensino leigo e o combate, através de sermões e folhetos, ao catolicismo. Nos jornais, circularam notícias sobre o movimento de união protestante em nível internacional, como a criação da Confederação das Igrejas Evangélicas Americanas nos Estados Unidos, em 1906, e o movimento das igrejas em países europeus e no Japão.⁶¹

Apesar de o surgimento dos primeiros sinais pró “unidade de fé” e de “trabalho” no seio do protestantismo missionário internacional ter ocorrido na segunda metade do século XIX, somente a partir da realização do Congresso Missionário de Edimburgo, em 1910, a tendência de *divisões* e *subdivisões* entre as principais denominações protestantes mundiais começou a dar lugar à busca pela unidade cristã. Além disso, especificamente no que se refere ao protestantismo no continente Americano, principalmente na América Latina e Brasil, o Congresso de Edimburgo foi um diferencial com relação à ação das agências e denominações missionárias protestantes.

Edimburgo, “mundo não cristão e nominalmente cristão”: a América Latina

O Congresso Missionário de Edimburgo é considerado o início formal do movimento ecumênico. Foi o primeiro grande evento internacional que reuniu representantes das principais igrejas e agências missionárias protestantes europeias e norte-americanas com o objetivo de debater a obra missionária no *mundo não cristão*. A Conferência ocorreu entre os dias

60 Afirmou o Expositor: *das missões que padres estrangeiros costumam realizar nas nossas cidades mais adiantadas, fugindo ao vasto campo que ao seu fervor apostólico abririam as regiões incultas de Mato Grosso e Amazonas, nenhum proveito moral resulta, sendo antes, férteis em perniciosos efeitos, pelo modo por que se conduzem tais pregadores* (O EXPOSITOR CRISTÃO, 14 jun. 1906, p. 3).

61 O EXPOSITOR CRISTÃO, 21 jun. 1906, p. 1.

14 e 23 de junho de 1910 na Escócia e contou com a participação de 1200 delegados oficiais e cerca de 3000 participantes ao todo (O EXPOSITOR CRISTÃO, 21 jul. 1910, p. 5-carta escrita em 20 jun. 1910). Destaca-se que estiveram presentes sessenta delegados protestantes que atuavam no continente latino-americano, entre eles, o reverendo presbiteriano Álvaro Reis⁶² e o missionário metodista Hugh Clarence Tucker.

Naquele momento, já fazia algum tempo que as dificuldades entre as igrejas protestantes no campo missionário eram consideradas como *escândalo* e dispersão de forças. Fazia-se necessário buscar estratégias que possibilitassem a superação das rivalidades e diferenças eclesiais (PLOU, 2002, p. 22).⁶³

A necessidade de novas estratégias missionárias pode ser notada num trecho da carta enviada ao jornal *O Expositor Cristão* pelo reverendo metodista J. W. Tarbox, no sentido de descrever os objetivos do Congresso: *todos inspirados pelo mesmo intuito e desejo, isto é, saber a condição do mundo quanto à obra de salvação e decidir sobre as mais sábias medidas que devam ser adotadas para levar o Evangelho quanto antes a todos os povos* (O EXPOSITOR CRISTÃO, 28 jul. 1910, p. 6-carta escrita em 23 jul. 1910).

O objetivo central de buscar a unidade do protestantismo frente à necessidade da evangelização mundial apresentou um “ponto de discórdia” que foi decisivo para os rumos do movimento missionário no continente americano e que revelou na prática duas perspectivas missionárias (PIEDRA, 2006, p. 125).

62 Álvaro Reis foi um grande pregador e polemista. Diversos de seus sermões e controvérsias foram publicados. Durante as consultas aos acervos protestantes, conheci e reuni algumas de suas obras: “As sete palavras de Cristo na cruz”. Rio de Janeiro: Casa Publicadora Batista, 1917; “O mimetismo católico”. Rio de Janeiro: Oficina d’O Puritano, 1909, “O tribunal de Cristo”. Rio de Janeiro: Oficinas d’O Puritano, 1913, “As origens chaldaicas da Bíblia”. Rio de Janeiro: Redação d’O Puritano, 1918, “Os escândalos”. Rio de Janeiro: Casa Publicadora Batista, 1941 e “O clamor das pedras”. Rio de Janeiro: Casa Publicadora Batista, 1941. O Reverendo teve uma atuação constante no movimento ecumênico, tendo participado de diversas comissões e entidades cooperativas. Para saber mais, consultar: “RIBEIRO, Ademir. Álvaro Reis – pastor, pregador e polemista...” 2006, Mackenzie.

63 Jornalista argentina, especializada em temas sobre igreja e sociedade.

A divergência ocorreu entre os representantes do protestantismo norte-americano e do europeu, com relação às missões fora de suas fronteiras e à compreensão do que seria definido como “mundo não cristão”. Segundo alguns missionários estadunidenses, países sob a influência da Igreja Católica deveriam ser considerados “nominalmente cristãos” e, portanto, objetos do esforço das agências missionárias protestantes. Já os líderes das maiores agências missionárias, sobretudo inglesas e alemãs, entendiam que a ação missionária protestante deveria, naquele momento, voltar-se unicamente para os povos considerados “pagãos”, ou seja, países onde não havia influências cristãs de nenhum tipo, como alguns países africanos e asiáticos (PIEDRA, 2006, p. 125; PLOU, 2002, p. 20).

A visão de algumas lideranças protestantes norte-americanas de que a América Latina deveria ser considerada uma *porção* a ser evangelizada implicou o não reconhecimento ou a negação do trabalho cristão desenvolvido durante os séculos pela Igreja Católica.

A inclusão ou não da América Latina como área de atuação das missões protestantes foi tema de controvérsias cerca de dois anos antes da realização do Congresso de Edimburgo, quando representantes de uma das comissões preparativas da Conferência (Comissão I – levando o Evangelho ao mundo não cristão) foram informados da intenção dos norte-americanos de incluir a América Latina na agenda dos debates sobre missões (PIEDRA, 2006, p. 125).

O volume I do livro de Arturo Piedra “Evangelificação protestante na América Latina...”, citado anteriormente, apresenta, com detalhes, as diversas correspondências trocadas entre os principais líderes do protestantismo norte-americano e europeu sobre a inclusão dos povos latino-americanos como *carentes* da evangelização protestante e a efetivação do acordo anglo-europeu que retirou a América Latina da agenda missionária (p. 127 – 139). A partir desse contexto, convém mencionar os nomes dos

missionários John R. Mott⁶⁴ e Robert Speer,⁶⁵ que tiveram papel importante para o desenvolvimento do movimento ecumênico no continente americano, a partir de Edimburgo.

Durante a Conferência, os reverendos Hugh Clarence Tucker, metodista, representante da Sociedade Bíblica no Brasil e líder da Aliança Evangélica Brasileira, e Robert Speer foram os únicos oradores que se pronunciaram sobre a América Latina (PIEDRA, 2006, p. 141). Nesse sentido, ressalta-se que a necessidade de evangelização dos indígenas também foi um elemento tomado por algumas lideranças latino-americanas no sentido de justificar a atuação das missões no continente. Essa afirmação é perceptível num trecho do relatório apresentado pela Comissão “levando o Evangelho ao mundo não cristão”:

Os índios da América Latina constituem grande parte da população. Sem incluir a população mista, que leva em suas veias uma boa parte de sangue indígena, estima-se que há 6 milhões de índios puros, distribuídos amplamente em todo o continente. Todos encontram-se em uma profunda escuridão pagã e fazem parte desse relatório (WORLD MISSIONARY CONFERENCE. In: PIEDRA, 2006, p.141).

Nota-se que o indígena foi apresentado como o pagão latino-americano, numa tentativa de reforçar o argumento de que a América Latina deveria merecer atenção das agências missionárias. Todavia, conforme afirma Piedra (2006, p. 140, 141), as missões protestantes sempre demonstraram pouco interesse na evangelização dos indígenas no continente latino-americano, uma vez que optaram por desenvolver atividades

64 John R. Mott foi um líder muito conhecido no protestantismo mundial e nos meios universitários cristãos por haver participado em 1895 da fundação da Federação Universal de Movimentos Estudantis Cristãos (FUMEC).

65 Speer foi secretário da Junta de Missões no Estrangeiro da Igreja Presbiteriana dos Estados Unidos.

missionárias junto a pessoas que estavam direta ou indiretamente vinculadas à Igreja Católica.

Diante desse quadro, durante os dias de realização do Congresso, os delegados que atuavam no continente latino-americano realizaram duas reuniões com o propósito de realizar uma reunião semelhante que pudesse debater, especificamente, os problemas das missões no continente americano (PLOU, 2002, p. 21). Esse grupo de protestantes nomeou um comitê organizador que seria responsável por projetar a conferência sobre missões na América Latina. Foram escolhidos H. K. Carrol, presidente; Samuel G. Inman,⁶⁶ secretário; J. W. Batter, membro; William Wallace, membro; Álvaro Reis, membro; H. C. Tucker, membro, e G. I. Babcock, membro (PLOU, 2002, p. 22; PIEDRA, 2006, p. 146).

Segundo Piedra (2006, p. 146), os membros do referido comitê buscaram justificar os interesses dos missionários norte-americanos em desenvolver a obra missionária no continente latino-americano ao afirmar que essa ação não significaria uma atitude hostil contra a Igreja Católica, mas uma necessidade de tornar conhecido "o verdadeiro Evangelho". Além disso, afirmaram que as missões protestantes em países católicos sempre foram tarefas legítimas das sociedades missionárias dos Estados Unidos e do Canadá.

Os reverendos metodistas H. C. Tucker e J. W. Tarboux, que atuavam no Brasil, escreveram ao jornal *O Expositor Cristão* para relatar aos brasileiros suas experiências em Edimburgo. Nota-se nas correspondências um tom triunfalista quanto aos futuros resultados do congresso e uma visão idealizada dos trabalhos realizados durante o encontro, de maneira que não aparecem as divergências de opiniões sobre o trabalho missionário.

66 O reverendo Samuel Inman foi outro elemento importante para o desenvolvimento do movimento ecumênico no continente americano, sobretudo, após a criação do Comitê de Cooperação da América Latina.

O reverendo Tucker declarou que durante a primeira sessão do Congresso alertou aos presentes que a América do Sul representava uma parte não insignificante do problema que então pesava sob a igreja cristã, o serviço missionário (O EXPOSITOR CRISTÃO, 21 jul. 1910, p. 5- carta escrita em 20 jun. 1910).

Apesar disso, em outra correspondência ao jornal metodista, Tucker demonstrou certa afinidade com relação à decisão da Conferência escocesa de primar pela evangelização de povos considerados não-cristãos. Nas palavras do reverendo, muito havia a ser feito nos campos já ocupados pelas missões protestantes e nos campos só em parte evangelizados, mais precisamente ocupados pelo catolicismo. Porém, para o reverendo, a tarefa maior seria *a de anunciar o Evangelho de Jesus entre as 113.000.000 de almas, pela salvação das quais a Igreja de Cristo até agora nada tem feito* (O EXPOSITOR CRISTÃO, 11 ago. 1910, p. 6- carta escrita em 30 jun. 1910).

A necessidade de cooperação na obra missionária, defendida em Edimburgo, foi resumida pelo reverendo J. W. Tarboux da seguinte maneira: *1 – a tarefa é extraordinariamente grande; 2 – é tão grande que a Igreja, dividida como está, não pode conseguir a obra; 3 – pela Igreja, unida em simpatia e cooperação, e tendo a presença e benção do Altíssimo, a obra, por mais difícil que seja, pode ser feita* (O EXPOSITOR CRISTÃO, 28 jul. 1910, p. 6- carta escrita em 23 jul. 1910).

Conforme Dafne Plou (2002, p. 22), apesar de a Conferência de Edimburgo ter relegado o trabalho missionário na América Latina a um segundo plano, o evento representou um avanço para a expansão das tarefas das missões protestantes nos países não cristãos e significou o primeiro passo para o diálogo e a prática da cooperação entre as diversas confissões e denominações protestantes.

A Conferência sobre Missões na América Latina: origem do Comitê de Cooperação da América Latina

O Comitê de Cooperação da América Latina (CCLA), principal entidade promotora do ecumenismo no continente sul-americano no perío-

do aqui analisado, surgiu a partir da Conferência sobre Missões na América Latina, realizada em Nova Iorque entre os dias 12 e 13 de março de 1913. Essa conferência foi idealizada por missionários que participaram do Congresso de Edimburgo e que não concordaram com a decisão de "exclusão" da América Latina do mapa missionário.

No evento, estiveram reunidas a Associação Cristã de Moços, a Sociedade Bíblica Americana, as denominações históricas e outras agências missionárias. O missionário Robert Speer foi eleito presidente da Conferência e seu principal objetivo, como tal, foi privilegiar o debate sobre a promoção das ações missionárias para a América Latina. Além disso, houve a preocupação dos participantes em não promover ataques à Igreja Católica e, dessa forma, refletir sobre qual deveria ser a atitude das missões protestantes frente ao catolicismo nos países latinos (PLOU, 2002, p. 24).

De acordo com Plou (2002, p. 25), o bispo metodista E. R. Hendrix afirmou que a obra missionária na América Latina deveria pregar as doutrinas fundamentais do cristianismo e evitar as controvérsias denominacionais.

'Não é o metodismo, nem o presbiterianismo tampouco o congregacionalismo que queremos semear em terras pagãs ou papais, mas sim o cristianismo [...] que nossas diferenças não se repitam na América Latina [...] que estejamos dispostos a sacrificar o orgulho denominacional pelos números que Cristo pode aumentar'.⁶⁷

Durante essa Conferência, foi nomeado um comitê de continuidade, chamado então de Comitê de Cooperação da América Latina. O CCLA começou a desenvolver as atividades de cooperação protestante para a América Latina sob a presidência do missionário Robert Speer que logo colocou em ação o planejamento para a realização do primeiro grande congresso protestante sobre missões na América Latina.⁶⁸

⁶⁷ *Conference on Mission in Latin America*, p. 87, 89.

⁶⁸ Os demais membros do CCLA foram L. C. Barnes, Ed. F. Cook, William F. Oldham e John W.

O CCLA enviou correspondências a todos os missionários que atuavam no continente latino-americano, explicitando os objetivos do Comitê e apresentando sugestões sobre a possível cooperação na obra missionária protestante. Além disso, as cartas solicitavam sugestões para a organização e definição do local de realização do futuro congresso missionário latino-americano⁶⁹ (PLOU, 2002, p. 25).

A partir desses primeiros contatos, representantes do CCLA, missionários e denominações que atuavam na América Latina começaram a elaborar diversos relatórios referentes aos problemas missionários, ou seja, ao pequeno contingente de *obreiros*, à variedade de idiomas, à existência de regiões ainda não alcançadas pelo protestantismo, bem como à falta de planejamento missionário, entre outros problemas enfrentados em solo latino-americano, os quais seriam apreciados no congresso missionário a ser convocado pelo Comitê de Cooperação.

Em reunião realizada pelo CCLA no dia 22 de setembro de 1914, estabeleceu-se que o congresso sobre a obra missionária na América Latina seria realizado no Panamá em 1916. Para isso, foi nomeada uma comissão responsável pela organização do referido congresso e oito comissões de trabalhos com vistas a elaborar, junto às respectivas entidades e denominações que então atuavam no continente, os relatórios a serem debatidos no Panamá (PIEDRA, 2006, p. 163). Também foram enviadas correspondências às agências missionárias europeias que possuíam representantes em atividade no continente Americano no sentido das mesmas se fazerem representar no referido congresso missionário. Além disso, resolveu-se que o congresso [Panamá] fosse acompanhado de conferências regionais em Lima, Santiago do Chile, Buenos Aires, Rio de Janeiro, Havana e México (BRAGA, 1916, p. 82).

Wods.

69 Ainda segundo Dafne Plou, a maior parte das cartas foi entregue pessoalmente pelo reverendo Samuel G. Inman quando viajou por vários países latino-americanos em 1914 (p. 26).

Dessa forma, foram postos em marcha⁷⁰ os preparativos para o Congresso sobre a Obra Cristã na América Latina,⁷¹ também chamado de Congresso do Panamá, evento esse que foi um divisor de águas na organização das denominações protestantes em prol das atividades missionárias, sobretudo, no continente sul-americano. Entre os delegados latino-americanos no Panamá estiveram três líderes protestantes brasileiros que tiveram importante papel na difusão dos ideais de cooperação entre as denominações protestantes brasileiras. Nesse congresso, definiu-se as principais orientações a serem dadas ao movimento missionário latino-americano e à promoção do ideal de cooperação e unidade evangélica.

O Congresso do Panamá: diretrizes missionárias

A Conferência sobre a Obra Cristã na América Latina foi promovida pelo Comitê de Cooperação da América Latina. O CCLA, conforme afirmado anteriormente, foi o principal responsável pela promoção do movimento ecumênico no continente sul-americano. O Comitê financiou a criação de diversas entidades de cooperação, de missões e de publicações, como a Comissão Brasileira de Cooperação (1917). Além disso, foi o responsável pela realização do Congresso de Montevideu (1925), primeiro congresso missionário sul-americano.

Segundo Bastian (1986, p. 111), o Congresso do Panamá representou uma ruptura com o movimento missionário protestante de viés espontâneo para um modelo organizacional que, através do CCLA, agrupou a maioria das entidades missionárias protestantes.

70 Os principais organizadores do Congresso do Panamá foram Robert Speer, William Oldham, John R. Mott, T. B. Ray, Artur S. Lloyd e Samuel Guy Inmam.

71 O nome oficial (Cristhian Work in Latin America) foi decidido pela Comissão Executiva do Congresso em junho de 1915, em reunião no Estado de Nova Jersey (EUA), (BRAGA, 1916, p. 83, 84).

Embora o Congresso do Panamá tenha sido convocado com o objetivo de privilegiar a obra missionária na América Latina, os representantes latinos presentes à Conferência tiveram pouca representatividade. Tal afirmação é considerável a partir da quantidade superior de não-latinos presentes e pelas diretrizes adotadas durante as sessões. Estiveram presentes no Panamá cerca de 235 delegados de 44 sociedades missionárias norte-americanas, uma canadense e cinco britânicas. O inglês foi o idioma oficial e a maior parte dos membros foram estadunidenses. Somente 27 eram latino-americanos.

Conforme documentos expedidos anteriormente pela executiva do Congresso/CCLA, o evento contaria com oito sessões para debater as seguintes questões: 1 – estudo do campo e ocupação; 2 – mensagem e método; 3 – educação; 4 – literatura; 5 – trabalho feminino; 6 – igreja no campo missionário; 7 – bases de operações nas igrejas mãe, e 8 – cooperação e união (BRAGA, 1916, p. 83).

As *teses*, preparadas meses antes, foram apresentadas pelos respectivos responsáveis em sessões diárias, seguidas dos debates pelo plenário. Todas as discussões e apresentações, segundo as temáticas, eram acompanhadas com momentos de oração, cânticos e leituras da Bíblia, além dos momentos específicos para as devocionais, de maneira a *manter a atmosfera em alta tensão espiritual* [no] *Congresso* (BRAGA, 1916, p. 96).

A unidade do cristianismo foi um tema candente no Panamá. Apesar da existência de uma diversidade de confissões, a Conferência objetivou demonstrar que a unidade de fé unia em um só *corpo*⁷² a cristandade evangélica. Essa seria a concepção norteadora das ações missionárias para a América Latina. Tal unidade deveria ser expressa através da efetivação de

72 A palavra *corpo*, como alusão à unidade das igrejas protestantes, aparece em diversas fontes. Nestas há uma referência ao texto de II Coríntios capítulo 12, em que a unidade na diversidade da igreja de Cristo é comparada ao corpo humano e aos seus respectivos membros.

uma série de atividades conjuntas: unidade na propaganda (evangelismo), na educação, na divisão de território, etc (BASTIAN, 1986, p. 114).

Nesse sentido, o Congresso do Panamá impulsionou o arranque de um movimento protestante com consciência de seus objetivos.

Apesar de seus limites como um Congresso conduzido e dirigido por norte-americanos, a Assembléia deu um sentido de identidade e de solidariedade a um protestantismo emergente no continente. Daí em diante as missões na América Latina deviam [...] trabalhar unidas para alcançar todas as classes sociais sem desprezar seus costumes locais (BASTIAN, 1986, p. 115).

Conforme Piedra (2006, p. 167), no Congresso do Panamá, os líderes do CCLA fundamentaram seus planos a partir da concepção de que faltavam à Igreja Católica a “coragem” e a “eficácia” necessárias para responder às necessidades religiosas e sociais do povo da América Latina. Porém, esse julgamento recaiu não somente sobre a Igreja Católica, mas também sobre o trabalho missionário protestante realizado até então. A partir desse entendimento, concluiu-se que não havia de imediato uma força religiosa capaz de operar uma significativa transformação religiosa no continente latino-americano. Tal fragilidade, no tocante ao protestantismo, refletia-se no pequeno número de missionários em atividade no campo missionário latino. O Brasil contava, em 1916, com um total 17 missionários permanentes no país (Present activities in Latin American Countries. Cristhian Work in Latin America. In: PIEDRA, 2006, p. 209).

Sob o ponto de vista do protestantismo latino-americano, o Congresso do Panamá pode ser considerado um evento que marcou um distanciamento considerável da Conferência de Edimburgo, pois refletiu que a América Latina se constituía uma terra propícia para a atuação das instituições missionárias protestantes sobretudo as norte-americanas. No entanto, o evento realizado no Panamá faz parte do mesmo processo que desencadeou o Congresso de Edimburgo. Não somente por ter sido advo-

gado como a “resposta latina” a primeira grande conferência missionária protestante mundial, mas devido, sobretudo, ao movimento de cooperação em curso entre as denominações e entidades do protestantismo internacional (PIEDRA, 2006, p. 193, 197).

Pode-se afirmar, portanto, que, a partir de Edimburgo e Panamá, a evangelização missionária protestante passou a ser entendida como uma tarefa que carecia de esforços comuns e de planejamentos, não como uma atividade improvisada para converter pessoas ao protestantismo.⁷³

O discurso dos representantes brasileiros

Entre os participantes latino-americanos no Congresso, foram oradores os reverendos presbiterianos Erasmo Braga e Álvaro Reis, além do reverendo Eduardo Carlos Pereira, presbiteriano independente. Os três discursos proferidos integraram os relatórios publicados pela Comissão Executiva do Panamá. Esses textos possuem características distintas, mas todos convergem para a necessidade de uma maior coordenação dos esforços protestantes para prática da evangelização no continente latino-americano, tendo em vista também os diversos problemas sociais enfrentados pelos respectivos países. Além de os três reverendos terem sido grandes expoentes do protestantismo brasileiro, estes tiveram efetiva participação nos debates e rumos do movimento de cooperação, de forma que, na maior parte das fontes produzidas pelas igrejas e entidades ecumênicas, o nome dos referidos líderes sempre foram lembrados ou referenciados. Outro destaque é que a leitura dos textos proferidos permite uma compreensão mais ampla dos anseios, dos objetivos e das visões de

73 Segundo Piedra (2006, p. 200), desde fins do século XIX e início do século XX, houve um interesse marcante pelo estudo metódico do trabalho missionário. *Já não eram consideradas como o simples envio dos missionários ao campo, mas se falava em fazê-lo dentro do contexto das complexidades sociais e políticas. Nesse sentido, Edimburgo teria sido uma vitrine de novas opções missiológicas. O uso de gráficos, relatórios, mapas, estatísticas foram o prenúncio do início de uma ciências das missões.*

um protestantismo em vias de expansão pelo continente latino-americano, que construía ideias e estratégias que justificavam suas investidas evangelizadoras.

O discurso de Erasmo Braga, proferido no dia 11 de fevereiro, foi intitulado "As afirmações de Cristo sobre o homem-pensador" e caracterizou-se por uma mensagem voltada às classes "educadas" do continente latino-americano. Estas eram entendidas como aquelas que poderiam atuar diretamente na solução de problemas sociais, como o analfabetismo, a pobreza, a instabilidade política e o subdesenvolvimento econômico. O texto de Braga é marcado ainda pela centralidade conferida ao cristianismo como modelo religioso e filosófico.

Conforme o reverendo, os *intelectuais em ascensão* deveriam conhecer as *verdades* contidas em Jesus Cristo apresentado como exemplo de pessoa que soube se posicionar frente aos *problemas da vida*. O Reverendo salienta ainda que os intelectuais latinos estavam abertos às influências das verdades cristãs, uma vez que vislumbravam na América do Norte o modelo de sociedade a ser seguido. Nesse sentido, essa sociedade carecia que os *confrades do Norte* lhes apresentassem as "boas novas" da mensagem cristã que, no entendimento de Erasmo Braga, seria capaz de transformar, não somente o indivíduo, mas também toda a comunidade (BRAGA. The claims of Christ on thinking, 1917, p. 295).

Em outro momento, Erasmo Braga definiu o *estrato* intelectual latino-americano como *cético* e *indiferente* a qualquer tipo de crença, mesmo com a presença do catolicismo secular. *Falta um credo a essas repúblicas indiferentes... desenvolve-se viciosamente o culto externo em povos que não sentem tormento da dúvida nem entusiasmos de fé. O credo secular é ali um instrumento de unidade política* (BRAGA, 1916, p. 15).

A verdade religiosa foi definida em termos práticos por Erasmo Braga e apresentada como centrada na pessoa de Jesus Cristo e acima de qualquer conhecimento.

Todos os homens precisam desta influência divina, esta ajuda divina. Os sul-americanos estão começando a se dar conta disto. Eles estão começando a se dar conta de que não será apenas com os seus próprios esforços que eles resolverão os seus problemas e, sim, que eles devem ter a ajuda que vem do Todo-Poderoso. Jesus dá as linhas de ações para todos estes problemas quando ele diz: “Eu sou o caminho, a verdade e a vida.” Jesus deve ser o caminho, a verdade e a vida para todos aqueles intelectuais em ascensão da América do Sul. Os ensinamentos e a doutrina de Jesus são para o benefício do homem, para a vantagem pessoal dele, e depois estes ensinamentos e doutrina servirão para dar uma grande contribuição àquele serviço dos mais nobres que é prestado à humanidade através de Jesus Cristo. Isto é o que proporciona as maiores afirmações para as mentes intelectuais da América do Sul, para os corações desbravadores e para as vidas neste grande continente (BRAGA. *The claims of Christ on thinking*, 1917, p. 296).

Com base nessas considerações, Erasmo Braga defendeu uma maior aproximação entre os países latinos e os norte-americanos. Tal posição foi apresentada também no livro “Pan-americanismo: aspecto religioso”,⁷⁴ no qual o reverendo fez uma análise dos principais acontecimentos e assuntos debatidos no Congresso do Panamá. A supremacia do cristianismo com relação às esferas sociais e religiosas também permeou toda a análise do livro. No entanto, Erasmo Braga afirmou que a aproximação entre as nações latino-americanas e as anglo-saxãs esbarrava em algumas diferenças, das quais a religiosa era a principal.

Braga ressaltou, na primeira frase do referido livro, que a principal diferença entre os povos latinos e os anglo-americanos estava relacionada à diferença das concepções religiosas que se acentuavam entre protestantismo e catolicismo romano (BRAGA, 1916, p. 3). As diferenças, como

74 BRAGA, Erasmo. *Pan-americanismo: aspecto religioso*. O Relatório e Interpretação do Congresso de Ação Cristã na América Latina reunido no Panamá de 10 a 19 de fevereiro de 1916. Nova Iorque: Sociedade de Preparo Missionário dos Estados Unidos e Canadá, 1916.

o tipo de colonização implantado, o clima, a formação “mestiça” dos latinos, o tipo de governo, foram vistas a partir do prisma de uma *evolução histórica* das concepções religiosas entre os dois povos (BRAGA, 1916, p. 6 - 8). Dessa maneira, a diferença de ideias religiosas era o que mais dificultava uma aproximação entre os povos latinos e os *saxônios*. Nas palavras de Braga, era uma diferença de *cor religiosa* (BRAGA, 1916, p. 4).

Essa concepção está clara no trecho, a seguir, no qual o Reverendo afirma que as concepções religiosas foram a gênese da *grande democracia* estadunidense, tida como o modelo ideal de sociedade.

A história política da América saxônia e seu desenvolvimento social são inseparáveis dos princípios religiosos que presidiram ao berço da grande democracia. E, muito mais que a raça e o ambiente, a diferença de religião explica [...] como certos povos tem levado vantagem a outros na organização de sua vida nacional, as aspirações superiores da alma popular, na compreensão do Direito e das liberdades civis, na instrução pública generalizada, na eliminação de males sociais, e em certa superioridade de padrão moral (BRAGA, 1916, p. 41).

Em seu livro, Erasmo Braga apresentou uma defesa da política *pan-americana* de expansão da influência econômica dos Estados Unidos no continente latino-americano. Segundo Braga, o estreitamento de relações entre os habitantes do continente Americano seria um processo inevitável, no qual os Estados Unidos teriam um papel de destaque. Tal processo deveria abranger a esfera econômica, a moral e a privada. Para o reverendo, essa aproximação traria benefícios de ordem econômica e também cultural para as nações latinas (BRAGA, 1916, p. 11, 12).

Convém lembrar que entre os anos de 1914 e 1918 os principais países europeus estiveram envolvidos na Primeira Guerra Mundial, e o continente americano ficou à mercê de maiores investidas dos Estados Unidos. A construção do Canal do Panamá (1914) foi apresentada por

Erasmus Braga como uma das principais ações norte-americanas no sentido de buscar um estreitamento de relações com os países da porção Sul do continente americano. Para Braga, o Canal possibilitaria não somente uma maior circulação econômica, mas, sobretudo, de indivíduos e de ideias (BRAGA, 1916, p. 11).

Conforme Erasmus Braga, o protestantismo deveria também levar uma *mensagem social* aos povos. No contexto da I Guerra Mundial e dos mais variados problemas sociais enfrentados pelos países latino-americanos, os protestantes não poderiam apenas divulgar a “salvação pessoal”, ideal que pode ser verificado num trecho do livro “pan-americanismo: aspecto religioso”, também publicado por ocasião da realização do Congresso do Panamá:

o objetivo do ensino evangélico é não somente a obtenção de uma salvação pessoal, mas também a manifestação de patriotismo, o amor ao próximo, o desejo de empregar todo e qualquer esforço pessoal e movimentos concertados, que tendam a purificar de fraude a vida política, de crueldade a vida industrial, de desonestidade a vida comercial, de vícios e depravação a todas as relações sociais (BRAGA, 1916, p. 75).

Assim, a superação de problemas sociais nos países latinos passaria também por mudanças de concepções religiosas. E, para tanto, o movimento de expansão pan-americana seria o agente propiciador de tais transformações. A afirmação de que as nações latinas necessitavam de uma transformação de ideias religiosas importava necessariamente na negação das ações católicas no continente como propiciadoras de “crescimento moral” e “intelectual”.

Essa última afirmação, somada ao dilema do posicionamento do protestantismo frente à Igreja Católica latino-americana, foi o ponto central da tese “O problema religioso da América Latina” escrita pelo reverendo Eduardo Carlos Pereira e encaminhada a uma das comissões do

Congresso do Panamá. O referido texto não foi submetido pela Mesa Diretora do evento à apreciação do plenário, tendo sua primeira edição publicada sob a forma de livro em 1920.

A questão da atitude das igrejas protestantes perante o catolicismo permeia toda a narrativa do livro. Todos os tópicos apresentados trazem como pano de fundo essa relação. Na primeira parte, Eduardo Carlos Pereira analisou a Reforma Protestante e a acusação da Igreja Católica de que o movimento desencadeado no século XVI teria prejudicado o cristianismo ao provocar o divisionismo cristão expresso através da existência de uma variedade de ramos protestantes.⁷⁵

Frente à acusação da *divisão protestante*, Eduardo Carlos Pereira ressaltou a unidade de credo presente no seio protestante. Segundo o autor, não seria a diversidade das igrejas protestantes o elemento que deveria causar espanto, mas a *unidade* existente entre as diferentes denominações. O autor sacralizou toda a história do protestantismo e apontou a diversidade protestante como fruto da vontade divina e não de aspirações humanas e políticas, conforme acusou o catolicismo.

Não é, portanto, a variedade do protestantismo, que nos deve impressionar, é, ao contrário a sua unidade. No movimento centrífugo, entretanto, e separatista da Reforma, é evidente a ação da Providência, para impedir que um papismo teutônico se erguesse diante do papismo latino. Essa como diáspora da Reforma evitou a centralização, e o que ela perdeu em prestígio político, ganhou em espiritualidade e vida. Demais, essa liberdade de agremiações autônomas obedecia ao gênio da Igreja Primitiva (PEREIRA, 1949, p. 61).

75 Outras acusações contra a Reforma dizem respeito ao movimento que se constituiu como a “mãe do racionalismo”, um evento negativo para o cristianismo que, ao questionar a autoridade papal e política, trouxe males ao cânone bíblico ao expressar a livre interpretação da Bíblia e que provocou atitudes de perseguição religiosa.

Na intenção de provar que o protestantismo era portador de uma *unidade*, Eduardo Carlos Pereira afirmou que os pontos que diferenciavam as denominações eram menores do que os pontos de *credo* que as ligavam. Assim, as diferentes igrejas possuíam uma *unidade na diversidade e diversidade na unidade*. Desse modo, a tendência à separação, como pregada pelo catolicismo, poderia ser confrontada, segundo o autor, pela própria diversidade denominacional, que conferia liberdade para as diferentes igrejas cooperarem no cumprimento da *missão divina* de evangelização e ao mesmo tempo o executarem segundo seu próprio *carisma* (PEREIRA, 1949, p. 63, 64).

Já o discurso proferido por Eduardo Carlos Pereira no Congresso do Panamá, intitulado “A necessidade fundamental da verdadeira liderança”, enfocou aspectos referentes à formação de uma liderança religiosa latino-americana e às tensões existentes no relacionamento entre missionários estrangeiros e líderes nacionais.

Para Eduardo Carlos Pereira, o verdadeiro líder não se *criava com o tempo*, pois o indivíduo nascia líder, tal como o poeta (PEREIRA. True leadership the fundamental need, 1917, p. 322). Porém, o reverendo afirmou que as condições da América Latina à época não eram propícias para o surgimento de um verdadeiro *líder, de intuição clara e lúcida, de inteligência treinada, firmeza, de espírito prático e conciliatório*. Três razões foram apontadas: a moral e a instabilidade política, fruto dos conflitos étnicos, cuja “mistura de raças” não teria propiciado o surgimento de tipos nacionais com características físicas e morais bem definidas; a falta de grandes ideais, decorrente da fome e da sede pelo prazer material e pelo sensualismo característico dos latinos; a ausência de um sistema educacional que promovesse a formação do *caráter* (PEREIRA. True leadership the fundamental need, 1917, p. 322, 323).

A partir da constatação dessas barreiras, o reverendo afirmou também que o protestantismo, *com sua raça pura, seu espírito democrático e sua forma de governo*, seria a base religiosa que proporcionaria a elevação e o progresso

da *raça* latina. O catolicismo, apresentado como sinônimo de uma raça mista e absolutista, não poderia liderar o crescimento e desenvolvimento dos países latinos (PEREIRA. *True leadership the fundamental need*, 1917, p. 324).

O discurso de Eduardo Carlos Pereira, tal como o discurso proferido por Erasmo Braga, apresenta o protestantismo como a religião *civilizadora*, portadora dos ideais democráticos e do conhecimento. A personalidade anglo-saxã é apresentada como o modelo *moral* a ser buscado. No entanto, o reverendo advogou que o protestantismo não cumpriria sua *tarefa* nos países latinos caso se apresentasse dividido, intolerante, fraco e estilhaçado. Segundo Eduardo Carlos Pereira, tais características se apresentariam como manifestações de fraqueza, egoísmo e inabilidade para a promoção e defesa de um projeto de unidade cristã (PEREIRA. *True leadership the fundamental need*, 1917, p. 324).

Entre as dificuldades no caminho do verdadeiro líder latino estava a questão missionária. Conforme o discurso de Eduardo Carlos Pereira, o protestantismo vivia à época uma situação de *parasitismo* missionário, dado o controle que lideranças estrangeiras exerciam nas denominações e nos ministérios protestantes nos países latinos. Como argumento, o reverendo tomou como exemplo o caso brasileiro, então caracterizado por uma forte presença de missionários estrangeiros a nortear as ações eclesiásticas. Tal situação, de acordo com o discurso apresentado, concorria para o não surgimento de lideranças religiosas nacionais, para a dissipação de energias e o não crescimento do trabalho (PEREIRA. *True leadership the fundamental need*, 1917, p. 325).

Assim, Eduardo Carlos Pereira defendeu a autonomia eclesiástica e financeira das denominações protestantes latino-americanas e o investimento na formação de líderes nacionais. Para o reverendo, os missionários estrangeiros deveriam possuir a *consciência de João Batista*, ou seja, agir como aqueles que *preparariam o caminho* para o aparecimento de *outro* maior, os missionários *nacionais*.

Outro brasileiro que discursou no Congresso do Panamá foi o reverendo Álvaro Reis. O discurso foi proferido no dia 18 de fevereiro e teve como título “O poder vital e conquistador da cristandade – o quão realizado e conservado”. Em todo o texto, Álvaro Reis procurou apresentar o cristianismo protestante como uma religião que possuía um poder vital e transformador, de maneira a propiciar benefícios, primeiro individuais e depois coletivos a todas as pessoas.

Para Reis, a cristandade, entenda-se protestantismo, proporcionaria uma “iluminação” à mente dos indivíduos, de forma que os mesmos compreenderiam o plano salvífico de Deus e obteriam uma transformação do caráter, elemento apresentado como fundamental para qualquer melhoria social (REIS. *The vital and conquering power of christianity – how realized an maintainde*, p. 406, 407).

A necessidade da promoção da evangelização aparece como um dos temas centrais no discurso de Álvaro Reis. A evangelização, para o reverendo, seria o mecanismo através do qual a cristandade poderia alcançar os indivíduos e fazer destes elementos que pudessem contribuir com a melhoria das condições sociais e culturais dos países latino-americanos. Como exemplo, Álvaro Reis apresentou, na parte final de seu discurso, histórias de membros da Igreja Presbiteriana no Brasil que obtiveram sucesso em suas carreiras profissionais e intelectuais, graças, segundo Reis, aos benefícios que os mesmos conseguiram por meio do ensino em colégios protestantes e também dos serviços religiosos prestados pela igreja (REIS. *The vital and conquering power of christianity – how realized an maintainde*, p. 410, 411).

Tal como os discursos de Erasmo Braga e Eduardo Carlos Pereira, o texto de Álvaro Reis tem como pano de fundo apresentar o protestantismo como um modelo de religião *civilizadora*, portadora de *nobres ideais* e capaz de promover não somente melhorias individuais, bem como sociais.

Ao finalizar o discurso, Álvaro Reis demonstrou boas expectativas quanto aos resultados do Congresso do Panamá, sobretudo, com relação

ao desenvolvimento dos trabalhos de evangelização protestante no continente latino-americano. Ainda assim, ressaltou veementemente que era preciso expandir a mensagem cristã, ou melhor, o poder transformador do Evangelho. Para Reis,

só uma forma de preservar e conquistar almas para o time de Jesus Cristo – e esta é a pregação do Evangelho em sua simples e sublime simplicidade! Vamos pregar o Evangelho a qualquer custo, e inevitavelmente o resultado será a conquista da América Latina assim como do mundo inteiro para o time de Jesus Cristo (REIS. *The vital and conquering power of christianity – how realized and maintained*, p. 415).

O Congresso do Panamá foi, de fato, um divisor de águas no que diz respeito à ação das missões protestantes no continente latino-americano. A partir do evento, intensificou-se, sob o prisma do movimento ecumênico, a atuação das agências e igrejas missionárias nos países latinos. No protestantismo brasileiro, o Congresso desdobrou-se na organização de entidades de cooperação eclesiástica e nos debates referentes à busca da unidade das igrejas e à ocupação dos campos missionários para alcançar as pessoas *não evangelizadas*, temas debatidos no capítulo seguinte.

CAPÍTULO III

O BRASIL COMO CAMPO MISSIONÁRIO: A COOPERAÇÃO ENTRE AS IGREJAS

Neste capítulo analiso os desdobramentos do Congresso do Panamá no protestantismo brasileiro, principalmente, após o Congresso Regional da Obra Cristã na América Latina, realizado no Rio de Janeiro (1916). Discorro sobre a criação da Comissão Brasileira de Cooperação (1917) e o projeto da entidade em promover a unidade do protestantismo brasileiro. A partir da organização da Comissão de Cooperação, apresento a subcomissão de missão aos indígenas, primeira manifestação pela criação de estações missionárias de cooperação entre as igrejas protestantes junto aos indígenas.

O I Congresso Regional da Obra Cristã na América Latina: Rio de Janeiro

Como continuidade do Congresso do Panamá foram realizadas as Conferências Regionais nas cidades de Lima, Santiago, Buenos Aires, Rio de Janeiro, Havana e Cidade do México. Essas reuniões objetivaram analisar questões específicas que envolviam o cristianismo protestante em cada país. A Conferência do Rio, também chamada de Congresso do Rio, realizou-se entre os dias 14 e 18 de abril de 1916 no templo da Igreja

Presbiteriana, então presidida pelo reverendo Álvaro Reis. O Evento foi presidido pelo Dr. A. W. Halsey, indicado pela Comissão Executiva do Comitê de Cooperação da América Latina.

A análise do primeiro evento ecumênico efetivado no Brasil pós-Congresso do Panamá possibilita perceber como foram assimiladas as propostas e ideias debatidas no Panamá. Além disso, possibilita perceber como se elaboraram as estratégias com vistas à cooperação das igrejas no campo missionário e à unidade denominacional. Foi possível notar que as recomendações da Conferência nortearam muitas das ações posteriores com relação à cooperação missionária. Entre essas, as ações referentes à *ocupação do campo* e a evangelização dos indígenas.

O Congresso do Rio reuniu representantes das igrejas Metodista, Presbiteriana, Batista, Presbiteriana Independente, Episcopal e Congregacional no Brasil. Além desses, diversos integrantes de juntas missionárias da América do Norte, de países da América do Sul e Central, como também representantes da ACM, da Sociedade Bíblica Britânica e da Sociedade Bíblica Americana. Entre o total de participantes, aproximadamente quarenta e seis pessoas participaram do Congresso do Panamá.⁷⁶ Destes, a maioria foi constituída por estrangeiros.

Os debates giraram em torno de seis temas principais, com a apresentação dos relatórios das respectivas comissões: 1 – o estudo minucioso do campo e indicação das maiores necessidades; 2 – a cooperação na divisão do campo, as publicações e a educação; 3 – a igreja e sua vida espiritual; 4 – a educação, o preparo ministerial e a liderança evangélica; 5 – a evangelização, o sustento próprio da igreja e a propaganda individual e 6 – a literatura. Os boletins com a agenda dos temas propostos foram distribuídos antes do início do evento para que os participantes pudessem

76 Desse total consta a participação de oito mulheres, sendo três jovens *senhorinhas*, todas estrangeiras. A liderança brasileira que também participou no Panamá foi formada apenas de homens.

estar a par dos debates. As atas e os documentos oficiais foram redigidos em Português e Inglês.

A primeira sessão teve início às 17 horas do dia 14 de abril com um momento religioso. O momento de devoção foi dirigido pelo reverendo metodista J.W. Tarboux. Entre orações, leitura bíblica (Salmo 86) foi cantado o hino “Eis os milhões”, muito conhecido e cantado nos círculos protestantes ainda hoje. Antonio Gouvêa Mendonça expôs com brilhante análise a importância da hinologia protestante no Brasil como uma forma de *teologia cantada*,⁷⁷ cristocêntrica e missionária. O hino mencionado, de autoria de H. M. Wright e J Mc. Granahan, possui, em sua letra, a essência do movimento evangélico e cooperativo de então. A canção apresenta os indivíduos como “longe de Deus”, e ainda a vontade divina que procura *obreiros* e a necessidade da união dos cristãos pela propagação do Evangelho (Ata da I Sessão. In: RECOMENDAÇÕES, ATAS E TESES..., 1917, p. 21).

*Eis os milhões, que, aflitos e cansados,
Vivem perdidos, sem o Salvador!
Oh! Quem irá as novas proclamando:
Que Deus, em Cristo, salva o pecador?*

*“Todo o poder o Pai me deu”,
Na Terra como lá no céu!
Ide, pois, anunciai o Evangelho,
E eis-me convosco sempre!*

*Portas abertas eis por todo o mundo!
Cristãos, erguei-vos! Sempre avante andai!*

77 Ver o capítulo “crenças e suas formas de assimilação” na obra *O Celeste Porvir...* (1995, p. 213).

*Crentes em Cristo, uni as vossas forças,
Da escravidão os povos libertai!*

*Ó Deus! Apressa o glorioso dia,
Em que os remidos todos se unirão
E em coro santo, excelso, jubiloso
Eternamente, glória te darão!*⁷⁸

As diversas fontes analisadas revelam que, durante as reuniões ecumênicas, o momento dedicado à devocional cumpria papel importante. Nos relatórios do Congresso do Panamá, por exemplo, os momentos de culto serviram não só para manter o clima religioso, mas também para afirmar ideias e crenças, como a essencialidade na pessoa de Jesus Cristo. Além disso, foi possível perceber ainda que os momentos religiosos atuavam como amenizadores dos ânimos que, por diversas vezes, se exaltavam entre os debatedores, sobretudo, quando os assuntos tocavam em questões doutrinárias das entidades representadas. No caso descrito acima, o Hino apresentava, de maneira geral, o objetivo não só da Conferência e como o do próprio protestantismo, no que se referia ao fazer missionário.

A organização da Conferência seguiu o mesmo modelo do Congresso do Panamá e das outras Conferências Regionais já realizadas no Peru, Chile e Argentina. Foi organizada em duas sessões diárias, inclusive os momentos religiosos. Durante os dias da Conferência, os diversos líderes presentes foram distribuídos pelas diferentes igrejas da cidade para dirigirem cultos e pregarem. Além disso, foram realizados cultos ao ar livre

78 A letra foi extraída do Hinário Evangélico organizado pela Confederação Evangélica Brasileira e publicado em 1945. Um dos objetivos da sistematização da obra, que reunia diversos cânticos já conhecidos no país e outros utilizados ao redor do mundo, foi *praticar a cooperação e evitar a multiplicidade de hinários, que tanto dificultaria o cântico nas Igrejas, nessa gloriosa fase de unificação espiritual do Evangelismo Pátrio* (introdução do Hinário).

em diversos pontos do Rio de Janeiro (Ata da I Sessão. In: RECOMEN-
DAÇÕES, ATAS E TESES..., 1917, p. 25).

O reverendo Eduardo Carlos Pereira solicitou a palavra na primeira sessão e leu uma carta de pesar pela continuidade da Guerra no conti-
nente Europeu. Pediu ainda que fossem efetivadas orações e lembradas
as vítimas do *tamanbo sofrimento*. Em seguida, entregou à mesa diretora um
documento impresso sob o título *nossa atitude para com a Igreja Romana*. Esse
último documento consta no livro de autoria do próprio Reverendo, inti-
tulado “O problema religioso da América Latina” que, conforme afirma-
do anteriormente, chegou a ser encaminhado à direção do Congresso do
Panamá sem, no entanto, entrar na agenda dos debates (Ata da I Sessão.
In: RECOMENDAÇÕES, ATAS E TESES..., 1917, p. 24).

Na segunda sessão do Congresso, que passou a ser chamado oficial-
mente de Congresso Regional da Obra Cristã na América Latina, o reve-
rendo Salomão L. Ginsburg⁷⁹ propôs que fosse dirigida uma carta de ani-
mação aos missionários⁸⁰ que trabalhavam entre os índios de Aquidauana,
Sul de Mato Grosso (Ata da II Sessão, In: RECOMENDAÇÕES, ATAS
E TESES..., 1917, p. 28). A proposta de Salomão Ginsburg foi apresenta-
da durante a exposição do relatório da Comissão de Ocupação [do campo
missionário] por ele presidida e que apresentou importantes informações
referentes à obra missionária protestante no Brasil.

79 Salomão Ginsburg foi um importante ministro protestante no período. Fez parte de diversas co-
missões sobre evangelismo e cooperação. Compôs diversos hinos, dos mais conhecidos ainda hoje,
presentes nos hinários de diversas igrejas no Brasil. Interessante ressaltar também que o Reverendo,
apesar de pertencer à Igreja Batista, não representava a denominação, uma vez que essa Igreja não
participou oficialmente do movimento de cooperação no período. *A atitude exclusivista dos batistas* foi
alvo de críticas por parte de vários líderes protestantes nacionais nos periódicos analisados (O EXPO-
SITOR CRISTÃO, 12 fev. 1903, p. 2, 3; 26 fev. 1903, p. 4, 5; 5 mar. 1903). Porém, convém ressaltar que
a compreensão desse posicionamento deve ser buscada através do estudo dos princípios doutrinários
que norteiam a denominação.

80 Tratava-se dos missionários a serviço da ISAMU (Inland South American Mission Union), que
desde 1912 (data dos primeiros contatos) atuavam junto aos índios Terena da Aldeia Bananal (MOU-
RA, 2002, p. 39).

O campo missionário brasileiro: a necessidade de racionalização do trabalho

O serviço missionário protestante no Brasil apresentava problemas, que precisavam ser analisados para estabelecer novos rumos para a pregação do Evangelho no país. O relatório, presidido pelo reverendo Salomão Ginsburg, revelou as maiores *necessidades do evangelismo brasileiro* e apontou como principal solução uma espécie de racionalização do serviço missionário. Segundo Salomão Ginsburg, a ocupação de regiões ainda não alcançadas pelo protestantismo exigia um conhecimento do campo de ação e o planejamento das ações a serem desenvolvidas. Uma das conclusões do relatório da Comissão de Ocupação foi a de que até então as forças evangelizadoras do país atuaram com esforços dispersos e de forma individuais (Relatório da Comissão de Ocupação. Estudo minucioso do campo e indicação das maiores necessidades... In: RECOMENDAÇÕES, ATAS E TESES..., 1917, p. 48 - 66).

Com relação aos Estados não litorâneos, o relatório concluiu:

Se separarmos os grandes centros, as capitais dos Estados e a faixa do litoral, pode-se afirmar que, no que resta, não há trabalho evangélico. Em todo o Estado do Amazonas só se encontra uma ou duas pequenas igrejas na capital e alguns grupos de crentes espalhados pelo imensurável interior. O mesmo se pode afirmar dos Estados do Maranhão, Piauí, Ceará, Rio Grande do Norte, Paraíba, Alagoas, Sergipe, Mato Grosso e Goiás (Relatório da Comissão de Ocupação. Estudo minucioso do campo e indicação das maiores necessidades...In: RECOMENDAÇÕES, ATAS E TESES..., 1917, p. 49).

Segundo o reverendo, a existência de regiões não alcançadas pelo protestantismo se devia à falta de um plano de evangelização voltado às diversas classes e grupos: *o povo do comércio, das artes e ofícios, as massas espalha-*

das pelo interior, estudantes, militares e [indígenas] (Relatório da Comissão de Ocupação. Estudo minucioso do campo e indicação das maiores necessidades... In: RECOMENDAÇÕES, ATAS E TESES..., 1917, p. 50). Além disso, a evangelização da *pátria* esbarrava na falta de obreiros nacionais *preparados* e amparados por centros missionários, isto é, por organizações que canalizassem todos os esforços na promoção da atividade missionária.

Após sessenta anos de erros, difícilimo, sem dúvida, será delinear um plano capaz de satisfazer a todos os interessados, entretanto, estamos convictos de que se um plano for apresentado, sem que de maneira alguma venha prejudicar a este ou aquele, não deixará de ser experimentado. O mal parte de longe. Se desde o princípio da obra missionária planos vastos, de vistas largas, tivessem sido adotados e postos em prática, hoje estaríamos em outro pé, e muitos desgostos, como também muitos recursos e homens teriam sido poupados. No momento atual tudo que se pode dizer é: vamos ver! (Relatório da Comissão de Ocupação. Estudo minucioso do campo e indicação das maiores necessidades... In: RECOMENDAÇÕES, ATAS E TESES..., 1917, p. 56).

A criação da Comissão Brasileira de Cooperação veio responder justamente à falta de uma entidade promotora da cooperação no evangelismo brasileiro. Por sua vez, o surgimento da Associação Evangélica de Catequese dos Índios do Brasil (AECI), em 1928 foi, como se verá adiante, a concretização de um dos esforços pela racionalização da atividade missionária protestante.

A Comissão Brasileira de Cooperação (CBC): o quartel do movimento de cooperação

A CBC surgiu como um desdobramento do Congresso do Panamá e da Conferência do Rio. Entre as resoluções do Congresso do Rio, no Livro de Atas e Teses, consta a recomendação para que a Comissão Exe-

cutiva do evento atuasse como uma “comissão provisional” até a definitiva organização da comissão de cooperação. O principal objetivo dessa nova entidade seria o de conservar e executar as recomendações e resoluções da Conferência (RECOMENDAÇÕES, ATAS E TESES..., 1917, p. 18, 19).

No Livro de Atas, está claro também a vinculação da CBC ao CCLA. Sabe-se que, durante todo o período de sua existência, a Comissão recebeu auxílio financeiro do CCLA. Nota-se nos Relatórios da CBC (1921 – 1932) que o apoio financeiro não constituía grandes somas, de modo que, em diversos momentos, a Comissão enfrentou dificuldades. Além do apoio do CCLA, a Comissão recebia doações não regulares das denominações e entidades a ela vinculadas, como também donativos dos fiéis (RELATÓRIO ANUAL DA CBC, 1922-1923, p. 8).

A organização oficial da CBC ocorreu no dia 11 de abril de 1917, na sede da Sociedade Bíblica Americana no Rio de Janeiro. Foi nessa reunião que se adotou o nome Comissão Brasileira de Cooperação, em substituição da Comissão Provisional, outrora designada (BARBOSA, 2005, p. 180, 181).

Essa reunião foi paralela à vinda do reverendo Samuel G. Inmam (CCLA) ao Brasil para avaliar a repercussão do Congresso do Panamá e da Conferência do Rio. A Comissão foi estruturada com representantes de denominações protestantes brasileiras e membros de agências missionárias estrangeiras, ou *board*, com obra geral no país. A primeira diretoria ficou assim definida: H. C. Tucker (SBA – presidente); Álvaro Reis (IPB – vice-presidente); Francisco de Souza (Congregacional – secretário), João G. Memm (Episcopal – tesoureiro). Com relação às entidades representadas, a Comissão agregou: Igreja Presbiteriana do Brasil, Igreja Congregacional, Igreja Episcopal, Igreja Presbiteriana Independente, Igreja Metodista, Sociedade Bíblica Americana, Sociedade Bíblica Britânica, Associação Cristã de Moços, Junta Missionária da Igreja Presbiteriana do Sul dos Estados Unidos e Missão Episcopal (SOUZA, 2002, p. 61).

Na reunião plenária da CBC, ocorrida de 10 a 13 de junho de 1919, em São Paulo, foi assim definida a principal função da entidade:

Sua função não é nem judicial, nem legislativa; não é concílio nem tribunal eclesiástico [...] sendo criada a fim de promover relações mais cordiais entre as diversas corporações eclesiásticas no Brasil, tornar patente sua unidade substancial, conseguir cooperação mais franca e completa em todos os trabalhos destas corporações em que a cooperação seja possível, e de evitar desinteligência entre as referidas corporações, devendo conseguir estes fins somente por meio de representações, ofícios e pedidos dirigidos aos concílios competentes [...] finalmente, o fim desta Comissão é apenas constituir um centro de unidade moral entre as diversas denominações evangélicas que trabalham no Brasil e ao mesmo tempo servir de órgão de comunicação entre estas denominações e a Comissão Internacional de Cooperação na América Latina (CCLA) com sede em Nova Iorque (A AÇÃO CRISTÃ NA AMÉRICA LATINA, 1923, p. 127).

O reverendo Hugh Clarence Tucker, primeiro a coordenar a CBC, foi um personagem emblemático da história protestante no Brasil e, especialmente, no movimento ecumênico. Sua condição de representante da Sociedade Bíblica Americana lhe conferia “trânsito livre” entre as igrejas brasileiras, além do prestígio da própria Sociedade que representava. Cabe lembrar que Tucker foi também o primeiro presidente da Aliança Evangélica de 1903, tendo atuado anteriormente para a formação da Aliança Evangélica de São Paulo. Além de Tucker, podem-se citar os reverendos Álvaro Reis, Eduardo Carlos Pereira e Erasmo Braga. As trajetórias de vida desses personagens permanecem como pedras brutas a serem lapidadas pelos historiadores do protestantismo.

Foi possível observar, nos Relatórios publicados pela CBC, que a diretoria executiva da entidade não sofreu grandes mudanças em sua composição ao longo dos primeiros anos. Estiveram sempre presentes o reverendo Erasmo Braga, Álvaro Reis, Salomão Ferraz, Odilon Moraes, Francisco de Souza, H. S. Harris, Epaminondas Melo do Amaral, além de outros personagens que foram ocupando as subcomissões (O EXPOSITO CRISTÃO, 5 ago. 1920; A AÇÃO CRISTÃ NA AMÉRICA LATINA, 1923, p. 128, 129).

Até o ano de 1920, a CBC concentrou suas atividades em duas subcomissões específicas. O conselho de publicações e o conselho de conciliação.

O conselho de conciliação, mais tarde comissão de relações eclesiais, teve como objetivo intermediar e promover a conciliação nos conflitos entre as igrejas. Não por acaso esse departamento foi um dos primeiros a surgir, pois divergências eclesiais existiram, sobretudo, conforme verificado nos jornais denominacionais, relacionados à ocupação de campos missionários. O *Expositor Cristão*, por exemplo, noticiou, em 16 de setembro de 1920, que a executiva da CBC havia sido informada da existência de conflitos que envolviam obreiros presbiterianos e metodistas em Manhuassú, Minas Gerais, e outro que envolvia missionários da União Evangélica Sul Americana, Igreja Batista, e presbiterianos, na parte Sul de Goiás. Segundo o jornal, o primeiro conflito foi ajustado amigavelmente e o segundo ainda seria avaliado pela subcomissão da CBC.

O conselho de publicidade, mais tarde Centro Brasileiro de Publicidade, teve como um dos principais líderes o reverendo Erasmo Braga. O objetivo dessa subcomissão foi a organização de um grupo de colaboradores para a produção de materiais didático-religiosos, sobretudo, destinados às Escolas Dominicais.⁸¹ Além disso, atuou também na tradução, produção e divulgação de folhetos, livros, Bíblias, revistas, boletins e diversos tipos de propaganda.

81 O termo “Escola Dominical” surgiu com o jornalista protestante Robert Raikes, na Inglaterra, a partir de 1780. Raikes começou a oferecer instrução para crianças pobres aos domingos pela manhã e à tarde. A Escola Dominical nasceu para servir como ensino público gratuito, orientado pelos princípios da educação-cristã. Portanto, o modelo atual de Escola Dominical não é o mesmo do britânico inicial, mas o tipo de escola que surgiu na América do Norte muito tempo depois, que passou a oferecer o conteúdo curricular bíblico, não mais objetivando a aprendizagem da leitura e da escrita, mas o conhecimento bíblico, a edificação espiritual, o discipulado, a integração e a evangelização. Os missionários escoceses Robert e Sara Kalley são considerados os fundadores da Escola Dominical no Brasil. Em 1855, na cidade de Petrópolis, no Rio de Janeiro, eles dirigiram a primeira Escola Dominical em terras brasileiras. Essa atividade contribuiu para a fundação da Igreja Congregacional no Brasil. Houve, antes de 1855, a realização de escolas dominicais no Brasil, porém internas à comunidade americana do Rio de Janeiro (Disponível em: <http://srfsilva.blogspot.com>; www.pibmairipora.com.br. Acesso em junho de 2009).

A atividade de produção de *literatura* pela CBC foi um importante difusor dos ideais do movimento de cooperação. Através dos informativos (jornais, boletins) ou lições dominicais, as ideias ecumênicas podiam alcançar um público cada vez maior. Por outro lado, o jornal denominacional foi também o espaço encontrado para a crítica daqueles que não concordavam com o projeto ecumênico e também para os que o defendiam (“Em pró da unidade”- escrito por Bento Ferraz In: O ESTANDARTE, 1 nov. 1928, p. 1, 2; “A unidade evangélica”- escrito por Luiz Desanctis In: O ESTANDARTE, n. 4. 1927).

A estruturação definitiva da CBC teve início em 1921 com a criação de novos departamentos (subcomissões) e alguns trabalhos em andamento como o Retiro Evangélico, a Faculdade de Teologia, a Secretaria de Publicações e a Missão Japonesa no Brasil (A AÇÃO CRISTÃ NA AMÉRICA LATINA, 1923, p. 17).

A Reunião Plenária da CBC, realizada em 28 de março de 1921, que constituiu as novas subcomissões da CBC, contou com a participação de 20 delegados entre representantes de igrejas brasileiras, entidades não eclesiásticas e organizações missionárias estrangeiras. Um dos delegados presentes foi o professor Evônio Marques,⁸² pai do futuro missionário enviado ao Sul de Mato Grosso, o também professor e médico dentista Esthon Marques.

No texto enviado pelo secretário-geral da CBC, reverendo Erasmo Braga, ao jornal *O Expositor Cristão*, consta que a comissão executiva pronunciou um relatório verbal apresentando a organização das subcomissões de publicidade, missões aos indígenas, serviço médico missionário e estatística e informações. A última subcomissão foi a responsável pelo es-

82 Membro da Igreja Presbiteriana Independente. Evônio Marques foi um líder protestante muito conhecido e atuante nos círculos presbiterianos, sobretudo nos trabalhos que tentavam promover a cooperação entre as igrejas protestantes do Brasil. Trabalhou na Escola de Aprendizes Marinheiros (RJ), foi membro da Comissão Brasileira de Cooperação, União das Escolas Bíblicas Dominicais, entre outras.

tudo da ocupação e divisão dos territórios entre as diversas denominações cooperantes (Relatório da CBC, 1921. In: O EXPOSITOR CRISTÃO, 21 abr. 1921, p. 11; 20 jul. 1921, p. 5, 11).

José Carlos Barbosa (2005, p. 180) denominou a CBC como o “quartel general” do movimento cooperativo no Brasil. Isso porque, além de ser o principal órgão promotor do ecumenismo protestante,⁸³ a Comissão localizava-se no mesmo prédio onde tinham sede outras entidades interdenominacionais, de maneira que diversas informações e projetos relacionados à obra cooperativa no país chocavam-se cotidianamente.

Tem o movimento [CBC] sua sede a Rua Primeiro de Março 6, 1 andar, onde se acham também os escritórios do Retiro Evangélico, Sociedade Bíblica Americana, Junta Nacional das ACM, União das Escolas Dominicais do Brasil e União dos Obreiros Evangélicos do Rio de Janeiro [...] É esse o ponto onde se cruzam as linhas de informações de quinze corporações estabelecidas no país, onde se reúnem em terreno neutro os representantes das várias confissões cristãs evangélicas; dali partem não só volumes sagrados da Palavra divina, mas folhas, opúsculos, lições das Escolas Dominicais, que estão influindo em larga esfera da vida nacional para formar a consciência pública e privada sobre os princípios fundamentais e comuns dos que crêem em Jesus Cristo como o Filho do Deus vivo (A AÇÃO CRISTÃ NA AMÉRICA LATINA, 1923, p. 19).

Os principais mecanismos de ação da CBC foram as suas subcomissões que, conforme iam sendo organizadas, abrangiam, entre outras atividades, a promoção da cooperação na evangelização, as relações eclesásticas (conselho de conciliação), as relações internacionais, os movimentos sociais, a publicidade, a educação e as missões entre os indígenas.

83 Embora me refira a “movimento ecumênico protestante” ou “ecumenismo protestante”, vale destacar que nem todas as igrejas protestantes no Brasil participaram diretamente desse movimento. As igrejas de migração, por exemplo, tiveram, naquela época, “outra lógica” de ação no país e, sobretudo, não se entendiam como “igrejas missionárias”. Nas fontes analisadas, não encontrei informações sobre a participação, enquanto instituição, das Igrejas Anglicana e Batista, embora alguns personagens como Lucien Lee Kinsolving (anglicano) e Salomão Ginsburg (batista) tenham participado de diversos debates e projetos de cooperação no país.

O funcionamento da CBC dava-se através de suas subcomissões, criadas e reformuladas ao longo da década de 1920. Esses departamentos constituíam seus principais meios de atuação. Através deles, eram estimuladas a criação de entidades cooperativas e autônomas, embora a Comissão permanecesse como gestora de tais empreendimentos. Além disso, a CBC agregava em torno de si outras atividades cooperativas que não mantinha os mesmos vínculos orgânicos⁸⁴ (A AÇÃO CRISTÃ NA AMÉRICA LATINA, 1923, p. 128).

Praticamente todas as entidades cooperativas organizadas antes da realização do Congresso do Panamá e as criadas posteriormente foram englobadas pela CBC nas subcomissões⁸⁵ ou como entidades cooperativas.⁸⁶

Podem-se tomar como referências a segunda e a terceira décadas do século XX para afirmar que, no contexto de crescimento da economia brasileira, da emergência e do fortalecimento das instituições civis, o protestantismo nacional se viu carente de órgãos ou entidades que pudessem representar os interesses e as aspirações das denominações no país. Assim, a criação da CBC cobriria essa brecha no seio protestante, lado a lado com outras entidades de caráter mais específicos como a União das Escolas Bíblicas Dominicais e a Federação das Escolas Evangélicas. O fato é que o protestantismo carecia de representatividade e visibilidade perante a sociedade brasileira principalmente no sentido do enfrentamento com as organizações católicas na disputa pela ocupação do espaço religioso.

O ideal de unidade cristã, tomado como principal bandeira da CBC, visou superar diferenças teológicas e doutrinárias entre as igrejas, de maneira a proporcionar uma maior eficiência na evangelização do país e, ao mesmo tempo, proporcionar às instituições protestantes visibilidade e credibilidade perante a sociedade e suas entidades. A rejeição ao *sectarismo*, que

84 Associação Cristã de Moços, Sociedades Bíblicas, etc.

85 Federação Universitária Evangélica.

86 União das Escolas Dominicais do Brasil, Faculdade Teológica das Igrejas Evangélicas.

pode ser definido nesse contexto, como o “espírito de divisão”, de seita ou mesmo intolerância, foi uma das principais bases norteadoras das ações e estratégias da CBC.

A CBC foi a principal articuladora do movimento ecumênico no Brasil até a criação da Confederação Evangélica Brasileira (CEB), em 1934. A partir das ações e dos planos da CBC, ao longo dos seus dezessete anos de existência, é possível perceber que a entidade foi um marco na história protestante do país. Nesse período, a Comissão articulou-se interna e externamente às igrejas. Desenvolveu ações que repercutiram além das esferas eclesásticas, como nas parcerias com o Serviço Nacional de Estatística, de Saúde Pública e o Serviço de Proteção ao Índio. A CBC pode ser entendida como o embrião de instituições que, a partir da criação da CEB, até aos dias atuais, anseiam promover o diálogo confessional e minimizar as diferenças eclesásticas. No período aqui analisado, foi possível notar que a atuação da CBC desenvolveu-se no sentido de promover uma nova mentalidade nas igrejas protestantes brasileiras que então se consolidavam enquanto instituições missionárias.

A Comissão Brasileira de Cooperação e o projeto de unidade para as igrejas

A história protestante é marcada por rupturas, pois, os primeiros sinais de divergências no interior do protestantismo ocorreram ainda no século XVI. Isso sugere que esse movimento religioso já nasceu plural e pluricentrado. Conforme Antonio Gouvêa Mendonça existiram pelo menos três reformas protestantes no século XVI: a reforma luterana, iniciada por Martinho Lutero em 1517 com ênfase na justificação pela fé; a reforma calvinista, iniciada com Zwinglio e efetivada por João Calvino, a partir de 1536 com foco na predestinação e na graça irresistível de Deus, e a reforma anglicana, iniciada com o Rei Henrique VIII, a partir de 1534,

e retomada, posteriormente, pelos seus sucessores (MENDONÇA, 1997, p. 56),

No período das reformas, tiveram início algumas dificuldades histórico-religiosas que acompanharam (acompanham) e mesmo condicionaram o relacionamento entre as diferentes expressões do protestantismo no mundo (MENDONÇA, 1997, p. 56). Como exemplo, dessa pluralidade e disposição à divergência, cabe lembrar que Lutero e Zwinglio não se entenderam na interpretação da Ceia do Senhor. Lutero entendia que o *verdadeiro corpo* e o *verdadeiro sangue* de Jesus Cristo eram recebidos pelos comungantes na eucaristia, enquanto que Zwinglio achava que Ceia possuía apenas um valor simbólico, de rememoração. Essa foi a origem da separação entre luteranos e reformados⁸⁷ (MENDONÇA, 1997, p. 57). Já a Reforma da Igreja na Inglaterra aproximou-se do calvinismo, sob o signo do puritanismo.⁸⁸

Ao longo do tempo, diferenças teológicas e doutrinárias permaneceram entre as igrejas protestantes, e à medida que novas denominações ou movimentos surgiam tendia-se a aumentar também as diferenças eclesiais.

No período aqui estudado, o caso mais conhecido de ruptura no protestantismo brasileiro foi o cisma presbiteriano ocorrido em 1903. Segundo Carl Hahn (1989, p. 319), as divergências começaram em torno da filiação dos presbiterianos à maçonaria. No entanto, o conflito real estaria relacionado às *mágoas de uma jovem Igreja nacional, irritada* com o excessivo

87 “Reformados” equivale teologicamente a “calvinistas” e do ponto de vista eclesial a “presbiterianos”.

88 O movimento puritano teve origem na Inglaterra no século XVII. Os puritanos, como eram chamados seus adeptos, identificavam o protestantismo à conduta pessoal rígida. Elementos como a forma de vestir, beber, “se comportar” em público, passaram a ser entendidos unicamente sob o prisma da fé religiosa. Com relação ao puritanismo, Antonio Gouvêa Mendonça afirmou: *Não se pode dar com exatidão uma definição do puritanismo. É um modo de ser, de ver os seres humanos e as coisas sobre o prisma da fé religiosa. É, essencialmente, um modo de viver* (MENDONÇA, 1995, p. 42, 43).

poder dos missionários estrangeiros. Com a criação da Igreja Presbiteriana Independente do Brasil, o reverendo Eduardo Carlos Pereira, principal personagem da trama, tornou-se o líder máximo da IPI até 1922, ano de seu falecimento. Sob a direção do reverendo, a nova Igreja obteve rápido crescimento. *Ele atraiu a elite intelectual do protestantismo, em parte talvez por seu apelo ao nacionalismo e sua liberdade em relação à liderança de missionários estrangeiros* (HAHN, 1989, p. 319).

A IPI em nada se diferencia da “igreja-mãe”, a não ser na adoção do princípio de não-aceitação de membros filiados a sociedades secretas (MENDONÇA; VELASQUES FILHO, 2002, p. 38). Apesar do crescimento verificado nas primeiras décadas, a IPI, sem o apoio das missões estrangeiras, enfrentou diversas crises econômicas e doutrinárias. Vale destacar que a IPI participou ativamente, sobretudo, através da atuação de Eduardo Carlos Pereira, do movimento ecumênico no Brasil. O órgão oficial da IPI, jornal *O Estandarte*, foi um importante veículo de divulgação das ideias ecumênicas.

Diante da *tendência à divisão*, o movimento ecumênico apresentou-se, desde suas primeiras iniciativas, como uma alternativa à fragmentação do *corpo de Cristo*, à superação das diferenças eclesásticas, bem como à promoção das missões e à ênfase na unidade essencial do cristianismo protestante.

A diversidade de crenças e de práticas constitui-se numa característica típica do protestantismo (“Denominacionalismo”. Antonio Gouvêa Mendonça. In: DBT, 2008, p. 265). Embora, ao longo dos anos, se tenha lamentado a *diversidade* e o *divisionismo*, o protestantismo possui uma notável *unidade* devido a seu princípio básico de exclusividade da tradição bíblica, *que está por trás e acima das igrejas que o compõem* (“Denominacionalismo”. Antonio Gouvêa Mendonça. In: DBT, 2008, p. 265). Essa unidade bíblica foi uma das propulsoras das diversas iniciativas que promoveram, ao longo dos anos, a aproximação institucional das igrejas protestantes.

No Brasil, a história do movimento ecumênico foi marcada por avanços e recuos. Durante as três primeiras décadas do século XX, as palavras “unidade”, “união”, “cooperação” e “sectarismo” foram termos que permearam discursos, sermões, palestras, artigos e livros ligados às principais lideranças do protestantismo brasileiro. Além desses, especificamente nos jornais eclesiais, diversos fiéis e líderes menos conhecidos publicaram textos, cartas ou comentários a respeito dos rumos do protestantismo nacional e, especialmente, sobre as questões que envolveram o ecumenismo. A reflexão sobre essas quatro palavras, a partir do contexto histórico que as gerou, é vital para o entendimento do processo que culminou com a instalação da missão protestante em Dourados.

Nesse sentido, gostaria de desentranhar a *historicidade* que as quatro palavras apresentadas acima tiveram no período aqui estudado. No decorrer das primeiras três décadas republicanas, esses termos foram re-significados, apropriados e re-apropriados pelas lideranças e fiéis protestantes, seja para apoiar o movimento de cooperação, seja para contestá-lo.

Para tal, selecionei alguns textos publicados na década de 1920 nos jornais das igrejas, pois entendo que eles podem possibilitar a apreensão do que era o *pensamento* ecumênico no seio do protestantismo brasileiro.

Embora a ideia de união orgânica⁸⁹ tenha figurado na agenda de debates do movimento ecumênico no continente americano, no Brasil predominou o discurso da unidade enquanto trabalho cooperativo. O modelo de cooperação visou também à superação de problemas práticos e comuns entre as igrejas, de forma que em diversas fontes o termo “união” e “unidade” foram utilizados como sinônimos para expressar “cooperação”. A própria criação e a estruturação das subcomissões da CBC, apresentadas anteriormente, revelam necessidades e problemas enfrentados pelas de-

89 O jornal *O Expositor Cristão* publicou em 1906 (21 de junho, p. 1) informações sobre a união orgânica das Igrejas Presbiterianas da Escócia. Nos EUA se uniram unido as Igrejas Congregacionalista, Metodista e Irmãos Unidos, além de exemplos do Canadá e Japão.

nominações brasileiras. Mas, o anseio pela unidade do povo cristão, tanto ao nível da crença como da prática, esteve (está) na raiz do movimento ecumênico (“Unidade”. Gottfried Brakemeier. In: DBT 2008, p. 1020).

Foi possível identificar três aspectos comuns utilizados tanto nos discursos *oficiais* das lideranças ligadas ao movimento ecumênico no Brasil, como nas opiniões e ideias de protestantes que utilizavam os jornais denominacionais como meios de manifestação, com relação à temática da unidade das igrejas.

O primeiro aspecto referia-se à afirmação de que o protestantismo, apesar dos diversos ramos, possuía uma unidade fundamental, uma *fonte una*, baseada em Jesus Cristo como fundamento e meta de qualquer instituição confessional. O segundo relaciona-se à necessidade da união protestante como forma de fazer frente ao predomínio católico, e o terceiro, a união dos esforços como meio de promover a propaganda do Evangelho.

O discurso do movimento cooperativo no Brasil encampado pela CBC foi essencialmente *cristocêntrico*, ou seja, o discurso da “unidade” já presente em Jesus Cristo foi utilizado pela CBC para justificar a necessidade da cooperação mais estreita entre as igrejas, uma vez que todas as denominações possuíam o *dever comum* de pregar o Evangelho e não a instituição missionária ou eclesiástica. Por outro lado, esse mesmo discurso foi também o discurso do setor que era contrário ou tinha dúvidas quanto aos rumos do ecumenismo. Deviam continuar as igrejas suas atividades eclesiásticas particulares ou independentes? Se as denominações possuíam uma unidade substancial ⁹⁰, a existência e as ações de instituições particu-

90 A expressão “unidade substancial” refere-se à crença de que, embora diferentes doutrinariamente, as igrejas estão (são) unidas por um só fundamento, ou seja, Jesus Cristo. Dentre os vários textos bíblicos utilizados como referência para essa ideia, destacam-se: I Cor. 12: 12 “*Por que, como o corpo é um todo tendo muitos membros, e todos os membros do corpo, embora muitos, formam um só corpo, assim também é Cristo*”; I Cor. 12: 21 “*Id, pois, muitos membros, mas um só corpo*”; I Cor. 12: 27 “*Vós sois o corpo de Cristo e cada um, de sua parte, é um dos seus membros*”; CL 1: 18 “*Também ele [Jesus] é a cabeça do corpo, da igreja*”. Bíblia de Estudo Genebra. São Paulo; Barueri: Cultura Cristã e Sociedade/Sociedade Bíblica do Brasil, 1999.

lares prejudicariam a *marcha do Evangelho*, ou somar-se-iam os esforços das partes, dos membros do *corpo de Cristo* na promoção do cristianismo?

Nesse particular, observa-se nos relatórios anuais da CBC, publicados no período de 1922 a 1932, que a Comissão se empenhou em criar e difundir uma nova “mentalidade” para o protestantismo brasileiro. A CBC tentou desenvolver no seio do protestantismo brasileiro mais o sentimento de *cristão* em detrimento da identificação confessional. Essa tentativa foi levada adiante através de atividades que abarcavam: a produção em comum de literatura, a divulgação de artigos em jornais denominacionais e seculares, a troca de púlpito, ou seja, o revezamento de pastores para pregar em outras igrejas e para proferir palestras. Abarcavam também a organização de trabalhos cooperativos, com o alvo principal de divulgar o “sentido” da palavra igreja.

Num artigo intitulado *unidade da igreja*, o ministro presbiteriano Victor Coelho de Almeida, representante da CBC, chamou a “igreja” de “reino dos céus” na Terra. O “reino” apresentado pelo autor foi definido como uma *sociedade espiritual* formada por indivíduos que se tornavam *novas criaturas*, filhos de Deus, através da fé em Jesus Cristo como único salvador da humanidade (O EXPOSITOR CRISTÃO, 27 maio 1925, p. 9-10). Jesus Cristo, nesse artigo, não teria vindo com o propósito de gerar uma nova humanidade (visível) *segundo a carne*, mas para gerar filhos de Deus entre os *caídos pelo pecado*, mediante uma *comunhão espiritual com o Filho de Deus humanado pela fé*, conforme se pode verificar no trecho abaixo.

Jesus, estabelecendo este “reino dos céus” na terra, evidenciou bem as condições essenciais desta nova sociedade, dando-lhes por notas características a unidade e o amor mutuo entre os súditos do reino de Deus. A unidade da igreja, cujos membros estariam dispersos por todos os ângulos da terra, é, por certo, da mesma natureza espiritual do reino que Ele estabeleceu, centralizado na própria pessoa do Filho de Deus, vivo, nos céus, à destra do trono da majestade divina, a interceder por nós (O EXPOSITOR CRISTÃO, 27 maio 1925, p. 9-10).

A *unidade* e o *amor mútuo*, que podem ser mais bem entendidos por fraternidade eclesial, seriam as características essenciais dessa nova sociedade chamada de igreja. Esse seria o sentido apropriado para a palavra igreja enquanto o conjunto de todos os cristãos espalhados pela face da Terra e unidos pela mesma fé no Filho de Deus.

O texto afirmou que o *propósito divino* da unidade da igreja estaria resumido nas palavras atribuídas a Jesus Cristo, ao falar aos seus discípulos no episódio da última ceia, narrado segundo o Evangelho de São João capítulo 17 versículos 11, 17-21,

Pai santo, guarda aqueles que me deste, para que sejam um assim como nós. Santifica-os na verdade: a tua palavra é a verdade. Não rogo somente por estes, mas também por aqueles que pela sua palavra hão de crer em mim, para que todos sejam um como tu, ó Pai, em mim e eu em ti, que também eles sejam um em nós.

O propósito seria a existência de uma só comunidade perante os céus e perante a Terra, ligadas através da profissão da mesma fé em Deus.

O *vínculo do amor* entre os diferentes ramos eclesiais seria o preceito máximo da vida das igrejas. Daí, a ênfase e a necessidade da CBC em enfatizar o seu projeto de cooperação entre as denominações brasileiras.

E aí, senhores, as notas características da sociedade espiritual que Cristo instituiu: unidade pela profissão da mesma fé e pelo vínculo essencial e imprescindível do amor mútuo. Diante desses princípios, solenemente estabelecidos, é justo que o mundo nos pergunte: Onde está a vossa unidade? (O EXPOSITO CRISTÃO, 27 maio 1925, p. 9-10).

Assim, a prática da cooperação entre as igrejas defendida pela CBC seria mais uma das provas da unidade espiritual presente no seio do protestantismo, ao contrário da preocupação e, sobretudo acusação, por parte das lideranças católicas, de que o protestantismo constituía-se num ramo do cristianismo caracterizado por divisões.

A nossa união não é fictícia, não é constrangida, não tem vínculo temporal: nisto é manifesto que somos os verdadeiros membros da sociedade espiritual de Cristo, porque é a nossa liberdade de filhos que nos impele ao amor mútuo entre os irmãos. Não nos reconhecemos tais porque o dogma humano de uma denominação qualquer nos impõe o sentido verdadeiro ou falso, em que havemos de nos subordinar a fé. Reconhecemo-nos irmãos, amamo-nos e cooperamos juntos, mantendo cada qual a independência orgânica da denominação a que pertence, porque todos, examinando livremente as Escrituras, como Cristo nos ordenou e os apóstolos nos ensinaram, reconhecemos em todos nós a unidade da mesma fé. A cooperação com pleno uso da nossa liberdade é a prova mais irrefutável de que nenhum de nós se afastou da verdade, que Deus manifestou no mundo por Jesus Cristo (O EXPOSITO CRISTÃO, 27 maio 1925, p. 9-10).

A ideia de um protestantismo unido foi bem recebido no seio do protestantismo brasileiro, o que se revela nos artigos publicados nos jornais simpáticos a uma maior colaboração entre as igrejas.

A frase *unum corpus sumus in Cristo* (somos um só corpo em Cristo⁹¹) surgiu no contexto de criação da Aliança Evangélica em 1903 e foi utilizada em documentos oficiais pela própria Aliança e, posteriormente, pela CBC e CEB, como lema do movimento ecumênico no Brasil.

A primeira referência para a utilização dessas palavras foi encontrada no balancete semestral da Aliança Evangélica de novembro de 1903, no qual o então presidente, H. C. Tucker, conclamava os fiéis a contribuírem com o propósito da entidade: promover a união cristã por meio de comunicações fraternais e devocionais, como também evitar contendas entre as denominações brasileiras e impulsionar os crentes a uma convicção mais profunda do dever de serem *um* (O ESTANDARTE, nov. 1903, p. 4).

91 Trecho do livro de Romanos capítulo 12 versículos 5 e 6.

Unidade na variedade: a cooperação

Um artigo publicado no jornal *O Estandarte*, de autoria do presbiteriano independente Luiz Desantctis, ilustra o pensamento que muitos fiéis protestantes tiveram acerca do debate sobre a *necessidade* da união das igrejas. No trecho abaixo, é possível notar que o autor defende a permanência da estrutura denominacional e, ao mesmo tempo, uma maior organização do protestantismo, principalmente, como meio de fazer frente ao discurso católico. O *crisocentrismo* protestante também foi enfatizado pelo autor como arma para a defesa da *unidade na variedade*.

O símile da arvore nos proporciona uma formosa figura da unidade da igreja evangélica. Os padres, querem fazer crer às gentes que na igreja evangélica não existe unidade, visto que há variedade na forma; mas isto não passa de um erro que inculcam ao povo para impedir que aceite o Evangelho. [...] Cristo é tanto a raiz como o tronco; as diferentes denominações ou igrejas são os ramos: uns pequenos, outros grandes; uns mais formosos, outros menos bellos; uns mais, outros menos frutíferos; porém todos ligados ao tronco de que recebem a vida [Jesus] (“A unidade evangélica”. In: O ESTANDARTE, n. 4, abr. 1927).

A comparação do protestantismo a uma árvore também aparece em textos ligados à CBC e aos seus componentes. Para Desantctis, a verdadeira unidade da igreja não deveria ser a unidade de estrutura ou da forma eclesiástica, porém, a unidade na obra de expansão da mensagem cristã.

É certo que a religião de Jesus deve ser uma; não pode haver mais de uma verdadeira; mas em que deve consistir essa unidade? [...] a unidade da igreja evangélica é a unidade da arvore de frondosos ramos e [não a de pau liso]. A unidade da igreja deve ser a unidade da obra de Deus, quer dizer, a unidade na variedade (“A unidade evangélica” In: O ESTANDARTE, n. 4, abr. 1927).

Outro artigo publicado n' *O Estandarte*, porém sem autoria identificada, também apresentou a defesa por uma colaboração entre as igrejas protestantes como forma de combater os avanços do catolicismo através da chamada Ação Católica.

Organizada, a Ação [católica] ora se dirige à piedade simples do povo, ora a seu amor pátrio. No primeiro caso, falam da maldade dos protestantes, 'inimigos dos santos e da Virgem Maria'; no segundo, apresentam os missionários evangélicos como agentes do imperialismo norte-americano, que nos quer impor, via religião, o seu domínio, e nós outros, protestantes brasileiros, como vendidos e traidores. Estrangeiros, os frades e padres romanistas, fazem campanha nacionalista (O ESTANDARTE, n. 2, 1928, p. 6).

Nesse sentido, a colaboração entre as igrejas protestantes seria também uma maneira de fazer frente ao discurso de unidade do catolicismo, bem como proporcionar melhores meios para a expansão do trabalho protestante no campo religioso brasileiro. A necessidade de defesa protestante ante o catolicismo foi apresentada no texto como algo urgente, *caso de vida ou morte*, e deveria ser um confronto direto, ação por ação, organização por organização. *Pela organização teremos forças treinadas para a luta e meios pecuniários para as despesas de imprensa, tão necessárias. Se havemos de andar a sonhar com uniões hipotéticas, organizemo-nos para a defesa comum, tornando-nos fortes e, como tais, respeitados* (O ESTANDARTE, n. 2, 1928, p. 6).

Esse último artigo também faz uma defesa do protestantismo denominacional, evidenciada na afirmação de que as igrejas deveriam buscar *organizar-se* e não apenas *sonhar com uniões hipotéticas*.

A referência ao *espírito sectário* aparece em diversos momentos dos relatórios oficiais da CBC. Embora líderes de grande influência, como Erasmo Braga, Eduardo Carlos Pereira, H. C. Tucker e outros, propugnam pela união dos esforços, os interesses locais ou denominacionais sempre existiram paralelos aos ideais de cooperação e unidade.

A título de exemplo convém citar a pesquisadora Raquel Alves de Carvalho que, ao estudar os trabalhos educacionais realizados pelos missionários metodistas através da Missão Evangélica Caiuá, demonstrou como a criação dessa entidade transformou-se num discurso justificador e legitimador para a independência financeira e eclesiástica pleiteada pela Igreja Metodista no Brasil em fins da década de 1920 (CARVALHO, 2004).⁹²

Os interesses eclesiásticos sempre foram vistos pelos defensores do ecumenismo como ameaças às iniciativas de cooperação. Essa afirmação é evidente no trecho extraído de um artigo, cuja autoria foi identificada apenas como P.M., no qual se enfatiza que apesar de existir a compreensão de que todos os *crentes* eram sacerdotes da igreja espiritual, residia no seio das igrejas os *restos de eclesiasticismo*. *Se assim for, a cooperação tão almejada e tão necessária fracassará* (O EXPOSITO CRISTÃO, 24 jun. 1920, p. 3).

Conforme afirmado anteriormente, as primeiras manifestações pela busca de uma unidade doutrinária, que contribuísse para uma maior aproximação entre as denominações protestantes, ocorreram no final do século XVII com a expansão das primeiras missões modernas. Foi a partir das dificuldades e necessidades encontradas nos diversos campos de missão que as igrejas e as agências missionárias tiveram de começar a lidar com as diferenças teológicas e doutrinárias e também com a cultura institucional, que as separavam, uma vez que o divisionismo das forças missionárias poderia acarretar uma duplicidade de esforços e, consequentemente, redundar numa ação missionária menos eficiente.

No caso brasileiro, a conjugação de esforços para a evangelização do país também foi um importante ponto de acordo entre as igrejas pro-

92 Trata-se de uma dissertação apresentada ao Programa de Mestrado em Educação da Universidade Metodista de Piracicaba, na qual a autora analisou, a partir da ótica do metodismo, algumas das ações desenvolvidas por missionários protestantes entre os indígenas de Dourados, antigo Sul de Mato Grosso.

testantes. Nesse sentido, a preocupação em desenvolver um evangelismo eficiente, de forma a evitar a duplicação de esforços e a concorrência denominacional, também foi um dos motivadores das iniciativas ecumênicas.

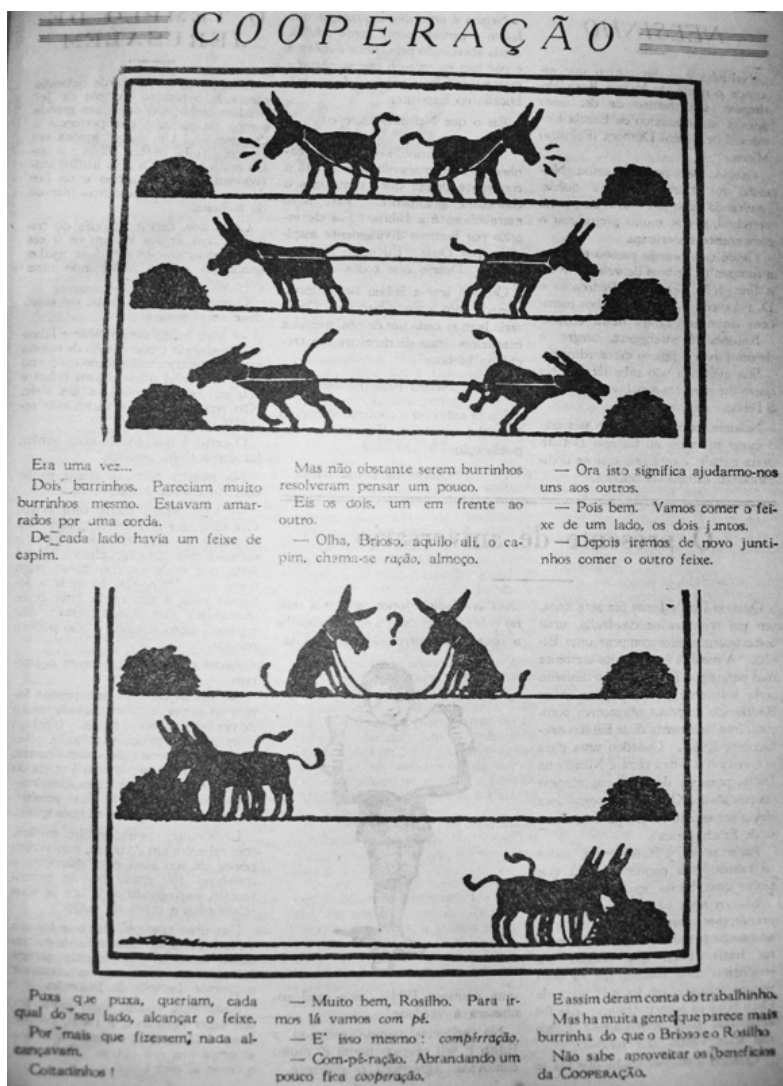


Figura 1 - Charge “cooperação”

A charge acima, publicada no jornal *O Expositor Cristão*, em 8 de fevereiro de 1933, ilustra, de maneira bem humorada e clara, a relação cooperação/evangelismo. Os dois personagens, “brioso” e “rosilho”, representavam as igrejas diante do “feixe” (*ração*) a ser alcançado. Ambos estavam unidos (unidade “na pessoa de Jesus Cristo”) um ao outro, de modo que nenhum conseguia alcançar seu objetivo de maneira isolada. Após a reflexão, frente a frente, os personagens dialogam e decidem, *para dar conta do trabalho*, usarem da *com-pe-rração* para alcançarem a ração que os aguardava. O autor da ilustração encerrou o texto afirmando que muitos, nesse caso as próprias igrejas, ainda não tinham percebido os benefícios advindos com a prática da cooperação especialmente no sentido de evitar o desperdício das forças evangelísticas.

No contexto latino-americano, sobretudo perante o CCLA, o protestantismo brasileiro apresentava certa proeminência. Desde os primeiros anos do movimento ecumênico no continente, lideranças protestantes brasileiras, como Erasmo Braga e Eduardo Carlos Pereira, se destacaram perante as entidades promotoras do ecumenismo latino-americano. Foi possível perceber que, ao longo da década de 1920, o movimento de cooperação no Brasil foi tomado como exemplo para os esforços pró-cooperação para os países, principalmente, da América do Sul. Esse destaque dado ao Brasil apareceu tanto nos documentos publicados pelo CCLA como nos próprios periódicos protestantes brasileiros, que se apropriaram de tais afirmações no sentido de afirmar internamente a força do evangelismo nacional.

Conforme se pode conferir abaixo, esses textos continham referências aos *avanços da cooperação* no país com o objetivo de assegurar o projeto ecumênico:

É motivo de verdadeira alegria e de dar graças a Deus por ver estes sinais de verdadeira cooperação [Argentina, Uruguay...] entre as forças cristãs que se ativam para evangelizar os povos da América Latina [...]. O espírito e interesse se aumentam no Brasil, e espera-

mos ver no fim de mais um ano ainda mais notável progresso nesta gloriosa obra (Relatório do Comitê de Cooperação da América Latina. In: O EXPOSITOR CRISTÃO, 27 maio 1920, p. 5, 6).

Outro texto veiculado pelo *Expositor Cristão*, quatro anos após a última notícia citada, informou aos brasileiros que o CCLA criou em Nova Iorque uma “comissão especial” encarregada de acompanhar as questões referentes aos trabalhos de cooperação no Brasil, haja vista a *avolumada importância que se apresentava o movimento evangélico no país* (O EXPOSITOR CRISTÃO, set.1924).

O Brasil foi o país da América do Sul onde as ideias ecumênicas tiveram maior repercussão e influência no meio protestante. Igrejas protestantes de outras repúblicas sul-americanas, como a Argentina, Uruguai, Peru e Chile, tiveram, especificamente através de sua liderança, significativa participação nas discussões e nos projetos do movimento ecumênico no Continente. Contudo, é possível notar, especialmente nos documentos produzidos pelo CCLA, que foi nas igrejas protestantes brasileiras que as ideias ecumênicas tiveram maior aceitação e produziram maiores resultados.

Essa afirmação é importante para situarmos o Brasil como um ponto estratégico disseminador das ideias ecumênicas na porção Sul do continente.

Outro fato que corrobora para a definição do Brasil como um ponto estratégico do ecumenismo na América do Sul foram as constantes visitas de lideranças, como Robert Speer e Samuel Inman, expoentes máximos do ecumenismo internacional, naquele período, com o objetivo de acompanhar atividades dirigidas pela CBC e demais iniciativas ecumênicas.

A partir das últimas afirmações, convém ressaltar que o estudo do movimento ecumênico no continente latino-americano deve considerar também a política do *pan-americanismo* desenvolvida pelo governo dos Estados Unidos frente à América Latina. Embora a ótica do pan-americanis-

mo não tenha sido o principal referencial para esta pesquisa, não há como desvincular esse contexto político da história do movimento ecumênico no continente latino-americano.

Conforme Lyndon de Araújo Santos (2006, p. 156 – 58), o pan-americanismo foi um corpo ideológico de debate nos campos político, diplomático e religioso, nas primeiras décadas do século XX em toda a América Latina. Para Lyndon, o pan-americanismo foi uma *reedição* da Doutrina Monroe (1823) que teve como *slogan* a frase “América para os americanos” e que significou, na segunda década do século XIX, a convergência de interesses comerciais e políticos entre os países do continente e os Estados Unidos. O início do século XX foi marcado pelo declínio das influências econômicas e políticas da Inglaterra sobre o continente latino-americano e o consequente crescimento das influências do capital estadunidense.

Nesse contexto, o protestantismo foi identificado, nos países latinos, com os Estados Unidos em suas *virtudes* e *defeitos*. Assim, protestantismo foi sinônimo de pan-americanismo/imperialismo. *Setores da sociedade, como o clero católico e alguns intelectuais não religiosos o rejeitaram associando-o ao imperialismo*. Outros, porém, como alguns representantes políticos, *o acolheram como uma religião proporcionadora de civilização e de modernidade* (SANTOS, 2006, p. 158).

Uma interpretação mais *acurada* do movimento ecumênico na América Latina a partir da ótica do pan-americanismo encontra-se no livro de autoria do teólogo e historiador costarriquenho Arturo Piedra, intitulado “Evangelificação protestante na América Latina...SINODAL;CLAI, 2006”, mais especificamente o volume I. Nesse livro, Piedra analisou o surgimento do CCLA e as ações desenvolvidas nos países latino-americanos a partir dos interesses da política pan-americana em promover uma *aproximação mais estreita* dos países latinos aos Estados Unidos. Nesse sentido, Piedra afirmou que o CCLA apoiou e contribuiu para a promoção da política

pan-americana, ao apresentar uma *boa imagem* dos Estados Unidos perante as igrejas e instituições com as quais teve contato (PIEDRA, 2002, p. 41).⁹³

No contexto de cooperação protestante no continente americano, a política do pan-americanismo adquiriu uma dimensão religiosa. O CCLA chegou mesmo a *endossar* a ideia de que uma maior influência dos EUA na América Latina seria necessária. É possível perceber que desde o Congresso do Panamá, as relações continentais Norte/Sul sempre estiveram presentes nos debates ecumênicos. O cristianismo católico, acusado de ser, em parte, o responsável pela situação de atraso econômico e pela falta de democracia em alguns países latinos, deveria ser desacreditado e substituído por uma crença que possibilitasse valores morais *puros* e que contribuisse para a formação de *bons cidadãos*. Com o crescimento da influência dos EUA no plano político ou econômico, logicamente as missões protestantes norte-americanas seriam beneficiadas. Nesse sentido, seria preciso diminuir a imagem negativa dos EUA, frutos de diversas intervenções militares e políticas feitas desde o século XIX, que permanecia nos países da porção latina do continente. A partir dessa ótica, as ações de entidades como o CCLA foram vistas como fundamental para *promover* a imagem norte-americana nos países latinos.

Nesse mesmo sentido, Arturo Piedra analisou a biografia do missionário Samuel Guy Inman, um dos principais líderes do CCLA no período. Essa análise objetivou demonstrar como Inman e, em menor proporção, Robert Speer atuaram como representantes oficiais do governo estadunidense na condução das ações de promoção do ecumenismo no continente latino-americano (PIEDRA, 2002, p. 59 – 72).

No protestantismo brasileiro, o pan-americanismo, que predominou nas igrejas e foi divulgado por elas, significava um modelo de socie-

93 Trata-se do volume II, edição em espanhol. A versão em português também foi publicada em 2006.

dade e de civilização em direção à qual a humanidade suposta e inevitavelmente caminharia. Ou seja, a religião protestante que nos EUA teria tido papel fundamental na formatação da sociedade, *traria para o Brasil os benefícios daquela civilização, em oposição às forças que mantinham o país no atraso, como o catolicismo* (SANTOS, 2006, p. 159).

Tal compreensão do pan-americanismo permeou os discursos, os textos, os sermões e os folhetos publicados pelas denominações protestantes brasileiras no período analisado. Como exemplos, podem ser citados os dois livros publicados no contexto de realização do Congresso do Panamá por Erasmo Braga e Eduardo Carlos Pereira.

No livro “pan-americanismo: aspecto religioso” (1916), Erasmo Braga defendeu a aproximação política, econômica e cultural dos países latino-americanos aos Estados Unidos. Na compreensão do reverendo, os Estados Unidos eram o grande modelo de nação a ser seguido. Iniciativas, como a inauguração do edifício da União Panamericana, em Washington (1910), a realização dos Congressos Científicos Panamericanos (1915, 1916), e a construção do Canal do Panamá (1914), foram interpretadas como benéficas para os países latinos, uma vez que contribuiriam para a superação dos problemas sociais como o analfabetismo, a pobreza e o atraso econômico nesses países.

Eduardo Carlos Pereira, no livro “O problema religioso da América Latina” (1ª edição, 1920), afirmou: *o pan-americanismo está na ordem do dia. Amiúdam-se os congressos, os discursos, os artigos, os livros, que exaltam seu nobre ideal* (1949, p. 116). O chamado “nobre ideal” da política pan-americana trata-se de um plano que visou buscar a aproximação, em várias esferas, dos países do continente americano. No livro, é possível notar que o reverendo Eduardo Carlos Pereira conhecia os interesses econômicos e políticos dos EUA que o pan-americanismo implicava. Contudo, para o autor, a aproximação das *duas raças* predominantes no continente americano (latina e anglo-saxã) traria benefícios mútuos (PEREIRA, 1949, p. 125).

Assim, a auto identificação do protestantismo como uma religião *civilizadora*, sinônima do progresso, verificado em países europeus e, sobretudo, nos EUA, bem como sua identificação por parte de alguns setores da sociedade brasileira aos interesses do imperialismo estadunidense, permaneceu nas fontes ao longo das décadas analisadas. Isso poderá ser notado na polêmica que envolveu o então arcebispo de Cuiabá, Dom Aquino Corrêa, e os presbiterianos em 1926, analisada na última parte desse trabalho.

De volta às iniciativas de cooperação protestante no Brasil, uma das primeiras aspirações do movimento ecumênico no Brasil foi a fundação de uma estação missionária que possibilitasse a evangelização de indígenas. Desde o Congresso do Panamá, essa necessidade foi apresentada diante das igrejas e agências missionárias que atuavam no continente latino-americano. No Brasil, os primeiros passos definitivos no sentido do planejamento para a criação de uma missão entre indígenas, por parte das igrejas protestantes, foram dados com a criação da subcomissão responsável pela fundação de “missões entre os índios” da CBC.

A subcomissão de missão aos índios: o caminho para o Mato Grosso

Esta subcomissão foi declarada instalada na reunião plenária da CBC, em 28 de março de 1921, e teve como primeiro presidente o reverendo Odilon Ribeiro de Moraes⁹⁴ (O EXPOSITOR CRISTÃO, 21 abr. 1921, p. 11). Em outra reunião plenária da CBC, realizada, ao que tudo indica, no início do mês de julho de 1921, a subcomissão de missão aos índios apresentou, para um total de 20 delegados de diversas denomina-

94 O reverendo Odilon Ribeiro de Moraes participou ativamente do movimento ecumênico no Brasil. Foi pastor da Igreja Independente do Rio de Janeiro e professor na Faculdade de Teologia das Igrejas Evangélicas, também no Rio de Janeiro.

ções brasileiras, o programa de trabalho missionário (O EXPOSITOR CRISTÃO, 20 jul. 1921, p. 5, 11). A subcomissão de missões aos índios, ao lado das comissões de publicidade, serviço médico missionário, estatística e informações, representava, segundo a manifestação do então secretário da CBC, reverendo Erasmo Braga, um sinal de *grande desenvolvimento* dos mecanismos da Comissão de Cooperação.

Ainda conforme Erasmo Braga, os primeiros serviços já realizados pelas novas subcomissões eram satisfatórios e passíveis de expectativas quanto aos resultados. Para o reverendo, esses acontecimentos significaram ainda um aumento, por parte do protestantismo brasileiro, dos fins e objetivos do movimento de cooperação no país, *a despeito de diferenças de opinião quanto métodos, a ideia de cooperação e união espiritual das igrejas e empresas missionárias* (O EXPOSITOR CRISTÃO, 20 jul. 1921, p. 5, 11).

A primeira diretoria da subcomissão de missão aos indígenas foi composta ainda pelos reverendos Hugh Clerence Tucker (metodista); Erasmo Braga (presbiteriano); Isaac do Valle (presbiteriano); Frederico Glass,⁹⁵ Felipe Landes⁹⁶ (presbiteriano), Archibald Tipple (Igreja Cristã Evangélica); Samuel R. Gammon (presbiteriano); Juvenal Batista⁹⁷, Harry

95 O reverendo Frederico C. Glass atuou como missionário da Igreja Cristã no Brasil, sobretudo no trabalho de colportagem (venda/distribuição de Bíblias). No livro História Documental do Protestantismo no Brasil, foi transcrita parte de um relato de Frederico Glass a respeito de uma viagem de colportagem ao Mato Grosso, realizada em 1902. Entre outros assuntos, o relato apresenta as dificuldades encontradas pelo missionário durante a viagem e, sobretudo, a recepção/repercussão de suas atividades entre os moradores e o clero da cidade de Cuiabá, capital do Estado (REILY, 2003, p. 280, 281). O colportor publicou, originalmente em inglês, um livro intitulado “Adventures With the Bible in Brazil” (Aventuras com a Bíblia no Brasil, 1914), no qual narrou suas viagens no interior do país como vendedor/distribuidor de Bíblias.

96 Felipe Landes foi pastor da Igreja Presbiteriana de Campo Grande/Sul de Mato Grosso, na década de 1930. Realizou, nesse período, diversas viagens evangelísticas à região de Dourados. Landes batizou os primeiros presbiterianos em Dourados no ano de 1937. O Instituto Bíblico da Missão Caiuá recebeu o nome do reverendo, na fundação em 1980. Ao que indicam as fontes, Landes também atuou no estabelecimento do presbiterianismo em Cuiabá, a partir de 1915, juntamente com a esposa, D. Margarida.

97 Não foram encontradas referências às respectivas igrejas de todos os membros.

Whittington⁹⁸ (ISAMU); Ernesto J. Wooton e João Miners. Os nomes de alguns desses componentes não foram mais mencionados ao longo da década de 1920 nas fontes relacionadas ao plano de evangelização dos indígenas. Outros, porém, como os dos reverendos Erasmo Braga, Felipe Landes e Samuel Gammon constantemente figuraram na documentação analisada.

Conforme o programa elaborado pela subcomissão de missão aos índios, uma das primeiras ações seria levantar informações e dados a respeito do *problema indígena*, de maneira a criar uma biblioteca e um arquivo especializado. Além disso, a CBC deveria ter como meta a cooperação com os poderes públicos, no sentido de *incorporar o indígena à vida nacional* (A AÇÃO CRISTÃ NA AMÉRICA LATINA. Missões indígenas, 1923, p 137). Esse primeiro programa traçou ainda algumas diretrizes que foram em anos posteriores observadas na organização da Associação Evangélica de Catequese dos Índios.

Segundo o projeto, a CBC somente empreenderia esforços na organização de um serviço missionário que tivesse como característica principal a cooperação entre igrejas ou entidades. Nesse caso, a Comissão Brasileira de Cooperação atuaria somente como uma *executora* dos planos a serem adotados, de maneira que as denominações ou agências missionárias cooperantes ficassem responsáveis pela conservação e organização dos respectivos programas administrativos, ou seja, responsáveis pelo envio, sustento, promoção e propaganda do serviço missionário entre os indígenas no interior das igrejas correspondentes (A AÇÃO CRISTÃ NA AMÉRICA LATINA. Missões indígenas, 1923, p. 137). Competia ainda à

98 Harry Whittington atuou como missionário da ISAMU entre os índios Guaraní do Chaco paraguaio desde 1907, quando chegou à região. A partir de 1915, passou a trabalhar também entre os índios Terena da Aldeia Bananal (MT), onde permaneceu até o ano de 1925. Whittington publicou o livro “On the Indian Trail in Paraguay and Brazil: The Struggles and Triumphs Encountered By a Missionary Seeking Jewels” (Na trilha do índio, no Paraguai e no Brasil: as lutas e triunfos encontradas por um missionário buscando jóias...), no qual narrou as experiências vividas durante os anos de trabalho nos campos missionários.

CBC promover a propaganda das missões aos indígenas na imprensa, nos púlpitos, nas escolas dominicais e nas demais entidades protestantes.

Ao analisar o programa da subcomissão, foi possível notar um dilema: a cargo de *quem* ficariam os indígenas que chegassem a se converter, uma vez que o trabalho seria organizado por igrejas ou agências missionárias diferentes? Tal *pensamento*, na verdade, foi o reflexo de uma preocupação que acompanhou de perto todas as iniciativas ecumênicas entre as igrejas protestantes do Brasil.

A criação da subcomissão de relações eclesiásticas no interior da CBC, conforme apontado anteriormente, também pode ser tomada como exemplo para demonstrar que a preocupação com divergências e disputas nos campos missionários foi um problema de primeira grandeza a ser resolvido pelas forças missionárias protestantes.

Ao longo dos quatro primeiros anos de atividades, a subcomissão de missões aos indígenas atuou, sobretudo, no aparelhamento de uma biblioteca (arquivo) junto à sede da CBC no Rio de Janeiro, que pudesse subsidiar o estudo dos diversos grupos indígenas do país. Para tanto, houve uma estreita colaboração com agentes do Serviço de Proteção ao Índio na sistematização de dados e na reunião de livros e documentos relacionados aos diversos grupos étnicos, como se pode verificar nas informações abaixo.

De acordo com o relatório anual da CBC (1922 – 1923), *acentuava-se*, entre as igrejas protestantes brasileiras, o *interesse* pelo estabelecimento de uma frente missionária entre algum grupo indígena do país. O mesmo relatório afirmou também que a CBC conseguiu, através do reverendo W. A. Waddel (Board of Foreign Missions of the Presbyterian Church, EUA), a remessa, pelo Ministério da Guerra dos EUA, de 66 livros e de documentos referentes ao estudo de grupos indígenas da América do Sul. Esse material seria somado a outros estudos e levantamentos realizados pela subcomissão de missão aos índios e seriam doados à biblioteca do SPI (RELATÓRIO ANUAL DA CBC, 1922 – 1923, p. 14).

Segundo a CBC, as doações foram bem recebidas pelos agentes do SPI que, por sua vez, também forneceu à CBC diversos materiais sobre as condições de populações indígenas do país (RELATÓRIO ANUAL DA CBC, 1922 – 1923, p. 14, 15).

Outra indicação da cooperação de agentes do SPI com a subcomissão de missão aos índios da CBC foi o fato de o próprio *General Rondon* ter facilitado a viagem dos missionários Alexander Hay e L. L. Legters à região da Aldeia Bananal, então sob a influência missionária da ISAMU (RELATÓRIO ANUAL DA CBC, 1924, p. 13).

A partir do mês de janeiro, de 1923, a subcomissão de missão aos índios passou a ter como um de seus membros o missionário Albert Sidney Maxwell (O EXPOSITOR CRISTÃO, 24 jan. 1923, p. 8). O reverendo Maxwell atuou no Brasil como enviado da Junta Missionária da Igreja Presbiteriana do Sul dos Estados Unidos (South America Mission) (O EXPOSITOR CRISTÃO, 17 jan. 1923, p. 13). Ao que tudo indica, o reverendo chegou ao Brasil no início da década de 1920 com o propósito de identificar um território propício para o estabelecimento de uma estação missionária entre indígenas. Esse trabalho seria então coordenado totalmente pela Junta missionária norte-americana, mais especificamente, pela Missão Leste do Brasil (East Brasil Mission), também ligada à Igreja Presbiteriana do Sul dos Estados Unidos.

Vale destacar que são várias as informações registradas nas fontes aqui analisadas sobre as viagens empreendidas pelo missionário Maxwell nos Estados do Paraná, Mato Grosso, Rondônia e Amazonas. Durante essas expedições, Albert Maxwell manteve contato com diversos grupos indígenas, entre eles os Guarani, os Terena, os Nhambiquara, os Pareci e os Bororo.

O reverendo Maxwell foi, ao lado de sua esposa Mabel Davis Maxwell e dos futuros filhos, o principal personagem no processo de criação

e de estabelecimento da missão entre os índios que habitavam na região de Dourados. É provável que, após as primeiras viagens pelo interior do país, o reverendo Maxwell tenha percebido que o estabelecimento de uma estação missionária entre os indígenas seria um trabalho difícil e que demandaria uma série de recursos, fossem humanos ou financeiros. Além disso, havia a vigilância exercida pelo SPI com relação às atividades desenvolvidas por entidades religiosas junto às comunidades indígenas. Nessas condições, tudo indica que a possibilidade de uma colaboração com igrejas protestantes brasileiras apresentou-se ao missionário Maxwell como um elemento que facilitaria a criação e o estabelecimento de uma futura frente missionária entre índios do país.

As fontes indicam, conforme explicitado ao longo desta pesquisa, que o *contexto ecumênico*, pelo qual passavam as igrejas protestantes brasileiras, foi favorável e mesmo determinante para que a iniciativa de estabelecer uma missão entre indígenas tomasse vulto e se efetivasse no país.

Vale mencionar que existem muitas informações dispersas em *sites*,⁹⁹ folhetos, pequenos periódicos¹⁰⁰ e em relatos memorialistas,¹⁰¹ sobre as viagens empreendidas pelo missionário Albert Maxwell antes do estabelecimento da missão protestante entre os índios de Dourados. Esses dados não apresentam, contudo, a origem das informações veiculadas, mas observam-se semelhanças entre essas informações e as obtidas nas fontes analisadas nesta pesquisa. Embora seja pouco provável que esses pequenos relatos sejam fruto de uma pesquisa mais *detalhada*, os mesmos contribuem para a construção de uma memória que, ao longo dos anos,

99 Consultar: <www.ipb.missoes.com.br>; <www.ultimato.com.br>.

100 HISTÓRIA evangélica de Dourados: edição histórica. Boletim Evangélico, Dourados, n. 25, p. 03-11, janeiro de 2003.

101 CAPILÉ JUNIOR, J. Augusto; CAPILÉ, Júlio; SOUZA, M. de Lourdes. *História, fatos e coisas douradenses*. Dourados: [s.n.], 1995.

permanece associada à fundação da Missão Evangélica Caiuá, sobretudo, no atual Estado de Mato Grosso do Sul.

A título de exemplo, segue-se o fragmento de um texto publicado no site da Revista Ultimato, publicação de caráter interdenominacional que, constantemente, veicula matérias relacionadas à evangelização entre os povos indígenas. As semelhanças dessa narrativa, referentes às dificuldades, que teriam sido enfrentadas pelo reverendo Maxwell em suas viagens missionárias, são exemplos das informações verificadas em outras fontes, como nos relatórios apresentados pela subcomissão de missões aos índios no Congresso de Montevideu (1925), analisado posteriormente.

Quase 3 séculos depois da instalação dos jesuítas no Mato Grosso, o missionário presbiteriano Albert Sidney Maxwell percorreu todo o Estado (na época com uma área superior a 1,2 milhão de quilômetros quadrados) e parte da Amazônia, com o propósito de escolher o local mais adequado à implantação de uma missão evangélica entre os índios. Numa das viagens, Maxwell se ausentou por 8 meses e percorreu a cavalo cerca de 4.800 quilômetros, atravessando florestas, pântanos e planaltos, dormindo ao relento e comendo o que encontrava pelo caminho. Pela graça de Deus, conseguiu estabelecer relações amistosas com as tribos nativas com as quais se encontrou. Enfrentou perigos com animais selvagens e sobretudo com as muitas malárias. Quase sem forças por causa da malária, conseguiu chegar a uma estação de telégrafo em Vilhena, ao sul de Rondônia. Ali um homem o socorreu e o ajudou a construir uma canoa de 13 metros de comprimento de uma árvore chamada aripitanga, na qual navegaram por 40 dias pelos rios Aripuanã e Madeira, até chegar, no final de 1922, a um hospital de seringueiros. Depois, Maxwell tomou um navio em Manaus e foi para Belém, onde embarcou com destino ao Rio de Janeiro. Da então capital federal, rumou para Lavras, MG, onde seus colegas e a futura esposa Mabel já o davam como morto por não terem notícias dele por longo tempo. A essa altura, Maxwell recebeu um telegrama do governador do Amazonas, parabenizando-o por ter sido o primeiro explorador a fazer uma viagem daquele tamanho e chegar vivo em casa. Depois de todas essas viagens de reconheci-

mento e de peripécias, de 1921 a 1922, Maxwell chegou à conclusão de que a área menos hostil para abrir a missão seria ao sul do [atual] Mato Grosso do Sul, em Dourados, entre os índios caiuás (O mineiro com cara de matuto na Missão Evangélica Caiuá. Disponível em: <www.ultimato.com.br>. Acesso em: jun. 2009).

Com o advento da internet, tornou-se muito mais ampla a veiculação de informações sobre a trajetória de “pioneiros” do protestantismo no Brasil ou mesmo em nível de igrejas e comunidades locais. Conforme afirmado anteriormente, a maioria das informações compartilhadas não menciona as fontes originais das informações. No entanto, o que num primeiro momento pode parecer um perigo para qualquer pesquisador, pode, na verdade, se constituir em mais um dos instrumentos que o historiador pode utilizar como balizador de suas reflexões, tal como a tentativa apresentada acima.

Com relação às atividades missionárias e às ações desenvolvidas pelo SPI junto aos grupos indígenas do país, é possível afirmar que as ações planejadas pelos missionários protestantes ou pela subcomissão de missão aos índios convergiam aos objetivos da política indigenista republicana que visava a incorporação/integração dos índios à sociedade nacional.

As ações do SPI objetivaram pôr em prática uma política caracterizada pela concepção de garantir o processo civilizatório *em que o progresso era o princípio norteador das ações do Estado* (LOURENÇO, 2008, p. 23).¹⁰² Tal processo de civilização se daria através de duas frentes. Aos índios classificados, a partir de uma percepção evolucionista como “selvagens”,

102 Trata-se do livro: “A política indigenista do Estado Republicano junto aos índios da Reserva de Dourados e Panambizinho na área da educação escolar (1929 a 1968)...”, de autoria da Profª. Renata Lourenço (UEMS), originalmente apresentado como tese de doutoramento em História, na UNESP/Assis (2007).

com pouco ou nenhum contato com não-indígenas, seriam desenvolvidas ações no sentido de produzir uma “pacificação”. Aos índios considerados “mansos”, que já tivessem estabelecido relações mais próximas com não-indígenas, seriam desenvolvidas ações no sentido de transformá-los em trabalhadores nacionais (LOURENÇO, 2008, p. 23).

Conforme a historiadora Renata Lourenço, esse processo de *transformação do comportamento* dos indígenas caminhou ao encontro dos interesses, bem como serviu de justificativa, ao processo de expansão capitalista no campo:

Entre os grupos indígenas esse processo ganhou contornos próprios, uma vez que se intentava expandir essa ‘civilização’ a sociedades reconhecidamente “atrasadas”, “selvagens”. Todos os códigos disciplinadores dos hábitos e costumes ocidentais deveriam ser estendidas a elas. A esses códigos estavam subimpressos o adestramento do indígena aos propósitos de desenvolvimento capitalista no campo, fosse como mão-de-obra, fosse no convencimento de que o esbulho de seu patrimônio territorial se justificava pelo fato de serem ‘seres primitivos’ (LOURENÇO, 2008, p. 28).

Convém ressaltar que essa política oficial adquiriu diferentes contornos em várias regiões do país e entre os diferentes grupos indígenas. Tratou-se de um processo longo, que permaneceu, em anos posteriores, sob novos enfoques e práticas.

Esse “processo civilizador”, que o Estado Nacional brasileiro tentou disseminar junto aos indígenas, pode ser definido como guiado por um *ideário de nação de um país que ainda não tinha uma nacionalidade construída e estava relacionado ao processo de desenvolvimento capitalista* (LOURENÇO, 2008, p. 26). Assim, elementos como a escola e a introdução de novas relações de trabalho foram vistos pelo Estado e postos em prática pelo SPI, como formas de integrar o indígena à sociedade nacional e de fazer do mesmo um ente civilizado.

Nesse sentido, pode-se afirmar que a concepção e a utilização do

termo “civilização”, aplicado aos grupos indígenas, foram elementos de aproximação entre as forças/motivações religiosas e os ideais indigenistas do Estado republicano brasileiro.

A compreensão do sentido, que o termo “civilização” teve para ambas as forças frente aos indígenas, remete ao conjunto de transformações culturais pelo qual passou a sociedade europeia desde fins da Idade Média, contexto no qual se corporificou os termos “civilização” e “civildade”, analisados por Norbert Elias na obra “O processo civilizador”.¹⁰³

Norbert Elias, ao analisar as sociedades francesa e a inglesa dos séculos XVII e XVIII, sobretudo, as sociedades de corte, chamou de *processo civilizador* o conjunto de normas e padrões socialmente instituídos/estabelecidos, que objetivou orientar os indivíduos para uma *mudança de comportamento*, de costumes. A partir de então, a compreensão desses termos, geralmente, opôs aquilo que era considerado correto para determinada sociedade ou grupo aos padrões classificados como *incívies* ou *bárbaros*, por não se encaixarem nos moldes culturais do grupo definidor. Segundo Elias, existiu, nessas sociedades, uma estreita ligação entre as mudanças na estrutura social e as transformações do comportamento e da constituição psíquica dos indivíduos (ELIAS, 1994, p. 17).

Como bem pontuou Elias, os termos “civilização” e “civildade” não possuem o mesmo sentido ou significado para todas as sociedades. O emprego desses conceitos em determinada sociedade nasce de um conjunto específico de situações históricas, *crescem e mudam com o grupo do qual são expressão, situação e história se refletem nele* (ELIAS, 1994, p. 24, 25). Assim, o emprego do conceito civilização pode compreender as mais diversas atividades ou atitudes humanas como as ideias religiosas, as formas de vestir, comer, morar, como também os costumes ou o nível tecnológico. Como afirmou Elias, *nada há que não possa ser feito de forma civilizada ou incivilizada*

103 ELIAS, Norbert. *O processo civilizador: uma história dos costumes*. 2 v. Trad. Ruy Jungmann. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994.

(ELIAS, 1994, p. 23).

Dessa forma, teria sido na passagem da Idade Média para a Moderna que a sociedade europeia, mais especificamente a corte, definiu e fez difundir a compreensão do que seria um comportamento civilizado, de forma que a classe que se julgava superior procurou exercer um controle cada vez maior sobre o que julgava ser um comportamento socialmente aceito.

Com o advento da expansão colonial das nações europeias do século XVIII, muitas das quais de religião protestante, os conceitos de “civilização” e “civildade” foram utilizados no sentido de legitimar o processo de conquista e de domínio colonial. Conforme afirmou Norbert Elias:

Ao contrário da situação vigente ao ser formado o conceito, a partir de então [expansão das nações européias para conquistas coloniais, fins do XVIII] as nações consideraram o processo de civilização como terminado em suas sociedades; [agora] elas são as transmissoras a outrem de uma civilização existente ou acabada, as porta-estandartes da civilização em marcha. Do processo anterior de civilização nada resta na consciência da sociedade, exceto um vago resíduo. Seus resultados são aceitos simplesmente como expressão de seus próprios talentos mais altos; não interessa o fato e a questão de como, no decorrer dos séculos, o comportamento civilizado se cristalizou. E a consciência de sua própria superioridade, dessa “civilização”, passa a servir pelo menos às nações que se tornaram conquistadoras de colônias e, por conseguinte, um tipo de classe superior para grandes segmentos do mundo não europeu, como justificativa de seu domínio (ELIAS, 1994, p. 64).

O estudo de Elias, aplicado à implantação do protestantismo no então Sul de Mato Grosso entre os indígenas, permite dizer que foi com base no referencial civilizatório, disseminado a partir da Europa dos séculos XVIII e XIX, que os missionários, estabelecidos em Dourados, bem como todo o mecanismo eclesiástico que lhe oferecia suporte, sobretudo dos Estados de São Paulo e Minas Gerais, vislumbraram a necessidade de transformação do comportamento indígena tido como “selvagem”, “in-

cível”, para um comportamento nos moldes culturais da sociedade não-indígena brasileira que, por sua vez, também possuía como referencial cultural os valores e hábitos típicos do *processo civilizador* europeu. Nesse sentido, elementos, como a escola, o trabalho, a adoção de hábitos higiênicos ligados à saúde, compuseram a compreensão dos missionários sobre o que significava ser civilizado.

Para os missionários, contudo, a “civilização” significava, acima de tudo, mudança religiosa. A aceitação da mensagem protestante, caracterizada pela crença em Jesus Cristo como “único salvador da alma”, produziria nos indígenas novas formas de comportamento, novos hábitos em contraponto aos costumes “selvagens” e “estranhos” à sociedade não índia. Os valores do trabalho e da educação escolar seriam formas, meios, através dos quais os índios se aproximariam do *estágio* de civilidade, mas o principal motivador seria a mudança religiosa que desencadearia, então, o *princípio* transformador para todos os outros aspectos. Essa afirmação pode ser percebida nas ênfases das cartas e dos relatos publicados nos jornais protestantes a respeito da necessidade de fazer os indígenas abandonarem a “vida selvagem” e por meio do Evangelho alcançarem a civilização. Civilização foi sinônimo de protestantismo.

Assim, ao auxiliar o Estado na transformação do indígena, mesmo que guiadas por outros interesses, as igrejas protestantes prestariam a sua contribuição à construção da nação, como também ao engrandecimento da pátria. Além disso, o serviço missionário cooperativo entre os indígenas cumpriria uma função interna às denominações, uma vez que o trabalho missionário representaria para as próprias igrejas um sinal de crescimento e fortalecimento do protestantismo diante da sociedade brasileira e das respectivas igrejas-mãe norte-americanas, com as quais as igrejas brasileiras sempre mantiveram laços estreitos.

A atividade missionária protestante como expressão de nacionalidade e engrandecimento da pátria foi o principal enfoque do II Congresso

Regional da Obra Cristã, realizado no Rio de Janeiro (1922). Essa estratégia pode ser verificada no aspecto comemorativo que os organizadores deram ao evento por ocasião do 1º centenário da independência do país. O II Congresso funcionou também como preparativo para a participação das igrejas brasileiras no Congresso de Montevideú (1925). Os dois eventos repercutiram no movimento ecumênico brasileiro, sobretudo, no que diz respeito ao estabelecimento de missões entre os indígenas, conforme poderá ser verificado no próximo capítulo.



CAPÍTULO IV

“DO BRASIL A MONTEVIDÉU”: A VEZ DOS INDÍGENAS

Neste capítulo, no primeiro momento, apresento e analiso a convergência dos discursos políticos e religiosos no II Congresso Regional da Obra Cristã e também as manifestações em prol da expansão missionária protestante, por meio da cooperação entre as igrejas, sobretudo, na missão para indígenas. Num segundo momento, reflito sobre os relatórios do Congresso de Montevideú referentes ao estabelecimento de missões protestantes entre os indígenas e ainda enfatizo a participação da delegação protestante brasileira e apresento as primeiras recomendações (estratégias) missionárias que, posteriormente, fizeram parte do projeto de missão entre os índios alocados em Dourados.

O II Congresso Regional da Obra Cristã: evangelização e nacionalidade

A segunda conferência regional foi realizada no Rio de Janeiro do dia 3 a 7 de setembro de 1922. Os documentos (relatórios, atas, teses), produzidos pelo evento, integram uma coleção¹⁰⁴ publicada pela CBC em 1923, utilizada nesta pesquisa. A escolha da data de realização da Conferência foi estratégica, pois em todo o país foram diversos os eventos alu-

104 A AÇÃO CRISTÃ NA AMÉRICA LATINA. *Expansão do cooperativismo religioso*. Rio de Janeiro: Centro Brasileiro de Publicidade, 1923.

sivos à comemoração do primeiro centenário da independência brasileira. Na imprensa foram várias as manifestações que exaltaram o patriotismo nacional, como também a grandeza da nação. Os jornais protestantes não ficaram alheios e publicaram diversos artigos, textos e sermões a respeito de temas referentes à pátria brasileira e, sobretudo, à sua vinculação com a religião. Nesse cenário, observa-se, nas fontes analisadas, um entrecruzamento entre os discursos políticos e religiosos.

A título de exemplo, o jornal presbiteriano independente *O Estandarte*, na edição do dia 7 de setembro, publicou cinco artigos que faziam referência aos temas pátria e religião, patriotismo, cidadania e democracia. Além disso, foram publicados o Hino Nacional, o da Bandeira, o da República e o da Independência (*O ESTANDARTE*, 7 set. 1922, capa).

Um desses artigos, de autoria do reverendo Alfredo Borges Teixeira, intitulado “Patriotismo protestante” foi uma espécie de convite para que os protestantes brasileiros não *descuidassem* de seus deveres de cidadãos.

O crente, pois, não se livra dos deveres para com a pátria, pelo fato de se desempenhar dos seus deveres de cidadão dos céus. Se aqueles são inferiores e abrangidos por estes, é isso mais uma razão para que sejam praticados e, de maneira alguma, um motivo para serem postos à margem (p. 3).

Alfredo Teixeira entendia que o cidadão protestante deveria concorrer para o engrandecimento do país e participar de debates políticos e de associações civis.

Outro artigo veiculado pelo *Estandarte* foi intitulado “Sete de setembro de 1922”, cuja autoria foi assinada apenas com a letra “C”. Nesse artigo, as virtudes morais do protestantismo são exaltadas e o catolicismo é acusado de não exercer nenhuma influência moral benéfica sobre os povos que *dominava* e de causar o *rebaixamento dos costumes*, por meio de *idolatrias* e *superstições* (*O ESTANDARTE*, 7 set. 1922, p. 6). Segundo o texto, somente o protestantismo, *único representante verdadeiro do cristianismo*,

possuía um poder moral transformador, capaz de operar em benefício dos ideais da nação:

A religião de Cristo purifica a atmosfera moral, dirige a opinião pública e muda os maus costumes e hábitos; a vida social e a religião não podem viver separadas e ao mesmo tempo florescer. Que infeliz é, então, um país onde a religião exerce tão pouca influência, onde o povo trabalha e se diverte, nasce e morre, chora e ri [...] sem que se lembre de seu Criador e de que há acima de todas as leis, a Lei de Deus, o código divino, que requer a obediência de todos os homens, sem distinção de cor, ilustração ou posição social (O ESTANDARTE, 7 set. 1922, p. 6).

Esse artigo apresentou ainda os “dez deveres cívicos” do cristão:

amar a liberdade, amar a pátria, exercer o direito de voto, honrar a bandeira nacional, prestar serviço militar, respeitar a lei e zelar pela sua execução, falar bem a língua da pátria, pagar os impostos legais, obedecer às autoridades constituídas e ser urbano (O ESTANDARTE, 7 set. 1922, p. 6).

Foi possível notar na documentação, publicada pela CBC, que esse “ambiente” tornou propício à Conferência infundir um tom comemorativo às atividades realizadas, numa tentativa de apresentar à sociedade brasileira um protestantismo *unido* e comprometido com o sentimento nacional. Essa estratégia visou, entre outros objetivos, se contrapor ao discurso que associava a presença do protestantismo aos interesses do suposto imperialismo estadunidense, como se pode verificar num trecho da tese “A responsabilidade dos brasileiros na evangelização da pátria”, elaborada pelo reverendo Antonio Almeida, da Igreja Presbiteriana de Pernambuco:

Podem os inimigos do protestantismo afirmar, como gratuita e inveridicamente afirmam, que o trabalho de evangelização que se está fazendo no Brasil é obra do estrangeiro, do americano do norte, é a influência do dólar, é a subserviência de alguns brasileiros

à política dos Estados Unidos. Essa indigna declaração, insultuosa aos nossos brios de patriotas, encontra refutação cabal, não somente na existência de vários ramos do protestantismo evangélico brasileiro que não tem relação alguma com as missões estrangeiras [...] mas também na vida emancipada de grande número de igrejas que se conservam trabalhando em atitude coordenada com os dignos enviados de outros países, sem vestígio algum de subordinação [...] não é menos evidentemente prova da aceitação de sua responsabilidade na evangelização da pátria por parte dos brasileiros e grande interesse que toma nesse trabalho o elemento leigo [...] que sem remuneração alguma senão a coroa de glória que o Senhor Jesus lhes há de dar, iniciam trabalhos de evangelização, distribuem literatura de propaganda evangélica, pregam até, se o capazes de o fazer, e trazem gente a ouvir na igreja a pregação do Evangelho (A AÇÃO CRISTÃ NA AMÉRICA LATINA, p. 88, 89).

Convém ressaltar que a “desconfiança” e a consequente vinculação da religião protestante ao imperialismo norte-americano, notadamente por membros do clero católico, marcaram a história do protestantismo no Brasil desde os fins do século XIX. Nesse caso, a imprensa religiosa, católica ou protestante, é a principal fonte de informação a respeito dos embates que polarizaram a questão.

O jornal *O Matto Grosso* (21 abr. 1904, p. 3), por exemplo, publicou em Cuiabá, um artigo de autoria do denominado “Frei Celestino”, do jornal *A Fé Cristã*, cujo objetivo foi criticar a atuação dos missionários protestantes no país, sobretudo, a divulgação de Bíblias (*falsas e adulteradas*¹⁰⁵), livros e folhetos. Conforme o artigo, a *verdadeira religião* brasileira

105 Com o adjetivo adulterada, o autor se refere certamente ao fato de que a Bíblia publicada pelas Sociedades Bíblicas conter 39 livros no Antigo Testamento, enquanto a usada na igreja católica contém 46. Uma rápida consulta nos blogs sobre Bíblias católicas e Bíblias protestantes indica que é ainda comum achar que a Bíblia utilizada pelos Protestantes foi adulterada, pois contém menos livros no Antigo Testamento. A diferença se deve ao fato de a Bíblia Protestante ter como base um texto manuscrito hebraico (com alguns versículos em aramaico) e a Bíblia Católica seguir a Septuaginta, em grego, que contém os sete livros considerados apocrypha, ‘ocultos’ ou ‘difíceis de entender’, pelos judeus, cristãos ortodoxos e protestantes.

estava sendo terrivelmente atacada por heresias, cujos porta-vozes eram os missionários, sobretudo os norte-americanos: *rude e vilmente atacada pela canalha missionária, por vós outros, mercenárias hipócritas, que viestes cá, só por que a pregação das vossas heresias – batistas, presbiterianas, luteranas e calvinistas – é para vós, por enquanto, o negócio mais lucrativo*. Nesse sentido, e em defesa da religião nacional e da pátria, “Frei Celestino” conclamou que os fiéis católicos ignorassem a ação dos missionários protestante:

É uma seita, isto é, um ramo cortado do robusto e majestoso tronco da verdadeira Igreja! [...]. O melhor meio de combater e esterilizar os esforços desses missionários do mal, desses enviados do demônio, é desprezá-los [...] não só, mas reagir também contra tudo quanto é literatura herética que eles espalham a torto e a direito, em detrimento da fé católica, levando tudo ao fogo. Queimemos, sim, todos os livros, Bíblias, jornais e panfletos protestantes que nos venham às mãos, dados ou vendidos, em descrédito da religião católica.

Outro periódico que circulou no então Mato Grosso e que também combateu o protestantismo *estrangeiro* foi a *Revista Pró-Família*, publicação quinzenal redigida pelo Lyceu Salesiano de Artes e Ofícios São Gonçalo, de Cuiabá. A Revista, ao tratar dos perigos que rondavam a família e a mocidade mato-grossense, afirma que a *modernidade* trouxe consigo *falsos mestres*, entre os quais os protestantes, *profetas da desunião*, aos quais competia ao catolicismo combater em nome da *família*, dos *costumes* e da *pátria*. Conforme a Revista, o principal referencial de *vida* e *ação* para a sociedade mato-grossense, sobretudo para a juventude, deveria ser:

[...] o catolicismo que envolve tudo na sua própria verdade, o catolicismo que é o mais forte elo de unidade, o protótipo da autoridade, síntese e harmonia, paz e descanso. Os mestres inábeis que ele repudia e despreza são: o protestantismo que tudo divide e desagrega, endeusando a razão própria, apregoando o vil e egoísta individualismo (REVISTA PRÓ-FAMÍLIA, 16 ago. 1921, p. 2).

Outra publicação da imprensa, que teve ampla repercussão, tanto entre católicos como entre protestantes, foi “O manifesto do Clero Evangélico do Rio de Janeiro”. O Manifesto foi datado de 22 de agosto de 1921 e publicado no *Jornal do Comércio* (Rio de Janeiro), em 4 de setembro do mesmo ano. O texto foi uma reação à pastoral do Arcebispo de Mariana que acusou os protestantes de hereges, imorais e traidores da pátria. Segundo a pastoral, a propaganda protestante era apenas um *pretexto para interesses subalternos e criminosos (traição)*, tratava-se de uma estratégia para, após a conversão dos brasileiros e a *consequente união religiosa com os norte-americanos*, implantar a dominação norte-americana no país (Manifesto do Clero Evangélico do Rio de Janeiro. In: JORNAL DO COMÉRCIO, 4 set. 1921).

Diante desse cenário, no Manifesto, os argumentos procuravam demonstrar que as igrejas protestantes prestavam trabalhos comprometidos com a sociedade brasileira, objetivando expressar mais o caráter nacional do que o estrangeiro (SANTOS, 2006, p. 185). Nesse sentido, o texto procurou dissertar sobre a implantação do protestantismo no Brasil e também acerca da atuação de algumas das instituições a ele vinculadas, como a ACM e as sociedades bíblicas.

O Manifesto ressaltou ainda que as igrejas protestantes estabelecidas no Brasil atuavam de forma autônoma em relação às suas congêneres norte-americanas e que todas ansiavam tornar-se igrejas totalmente nacionais, sem vinculação a *Nova Iorque, Genebra, Londres e muito menos Roma!* Um dos principais argumentos presentes no Manifesto refere-se à existência, no país, de um clero evangélico totalmente nacional, evidenciando que *os estrangeiros eram exceções*. Ainda demonstra que esse clero estava vinculado aos *laços sagrados* da família, de maneira que seus membros não se prestariam aos interesses de aventureiros estrangeiros (Manifesto do Clero Evangélico do Rio de Janeiro. In: JORNAL DO COMÉRCIO, 4 set. 1921).

De volta à II Conferência Regional da Obra Cristã, o clima de comemoração do centenário da independência nacional foi oportuno, no sentido de proporcionar ao evento uma maior visibilidade: *seu caráter comemorativo do centenário deu-lhe o reconhecimento da imprensa, e no noticiário dos jornais foi bem representado este movimento evangélico* (A AÇÃO CRISTÃ NA AMÉRICA LATINA, 1923, p. 31).

Conforme a CBC, esse Congresso Regional objetivou preparar os relatórios e os temas a serem apresentados no Congresso de Montevideú previsto para ser realizado em 1925, como também enfatizar a necessidade de cooperação e ainda divulgar os resultados até então obtidos (A AÇÃO CRISTÃ NA AMÉRICA LATINA, 1923, p. 29).

Participaram da Conferência representantes de várias denominações brasileiras, ligados a agências missionárias da Europa, como ainda de países da América do Sul e dos Estados Unidos, especialmente membros do CCLA. Apesar de toda a organização ter sido levada a efeito pelos brasileiros, o presidente do evento foi o reverendo W. E. Browning, secretário de Educação do CCLA.

Os programas e as teses, a serem debatidos durante a Conferência, foram distribuídos entre as diversas igrejas protestantes do país meses antes da realização do evento. Tal evento contou, ao todo, com nove sessões, sendo uma inaugural e três sessões diárias com o debate das respectivas teses. A última sessão apresentou uma síntese das discussões anteriores.

No dia sete de setembro, foi realizado um ato público e religioso em comemoração ao centenário da independência do Brasil. O protestantismo brasileiro foi apresentado no que diz respeito ao seu caráter cívico e de comprometimento com a nacionalidade. A celebração ocorreu na Praça da República (Rio de Janeiro) e reuniu cerca de 4 mil pessoas. Na ocasião, *foi solenemente invocada a benção divina sobre o país e seus dirigentes e renderam-se graças a Deus pelos dons que têm conferido ao Brasil e pela liberdade religiosa* (A AÇÃO CRISTÃ NA AMÉRICA LATINA, 1923, p. 31). Nesse mesmo

sentido, a CBC solicitou que as igrejas protestantes brasileiras realizassem, no mesmo dia, eventos semelhantes em suas respectivas localidades. O pedido foi atendido e várias igrejas organizaram atos cívico-religiosos em diversas cidades do país.

A organização do Evento procurou envolver também personalidades não religiosas nas discussões temáticas, como, por exemplo, Evelina Blandy Pereira (Jardim Botânico do Rio de Janeiro), Dr. A. Almeida ([Governo] Pernambuco) e o Dr. Justiniano Martins Meyrelles (Diretoria Geral de Estatística do Governo Federal). Participaram ainda os metodistas Geraldo Kuhlmann (Jardim Botânico do Rio de Janeiro) e Frederico Carlos Hoehne (Museu Paulista). Frederico Carlos Hoehne foi o responsável pela apresentação da tese “A nossa dívida para com os aborígenes” à comissão de missões aos indígenas. O texto de Hoehne não foi incluído na publicação feita pela CBC, pois foi publicado sob a forma de um folheto.¹⁰⁶

Os botânicos Frederico Carlos Hoehne e Geraldo Kuhlmann integraram a Comissão de Linhas Telegráficas de Mato Grosso, no período de 1904 a 1908 e de 1910 a 1912. A Comissão foi chefiada pelo então Coronel Cândido Mariano da Silva Rondon e teve entre outros objetivos ligar os Estados de Mato Grosso e Amazonas através do telégrafo. Também fizeram parte dessa expedição o zoólogo Alípio de Miranda Ribeiro e o botânico Hermano Kuhlmann, irmão de Geraldo Kuhlmann e também protestante metodista. À época da partida da expedição para o “sertão”, o jornal *O Expositor Cristão* publicou uma nota na qual exaltou a participação *patriótica* dos metodistas, bem como conclamou a Igreja a *rogar* a proteção de Deus sob os *heróicos* cientistas (O EXPOSITOR CRISTÃO, 8 dez. 1910, p. 6).

Ao que tudo indica, Frederico Carlos Hoehne manteve contatos frequentes durante os trabalhos na chamada Comissão Rondon com diversos

106 O referido Folheto não foi localizado durante minhas pesquisas.

grupos indígenas que habitavam o território do então Mato Grosso. Isso se evidencia na grande variedade de relatórios e textos publicados sobre plantas estudadas durante a expedição. Nesses documentos, encontra-se um estudo específico de frutos e de plantas utilizadas pelos indígenas. Assim, é possível que a participação de Hoehne, no debate sobre a necessidade de evangelização dos indígenas brasileiros, teve uma importância simbólica significativa, pois se tratava de um reconhecido estudioso¹⁰⁷ que conviveu (e viu) de perto com a realidade em que vivia parte dos índios do país.

Os membros oficiais do Congresso somaram 77 pessoas, não contados o público assistente. Durante os dias de realização da Conferência, os diversos líderes protestantes realizaram, tal como no congresso realizado em 1916, a troca de púlpito, ou seja, pregações em igrejas de outras denominações. Essa prática objetivou, mais uma vez, reafirmar a *unidade essencial* do protestantismo e ainda reforçar a necessidade dos protestantes atuarem por meio da cooperação.

A Conferência debateu as seguintes temáticas:

Cooperação e unidade: progresso da concórdia e unidade espiritual e trabalhos cooperativos;

Evangelização: resultados, forças em operação, ocupação do território nacional, métodos, coordenação de esforços;

Publicidade: progresso desde 1916, necessidades, recursos e programa de produção e difusão de literatura;

Educação: escolas comuns, dominicais e seminários;

Missões aos indígenas: estudo do problema, programas de trabalho, métodos e necessidades urgentes;

107 F. C. Hoehne dedicou toda a sua vida à botânica, especialmente ao estudo das orquídeas. Tornou-se um dos maiores especialistas do país e do exterior neste assunto. No ano de 1917, iniciou seus trabalhos na Seção de Botânica do Instituto Butantã, em São Paulo. No período de 1938 a 1941, atuou como Diretor Superintendente do Departamento de Botânica do Estado de São Paulo e, em 1942, tornou-se o primeiro Diretor do Instituto de Botânica, permanecendo até 1952. Ao longo de sua carreira, publicou cerca de 117 trabalhos científicos, 478 artigos em jornais e revistas, e ainda proferiu inúmeras palestras, conferências e cursos nas diversas áreas de botânica, além de editar 4 livros infantis.

Serviços médicos: a Igreja e a higiene, obras de assistência, o Retiro Evangélico, a cooperação com a Saúde Pública, higiene moral; Conclusões: votação e recomendações (A AÇÃO CRISTÃ NA AMÉRICA LATINA, p. 30).

"A nossa dívida para com os aborígenes": a evangelização

A primeira comissão (6ª sessão) a debater a evangelização dos indígenas reuniu-se no *Pavilhão Presbiteriano* sob a presidência do reverendo John G. Meem, da Igreja Episcopal Brasileira do Rio de Janeiro. Nessa ocasião, o metodista Frederico Carlos Hoehne discursou sobre a *situação* dos grupos indígenas do Brasil com a apresentação de dados, de mapas e de um *grande número de projeções luminosas*, nas quais apontou a localização de diversos grupos indígenas no país (Ata da 6ª sessão, 5/9/1922. In: A AÇÃO CRISTÃ NA AMÉRICA LATINA, 1923, p. 37).

A Ata dessa sessão é genérica ao extremo, uma vez que não possibilita uma compreensão mais detalhada dos acontecimentos ocorridos. Com relação, por exemplo, às manifestações dos reverendos Álvaro Reis e Harold H. Cook, bem como dos Drs. Francisco Torres e W. A. Waddell¹⁰⁸ (junta missionária da PCUS/Ministério da Saúde do Brasil), apenas se registrou que os mesmos se pronunciaram durante a sessão.

Contudo, consta, na referida Ata, o pedido de uma *salva de palmas*, feito pelo reverendo Erasmo Braga, aos serviços prestados ao país pelo *general Rondon*. A proposta de Braga foi votada e aprovada. A atitude de

108 O reverendo W. A. Waddell foi missionário da Igreja Presbiteriana dos EUA. Além da participação na subcomissão de missão aos índios da CBC, atuou na fundação do Instituto José Manoel da Conceição (SP), hoje Fundação Educacional José Manoel da Conceição. No prédio da Fundação, encontra-se o Arquivo Presbiteriano, que reúne uma grande quantidade de fontes sobre a história do protestantismo no Brasil. Grande parte das fontes utilizadas nesta pesquisa, sobretudo os jornais, foi encontrada nesse Arquivo.

Erasmu Braga, intelectual conhecedor dos propósitos “civilizatórios” levados a efeito por Rondon, pode ser entendida como uma demonstração de convivência à ideia de que as atividades desenvolvidas por Rondon, através do SPI (Serviço de Proteção ao Índio), realizaram um grande “benefício” aos indígenas, pois buscavam integrá-los à sociedade nacional. Ademais, desde que o “problema” da evangelização dos indígenas foi tema de debate no Congresso do Panamá e na Conferência do Rio, a preocupação em buscar uma aproximação com os órgãos governamentais e as autoridades competentes que atuavam com os indígenas se mostrou uma real necessidade para as igrejas propensas a estabelecer estações missionárias voltadas aos índios. A 6ª sessão durou aproximadamente 2 horas e 30 minutos e não se registrou a quantidade do público que acompanhou os debates (Ata da 6ª sessão, 5/9/1922. In: A AÇÃO CRISTÃ NA AMÉRICA LATINA, 1923, p. 37).

A questão sobre a evangelização dos indígenas apareceu também na 7ª sessão, realizada no dia 6/9/1922, no templo da Igreja Presbiteriana Independente. A tese “Evangelização de todo o território nacional: indígenas e imigrantes, nacionalização do evangelismo” foi apresentada pelo reverendo Odilon Moraes, presidente da subcomissão de missões indígenas da CBC. Sobre essa apresentação, ficou apenas registrado que ocorreram as manifestações dos reverendos H. C. Tucker, Álvaro Reis e H. S. Harris. A referida tese também não foi publicada pela CBC, nem há referência de que a mesma foi publicada sob a forma de folheto (Ata da 7ª sessão, 6/9/1922. In: A AÇÃO CRISTÃ NA AMÉRICA LATINA, 1923, p. 38).

Apesar de os documentos publicados pela CBC não oferecerem informações detalhadas sobre os debates e recomendações no tocante à evangelização dos indígenas, são os relatórios, apresentados no Congresso de Montevideu (1925) por protestantes brasileiros membros da CBC, os que possibilitaram entender como se projetaram entre as denominações

brasileiras as ideias de criação de uma estação missionária de cooperação entre indígenas.

Unidade das igrejas e campos missionários

O tema “unidade da igreja” apareceu novamente como uma das primeiras questões a serem debatidas. O relatório da Conferência, produzido pela CBC, afirma que a noção bíblica de igreja pressupunha o entendimento de um organismo caracterizado pela unidade *da vida e não a de um mecanismo regido pela uniformidade. O ideal apostólico da unidade pressupõe a diversidade – ‘há um só corpo, mas muitos membros’* (Efésios 4.4.). Dessa forma, por um lado fez-se uma crítica à *uniformidade* eclesiástica e doutrinária católica. Por outro lado, criticou-se o protestantismo por manter uma *diversidade* eclesiástica sem uma *unidade* doutrinária. Nesse sentido, ambos os ramos cristãos foram apresentados como originários do ideal de *busca pela unidade apostólica* para a igreja cristã (A AÇÃO CRISTÃ NA AMÉRICA LATINA, 1923, p. 4).

No caso protestante, o movimento ecumênico seria justamente a alternativa para a busca do ideal apostólico de unidade, perdida, através dos anos, com a fragmentação institucional do protestantismo. Assim, conforme explicitado pela Conferência,

o objetivo real desta marcha para o centro comum [cooperação] não é a constituição de uma só comunidade, coisa que parece demasiado perigosa, mas a unanimidade espiritual, a coordenação de esforços e de atos vitais, sob a vontade soberana do Chefe único da cristandade – o Senhor Jesus (A AÇÃO CRISTÃ NA AMÉRICA LATINA, 1923, p. 7).

Conforme verificado na documentação produzida durante a Conferência, houve, de fato, progresso no que se referiu à prática da cooperação entre as igrejas protestantes brasileiras, bem como nas atividades

desenvolvidas por entidades como a CBC e o Centro Brasileiro de Publicidade, além da diminuição da desconfiança em relação aos objetivos do movimento ecumênico no interior do próprio protestantismo. Entretanto, esses resultados ocorreram em localidades em que o protestantismo apresentava uma melhor estrutura física, administrativa e de lideranças, ou seja, no litoral do país. Em regiões mais distantes, ainda ocorriam divergências entre missionários e leigos, sobretudo no tocante à ocupação dos espaços religiosos, conforme observado num trecho extraído da tese apresentada pelo reverendo W. E. Browning, secretário de educação do CCLA e presidente da II Conferência:

O que, porém, constitui o fato mais significativo deste movimento, é que, desde 1916 a cordialidade e o bom entendimento entre as comunidades evangélicas e as boas relações pessoais entre os obreiros têm crescido naturalmente, muito embora casos locais e restritos de uma antiga situação menos cordial ainda subsistam. Isto, não obstante os preconceitos duros de morrer, e as suspeitas de que os movimentos cooperativos pretendem a amalgama das organizações, sem atenção aos princípios fundamentais que as animam (Progresso desde o Panamá. In: A AÇÃO CRISTÃ NA AMÉRICA LATINA, 1923, p. 73).

Assim, a Conferência foi encerrada mediante a elaboração de diversas conclusões e recomendações às igrejas brasileiras nas áreas da atuação educacional, publicidade, evangelismo, serviço social entre outras. Desse modo, até a realização do Congresso de Montevideu, os relatórios e as teses debatidos na II Conferência foram revistos pelas respectivas comissões, de forma a integrarem, com novos dados e resultados, as sessões do congresso no Uruguai.

Antes de apresentar as informações sobre a realização do Congresso de Montevideu, convém comentar a realização do Congresso Eucarístico [católico] em Comemoração ao Centenário da Independência Nacional, ocorrido entre os dias 26 e 30 de setembro de 1922. Esse evento

também vinculou em suas atividades, com maior força e expressão, símbolos e discursos políticos e religiosos.

Segundo a tese de Romualdo Dias¹⁰⁹ (1993, p. 134), a Igreja Católica no Brasil *manifestou grande desconforto quando percebeu uma progressiva limitação de suas atividades em relação ao espaço privado. Esta percepção deu-se tanto diante da implantação da República, como diante da emergência da sociedade moderna*. Nesse sentido, os eventos religiosos teriam sido uma alternativa para recuperar os espaços e reagir contra as forças que acuavam a Igreja Católica para o campo privado. Este foi o contexto de realização do Congresso Eucarístico de 1922.

Conforme Romualdo Dias, entre as justificativas formuladas para a realização do evento destacam-se

a gratidão e o reconhecimento que o povo deveria manifestar pela obra civilizadora da Igreja, em nossa pátria, em meios às festividades do centenário da independência. Vários benefícios o Brasil devia à Igreja Católica: a consolidação da unidade nacional [...] o espírito de fraternidade e paz (DIAS, 1993, p. 136).

Assim como a estratégia formulada pelos protestantes na organização da II Conferência da Obra Cristã, o episcopado brasileiro acreditava que os efeitos do Congresso Eucarístico refletiriam sob uma grande parcela da população brasileira. O fato de o Congresso ter sido realizado na capital da República, num momento importante da história nacional, despertaria em todo o país sentimentos de patriotismo e fé (DIAS, 1993, p. 137, 138). Junto às justificativas católicas houve também a ameaça: caso o Brasil abandonasse a “Igreja de Jesus Cristo”, mergulharia nas trevas da *dispersão*, adjetivo sempre associado na imprensa católica ao protestantis-

109 Apresentada ao Departamento de Filosofia da UNICAMP, cujo objetivo foi analisar a “doutrina católica sobre a autoridade no Brasil (1922-1935)”.

mo, *nas trevas da tirania e do patricídio* (DIAS, 1993, p. 138). Os dois congressos, protestante e católico, cumpriram, à sua maneira, com o objetivo de vincular a religião aos discursos de nacionalidade, de patriotismo, conforme se pode notar ao longo desta pesquisa.

Para Dom Aquino, Arcebispo de Cuiabá,¹¹⁰ o Congresso Eucarístico seria o meio para *barrar o racionalismo, o sensualismo e o egoísmo, que eram grandes males da humanidade* (DIAS, 1993, p. 139).

Especificamente com relação ao protestantismo, Romualdo Dias apontou:

Entre os ‘males do nosso tempo’, o Congresso denunciava a ação dos metodistas no Brasil. A unidade nacional estava ameaçada pela propaganda dos pastores metodistas norte-americanos. [...] os metodistas eram uma ameaça para a unidade nacional, deveriam ser combatidos numa campanha político-religiosa, por meio de uma luta pela liberdade da nação; eram americanos que aqui aportaram com Bíblias e dólares, que difamavam a Igreja e o clero; intrometiam-se na política e no ensino; esfacelavam a nossa unidade (DIAS, 1993, p. 141).

Do Congresso Eucarístico resultou a publicação da “Carta Pastoral do Episcopado Brasileiro ao Clero e aos Fieis de suas Dioceses”.¹¹¹ Esse documento apontou diversos eventos que intentaram demonstrar a participação da Igreja Católica na formação da civilização brasileira e ao longo de sua história.

Além da vinculação de discursos políticos e religiosos, os dois congressos realizados em setembro de 1922, tiveram uma estrutura organizacional semelhante. Ambos se caracterizam, principalmente, por serem expressão, guardadas as respectivas especificidades, do acirramento das

110 Dom Aquino foi nomeado Arcebispo de Cuiabá em setembro de 1922.

111 Carta Pastoral do episcopado brasileiro ao clero e aos fiéis de suas dioceses por ocasião do Centenário da Independência, 1922. Rio de Janeiro: Papelaria e Typografia Marques, Araújo e Cia, 1922.

disputas pelos espaços religiosos e sociais na sociedade brasileira. O catolicismo atacava por meio das ações restauradoras, e o protestantismo buscava internamente uma coesão que lhe proporcionasse maior poder de fogo perante o catolicismo e suas instituições, bem como ansiava conquistar maior visibilidade diante da sociedade brasileira. Observa-se que as duas frentes advogavam para si virtudes civilizadoras, patrióticas e morais. Especificamente, o protestantismo utilizará esse discurso de “contribuição” à pátria como uma das justificativas para promover a evangelização dos indígenas.

O catolicismo, por sua vez, ao menos oficialmente, demonstrou pouca ou nenhuma preocupação para com os grupos indígenas do Brasil. A Carta Pastoral que o episcopado brasileiro escreveu por ocasião do centenário da independência, bem como outros documentos produzidos pela Igreja Católica como a Pastoral Coletiva e as Resoluções e Estatutos da Província Eclesiástica Meridional do Brasil, de 1901, apontam para uma Igreja que se romanizava sem nenhuma menção direta aos povos indígenas. Havia, contudo, missões desenvolvidas por ordens católicas entre grupos indígenas¹¹² (SUESS, Paulo. *A missão no contexto de obras do Vaticano II*. Disponível em: <www.cimi.org.br>. Acesso em: maio 2009).

O Congresso de Montevidéu: diretrizes para a evangelização dos indígenas

O II Congresso da Obra Cristã na América Latina, também chamado de Congresso de Montevidéu, ocorreu entre os dias 29 de março e 8

112 O relatório “Índios do Brasil”, apresentado no Congresso de Montevidéu (1925), mencionou a existência de alguns trabalhos missionários desenvolvidos por ordens católicas: Mato Grosso, Missão Salesiana, Araguaia, Missão Salesiana, Rio Negro, Missão Salesiana, Bahia, centro do trabalho catequético no Pontal Sul, Ilhéus, e Rio Tapajós, escola para meninas mantida pela “Caríssima” Irmandade. Segundo o relatório, existiam outras missões menores subsidiadas por governos estaduais (CHRISTIAN WORK IN SOUTH AMERICA, 1925, vol. 1, p. 187).

de abril, no Hotel Pocitos, na capital uruguaia. Muitas delegações viajaram de navio e levaram até dois meses para chegar à Capital. Além dos membros, o evento foi frequentado por diversas autoridades e políticos locais (PLOU, 2002, p. 32).

O Congresso foi organizado em sua totalidade pelo CCLA, nos mesmos moldes dos eventos anteriores: 12 temas específicos para debate, sobre os quais se detiveram 12 comissões. Os temas debatidos foram: campos não ocupados, missões indígenas, educação, evangelismo, movimentos sociais, igreja e comunidade, educação religiosa, missões médicas, literatura, relação entre obreiros nacionais e missionários estrangeiros, problemas religiosos especiais, e cooperação e unidade (CHRISTIAN WORK IN SOUTH AMERICA, vol. I, 1925, p. 11 – 17).

O CCLA era presidido por Robert Speer, tendo como secretário executivo Samuel Inman. A delegação vinda dos Estados Unidos esteve integrada por diversos missionários, professores universitários, representantes de agências missionárias e pastores de igrejas ou comunidades locais. No Congresso, participaram 105 delegados, sendo 45 latino-americanos natos. Na ocasião, 18 países foram representados: dois da América do Norte, um da América Central, cinco da Europa e dez da América do Sul. O cotidiano dos dias do Congresso foi descrito com entusiasmo pelo reverendo Robert Speer ao *Expositor Cristão*, sobretudo, no sentido de valorizar a participação sul-americana:

Todas as manhãs começava-se o trabalho, consagrando algum tempo à oração sem formalidades. Às 6 horas havia sessão pública no Atheneu (espaço do hotel Pocitos, local de realização do evento) e à tarde o Congresso reunia-se simplesmente para ouvir notáveis oradores latinos discorrerem sobre o pensamento e sentimento da América do Sul, ou ouvir os ilustres delegados europeus falarem sobre a vida de suas igrejas e respectivas relações com a América do Sul e também outros membros do Congresso davam testemunho da significação e poder do Evangelho (O EXPOSITOR CRISTÃO, 2 dez. 1925, p. 9, 10).

A delegação eclesiástica brasileira se preparou meses antes para o Congresso. Conforme já afirmado, a II Conferência Regional, realizada no Rio de Janeiro em 1922, serviu como preparativa para a participação das denominações do Brasil.

O reverendo Epaminondas Melo do Amaral escreveu ao jornal metodista *O Expositor Cristão* para relatar os acontecimentos de Montevidéu. Segundo Epaminondas Melo, a delegação brasileira partiu do Rio de Janeiro, juntamente com a delegação vinda dos Estados Unidos, em 21 de março a bordo dos navios a vapor ‘Lutetia’ e ‘Arlanza’. Os viajantes chegaram ao destino no dia 25 de março. O percurso da viagem foi descrito como de *realização de reuniões espirituais e de informação sobre o Congresso*. De acordo com o reverendo, a delegação brasileira contou com um total de 59 inscritos, perdendo em número apenas para a dos Estados Unidos, com um total de 66. Entre as brasileiras, estiveram representadas as igrejas metodistas (25), as presbiterianas (17), as presbiterianas independentes (3), as episcopais (3), e as congregacionais (5), representantes de instituições missionárias que atuavam no país (Impressões sobre o Congresso de Montevidéu. In: O EXPOSITOR CRISTÃO, 3 jun. 1925, p. 7).

Embora sejam raras as referências à participação das mulheres no Congresso, elas estiveram presentes. Na sessão dedicada ao debate sobre “movimentos sociais” da América do Sul, uma parte significativa foi dedicada às questões referentes à participação das mulheres nas atividades missionárias das igrejas, bem como ao seu envolvimento em questões da vida civil: imigração, trabalho, delinquência, educação, pobreza, entre outras (CHRISTIAN WORK IN SOUTH AMERICA, vol. 1, 1925, p. 409 – 420). Conforme o relatório sobre os “movimentos sociais”, no Brasil, as atividades femininas estavam restritas à participação em atividades ligadas à educação e ao atendimento à saúde, no âmbito das igrejas e da sociedade em geral. Na sessão referente às “atividades femininas”, ressaltou-se que era preciso incentivar a organização das mulheres cristãs para ampliar seus

espaços de influência e de participação, sobretudo, através da criação de associações, como a *Women's Cristian Associations* (Associações de mulheres cristãs) (CHRISTIAN WORK IN SOUTH AMERICA, vol. 1, 1925, p. 415, 416).

A maior parte das mulheres presentes no Congresso era estrangeira e representava associações missionárias femininas, como a Young Women's Cristian (Associação Cristã de Moças). A delegação brasileira foi integrada por 15 mulheres, representantes oficiais nas diversas comissões. Embora não tenha sido possível identificar a origem de cada uma dessas participantes, os respectivos nomes sugerem que a maioria das representantes femininas da delegação brasileira era de origem estrangeira, notadamente esposas de missionários, ou brasileiras oriundas de famílias de missionários estrangeiros (CHRISTIAN WORK IN SOUTH AMERICA, vol. I, 1925, p. 11 – 19).

A realização do Congresso marcou quase uma década da primeira conferência realizada no Panamá. Conforme os relatórios analisados, o objetivo em Montevideu foi ater-se aos problemas específicos do protestantismo sul-americano, como também avaliar as questões outrora levantadas no Panamá e traçar estratégias quanto à continuidade das ações missionárias.

Nesse evento, a delegação brasileira teve significativa participação, tanto em número como em representatividade. Integraram a delegação brasileira os principais líderes do protestantismo brasileiro. A maior parte, se não a totalidade, participaram da II Conferência Regional, realizada em 1922, no Rio de Janeiro.

A representatividade brasileira foi notória nos discursos e relatórios publicados pelo CCLA. O Brasil, dentre os países sul-americanos, era o que apresentava maiores progressos na obra de cooperação eclesiástica e possuía o comitê regional (CBC) mais atuante na direção das forças pró-cooperação. Além disso, o Brasil possuía, ao todo, um número de igrejas protestantes organizadas e fiéis, maior do que a soma de todos os demais

países da América do Sul (“Campos desocupados”. CHRISTIAN WORK IN SOUTH AMÉRICA, vol. I, 1925, p. 130). Robert Speer, presidente do CCLA, ao escrever ao jornal *O Expositor Cristão*, expressou da seguinte maneira sua impressão a respeito da participação brasileira no Congresso:

De fato, há mais crentes evangélicos nesse país que em todo o resto da América Latina. Era notável a delegação brasileira no Congresso. Entusiasmo ver com que confiança e coragem os evangélicos brasileiros levam avante a sua obra em toda a extensão do seu enorme país (O EXPOSITOR CRISTÃO, 2 dez. 1925, p. 9, 10).

A força do protestantismo brasileiro pôde ser verificada também na escolha de Erasmo Braga, então secretário executivo da CBC, como o presidente do Congresso no Uruguai. A escolha do professor Erasmo Braga foi entendida pela delegação brasileira como uma *distinta concessão* por parte dos líderes do CCLA (O EXPOSITOR CRISTÃO, 3 jun. 1925, p. 7-8).

Apesar da escolha de Erasmo Braga como presidente do Congresso e da adoção do Espanhol e do Português como idiomas oficiais, fatos, que num primeiro momento poderiam parecer um gesto de reconhecimento por parte dos líderes do CCLA e dos demais representantes do protestantismo norte-americano, necessitam ser vistos também como uma estratégia de dar ao Congresso uma feição mais latina face às outras reuniões promovidas pelo Comitê. Tal estratégia funcionaria como um amenizador do clima de desconfiança que então pairava sobre as ações de missionários norte-americanos no restante do continente. Esses missionários, como já foi dito, eram acusados de serem tão somente agentes dos interesses imperialistas dos Estados Unidos por membros do Clero Católico e por intelectuais latino-americanos (O EXPOSITOR CRISTÃO, 6 jan. 1926, p. 8, 9).

Uma análise mais cuidadosa aponta que a predominância ainda foi norte-americana, pois todos os presidentes das comissões temáticas eram missionários estrangeiros e todas as publicações posteriores foram

feitas somente em inglês. Tais considerações demonstram que a liderança latino-americana ainda não estava totalmente consolidada, mas dava seus primeiros passos no sentido de uma maior autonomia frente aos líderes missionários dos Estados Unidos (SOUZA, 2002, p. 37).

No entanto, segundo Darli Alves de Souza, houve um avanço na conscientização das igrejas sul-americanas participantes do Congresso no que se referiu às ações evangelizadoras e à presença missionária estrangeira. Essa afirmação pode ser percebida nos trechos seguintes, que questionaram a vinculação das denominações nacionais às “igrejas-mãe”:

A igreja nacional deve fazer parte da ‘igreja mãe’? A igreja nacional deve ser independente, conservando vínculos de comunhão com a ‘igreja mãe’? Os missionários devem ser membros da igreja nacional [ou] os missionários devem retirar-se quando a igreja nacional já possui condições de auto-gestão? (PLOU, 2002, p. 34).

As fontes principais para a análise do Congresso de Montevideu foram os relatórios temáticos publicados pelo CCLA. Esse material foi elaborado meses antes em diversos países sul-americanos, sobretudo, a partir das conferências regionais. Depois de organizados, foram enviados aos Estados Unidos onde um “comitê organizador” os avaliaram. Esse comitê era *familiarizado com questões da América Latina e também* responsável pela publicação e devolução às respectivas comissões, para a apresentação definitiva no Uruguai (CHRISTIAN WORK IN SOUTH AMERICA, vol. I, 1925, p. 10).

No Brasil, foram assim divididas as 12 temáticas a serem apresentadas pela delegação no Uruguai: 1- reverendo H. S. Harris (campos vagos); 2 – reverendo Odilon de Moraes/Alberto Maxwell (missão aos indígenas); 3 – reverendo Samuel R. Gammom (educação); 4 – reverendo G. R. Landes (evangelização); 5 – reverendo H. C. Tucker (movimentos sociais); 6 – reverendo H. S. Allyn (serviços médicos); 7 – Nancy Holt (a igreja e a comunidade social); 8 – Waldo B. Davison (a igreja, sua vida e traba-

lho); - 9 reverendo Erasmo Braga (literatura); 10 – W. A. Wadell (relações missionárias); 11 - reverendo Erasmo Braga (problemas religiosos), - 12 reverendo Erasmo Braga (cooperação e unidade). Conforme nota publicada pela CBC no *Expositor Cristão*, após a conclusão, os relatórios seriam distribuídos para líderes e leigos, no sentido de serem colhidas críticas e sugestões. Ademais, pedidos de cópias deveriam ser solicitados à CBC no Rio. *O programa sobre o Brasil terá 12 capítulos, somando um total de 250 páginas e um grande número de anexos, mapas, impressos, catálogos e referências bibliográficas* (O EXPOSITOR CRISTÃO, 28 nov. 1923, p. 10, 11).

Os relatórios e os planos sobre a evangelização dos indígenas no Brasil foram revisados pelo Dr. Horta Barbosa, então *Diretor*¹¹³ do SPI, antes de serem enviados aos Estados Unidos (RELATÓRIO ANUAL DA CBC, 1924, p. 4, 5).

Verifica-se que a busca pela unidade do cristianismo protestante foi o fio condutor de todos os debates e ficou implícito em todas as resoluções apontadas pelo Congresso.

No que se refere às missões entre os indígenas, os relatórios foram analisados e debatidos, durante o Congresso de Montevideú, pela comissão “missões indígenas”. Essa comissão foi composta por 33 membros, sendo a maioria brasileira. Além do Brasil, estiveram representados os Estados Unidos, a Venezuela, a Colômbia, o Peru, o Chile e o *River Plate*.¹¹⁴

O Brasil foi representado pelos seguintes membros: Odilon de Moraes (presidente da subcomissão de missões aos índios da CBC), Juvenal Batista, Horta Ruy Barbosa,¹¹⁵ Erasmo Braga, Bellarmino Ferraz, John Hay, Frederico Carlos Hoehne, Geraldo Kuhlmann, Albert Maxwell, J. G. Meem, T. W. Miners, Constancio Omegna, Bernardino Pereira, Benedito

113 Em outras partes dos relatórios analisados aparece a denominação de inspetor do SPI.

114 Ao que tudo indica, tratou-se da representatividade de mais de um país, provavelmente Argentina e Uruguai.

115 Em outro trecho do relatório da comissão “missões aos indígenas”, aparece a grafia L. B. Horta Barbosa.

Porpheta, J. Severo da Silva, H. C. Tucker, Isaac do Vale, Harry Whittington e Ernesto J. Wooton e Samuel R. Gammon.¹¹⁶

Importa ressaltar a participação de alguns membros, como Horta Barbosa, então inspetor do SPI. Este foi enviado oficialmente a Montevideu pelo Governo brasileiro a fim de participar dos debates da referida comissão de missões aos índios. A presença do inspetor demonstra a “convivência” e a disponibilidade do Estado brasileiro, por meio do SPI, em colaborar com o trabalho missionário religioso. Sabe-se que o SPI auxiliou também na elaboração dos relatórios e dos planos sobre as missões indígenas, apresentados em Montevideu. Cabe mencionar também a presença dos botânicos Frederico Carlos Hoehne e Geraldo Kuhlmann, que participaram, em 1922, da Conferência Regional no Rio de Janeiro, e forneceram importantes dados sobre grupos indígenas do Brasil. Mas, sem dúvida, a principal figura nessa comissão foi o missionário Albert Maxwell, que futuramente integraria a primeira equipe a dirigir-se para o então Sul de Mato Grosso.

Albert Maxwell realizou algumas viagens de exploração aos estados de Mato Grosso e Amazonas, durante os primeiros anos da década de 1920, com o objetivo de localizar uma área propícia ao estabelecimento missionário. Durante essas expedições, o reverendo Maxwell produziu relatórios que integraram os dados apresentados no Uruguai (O EXPOSITOR CRISTÃO, 24 jan. 1923, p. 8; 28 nov. 1923, p. 10, 11).

Com relação ao protestantismo brasileiro, o Congresso de Montevideu foi, efetivamente, o mais significativo dos eventos realizados no contexto do movimento ecumênico. Participaram desse Congresso as maiores lideranças do protestantismo nacional. Dentre estas, várias que, ao longo

116 O reverendo Samuel Rhea Gammon (1865-1928) foi presidente da Igreja Presbiteriana do Brasil no período 1900-1903. Atuou efetivamente no movimento ecumênico no Brasil, sobretudo, nas questões voltadas à educação. Teve participação fundamental na criação do Instituto Agrícola de Lavras, hoje Universidade Federal de Lavras.

das décadas de 1920 e 1930, se envolveram com o funcionamento da Associação Evangélica de Catequese dos Índios e da Missão Caiuá. Convém citar os nomes de Erasmo Braga, Guaraci Silveira,¹¹⁷ Epaminondas Melo do Amaral, Isaac do Vale, H. C. Tucker, Odilon de Moraes, Samuel Gammon, Willian Kerr, Leila F. Epps, H. S. Harris, Benjamin Hunnicutt, Salomão Ferraz, Miss Ferguson entre outros.

Entre outras resoluções de Montevideú, as recomendações referentes à implantação de estações missionárias entre os indígenas, sobretudo os relatórios referentes ao Brasil, esboçaram uma série de diretrizes e de estratégias postas em prática quando da criação da Associação Evangélica de Catequese dos Índios do Brasil (AECI), da qual se originou a Missão Evangélica Caiuá em Dourados.

Índios da América do Sul, índios do Brasil

A sessão correspondente ao evangelismo dos indígenas foi realizada no dia 30 de março, no período vespertino, sob a presidência do professor Erasmo Braga. Ao início do debate, foi entoado o hino “Vamos nós trabalhar”, cuja ênfase é o dever do cristão em anunciar a mensagem cristã, *com esperança e fé*, diante dos perigos e das dificuldades, tendo em vista a recompensa eterna. *Vamos nós trabalhar, e os famintos fartar; para a fonte os sedentos de pressa levar! Só na cruz do Senhor nossa glória será, pois Jesus salvação por seu sangue nos dá!...*¹¹⁸. A sessão tratou, de maneira geral, sobre o “problema” da evangelização dos indígenas na América do Sul e, nesse contexto, foi

117 Guaracy Silveira foi o primeiro capelão militar brasileiro na Revolução Constitucionalista em 1932, atuando como capitão junto ao 8º [batalhão] da Força Pública de São Paulo e no 14º de Voluntários. Em 1933, foi eleito o primeiro deputado protestante, pelo Estado de São Paulo, à Constituinte, como representante do Partido Socialista Brasileiro. Em 1945, foi novamente eleito deputado, pelo Partido Trabalhista Brasileiro. O reverendo Guaraci Silveira também foi presidente da Associação Evangélica de Catequese dos Índios na década de 1930.

118 “O serviço do crente”, hino número 152, autoria de M. A. de Menezes e W. H. Doane. Hinário Evangélico – Confederação Evangélica Brasileira, 1945.

apresentado o caso brasileiro (Atas do Congresso de Montevideú. In: O EXPOSITOR CRISTÃO, [2, 9] jul. 1925, p. 8).

Os relatórios debatidos nas sessões resultaram de verdadeiras pesquisas efetuadas nos diversos países da América do Sul. O interesse no estabelecimento de missões protestantes entre grupos indígenas da América do Sul sempre foi alvo de agências missionárias norte-americanas e inglesas. Desde o século XIX, não foram poucos os manuais elaborados por entidades missionárias estrangeiras no sentido de divulgar as “carências” das populações indígenas do continente sul-americano. Dois exemplos podem ser citados.

Primeiro, o livro “South America: its missionary problems” (América do Sul e o problema missionário), de autoria do bispo Thomas B. Neely, missionário que atuou no continente sul-americano por muitos anos. No referido livro, apresentam-se dezenas de dados estatísticos, mapas, fotografias, desenhos e diversos textos sobre as condições morais, sociais, religiosas, políticas e econômicas de vários países da América do Sul. Essa coleção foi publicada em 1909 no sentido de subsidiar a formação de *jovens* missionários nos seminários teológicos dos Estados Unidos e do Canadá. A obra é didática, de tal maneira que apresenta, ao final de cada capítulo, diversas questões referentes aos assuntos comentados em cada sessão. Na parte relacionada aos grupos indígenas, o livro publicou, entre outras informações, o mapa a seguir:



Figura 2 - Mapa missionário indicando os povos antigos

(NEELY, Thomas B. *South America: its missionary problems*. New York; Cincinnati: Young People's Missionary Movement of the United States and Canadá, 1909, p. 44)

Os mapas podem ser utilizados pelos historiadores como imagens que projetam/apontam representações, ideias e significados de quem os produziram, bem como daqueles para os quais foi construído. No exemplo acima, a imagem foi acompanhada por textos referentes aos costumes e aos modos de organização dos grupos indígenas. Esses textos procuraram demonstrar que os territórios ocupados por essas *populações antigas* (*early inhabitants*) poderiam ser considerados propícios para o estabelecimento de estações missionárias. Além disso, nota-se, na parte correspondente ao Brasil, que os povos indígenas foram reduzidos à designação genérica Tupi-Guarani,¹¹⁹ termo usado para designar o parentesco.

O segundo livro trata-se da obra “Brazil and the brazilians” (O Brasil e os brasileiros), de autoria de Daniel Kidder (metodista) e James C. Fletcher (presbiteriano). Publicado originalmente em 1857, a referida obra tornou-se um verdadeiro referencial para missionários norte-americanos e ingleses desejosos de maiores informações sobre o Brasil e os seus habitantes. O interesse pela referida obra explica esta ter sido reeditada diversas vezes ao longo dos anos.

Nessa obra, Kidder e Fletcher descreveram o Brasil como um país vasto e dotado de grandes qualidades naturais, porém, atrasado devido à pobreza econômica, à falta de escolas e à “ignorância” religiosa. Para os autores, o catolicismo falhou ao educar o povo segundo os princípios éticos e morais do cristianismo. Diante disso, fazia-se necessário que os

119 Baseada nos estudos de Edelweiss e Noelli, Graciela Chamorro (2008, p. 33 - 37) afirma que a expressão foi criada por Karl von den Steinen, no auge do romantismo brasileiro, não para designar grupos étnicos, mas para designar, quando usada como substantivo, “a grande família lingüística” e, quando usada como adjetivo, “todos os elementos culturais comuns aos povos falantes das línguas dessa família”. A expressão, porém, caiu no domínio público como nome para uma língua específica, tupi-guarani, que nunca existiu, e como etnônimo de povos indígenas, o que é inadequado quando se presume com isso grafar identidades étnicas. Falar em “povos tupi-guarani” é aceitável quando se indica com isso o parentesco lingüístico e cultural entre várias etnias. Recentemente a historiadora Graciela Chamorro publicou o livro *Decir el cuerpo: historia y etnografia del cuerpo en los pueblos Guaraní* (2009). Trata-se de um dicionário etnográfico e histórico sobre os Guaraní, de suma importância para os estudiosos desse grupo étnico.

norte-americanos levassem aos brasileiros a sua religião, seus valores e métodos educacionais (MATOS, Alderi de Souza. *Movimento reformado: Simonton e as bases do presbiterianismo no Brasil*. Disponível em: <www.mackenzie.br>. Acesso em: jun 2009).

Os documentos relacionados às missões aos índios, apresentados e debatidos em Montevidéu, também revelaram inúmeras informações sobre a localização, os costumes, as crenças e as condições de vida de diversos grupos do Brasil.

Nota-se, nessas fontes, o explícito conhecimento, por parte dos missionários e das demais lideranças protestantes, das situações conflituosas que envolviam os diversos grupos indígenas do país, sobretudo, as relacionadas às disputas de terras. Mas, apesar desse conhecimento, os relatórios nada manifestaram no tocante à necessidade do indígena ter assegurada a posse de seus territórios tradicionais, diante dos espólios provocados pelo avanço da ocupação de terras, fosse para atividades voltadas à agricultura, à pecuária ou ao extrativismo. No caso brasileiro, conforme já afirmado, houve uma intensa colaboração por parte do SPI para que a subcomissão de missões aos índios da CBC tivesse acesso a informações e a estatísticas a respeito de grupos indígenas do Brasil.¹²⁰

O relatório sobre “os campos missionários desocupados” apresentou uma divisão do território brasileiro, como também os índices populacionais e a proporcionalidade de trabalhos protestantes então existentes. Nessa divisão, os Estado de Goiás, Amazonas, Acre e Mato Grosso¹²¹

120 O relatório “cooperação com outras forças” afirma que a CBC, através de serviços prestados por seus membros, auxiliou diversos órgãos do Governo brasileiro. O reverendo Horácio Lane, então presidente do Colégio Mackenzie, atuou na formulação de um plano educacional para o estado de São Paulo. O reverendo Benjamin Hunnicut, da Escola de Lavras, auxiliou o Governo brasileiro na formulação de políticas públicas de exportação, comércio e na publicação de literatura. Houve também a participação de membros da CBC nas áreas da saúde (sanitária) (“Cooperação e unidade”. In: *Christian Work in South America*. vol. 2, p. 430).

121 O relatório informou que havia seis ministros protestantes ordenados em Mato Grosso. Ao que tudo indica, tratava-se, principalmente, dos presbiterianos localizados em Cuiabá e dos missionários

foram classificados como componentes do *interior infinito*, região povoada esparsamente, com milhas de território *sertão a dentro* [...] *quatro regiões vastas, cada uma como se fosse um país separado; desafiaria a igreja como uma terra missionária distinta* (CHRISTIAN WORK IN SOUTH AMERICA, 1925, vol. I, p. 131).

No interior dos *sertões*, estavam os indígenas. Com base no trecho acima, é possível afirmar que o desafio missionário de “ir por todo o mundo” colocava-se diante das igrejas protestantes do Brasil no interior de seu próprio país. Esse desafio, no que se referiu aos indígenas, foi norteado a partir de uma visão evolucionista da humanidade e da história, na qual os índios inseriam-se nos primeiros estágios do desenvolvimento humano, conforme o trecho abaixo, extraído da introdução ao relatório intitulado “os índios da América do Sul”, de autoria do CCLA. Ao mesmo tempo, esse relatório expressou uma crítica à inexistência de um trabalho missionário *sistemático e ordenado* que possibilitasse a “redenção” dos indígenas.

Um grande continente dividido em até 10 repúblicas independentes, povoadas por milhões de pessoas, algumas desfrutando de um estado de civilização tão alto quanto aquele encontrado em qualquer lugar do mundo, faz seu apelo aos corações dos homens, não por conta de suas imensas fontes materiais, sua grande riqueza e poder, suas nações soberanas avançando para a cordialidade com os grandes povos da Terra, mas em função de milhões de pessoas que estão na escuridão. [...] Os índios da região banhada pelo Rio Amazonas na Colômbia, no Equador, no Peru, na Bolívia e no Brasil permanecem selvagens (salvo aqueles submetidos a trabalhar como peão pelos brancos) com a escala da civilização ainda por ascender [...] Mas, no todo, quase nada foi feito, pelo menos de uma maneira organizada, sistemática e compreensiva, e as pessoas estão vivendo de forma falha, como um rio estagnado, cultivando o solo, pescando em córregos e caçando na floresta, com métodos que não mudaram durante séculos. Doença, febres pestilen-

que atuavam junto aos índios da Aldeia de Bananal.

tas, mordidas de insetos e abandono, todos rezam por eles. Suas mentes estão cheias de superstições de pessoas pagãs, temendo a presença dos espíritos em todas as operações misteriosas da natureza. (CHRISTIAN WORK IN SOUTH AMERICA, vol. 1, 1925, p. 147, 148).

Diante de tais condições, o relatório questionou: *qual deve ser o caráter do trabalho para os índios?* A resposta apresentou algumas ações estratégicas que poderiam ser efetivadas junto às populações indígenas. Entre essas, o desenvolvimento de atividades de *educação elementar*, indispensável para *abrir a cabeça ao mundo ao redor [...] treinar a capacidade de entender e se comunicar com os outros*, atividades industriais, médicas e de evangelização (CHRISTIAN WORK IN SOUTH AMERICA, vol. I, 1925, p. 151).

Contudo, a prática da evangelização, conforme o relatório, seria a principal das funções a serem desenvolvidas por futuras estações missionárias entre índios. A mensagem cristã seria portadora de elementos *divinos*, capazes de operar na transformação do caráter dos indígenas e “redimi-los” da condição de “selvageria” em que se achavam.

A verdade básica das missões é que todo coração humano está aberto à evangelização; que o espírito de Deus trabalha as almas até mesmo de homens na escuridão pagã, convencendo-os do pecado, da honradez e do julgamento; e que não há alma que não esteja pronta para receber a palavra do amor divino e da redenção. [...] A chama da evangelização deve queimar nessas selvas, nas comunidades ao longo dos rios e próximo aos grandes centros. “Vá pregar” é a grande mensagem do Salvador, e nada pode tirar seu lugar (CHRISTIAN WORK IN SOUTH AMERICA, vol. 1, 1925, p. 151, 152).

As reuniões, que debateram as missões aos indígenas no Brasil, utilizaram-se dos relatórios intitulados “Os índios do Brasil” e “Trabalho indígena no Brasil”. Ambos foram elaborados por meio dos relatórios e das recomendações apresentados na II Conferência Regional, no Rio de

Janeiro (1922). Todavia, os dois documentos apresentam mais informações, com o acréscimo dos relatos de viagens produzidos pelo reverendo Albert Maxwell e do memorial apresentado pelo então inspetor do SPI, Dr. Horta Barbosa, ao Ministro da Agricultura (1923). Nos dois textos, são várias as referências aos dados e às informações obtidas junto ao SPI. A própria presença de Horta Barbosa no Congresso de Montevideu atesta a “simpatia” com que o órgão indigenista entendia a cooperação de missões religiosas no serviço de contato com os indígenas.

O primeiro relatório, “Índios do Brasil”, dividiu os grupos indígenas em cinco categorias. A primeira aponta que seriam os índios *incorporados à vida social brasileira*, notadamente, os que habitavam as regiões oeste e norte do país, em locais onde o *sangue indígena* era um componente *discernível* da população. Na segunda estavam os índios que ainda viviam em grupos ou famílias, porém muito próximos dos não-indígenas. Com relação a essa situação de proximidade com o não-índio, o relatório deixou claro a percepção dos conflitos:

Esses índios geralmente são chamados índios tame; eles se degradaram pelo contato com a civilização. Eles são frequentemente explorados por pioneiros inescrupulosos, e se tornaram nominalmente Católicos Romanos aceitando as formas de cerimônias religiosas (batismo, missa, casamento, etc.), mas geralmente eles mantêm seus cultos e crenças antigos (CHRISTIAN WORK IN SOUTH AMERICA, vol. I, 1925, p. 179).

Restaram ainda as categorias de *índios que ainda viviam nas florestas*, mas que não apresentavam ameaças aos contatos de missionários e de agentes do governo; e *índios selvagens*, hostis aos civilizados por conta das antigas rixas e afrontas e, por último, grupos *indígenas identificados*, porém sem nenhum contato direto estabelecido com o não-índio (CHRISTIAN WORK IN SOUTH AMERICA, vol. I, 1925, p. 180). Essa divisão também influenciou na elaboração de um plano de missões aos indígenas, apresentado ao fim do Congresso.

Com relação ao modo de organização indígena, o referido relatório ressalta que

Os tipos de vida e condições sociais variam muito de acordo com a classe a que os índios pertencem, seja totalmente selvagem ou mais ou menos em contato amigável com a civilização. Os índios selvagens vivem em tribos, sob o governo de seus *tuxanas* ou *caciques*, tendo seus *baris*, como os Bororos os chamam, ou médicos feiticeiros como líderes religiosos. Apenas para fazer seus instrumentos rústicos, e ter comida todos os dias, eles precisam trabalhar duro. Caça e pesca são suas ocupações principais. Algumas tribos deram início à vida agrícola, plantando milho e mandioca (CHRISTIAN WORK IN SOUTH AMERICA, vol. I, 1925, p. 180).

É possível perceber, mais uma vez, a não compreensão de que os diversos indígenas possuíam modelos de organização interna diferentes do padrão não índio. A organização em tribos, a autoridade do líder religioso, as horas dispensadas à caça e a pesca foram elementos tomados como sinônimos de uma condição selvagem.

O relato, elaborado pelo reverendo Maxwell durante suas expedições entre indígenas de alguns Estados brasileiros, identificados o Paraná, o Mato Grosso e o Amazonas, também apresentou diversos dados referentes às situações então vivenciadas por índios que habitavam próximos aos não-índios. Um trecho desse relato ilustra, sobretudo, devido à percepção do reverendo, as modificações de hábitos dos indígenas.

Os índios que eu vi no sul estão adquirindo os hábitos e costumes do “sertanejo” do longínquo interior. Eles adaptam suas cabanas bastante de acordo com seu vizinho civilizado, e todos que vi usavam alguma roupa. Existem ainda alguns Coroados no oeste do Paraná no estado selvagem, e que não usam roupa. Esses têm uma forma primitiva de religião, mas não pude aprender sobre a natureza dela. Alguns assistiram aos nossos cultos e pareceram muito interessados (CHRISTIAN WORK IN SOUTH AMERICA, vol. I, 1925, p. 181).

Com relação ao antigo Sul de Mato Grosso, Maxwell citou a experiência missionária entre os índios Terena da Aldeia Bananal. No dizer do reverendo, os Terena, que habitavam Bananal, eram *os mais adiantados* que havia encontrado. A ISAMU (Inland South American Indian Mission Union), presente em Bananal desde 1912/1913, contava então com uma igreja estabelecida e com atividades escolares regulares¹²². Em outra parte de seu relato, o reverendo Maxwell menciona ter ficado surpreso com a inteligência demonstrada por alguns grupos de indígenas que contactou. *Eu fiquei profundamente impressionado com a inteligência desse povo que viveu por um longo tempo nas matas. A única coisa que eles precisam é de uma oportunidade para se desenvolver. Os poucos que tiveram esse privilégio mostraram sua capacidade intelectual* (CHRISTIAN WORK IN SOUTH AMERICA, vol. I, 1925, p. 183).

A afirmação acima foi utilizada por Maxwell no sentido de legitimar/incentivar os esforços pró-estabelecimento missionário entre indígenas, uma vez que, ao contrário da declaração defendida por alguns pensadores da época de que os indígenas estavam fadados ao desaparecimento, o que lhes faltava era somente uma “oportunidade”. Oportunidade essa que implicaria ao indígena inserir-se nos modelos culturais dos não índios, tidos como civilizados, processo esse que seria efetivado também através da contribuição das igrejas protestantes.

Com relação ao trabalho missionário, os índios foram classificados em quatro grupos: (1) os índios “domesticados”, os sob as influências do catolicismo e do “fetichismo”, ou seja, indígenas que re-significavam o discurso cristão, com a manutenção da “religião” tradicional; (2) aqueles que foram catequizados por missionários católicos; (3) os que foram “pacificados” por agentes do governo e que tinham acesso a atividades de “instrução” (agricultura, escola); (4) aqueles que ainda não haviam sido atingidos por nenhum tipo de influência, e que geralmente estavam

122 O reverendo Maxwell mencionou ainda o contato com os Pareci, Bororo, Nhambiquara e “Tupi”, localizados na porção norte de Mato Grosso e no Amazonas.

em guerra com os invasores de suas terras (CHRISTIAN WORK IN SOUTH AMERICA, vol. I, 1925, p. 184, 185).

A partir dessa divisão, o relatório apresentou as estratégias a serem desenvolvidas por uma futura estação missionária: para que fosse atingida a primeira classe, seria necessária a *aproximação comum* do missionário evangélico. O segundo grupo, caso estivesse sob controle de padres, seria praticamente inatingível pelo missionário evangélico em missões. A terceira classe foi considerada de fácil alcance por qualquer atividade bem organizada, assim como o quarto grupo, desde que elaborada uma ação planejada (CHRISTIAN WORK IN SOUTH AMERICA, vol. I, 1925, p. 184). Em todas as abordagens referentes ao campo missionário brasileiro, a necessidade do estabelecimento de atividades planejadas, racionalizadas, tal como a *tese* defendida pelo reverendo Salomão L. Ginsburg, na I Conferência Regional realizada em 1916 no Rio de Janeiro, ficou novamente patente. Especificamente com relação aos indígenas, a ação missionária foi entendida como a resultante de um conjunto de planejamentos e estratégias, pensados detalhadamente.

Outra questão debatida durante o Congresso diz respeito a posição das igrejas protestantes diante da “proteção” oficial exercida pelo Governo junto aos indígenas por meio do Serviço de Proteção ao Índio (SPI). Conforme o relatório “Índios do Brasil”, o serviço desenvolvido pelo SPI foi “bem visto” pelos missionários protestantes, que o qualificaram como um trabalho *detentor de um caráter liberal e humanitário*, e que possuía como expoente principal o general Rondon, a frente do órgão desde 1910, data de sua criação.

O texto do relatório apresentou diversos dados que comprovavam o “sucesso” que o órgão oficial obtinha junto aos indígenas, no sentido de pacificá-los¹²³ e aproximá-los da sociedade não-indígena. Para os missioná-

123 Um trecho do relatório afirmou: “Dezessete tribos, das quais três nunca haviam estado em paz com o mundo civilizado, foram aproximadas e se encontram agora em uma atitude amigável, entre

rios protestantes, o trabalho desenvolvido pelo SPI visava, principalmente, a proteção aos “desamparados” indígenas à mercê de indivíduos qualificados de desordenados, *em regiões onde a lei não podia ser executada* (CHRISTIAN WORK IN SOUTH AMERICA, vol. I, 1925, p. 186).

Com relação aos trabalhos desenvolvidos por missões religiosas, católicas ou protestantes, o relatório afirmou que o SPI adotava uma posição *rígida*, no sentido de manter a *neutralidade* em assuntos religiosos e a interferência de qualquer instituição nas *terras e vilas ocupadas pelos índios* (CHRISTIAN WORK IN SOUTH AMERICA, vol. I, 1925, p. 185). No entanto, as atividades desenvolvidas no Brasil pela subcomissão de missão aos índios da CBC demonstram o interesse do SPI em estabelecer atividades de cooperação com as igrejas protestantes. Como se verá posteriormente, durante os primeiros anos do estabelecimento protestante em Dourados, as relações de cumplicidade entre missionários e agentes do SPI foram importantes no sentido de legitimar e facilitar o desenvolvimento das atividades religiosas entre os indígenas.

A prática de buscar apoio nas atividades desenvolvidas por missões religiosas junto aos índios, no sentido de “pacificá-los”, torná-los “amigáveis” e “úteis” ao trabalho, figurou na política indigenista do Estado Nacional desde épocas imperiais. Conforme Cláudio Alves de Vasconcelos (1999, p. 73 – 85),¹²⁴ o governo da Província de Mato Grosso, diante dos vários problemas (*roubos, correrias, conflitos pela posse de terra*) relacionados a grupos indígenas tidos como *bárbaros*, apelou ao governo central para que autorizasse a vinda de missionários capuchinhos da Itália para a Pro-

elas as *guerreiras Nhambiquaras, Amkemes, and Caingang*” (sic) (CHRISTIAN WORK IN SOUTH AMERICA, vol I, 1925, p. 185).

124 Trata-se do livro “A questão indígena na Província de Mato Grosso: conflito, trama e continuidade”, apresentado originalmente como tese à Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. A obra apresenta importantes contribuições para o estudo da política indigenista do século XIX, sobretudo, no sentido de apontar para as diferentes “faces” que a política do Estado assumiu em relação aos grupos indígenas “espalhados” pelo “interior” do país.

víncia mato-grossense. Os religiosos, ao desenvolverem suas atividades, contribuiriam com a política provincial de “civilização” e “integração” do indígena, conforme se pode notar no relatório do Presidente da Província de Mato Grosso:

No estado, porém, em que vivem [*Caingúas, Coroados e Guaranyis* (sic)], são completamente inúteis e prejudiciais à sociedade pelas suas frequentes correrias, trazendo continuamente em sobressalto os lavradores do interior da Província. Creio que o único meio de chamá-los à civilização será o da persuasão, procurando se modificar os seus hábitos por intermédio de missionários que possuídos de verdadeira fé cristã, se internem nos sertões com o fim de aldear e catequizar esses infelizes (CARVALHO, 2004, p. 31. *apud* MONTEIRO, 2003, p. 26¹²⁵).

É possível observar, no relatório debatido em Montevidéu, que o SPI vislumbrava na atuação das missões religiosas uma possibilidade de atenuar os conflitos resultantes da apropriação pelo não-índio das terras tradicionalmente ocupadas por grupos indígenas. Dessa forma, a convivência à presença religiosa entre os indígenas apresentava-se como parte integrante do projeto “protetor” do órgão oficial. Assim, foi recomendado pela comissão, que debateu a evangelização dos indígenas, que qualquer igreja protestante brasileira, que pretendesse estabelecer um trabalho missionário entre índios, procurasse o SPI no sentido de obter informações, *conselhos* e evitar conflitos.

A atitude dos altos funcionários desse departamento em relação às missões Evangélicas é amigável. Eles buscam sua cooperação, em primeiro lugar para ocupar apenas as regiões onde os índios foram atacados pelos comerciantes de borracha e grileiros e, em segundo lugar, para ajudar o departamento a mostrar a eficiência dos bons

125 Trata-se da obra: MONTEIRO, M. Elizabeth Brêa. *Levantamento histórico sobre os índios Kaiowá*. Rio de Janeiro: Museu do Índio, 2003.

métodos em lidar com esse problema; mostrando que é possível para o governo ser neutro e não interferir legitimando nenhum trabalho de representação religiosa entre os índios. É aconselhável que qualquer empresa missionária indígena estabelecida no Brasil para trabalhar entre os índios consulte primeiramente o SPI para pegar informações confiáveis e conselhos, e evitar conflitos com os agentes governamentais (CHRISTIAN WORK IN SOUTH AMERICA, vol. I, 1925, p. 186).

Outro trecho do referido relatório foi mais claro acerca da contribuição que as missões protestantes poderiam relegar ao trabalho desenvolvido pelo SPI, ao mencionar as dificuldades financeiras enfrentadas pelo referido órgão. Convém lembrar que a elaboração dos relatórios referentes à evangelização dos indígenas do Brasil foi feita a partir da colaboração com agentes do Serviço de Proteção ao Índio, meses antes do Congresso, de maneira que, o texto debatido expressava também as ideias e concepções norteadoras das ações do próprio órgão indigenista.

A redução das apropriações após a organização do SPI e a presente depressão financeira resultaram na diminuição do trabalho, justamente onde ele é mais necessário, nos postos fronteiriços, onde os índios estão entrando em contato com os pioneiros. É necessário preservar as influências importantes já desenvolvidas nos povoados onde a exploração agrícola, escolas, etc., já foram estabelecidas, e aqui a ajuda das missões evangélicas será mais oportuna e bem-vinda (CHRISTIAN WORK IN SOUTH AMERICA, vol. I, 1925, p. 186).

Nesse mesmo sentido, a missão desenvolvida entre os Terena da Aldeia Bananal pela ISAMU foi apresentada como um exemplo de trabalho que havia conquistado “êxito” na evangelização de indígenas. O relatório utilizou também citações de Horta Barbosa, ao que tudo indica, do relatório apresentado ao Ministério da Agricultura (1923), no intuito de demonstrar que o governo brasileiro reconhecia os “benefícios” que futuras missões protestantes poderiam proporcionar aos índios. Da mesma

forma, utilizou trechos de um relato do missionário Harry Whittington sobre o “sucesso” obtido na conversão de indígenas na Aldeia Bananal.

O Dr. Horta Barbosa, diretor do Serviço de Proteção ao Índio, diz: “Um grande número de índios participam do culto, conduzido por esses ‘padres’ e há um certo número entre esses índios que foram sinceramente convertidos ao Protestantismo, como geralmente se acredita. O SPI, cumprindo sua obrigação, confere a eles liberdade absoluta para participar de cultos como quiserem, tomando cuidado para que a boa ordem seja mantida e para que os índios não sejam explorados sob o pretexto da religião – o que, no entanto, essas respeitáveis missões nunca tentaram fazer”. O Sr. Whittington, da União, escreve: “Nossa Missão iniciou o trabalho entre os Terenas no ano de 1913. Nossa igreja fica em Bananal, o dirigente da vila na reserva, onde temos boas congregações com quase 100 membros e um bom número de convertidos, mas ainda não batizados. Existe uma Escola de Domingo bem organizada e também uma escola normal. Há um trabalho especial desenvolvido entre as mulheres, e também uma reunião realizada toda semana com os jovens. Os índios nativos pregadores ganham uma grande parte da evangelização nas vilas indígenas vizinhas. Esses pregadores doam seu tempo gratuitamente, e a igreja providencia a comida para as jornadas. [...] Nós acabamos de alcançar, até agora, a margem dos Guaicurus. Eles vivem muito longe. Estou planejando iniciar na próxima semana uma viagem prolongada por entre as vilas dessa tribo. Meus companheiros de viagem serão um dos nossos crentes Terenas, que foi um assassino, mas agora é um Cristão; e uma senhora feiticeira Guaicuru, agora uma crente brilhante e feliz” (CHRISTIAN WORK IN SOUTH AMERICA, 1925, vol. 1, p. 187, 188).

Todos os relatórios apresentados no Congresso de Montevideú concernentes à evangelização dos indígenas apontaram para a necessidade da criação de um trabalho sistemático, organizado e bem planejado, ao custo de terem quaisquer iniciativas missionárias fadadas ao fracasso. Nesse sentido, foram analisadas as recomendações da comissão de missões indígenas de Montevideú, principalmente, as voltadas às igrejas protestantes do Brasil.

Uma missão entre os indígenas: métodos e abordagens

Conforme orientação do relatório “Índios do Brasil”, as igrejas protestantes deveriam ter em vista, no estabelecimento de qualquer estação missionária entre os índios, quatro abordagens sequenciais. Tais métodos, ou melhor, a ação missionária, entre indígenas foi definida pelo relatório como uma atividade que careceria de *verdadeiras aulas* e treinamentos pelos candidatos ao campo de missão.

(a) *A Abordagem Industrial e Econômica* – essa estratégia teria como objetivo, sobretudo, através da disseminação de fundamentos do Evangelho, transformar indígenas *nômades* em grupos com residência fixa. Com relação a esse contato, o relatório cita novamente trechos do missionário Harry Whittington, quando o mesmo afirma que essa abordagem deveria ser feita por missionários pacientes: *um homem com pouca paciência não deveria tentar trabalhar com os índios. A partir de experiência própria de muitos anos de trabalho com índios, tanto no Paraguai quanto no Brasil, paciência é um grande fator necessário na vida de todo trabalhador* (CHRISTIAN WORK IN SOUTH AMERICA, vol. I, 1925, p. 190).

A fixação dos indígenas deveria ter em vista a introdução de novos valores e hábitos, principalmente, os relacionados ao trabalho. Conforme o relatório, *o trabalho com índios deve começar com o estabelecimento de uma fazenda, onde as carências da vida podem ser produzidas para satisfazer as necessidades diárias e criar os elementos econômicos de uma nova ordem social* (CHRISTIAN WORK IN SOUTH AMERICA, vol. I, 1925, p. 191). Nesse mesmo sentido, o relatório cita frases do botânico Frederico Carlos Hoehne. O botânico afirma que as atividades de evangelização dos indígenas deveriam ter em vista também aliar a pregação da mensagem cristã à prática de assistência social.

De nada adianta erigir uma capela na vizinhança de uma vila indígena e lá pregar o Evangelho a eles toda semana e falar com eles sobre a salvação, se não fizermos nada para salvá-los da miséria e da necessidade de que sofrem atualmente. Os índios precisam muito de Cristo, mas para que O aceitem, devemos mostrar a eles que vale a pena aceitá-Lo (CHRISTIAN WORK IN SOUTH AMERICA, vol. I, 1925, p. 190).

(b) *A abordagem educacional* – qualquer estação missionária protestante deveria desenvolver atividades educacionais com dois objetivos principais: (1) *desenvolver em suas mentes as grandes verdades cristãs e um novo conceito de vida* (2) *incorporá-las na vida cidadã*. Sabe-se que o estabelecimento de escolas entre grupos indígenas também foi uma prática extremamente utilizada por missões religiosas, bem como pelo Estado, desde o século XIX (CHRISTIAN WORK IN SOUTH AMERICA, vol. I, 1925, p. 191).

(c) *A abordagem médica* – a preocupação com atividades voltadas à saúde dos indígenas concorria com a afirmação de Frederico Hoehne de que os missionários deveriam ter em mente o auxílio às condições materiais e de vida dos índios. Além disso, a oferta do saber médico foi entendida como elemento indispensável para a atuação missionária, uma vez que funcionaria como elemento de aproximação entre os religiosos e os indígenas, bem como poderia contribuir para que os métodos de cura praticados pelos próprios índios caíssem em descrédito. Essa estratégia poderia também funcionar como um instrumento de aproximação com elementos não indígenas que porventura habitassem nas proximidades dos indígenas.

Seu avanço em direção à civilização deve ser dirigido cientificamente por uma política profilática altamente organizada, para proteger o complexo da missão e os índios da ancilostomíase, malária, verminoses intestinais, sarampo, varíola, tuberculose, doenças venéreas e outras, para poupar as crianças, que morrem em grande quantidade. As estações missionárias devem ser grandes centros de atividade médica, até mesmo exercendo uma grande influência en-

tre os colonizadores em volta (CHRISTIAN WORK IN SOUTH AMERICA, vol. I, 1925, p. 191).

(d) *A Abordagem Social* - A atuação das missões protestantes entre os índios deveria trabalhar em duas direções: (1) Ajudar o governo na ocupação de estações onde os *pioneiros* conflitavam com os índios, de forma que: (2) as estações missionárias auxiliassem na solução de problemas relacionados à situação de exploração, na qual os índios foram submetidos por *comerciantes perspicazes* e extrativistas (CHRISTIAN WORK IN SOUTH AMERICA, vol. I, 1925, p. 192).

Nesse sentido, o relatório apresenta o esboço de um programa prático para a criação de uma estação missionária entre os indígenas. Esse documento foi baseado, principalmente, nos relatos e ideias do reverendo Maxwell. Conforme Maxwell, o primeiro passo seria a localização de um ponto central que facilitasse o acesso, a cavalo ou a canoa, a diversos grupos de índios. O segundo, seria o planejamento minucioso das ações, a localização de *trabalhadores nacionais*, os meios de sustentá-los. Nesse plano, aparece a figura feminina, associada às atividades apresentadas como específicas de seu sexo, ou seja, tarefas domésticas, ensino e cuidados de saúde.

Quanto aos trabalhadores, devem haver pelo menos três para cada estação central, um clérigo, um administrador de fazenda e um médico. Esses trabalhadores devem ser homens casados; porque existe um grande trabalho a ser feito com mulheres e crianças indígenas, que só funcionárias mulheres poderiam fazer (CHRISTIAN WORK IN SOUTH AMERICA, vol.I, 1925, p. 192).

Além disso, o reverendo Maxwell apresentou também a necessidade da futura estação missionária contar com a propriedade de uma *fazenda* para a produção de alimentos, para a inserção de indígenas em novas rotinas de trabalhos, bem como para servir de atrativo por meio de ofertas

materiais que a estação pudesse oferecer. A atividade educacional também foi mencionada como complemento à introdução de novos saberes e hábitos entre os indígenas.

A fazenda deve ser grande o suficiente para estabelecer uma colônia indígena de tamanho considerável, porque estou certo de que cedo ou tarde muitos serão atraídos para a instituição com um desejo de aproveitar as oportunidades oferecidas. A Missão deve estabelecer uma escola onde as crianças indígenas possam estudar as primeiras séries, e mais tarde estudos superiores como as condições devem demandar. Deve haver trabalho industrial em conexão com a escola, onde as meninas poderiam aprender artes domésticas, culinária, costura e cuidado geral com a casa, e onde os meninos poderiam aprender o trabalho de construção, sapateiro, etc (CHRISTIAN WORK IN SOUTH AMERICA, 1925, vol. 1, p. 192, 193).

Com relação ao local propício para o estabelecimento missionário, o reverendo Maxwell afirmou que havia três locais que reuniam condições favoráveis. O primeiro localizava-se na região noroeste de Mato Grosso, próximo ao Rio Guaporé, nascente do Rio Xingu; o segundo foi a região do Rio Araguaia, entre os índios *Carajás* (sic), e o terceiro local seria na região próxima a *Ponta Porã*, território então sob a influência da Missão que atuava entre os índios Terena da Aldeia Bananal (CHRISTIAN WORK IN SOUTH AMERICA, vol. I, 1925, p. 193). Ao se referir às igrejas protestantes brasileiras, o reverendo apontou que o trabalho missionário no Brasil não estava bem estruturado e que as igrejas que desejassem atuar entre os indígenas deveriam procurar estabelecer planos cooperativos com entidades missionárias estrangeiras.

O relatório apresenta o plano cooperativo para missões indígenas elaborado pela subcomissão de missões indígenas da CBC, mas afirma que nada de definitivo havia sido feito entre as igrejas brasileiras até então. Todavia, segundo o relatório, a ideia da cooperação protestante no Brasil

criava raízes, apesar do *sectarismo*, sobretudo, no que se referia ao estabelecimento de uma missão entre grupos de índios.

O *sectarismo*, no entanto, certamente aparecerá na questão do número de membros da igreja. Mas, lidando sagazmente com esse problema, nós devemos conseguir realizar uma associação de igrejas com o propósito de nos envolvermos com união nesse trabalho. Isso também causaria uma boa reação nas igrejas, dando a elas uma perspectiva ampla de todo o campo (CHRISTIAN WORK IN SOUTH AMERICA, vol. I, 1925, p. 194).

O *sectarismo*, mencionado no trecho acima, perpassou todas as recomendações no tocante à obra da evangelização dos indígenas. O trabalho deveria definitivamente ser realizado através da cooperação entre as igrejas. O estabelecimento de um plano cooperativo atuaria no sentido de proporcionar a divisão dos territórios, a economia das *forças*, o melhor treinamento e aparelhamento dos missionários e ainda sanar o pequeno número de trabalhadores (CHRISTIAN WORK IN SOUTH AMERICA, vol. I, 1925, p. 195).

Assim, no documento “As decisões do júri”, elaborado ao final dos debates sobre missões entre indígenas, foram expressas as recomendações do Congresso para que as igrejas protestantes sul-americanas pudessem estabelecer as estações de evangelização dos indígenas (CHRISTIAN WORK IN SOUTH AMERICA, vol. I, 1925, p. 222). Entre tais sugestões, destacam-se:

1. O Congresso recomendou que os comitês regionais de cooperação designassem sub-comitês indígenas que iriam trabalhar em cooperação estreita com o Comitê de Cooperação da América Latina e com a “comissão indígena”, organizada nos Estados Unidos pelo CCLA;
2. O Congresso recomendou que os missionários para os índios [agissem] com o interesse de entender seus problemas, assim como

ganhassem sua confiança, conseguindo expressar efetivamente a mensagem cristã;

3. Deveriam aprender o idioma nativo, bem como a língua nacional;

4. Onde fossem permitidos por lei, os missionários deveriam viver entre o povo;

5. Deveriam ter em mente que enquanto os trabalhos industrial, médico, agrícola, educacional e social fossem urgentemente necessários, os problemas fundamentais dos índios nunca seriam permanentemente resolvidos, exceto através de uma fé vital em Cristo;

6. O Congresso recomendou que os missionários para os índios dessem atenção especial para levantar dentre os convertidos um ministro nativo.

O reverendo Odilon de Moraes, presidente da subcomissão de missão aos índios da CBC, reafirmou, ao findar o Congresso, que o estabelecimento da obra missionária entre os indígenas brasileiros deveria possuir um caráter cooperativo, de espírito comum e, assim, de resultados seguros.

A questão é como esse trabalho pode ser feito de melhor maneira. Ele demanda trabalhadores com um espírito de sacrifício incomum, homens casados de três classes, ministros, médicos e fazendeiros. Mulheres que trabalham com índios devem, no entanto, certamente ser incluídas. Esse trabalho é evidentemente cooperativo. Ele deve incluir as igrejas nacionais. Já sugeriram como organizá-lo. Feito no espírito do Mestre, ele nos renderá resultados generosos (CHRISTIAN WORK IN SOUTH AMERICA, vol. I, 1925, p. 221).

É possível notar que as várias sugestões apontadas ao longo dos relatórios foram sistematizadas nas recomendações citadas acima. Foi possível perceber claramente, que as recomendações apontadas e sistematizadas no Congresso de Montevideu nortearam as ações para a criação da

Associação Evangélica de Catequese dos Índios do Brasil, três anos após o Congresso. Da mesma maneira, as abordagens e os métodos sugeridos durante os debates da comissão de missões indígenas foram observados no momento de estruturação da Missão Evangélica Caiuá. Esta iniciou suas atividades em Dourados em abril de 1929. Os primeiros anos de sua atuação serão meu objeto de estudo no próximo capítulo.



CAPÍTULO V

O PROTESTANTISMO MISSIONÁRIO NO ANTIGO SUL DE MATO GROSSO: "POR CRISTO E PELA PÁTRIA"

*Por nossa Pátria oramos, A Ti supremo Deus! Por nosso lar clamamos
A Ti, ó Rei dos céus! Bendizê a vida pastoril, Governa o brio senhoril,
Modera a lida mercantil, Deus salve a Pátria.
Da Pátria, que nos deste, Desvie tua mão, Desgraças, fome e peste,
Perfídia e sedição;
Sustenta a ordem nacional, O bom governo imparcial;
E dá-nos graça divina! Deus salve a Pátria.
Dá-nos real civismo, Constante, fiel, audaz; Promove o Cristianismo
Do Príncipe da Paz; Da Pátria afasta ideias vãs,
Derrama bênçãos temporãs,
Inspira em nós doutrinas sãs! Deus salve a Pátria*

("Oração pela pátria". Hinário Evangélico, n. 195 – João Gomes da Rocha; J. Booth. CEB, 1945)

Neste capítulo, apresento o processo de organização da Associação Evangélica de Catequese dos Índios do Brasil (AECI), e o papel dos jornais protestantes como veículos de propaganda missionária e dos ideais ecumênicos. Além disso, analiso o início do trabalho protestante em

Dourados e as primeiras ações em vista à organização da Missão Caiuá, contígua geográfica e ideologicamente, à Reserva Indígena de Dourados. Por fim, apresento uma breve análise do desenvolvimento das ações da Missão Evangélica em Dourados e os rumos do movimento ecumênico no Brasil, em princípios da década de 1930.

Organização da Associação Evangélica de Catequese dos Índios do Brasil

A Associação Evangélica de Catequese dos Índios do Brasil (AECI) é fruto direto ou expressão concreta das tentativas de cooperação do protestantismo histórico brasileiro, a desenvolver-se desde início do século XX. O surgimento da Associação deveu-se, sobretudo, à fundação da Comissão Brasileira de Cooperação, entidade responsável por promover os “melhores métodos de cooperação e evangelização do Brasil”. A entidade foi criada na cidade de São Paulo no dia 28 de agosto de 1928.

Para a reunião constituinte da Associação, estiveram presentes pela East Brasil Mission: Benjamin H. Hunnicutt e Albert Sidney Maxwell, pela Comissão Brasileira de Cooperação, a Federação das Escolas Evangélicas e a Associação da Igreja Metodista: Epaminondas Melo do Amaral e Elias Escobar Junior.¹²⁶ Além desses, estiveram presentes o médico Nélson de Araújo e o reverendo C. L. Smith, membros da Igreja Metodista, o reverendo Alfredo Borges Teixeira, membro da Igreja Presbiteriana Independente, o reverendo Salomão Ferraz, membro da Igreja Episcopal, Kamel Kuri, membro da Igreja Presbiteriana, e Joaquim da Silveira Bueno, membro da Igreja Batista (O EXPOSITOR CRISTÃO, 5 set. 1928, p. 1).

126 E. Escobar Júnior atuava nesse momento como o redator do jornal *O Expositor Cristão*. Afirmou que a criação da AECI foi fruto da *mão onipotente de Deus* que impelia a *obra de fé, caridade e patriotismo*. Cabia agora a todos os cristãos uma parte do serviço: *orar e contribuir* (O EXPOSITOR CRISTÃO, 5 set. 1928, p. 1).

Tendo em vista a preocupação de criarem uma entidade que não fosse dependente juridicamente de nenhuma das igrejas envolvidas no projeto de criação da estação missionária, as pessoas presentes à reunião decidiram que somente corporações (instituições) não denominacionais integrariam a Associação como sócias.

Tratando-se de organizar uma sociedade missionária sem dependência denominacional, dotada de entidade jurídica própria, para que a mesma tivesse cunho legal, foi inicialmente resolvido que só corporações legalmente organizadas fossem admitidas como sócias. Inscreveram-se como sócios organizadores a East Brasil Mission, a Igreja Presbiteriana dos Estados Unidos, a Comissão Brasileira de Cooperação, a Federação das Escolas Evangélicas e a Associação da Igreja Metodista. A nova organização recebeu o nome de – “Associação Evangélica de Catequese dos Índios [do Brasil]” (O EXPOSITOR CRISTÃO, 5 set. 1928, p. 1).

Com a criação da entidade, foi eleita a primeira diretoria composta pelo presidente, Elias Escobar Junior, o secretário executivo, Benjamin H. Hunnicut, e o tesoureiro, reverendo William Kerr.

Esse grupo ficou responsável por elaborar o Regimento Interno da Associação e apresentá-lo à Assembléia Geral outrora convocada. Foi estabelecido que a Associação fosse constituída de missões locais, sendo a primeira denominada *Caiuá*, com sede em Dourados, Mato Grosso e *por essa forma começa a se pôr em movimento o mecanismo da Missão* (O EXPOSITOR CRISTÃO, 5 set. 1928, p. 1).

Ao que indicam as fontes, os primeiros passos definitivos para a organização da Associação de Catequese dos Índios e a reunião dos primeiros membros da equipe missionária foram dados logo após o Congresso de Montevideú. Cabe lembrar que a primeira versão de um projeto de cooperação missionária protestante entre os indígenas foi apresentada na Conferência Regional do Rio, em setembro de 1922. Transcorreram

portanto, cerca de sete anos entre a primeira apresentação e a definitiva concretização do projeto. Esse processo, como se pode notar foi demorado e teve, principalmente, para reunião dos primeiros missionários, uma atuação destacada do reverendo Maxwell.

No mês de outubro de 1927, durante realização da Conferência Central da Igreja Metodista, o reverendo Maxwell apresentou à referida Igreja uma solicitação para que a entidade cooperasse para a montagem da primeira equipe de missionários a seguir para o então Sul de Mato Grosso, com o envio e sustento de um *obreiro médico* (O EXPOSITOR CRISTÃO, 8 ago. 1928, p. 1). O *Expositor* afirmou ainda que Albert Maxwell, à época da solicitação à Igreja Metodista, já tinha como certa a disponibilidade do missionário Esthon Marques, presbiteriano independente que atuaria como professor e dentista, e do missionário João José da Silva e de sua esposa, a missionária Guilhermina Alves da Silva, ambos da Igreja Presbiteriana. João José da Silva atuaria como agrônomo e Guilhermina auxiliaria nas atividades domésticas e escolares. Diante do pedido de Maxwell e da apresentação do projeto missionário, a Conferência Metodista recomendou que a Igreja Metodista *entrasse em cooperação no projeto de catequese dos índios* (O EXPOSITOR CRISTÃO, ago. 1928, p. 1, 2).

Uma série de artigos publicados no *Expositor Cristão* com o título “nossa missão aos bugres”, autoria do reverendo metodista Elias Escobar Júnior, debateu, entre os meses de agosto a setembro de 1928, a problemática que envolveu o envio e o sustento oficial do missionário Nélson de Araújo como representante da Igreja Metodista. Ao que tudo indica, após a *recomendação* oficial da Conferência Central Metodista em 1927, nada foi feito de concreto pela instituição. Porém, seguiram-se os trabalhos do reverendo Maxwell e dos demais envolvidos no projeto de missão aos índios. Faltava a decisão oficial da Igreja Metodista no Brasil em manter o jovem médico no campo missionário.

Apesar de o movimento de cooperação entre as igrejas ter sido, até aquele momento, um assunto extremamente debatido e visto com “bons

olhos” pelas lideranças denominacionais, os mecanismos burocráticos eclesiásticos dificultavam uma maior ação das instituições no campo da cooperação. O *Expositor Cristão* foi o jornal que mais expôs as dificuldades da burocracia eclesiástica no envio e na disponibilização de recursos para o sustento dos missionários a serem enviados. Chegou-se mesmo a cogitar que o sustento do representante metodista fosse vinculado ao *movimento leigo*, ou seja, sustentado somente através de doações voluntárias dos fiéis.

Todavia, foi possível notar que, durante os primeiros anos do estabelecimento dos missionários em Dourados, a parte maior dos recursos provinham de doações materiais e financeiras angariadas de forma individual por protestantes de diversas igrejas do país. O envio do sustento oficial das respectivas denominações pouquíssimas vezes foi mencionado nas fontes analisadas. Contudo, é bem provável que as igrejas representadas na Missão tenham cumprido, irregularmente, com o compromisso de sustentar seus enviados ao campo missionário (O EXPOSITOR CRISTÃO, 8 ago. 1928, p. 1, 2; 15 ago 1928, p. 1; 22 ago. 1928, p.1).

A Conferência [metodista] *limitou-se a uma recomendação favorável, que ficaria sepultada em suas atas, como um silencioso protesto contra a desarticulação eclesiástica, se a Providência, protetora, não viesse apontar novos caminhos* (O EXPOSITOR CRISTÃO, 15 ago. 1928, p. 1). A “providência”, apontada no trecho anterior, foi o oferecimento do jovem médico Nélson de Araújo como candidato ao posto de representante metodista na missão aos índios. Segundo o texto, a apresentação de Nélson de Araújo¹²⁷ fez com que a Igreja tivesse que tomar uma posição definitiva quanto à participação missionária. *On aceitaremos o desafio desta nova oportunidade e ofereceremos a nossa*

127 Ao longo de todo o ano de 1928, a apresentação de Nélson de Araújo foi constantemente exaltada em artigos publicados no *Expositor Cristão*. A juventude do missionário e a recente formação na área da saúde foram aspectos comumente ressaltados como provas de um legítimo missionário que *fechava os olhos às comodidades da vida, a uma carreira promissora, para viver entre os selvagens* (O EXPOSITOR CRISTÃO, 15 ago. 1928, p. 1; 5 set. 1928, p. 1, 3; 12 set. 1928, p. 5; 17 out. 1928, p. 5, 6).

Igreja as emoções de um empreendimento que, por sua nobreza, por seu heroísmo há de despertar entusiasmo, ou recuamos, confessando nossa triste derrota (O EXPOSITOR CRISTÃO, 15 ago. 1928, p. 1; 29 ago. 1928, p. 1, 2).

O reverendo Elias Escobar Júnior escreveu ao *Expositor Cristão* um dia após a criação da AECI e afirmou que a missão entre os índios era a consecução de um projeto *prudente, medido e pensado* e que, portanto, não oferecia riscos de *fracasso* à Igreja Metodista. Conforme noticiou o *Expositor*, a missão entre os índios foi

a execução de um plano que há muito vem sendo estudado por todos os aspectos e que só aparece perante a Igreja depois de perfeitamente delineado em todas as suas minúcias. O campo foi primeiramente estudado pelo reverendo Maxwell, pessoa que dispõe de largo tirocínio do trabalho entre os selvícolas, e depois, pelo próprio Dr. Nelson de Araújo. Ambos encontraram no ponto onde vai ser localizada a Missão, condições favoráveis (O EXPOSITOR CRISTÃO, 29 ago. 1928, p. 1, 2).

A instalação da Missão entre os índios Caiuá de Dourados foi precedida de viagens exploratórias ao Sul Mato Grosso pelos missionários Maxwell e Nelson de Araújo. A última dessas viagens ocorreu entre os meses de maio a junho de 1928 (O EXPOSITOR CRISTÃO, 8 ago. 1928). Cerca de dois anos antes da vinda dos missionários para o Mato Grosso, o reverendo Maxwell, em uma carta enviada desde Varginha (MG) ao jornal presbiteriano *O Puritano*, já tentava divulgar e sensibilizar os fiéis no tocante ao trabalho missionário entre os indígenas. Maxwell aponta na carta:

Como todos os ministros do Sínodo Central já sabem, estamos planejando estabelecer uma missão evangélica entre os indígenas. Três denominações a saber, as igrejas Metodista, Presbiteriana Independente e a igreja Presbiteriana, já se manifestaram muito interessadas no plano de trabalho cooperativo entre os índios [...] E já há um casal de membros da Igreja de Lavras que está querendo dedicar a sua vida ao trabalho entre os selvagens, o sr. João José da

Silva e d. Guilhermina. [...] O plano é o seguinte: Pede-se que cada membro da igreja contribua no segundo domingo de cada mês, com, pelo menos, duzentos réis para a missão entre os indígenas. Haverá um membro que não dê os seus tostões para mandar o Pão da Vida aos indígenas? De certo que não. Jesus está dizendo: 'Dae-lhes vós de comer' (O PURITANO, 23 abr. 1927, p. 2). De tempos a esta parte, vinha ele [Maxwell] como que provocando curiosidade e despertando interesse das igrejas evangélicas, no sentido de se cristianizarem alguns gentios, sem dúvida legítimos brasileiros (O EXPOSITOR CRISTÃO, 5 set. 1928).

Ao que tudo indica a reunião da primeira equipe missionária, a ser enviada para o Sul de Mato Grosso, bem como a confirmação de sustento de suas respectivas igrejas, demorou cerca de um ano (1927–1928). A partir da criação da AECL, pode-se considerar que estava definido o grupo missionário aos índios localizados em Dourados: reverendo Albert Sidney Maxwell, missionário norte-americano; missionária Mabel Davis Maxwell, esposa do reverendo Maxwell; Nélson de Araújo,¹²⁸ missionário médico, membro da Igreja Metodista de Juiz de Fora (MG); Esthon Marques, missionário professor e dentista, muito provavelmente membro da Igreja Presbiteriana Independente de Campinas; João José da Silva, missionário agrônomo, Guilhermina Alves da Silva,¹²⁹ missionária professora, ambos membros da Igreja Presbiteriana de Lavras (MG). Acompanhou o referido casal o filho Erasmo, ainda criança.

Essa equipe de missionários estabeleceu-se na Vila de Dourados no início do mês de abril de 1929, pondo em marcha um conjunto de ações

128 O Dr. Nelson nasceu de família cristã [formado em Medicina no Rio de Janeiro] e cresceu no ambiente da igreja metodista [...] é moço finamente educado, ilustre e cristão, escreveu Josué de Castro, membro da Igreja Metodista de Juiz de Fora (MG) sobre o missionário (O EXPOSITOR CRISTÃO, 29 ago. 1928, p. 1).

129 O metodista Sebastião Arantes, primo de Guilhermina Alves da Silva, definiu assim a jovem missionária: possui uma sólida instrução, e elevado espírito evangélico, e que foi até certo tempo criada em fazenda e, portanto, preparada para a vida de solidão (O EXPOSITOR CRISTÃO, 19 jun. 1929, p. 2)

referentes à instalação e organização da Missão Caiuá,¹³⁰ ao conhecimento do campo de trabalho e ao estabelecimento dos primeiros contatos com as comunidades indígenas e a população não-índia do lugar.

Jornais protestantes: a propaganda missionária e o discurso da unidade cristã

Entre as atribuições dos missionários, definidas no Regimento da AECl,¹³¹ estava a de escrever periodicamente aos órgãos de imprensa de suas respectivas igrejas. A partir da análise dos relatórios, das cartas, e das fotografias, publicadas nos jornais protestantes, nota-se que os periódicos denominacionais desempenharam papel fundamental na implantação e continuidade dos serviços missionários em Mato Grosso.

A primeira função desempenhada pelos jornais *O Puritano*, *O Estandarte* e *O Expositor Cristão* foi a de divulgar a necessidade do apoio material, sobretudo financeiro e espiritual, através da prática das orações em favor da obra evangélica. Tão logo o primeiro grupo de missionários deixou o Estado de São Paulo, os três jornais evangélicos publicaram informações a respeito da partida dos religiosos para o *sertão de Mato Grosso*. Convém ressaltar que, antes mesmo da partida do primeiro grupo de religiosos, os jornais já mencionavam a possibilidade da criação de uma frente missionária unida em Mato Grosso, bem como apresentavam sugestões para a execução e o sustento da obra (*O PURITANO*, 14 abr. 1927, p. 2).

130 No dia 8 de junho de 1929, os missionários elegeram em Dourados a primeira diretoria da Missão Caiuá: presidente: Alberto Maxwell; secretário: Esthon Marques; tesoureiro: João José da Silva, e historiador: Nélson de Araújo (Livro Ata da Missão Evangélica Caiuá, n. 1. *apud* CARVALHO, 2004, p. 53). Apesar de não terem sido encontradas maiores informações que possam elucidar a questão, notou-se que nenhuma das missionárias ocupou algum cargo nessa diretoria, o mesmo ocorreu anteriormente com a AECl.

131 A Dissertação de Raquel Alves de Carvalho, citada anteriormente, traz anexa uma cópia do Regimento da AECl.

Os pedidos de auxílio se tornaram constantes tão logo os missionários se estabeleceram em Dourados. Diante da realidade do campo missionário e das dificuldades a serem vencidas, os missionários apelaram e explicitaram as necessidades do grupo para dar início às atividades planejadas.

A divulgação das carências missionárias nos jornais esteve sempre vinculada à ideia de ressaltar o caráter cooperativo da obra. O estabelecimento dos missionários em Mato Grosso foi apresentado pelos órgãos de imprensa protestante como a prova de que a união entre as igrejas evangélicas no Brasil era algo possível.

Percebe-se também que a publicação dos relatos e das fotografias sobre a atividade missionária em Mato Grosso aguçava a curiosidade dos leitores principalmente no que dizia respeito ao modo de vida do indígena, bem como aos costumes da população e às características naturais do *sertão*.

Quando publicadas informações sobre o ponto de concentração missionária, as características ressaltadas sempre tenderam a apresentar Mato Grosso como *um lugar muito longe do centro civilizado* (O ESTANDARTE, abr. 1929, p. 11). A publicação de relatos e cartas, que informavam sobre a pobreza das cidades e a precariedade dos meios de comunicação e do transporte, contribuiu para a veiculação de uma imagem de Mato Grosso como um lugar *distante da civilização, das confortáveis cidades*. Tal imagem reforçava ainda mais o caráter de *obra santa* e o espírito de *sacrifício* dos missionários, bem como para a colaboração das igrejas (O ESTANDARTE, abr. 1929, p. 11).

Os textos informativos produzidos pelos jornais e as cartas enviadas pelos missionários possuem semelhanças quanto às descrições sobre o espaço mato-grossense. Ambos procuraram situar Mato Grosso como um local perdido não somente no espaço, mas também no tempo. As primeiras cartas enviadas pelos missionários aos jornais evangélicos foram narrativas de uma *viagem dura e penosa*, por causa dos mosquitos, da nuvem

de poeira, das estradas e das copiosas chuvas, entre São Paulo e Mato Grosso (O EXPOSITOR CRISTÃO, 15 maio 1929; O ESTANDARTE, abr. 1929; O PURITANO, 11 maio 1929, p. 7).

Conforme Lylia Galetti (2000, p. 86),¹³² a posição geográfica de Mato Grosso foi um dos aspectos que favoreceu, desde as primeiras expedições científicas e aventureiras no século XIX, a imagem da região mato-grossense como um local “isolado”:

Não por acaso, a travessia entre os pontos de partida e de chegada ocupa um espaço privilegiado em muitas obras sobre a região. As milhares de léguas percorridas, os longos e muitos dias de viagem, da qual se faz minuciosa descrição dos percalços vencidos, operam um deslocamento progressivo, ao fim do qual leitores e viajantes se deparam com um lugar perdido no tempo e no espaço, separado de qualquer vestígio de aglomerações humanas, isolado em meio a quilômetros de mata virgem. De qualquer modo, a narrativa destes percursos faz da viagem verdadeira odisséia e do viajante o herói [ou mártir no caso do religioso] de uma dura batalha contra o tempo, o desconforto, as intempéries naturais, as doenças provocadas pelo clima e as surpresas e perigos que se apresentam na forma de feras ou índios selvagens.

No que se refere aos indígenas, o relato dos missionários contribuiu para a criação da imagem do índio *pobre, miserável e pecador*, constantemente explorado por indivíduos ditos *civilizados*. Frente aos “civilizados”, os indígenas eram apresentados como *pobres patrícios que se acham numa condição tristíssima. Os homens civilizados não têm misericórdia deles, desprezam-nos, tratam com eles como se tratassem com qualquer animal selvagem e irracional. O selvícola não tem a proteção que deveria ter e vive maltratado e desprezado por todos* (O ESTAN-

132 Trata-se da tese intitulada “Nos confins da civilização: sertão, fronteira e identidade nas representações sobre Mato Grosso”. A autora analisou as representações sobre Mato Grosso e suas populações em obras de viajantes estrangeiros e de intelectuais e dirigentes brasileiros, produzidas entre meados do século XIX e inícios do século XX.

DARTE, 13 fev. 1930, p. 11-carta escrita por Esthon Marques em 18 jan. 1930). *Dessa condição de pecado e selvageria, só a Igreja poderá salvá-los* (O EXPOSITOR CRISTÃO, 12 set. 1928).

A condição *tristíssima*, mencionada por Esthon Marques, referia-se, sobretudo, à carência de recursos materiais como alimento, roupas e medicamentos. A falta de *proteção* diz respeito à constatação de que os serviços prestados pelo Serviço de Proteção ao Índio não eram suficientes. Desse modo, os serviços a serem desenvolvidos através das igrejas protestantes seriam como complementares aos oferecidos pelo Estado às comunidades indígenas. Além disso, as condições de “pobreza” e “maltrato” sempre foram apresentadas nos relatos missionários como vinculadas à ideia de *pecado* e, por conseguinte, de *selvageria*. Ou seja, as condições materiais “ruins” eram tidas como consequências da ausência da fé cristã, sendo, portanto, extremamente necessário aliar quaisquer serviço de assistência à pregação da mensagem cristã.

Nesse contexto, o trabalho de cooperação missionária entre os indígenas, sinônimo de união e fraternidade eclesial, foi constantemente exaltado através da figura dos *abnegados missionários*, que davam a *vida em holocausto ao Evangelho e à pátria* (O EXPOSITOR CRISTÃO, 2 jan. 1929, p. 6). O projeto missionário efetivado pelas igrejas protestantes em Dourados foi apresentado pelos periódicos evangélicos como o *braço misericordioso de Deus* que levava o remédio para a salvação das almas e para o melhoramento das condições materiais dos indígenas.

A ilustração abaixo fez parte dos preparativos para a Semana Missionária, promovida pela Comissão de Missões da Igreja Presbiteriana do Brasil, realizada entre os dias 9 e 15 de janeiro de 1933. Durante esse período, todas as igrejas do país foram chamadas a cooperarem nas orações e na contribuição financeira com os campos missionários da Amazônia, de Portugal e do Mato Grosso, que possuíam representantes presbiterianos.

Levantai os vossos olhos! Vede a Amazônia, em sua maior parte ainda longe do Salvador! Vede a grande população de índios a perecer nos sertões longínquos de Mato Grosso! Vede, finalmente, o maravilhoso campo que é Portugal para ali exercermos a nossa atividade ceifadora, na colheita de almas para o Senhor Jesus! (O PURITANO, 20 dez. 1932, p. 7, 8).

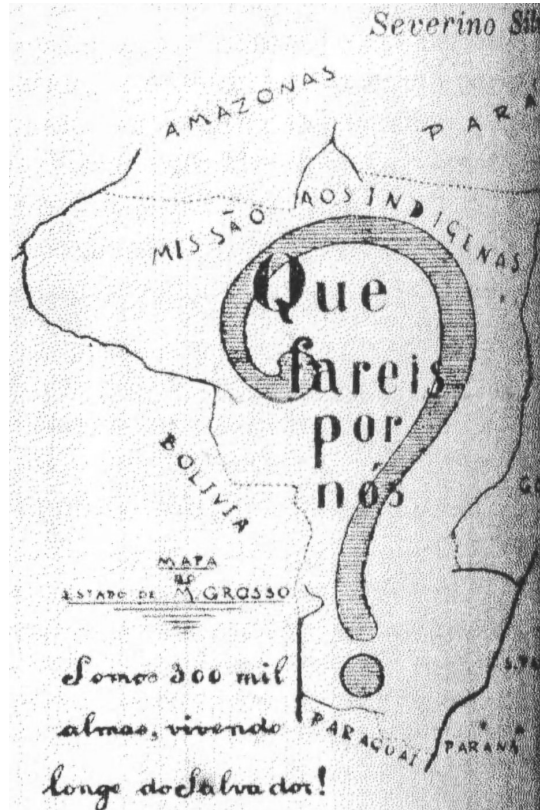


Figura 3 - Mapa missões aos indígenas, Semana Missionária da IPB-1933

O desenho é apelativo e sugere o clamor que os indígenas de Mato Grosso dirigiam às igrejas e aos fiéis protestantes. Na ilustração, sobressai a grande extensão territorial do Estado e o suposto grande número de habitantes indígenas apresentados como *longe do salvador*. No entanto, a

quantidade populacional apresentada na ilustração sugere que se tratava da soma de indígenas e não-indígenas, pois, certamente, a população de índios no Mato Grosso não alcançava as *trezentas mil almas* citadas. De qualquer modo, a utilização do elevado número populacional serviu também ao propósito apelativo da ilustração. Além disso, o sinal gráfico que preenche quase todo o desenho também reforçava o clamor para a responsabilidade, tanto das denominações protestantes quanto dos leitores alcançados pelo periódico.

No que se refere ao Estado de Mato Grosso e ao número de seus habitantes no período apresentado no mapa acima, pode-se utilizar como referencial uma tabela publicada no livro “The republic of Brazil: a survey of the religious situation...1932”, de autoria do reverendo Erasmo Braga e do missionário Kenneth G. Grubb. Trata-se de uma análise sobre a situação religiosa do Brasil, especificamente no que se referia à atuação das igrejas protestantes no país. A obra apresenta diversos gráficos, mapas, fotografias e tabelas referentes aos avanços do protestantismo (missões estrangeiras e trabalhos nacionais) em todos os Estados alcançados até então pelas forças protestantes. Conforme explicitado na introdução à obra, os dados estatísticos foram cedidos pelo Serviço de Estatística do Governo. Entre as diversas tabelas estatísticas, o livro apresenta informações referentes à quantidade de trabalhos missionários protestantes, ao número de indivíduos alcançados pelas atividades religiosas, ao número de igrejas e orfanatos organizados, como também ao número de circulação dos jornais protestantes nos Estados entre outros assuntos.

Com relação às atividades protestantes desenvolvidas no então Sul de Mato Grosso, a tabela abaixo, apresenta importantes informações:

Siglas das entidades/igrejas:

BBC: Convenção Batista Brasileira; **ISAMU:** Indian South America Missionary Union; **SDA:** Conferência Geral das Igrejas Adventistas do Sétimo Dia; **PN:** Igreja Presbiteriana dos Estados Unidos (Norte) e **CAY. M.:** Missão Caiuá.

O PROTESTANTISMO MISSIONÁRIO NO ANTIGO SUL DE MATO GROSSO

MATTO GROSSO : Área $\begin{cases} 1,378,783 \text{ sq. km.} \\ 532,380 \text{ sq. miles.} \end{cases}$ Pop : 363,215. Density $\begin{cases} .3 \text{ per sq. km.} \\ .7 \text{ per sq. mile.} \end{cases}$

Município.	Popula- tion.	Place.	Affiliation.	Date.	National Workers.	Number of Churches.	Other Centres.	Evangelical Communicants.	Sunday School Scholars.
Aquidauana ...	14,000	Aquidauana ...	B.B.C.	1914	1	1	—	15	30
Bella Vista ...	14,000	Bella Vista ...	I.S.A.M.U.	1924	—	1	6	100	200
Campo Grande ...	31,000	Campo Grande ...	B.B.C.	1913	1	1	2	60	100
Corumbá ...	29,000	Corumbá ...	S.D.A.	—	1	1	—	50	50
" ...	"	" ...	I.S.A.M.U.	1923	—	1	—	20	50
" ...	"	" ...	B.B.C.	1911	1	1	—	40	50
" ...	"	Ladário ...	I.S.A.M.U.	1924	—	1	3	15	25
Coxim ...	10,000	Coxim ...	B.B.C.	1927	—	1	—	25	35
" ...	"	Camapuã ...	B.B.C.	1925	—	1	—	50	40
Cuyabá ...	50,000	Cuyabá ...	P.N.	1913	1	1	6	220	110
" ...	"	Buriti ...	P.N.	1922	—	1	3	20	45
" ...	"	Rondonópolis ...	I.S.A.M.U.	1924	1	1	1	15	15
" ...	"	Jarudore ...	I.S.A.M.U.	1929	—	1	—	—	—
Miranda ...	10,000	Miranda ...	B.B.C.	1927	1	1	—	8	15
" ...	"	Bananal ...	I.S.A.M.U.	1914	1	1	4	70	55
Ponta Porã ...	38,000	Ponta Porã ...	B.B.C.	1925	1	1	—	12	20
" ...	"	Dourados ...	Cay.M.	1923	3	—	—	—	200
Rosario Oeste ...	18,000	Rosario Oeste ...	P.N.	1929	—	1	3	40	20
S. Luiz de Cáceres ...	17,000	S. Luiz de Cáceres ...	I.S.A.M.U.	—	1	1	—	10	15
Tres Lagoas ...	13,000	Tres Lagoas ...	B.B.C.	1925	1	1	2	50	60
	244,000				15	17	30	820	1,135

Figura 4 - Tabela sobre o trabalho protestante em Mato Grosso
(BRAGA; GRUBB, 1932, p. 169)

Observa-se que a população de Mato Grosso é totalizada em 326.215 habitantes, número próximo à quantidade de *almas* que “clamavam” pelo auxílio das igrejas protestantes.

Outra informação significativa, apresentada na tabela, é a disposição/localização da maior parte das atividades missionárias protestantes na porção Sul de Mato Grosso, ou seja, em locais onde os meios de transporte apresentavam melhores condições, fosse via estrada de ferro (Noroeste do Brasil, Três Lagoas, Campo Grande, Aquidauana) ou transporte fluvial (Corumbá, Ladário). Além disso, tratava-se de uma região mais próxima às igrejas localizadas em São Paulo e Minas Gerais, grandes centros irradiadores do protestantismo pelo Brasil.

Especificamente em relação à região de Dourados, as estatísticas apontam que havia uma Igreja Batista organizada na cidade de Ponta Porã desde 1925. A Missão Caiuá aparece na tabela como um trabalho interdenominacional. Portanto, sem a identificação de uma denominação

específica. Convém ressaltar que a Missão entre os índios de Dourados foi a atividade protestante que mais contou com missionários protestantes brasileiros nesse documento. O total de líderes protestantes nacionais apresentados somava um total de 15 obreiros em todo o território do Mato Grosso. Desse total, oito atuavam na parte Sul do Estado, sendo três membros integrantes da Missão Caiuá. Embora a tabela não especifique o número de missionários estrangeiros que atuavam no Mato Grosso, é provável que esse número fosse maior do que o de protestantes brasileiros.

Outro dado que merece ser destacado é que as atividades que na tabela apresentam a maior quantidade de frequência às atividades religiosas, na porção Sul do Estado, foram aquelas desenvolvidas junto aos grupos indígenas pela ISAMU e pela Missão Caiuá. O número de frequentadores (200) atribuído às escolas dominicais, promovidas pelos missionários em Dourados, referia-se, quase que exclusivamente, a participantes indígenas. Essa informação condiz com os relatos publicados nos jornais protestantes pelos missionários entre os indígenas. Desde os primeiros meses do estabelecimento protestante em Dourados, a realização das atividades religiosas aos domingos pela manhã, posteriormente com o incremento do ensino escolar, foi constante.

Tal como representado nos relatos, os jornais evangélicos construíram a imagem do indígena que ansiava a ajuda e a “salvação” a ser proporcionada pelas igrejas protestantes do país. Dessa forma, os fiéis/leitores dos jornais foram constantemente chamados a cooperar na evangelização de Mato Grosso. *Irmãos: continuem a vossa obra auxiliando a missão. Sem a vossa caridade, sem o conhecido amor dos crentes, nada poderemos fazer pelo infeliz selvícola.* (O ESTANDARTE, 13 fev. 1930, p. 11—carta escrita por Esthon Marques em 18 jan. 1930). Além de pobre, o indígena, por viver *longe do salvador*, figura nos relatos missionários como *infeliz*, daí o clamor às igrejas.

Por fim, foi por meio dos jornais eclesiásticos que os missionários divulgaram a prestação de contas a respeito das atividades desenvolvidas

e do uso dos recursos enviados para Mato Grosso. Foi frequente a publicação de relatos minuciosos a respeito dos serviços de assistência aos indígenas, como a distribuição de doces e roupas adquiridas através de doações. Além disso, percebe-se, nessas narrativas, a intenção de suscitar a curiosidade dos fiéis quanto aos costumes e, principalmente, no que se refere às “carências” dos indígenas, *esta gente mansa, boa e sofredora* (O ESTANDARTE, 13 fev. 1930, p. 11-carta escrita por Esthon Marques em 18 jan. 1930).

A continuação dos trabalhos missionários em Mato Grosso dependia do auxílio institucional das igrejas e dos fiéis. O êxito dos pedidos, por sua vez, dependia da propaganda veiculada pelos jornais. Desse modo, a condição “desprotegida” e “desprezada” dos indígenas e a condição abnegada dos missionários que viviam “isolados” da civilização, foram produtos indispensáveis de propaganda. Foi, através dos relatos minuciosos de algumas atividades missionárias, como a distribuição de roupas enviadas por igrejas de outros Estados, que os respectivos fiéis sentiam-se participantes da obra de evangelização da pátria e do crescimento do Reino de Deus.

As publicações nos três jornais denominacionais não se restringiam somente aos textos produzidos pelos missionários instalados em Dourados. Lideranças eclesiais, representantes intelectuais das denominações e fiéis “comuns” encontraram nesses jornais o espaço para expressarem suas ideias e opiniões acerca do serviço missionário protestante. A significativa quantidade de publicações, durante os primeiros anos do estabelecimento missionário em Dourados, sugere uma expectativa não somente da liderança institucional, mas de todo o corpo eclesial, de diversas igrejas localizadas em São Paulo, Minas Gerais, Paraná e Rio de Janeiro.

Segundo informou o professor Esthon Marques, numa carta enviada ao *Estandarte*, os missionários recebiam em Dourados diversos pedidos

de *irmãos* e *grêmios* que solicitavam informações a respeito dos *usos, costumes* e *particularidades* dos indígenas. Esses pedidos eram *respondidos pontualmente*, desde que os envelopes fossem enviados já selados para as respostas, pois, segundo Esthon Marques, os missionários não tinham recursos para o gasto com as correspondências (O ESTANDARTE, 13 fev. 1930, p. 11).

A análise dos jornais denominacionais revelou que as doações financeiras e materiais como roupas e ferramentas foram enviadas por igrejas representantes das três denominações envolvidas no projeto missionário, localizadas nos Estados de Minas Gerais, Paraná, São Paulo e Rio de Janeiro, ao longo do período de implantação dos missionários protestantes em Dourados, embora não de forma constante. Disso decorre o esforço da propaganda missionária em apresentar as possibilidades do engrandecimento da igreja e da pátria através do trabalho evangélico em Mato Grosso.

Conforme já demonstrado, os veículos de imprensa protestante foram também os espaços onde melhor se verificou os *avanços* e *recuos* das iniciativas ecumênicas no Brasil.

Ao se referir às *necessidades do evangelismo brasileiro*, o reverendo J. Goulart, em carta escrita ao jornal *O Puritano* (20 jan. 1933, p. 8), afirmou com relação ao serviço missionário em Mato Grosso, que a *incredulidade* e a *inconstância* dos fiéis para com a contribuição ao serviço missionário foram duas barreiras a *embaraçar a obra missionária entre os Caimá*. O constante envio de *apelos* aos órgãos de imprensa eclesiástica pelos missionários de Dourados pode ser tomado como denúncias da realidade de dificuldades e privações, frutos do pouco apoio recebido das denominações cooperantes.

Com relação ao serviço missionário entre os índios, os periódicos foram, sobretudo, o espaço divulgador dos motivos e justificativas da expansão do Evangelho rumo ao *sertão*.

A viagem para Mato Grosso: "por Cristo e pela pátria"

20 de março de 1929... 9 horas da manhã...

Acaba de partir, neste momento, para Mato Grosso, a Missão Brasileira que vai trabalhar entre os nossos índios. Está radiante de alegria, o Reverendo Alberto Maxwell que, desde 1920, com a perseverança bem característica de sua raça, vinha trabalhando para que se realizasse o fato de que me ocupo hoje. Está de parabéns a Igreja Evangélica Nacional por este auspicioso acontecimento que, certamente, marcará uma nova fase na história do protestantismo brasileiro. Agora parte este punhado de moços para o 'hinterland' brasílico afim de levar a civilização e a salvação aos índios deste imenso Pindorama! Como lastimo não poder ir também! Mas, onde estiver, trabalharei o mais que puder por esta obra gloriosa, da qual, desde pequenino, fui um dos grandes entusiastas. Tenho o prazer de conhecer pessoalmente e de ser amigo de todos os membros da Missão Brasileira. E estou certo de que o seu trabalho será grandemente abençoado.

A citação acima fez parte de uma carta enviada por Eurípedez C. Menezes¹³³ ao jornal *O Puritano*. Nela, o autor presbiteriano relatou os acontecimentos que envolveram a partida do primeiro grupo missionário da Associação Evangélica de Catequese dos Índios para Mato Grosso (*O PURITANO*, 6 maio 1929, p. 5).

Na carta, a afirmação de que o estabelecimento missionário entre os indígenas marcaria uma nova fase na história do protestantismo no Brasil deveu-se ao fato de a missão ser composta na maioria de trabalhadores protestantes nacionais, representantes de organizações eclesiais brasileiras. Essa característica contrapunha a predominância de entidades e denominações estrangeiras em atividades missionárias no país. Nesse

133 À época, Eurípedez C. Menezes era o presidente da ACM de São Paulo.

mesmo sentido, a “nova fase” referiu-se também à atitude das igrejas protestantes brasileiras que progressivamente assumiam o *dever* de evangelização da *pátria* e o de fortalecimento das suas organizações.

Para Eurípedez Menezes, o fato de as igrejas nacionais terem criado a missão entre os indígenas foi a prova genuína do crescimento e expansão das denominações e do avanço dos esforços de cooperação e unidade protestante. A fundação da missão representava para o autor a morte do *sectarismo* que *tanto* prejudicava o avanço do Evangelho e das ideias de cooperação. *A primeira missão brasileira para os índios é simplesmente e felizmente evangélica. Seminário Unido, União de Obreiros, Hospital Evangélico e, agora, a Missão entre os índios! Graças a Deus!*¹³⁴

A fundação da missão aos índios revestiu-se também de um caráter *laico*. As igrejas protestantes brasileiras, num período caracterizado pela busca de maior espaço e visibilidade na sociedade, não ficaram alheias aos discursos e às preocupações que permearam o cenário político do Brasil em fins da década de 1920. Entre estes, destaca-se a preocupação com a preservação e engrandecimento da pátria e nacionalidade brasileiras.

Segundo Santos (2006, p. 193), os *protestantes sempre se viram diante da tarefa de justificar a importância e a relevância do protestantismo para a cultura brasileira*. Nas primeiras décadas republicanas, alguns elementos dos discursos políticos, como o civismo, a civilização e o progresso, foram alinhados ao discurso dos grupos religiosos na disputa por um espaço no campo religioso brasileiro. Nesse sentido, intelectuais protestantes construíram um conjunto de ideias que visavam convencer a todos de que o protestantismo representava o que havia de melhor em termos religiosos na direção de uma civilização, tal como se poderia verificar nos países de formação protestantes (SANTOS, 2006, p. 193).

134 O texto refere-se ao Seminário Presbiteriano Unido do Rio de Janeiro, ao Hospital Evangélico, também do Rio e da União de Obreiros de São Paulo.

No primeiro período republicano, alguns setores da sociedade brasileira expressaram rejeição às ideias e práticas do protestantismo por identificá-lo ao imperialismo norte americano e à sua suposta falta de nacionalidade, ameaça ao nascente nacionalismo brasileiro. Por outro lado, a religião protestante foi sinônima de civilização e modernidade. Essa face se apoiava na compreensão de que o protestantismo enquanto religião teria forjado as bases das nações mais prósperas da época e que traria ao Brasil os mesmos benefícios daqueles países (SANTOS, 2006, p. 159).

A título de exemplo, cabe lembrar o acirramento das controvérsias que envolveram o então arcebispo, Dom Francisco de Aquino Corrêa, e os presbiterianos da cidade de Cuiabá a partir de 1926.

No dia 12 de abril de 1926, Dom Aquino Corrêa proferiu, no Lyceu Cuiabano¹³⁵, uma palestra intitulada “Imperialismo e protestantismo”. O texto foi publicado¹³⁶ em forma de folheto e distribuído em vários Estados do país.

A partir de então, dois jornais protagonizaram o debate que teve como principal foco a defesa da nacionalidade brasileira. Do lado católico, o jornal *A Cruz* foi o principal meio de difusão das críticas aos protestantes. Já o jornal *A Penna Evangelica* foi o órgão utilizado pelos presbiterianos no combate aos discursos do arcebispo. O discurso de Dom Aquino acusou os protestantes de serem agentes religiosos a serviço do imperialismo dos Estados Unidos. Um inimigo a ser combatido em defesa da fé católica e da nacionalidade brasileira.

135 O Liceu Cuiabano foi criado em dezembro de 1879, recebendo a denominação de “Lyceu de Línguas e Ciências”. Localizava-se originalmente num prédio no antigo Largo da Matriz, atual Praça da República. Posteriormente foi transferido para o Palácio da Instrução e, em definitivo, na praça General Mallet, sendo ali instalado em 1946 com o nome de Colégio Estadual de Mato Grosso. Durante muito tempo o Liceu Cuiabano foi a única instituição oficial de ensino secundário em Mato Grosso com os cursos de “Línguas e Ciências”, preparatórios de humanidades de “Ciências” e Letras. Em 13 de março de 1979, centenário de sua criação, foi restabelecido o nome de Lyceu Cuiabano. (Disponível em: <www.mt.gov.br>).

136 CORRÊA, Francisco de Aquino. Imperialismo e protestantismo: conferência realizada em Cuiabá, no dia 12 de abril de 1926. *Jornal A Cruz*. Rio de Janeiro, 1926.

A estratégia de Dom Aquino de identificar a atuação do protestantismo ao suposto imperialismo estadunidense, conforme já demonstrado, não era algo novo nos círculos protestantes. Importa ressaltar que Dom Aquino fez menção à realização do Congresso do Panamá (1916) como mais uma prova das ações de conquista imperialista dos EUA.

E o ataque recrudesce. O combate alastra-se. O Congresso do Panamá, celebrado em 1916, marca a época mais importante nessa organização formidável, em que parece mesmo darem-se as mãos o imperialismo e a heresia. Jogando com os informes publicados nas atas daquele Congresso, e com os dados fornecidos em 1921 pela Comissão Central de toda essa propaganda, vê-se que durante esse lustro, o protestantismo elevou a mais de cento por cento os seus esforços, despendendo só neste último ano, cerca de cinco milhões de dólares, isto é, mais de 45 mil contos [de réis] na realização de seus planos de conquista da América Latina (CORRÊA, 1926, p. 25).

Além disso, Dom Aquino também acusou o protestantismo de ter sido o responsável pela divisão do cristianismo e pelo surgimento de diversas *seitas* e *heresias* ao longo dos anos. Para o arcebispo, tais divisões foram frutos do *ódio de morte* que o protestantismo manifestou desde a sua origem à Igreja Católica. Para Dom Aquino, o protestantismo apenas se apresentava *unido fraternalmente no ódio contra a Igreja. Em tudo mais, revela-se-lhe a tendência inata para a dissolução* (CORRÊA, 1926, p. 24, 25, 37). As críticas ainda contemplaram o casamento, o ensino escolar, o divórcio, a leitura da Bíblia e a forma do culto protestante (CORRÊA, 1926, p. 27). Acusou a América protestante de ter promovido o assassinato *a bala* dos índios de suas terras, *esses mesmos índios que o catolicismo amparou com dedicação por vezes heróica e que eles, os protestantes, pretendem agora catequizar tão melilunamente em nossos sertões, fazendo-nos rir de semelhantes amores* (CORRÊA, 1926, p. 34).

Assim, o arcebispo conclamou os católicos a lutarem com todas as forças contra o protestantismo americano, cuja expansão implicaria a

destruição da pátria e da nacionalidade.¹³⁷ Pátria e nacionalidade foram apresentadas no discurso de Dom Aquino como sinônimos de catolicismo (religião nacional), de maneira que, ao representar uma ameaça à Igreja Católica, o protestantismo significaria automaticamente um perigo à nação e aos valores culturais de seu povo, conforme se pode verificar na transcrição abaixo:

O catolicismo integral [...] é por certo o derradeiro e mais inexpugnável baluarte dos povos. É a acrópole da nacionalidade. Mas refiro-me também à simples fé católica, entrelaçada como se acha, com as glórias do nosso passado, com os amores do nosso presente, com as esperanças do nosso futuro, com todas as tradições, em suma, da nossa família, da nossa gente e da nossa Pátria. [...] E como arma de defesa nacional, basta esta fé para fazer milagres [...] quando periga a independência da pátria, quando se sentem conculcados os brios nacionais, o povo apela indistintivamente para esses ideais supremos, que são a alma comum da nação, a fé revive, integra-se [...] E é a este Deus, a esta religião nacional, que os hereges pretendem substituir um Cristo desfigurado pelo racionalismo, uma religião amaldiçoada pelos nossos maiores, um culto frio e seco [...] onde tudo, mesmo a oração e o canto, tem vibrações de protesto [...] onde a própria Bíblia se transforma em brinquedo de livre exame (CORRÊA, 1926, p. 26, 27).

Os presbiterianos, por sua vez, contra-atacaram com a estratégia de demonstrar que o corpo eclesiástico católico também possuía em suas fileiras, um considerável número de religiosos estrangeiros. Além disso, os presbiterianos apresentaram os missionários protestantes estrangeiros

137 Em um dos capítulos de sua tese intitulada “O acontecer e o desacontecer da romanização na fronteira do Brasil com o Paraguai e a Bolívia...” o historiador Jéri Roberto Marin analisou o papel do bispado católico na redefinição da identidade regional mato-grossense, sobretudo, a atuação de Dom Aquino. Segundo Marin, *Dom Aquino construiu uma representação da história de Mato Grosso e do seu povo associando brasilidade com catolicidade. Os mato-grossenses teriam herdado dos paulistas dois valores fundamentais: o catolicismo e o patriotismo. Ele descreveu a pátria como homogênea nos aspectos racial, religioso e cultural.* Assim, o protestantismo representava uma ameaça aos projetos culturais e políticos empreendidos pelo Bispo e analisados por Jéri Marin (MARIN, 2000, p. 492). A referida tese foi recentemente publicada pela Editora da UFMS (2009).

no país como propagadores da “palavra de Deus” e da paz. Nos círculos protestantes, a polêmica repercutiu nas principais cidades e igrejas brasileiras, além de ser objeto de críticas e refutações escritas por lideranças dos Estados Unidos.

O principal rebatedor das críticas de Dom Aquino foi o reverendo Felipe Landes, responsável pelo trabalho presbiteriano em Cuiabá. Os textos de autoria de Landes foram publicados no jornal *A Penna Evangelica* e também nos jornais *O Puritano*, *O Estandarte* e *O Expositor Cristão*. Nesse sentido, é provável que os escritos do reverendo Landes tenham alcançado um número muito maior de leitores em comparação à publicação da palestra de Dom Aquino.

A Penna Evangélica, por sua vez, tentou desqualificar o discurso de Dom Aquino ao chamar a conferência *mais enfadonha repetição de arcaicos e desacreditados conceitos emitidos* em anos passados por *Eduardo Prado e pelo bispo Dom Silvério* (Mariana) (16 abr. 1926). O mesmo texto afirmou que Dom Aquino, ao acusar o protestantismo de ser financiado pelo capital estadunidense, colocou-se ao lado dos *semeadores de desconfianças e mal entendidos*, tendo oferecido seu apoio para uma propaganda chamada de impatriótica, caluniosa e *indigna de quem se diz pregador do Evangelho da Paz* (*A PENNA EVANGELICA*, 16 abr. 1926). Essa mesma edição publicou uma pequena nota afirmando que o reverendo Felipe Landes iria refutar as *injustas e malévolas* acusações do arcebispo.

As repostas de Felipe Landes foram publicadas numa série de artigos na *Penna Evangelica*, intitulados “Conferência de Dom Aquino: imperialismo e protestantismo”. No primeiro texto em resposta ao arcebispo, Landes procurou desfazer a vinculação da atuação das missões protestantes no Brasil ao suposto plano imperialista dos EUA. Para isso, o reverendo Landes utilizou trechos de discursos pronunciados por políticos norte-americanos, como do então Secretário de Estado dos EUA, Sr. Kellog, que teria afirmado numa reunião com jornalistas em Washington que na política dos EUA para com os países da América do Sul e Central *não havia*

nenhum desejo de imperialismo, de aquisição de território, de dominação política ou econômica (A PENNA EVANGELICA, 1 jun. 1926).

Com o mesmo intuito de dissociar o protestantismo do imperialismo estadunidense, o segundo texto, publicado por Felipe Landes, citou diversos exemplos de transações econômicas entre o Governo brasileiro e as empresas norte-americanas, como a Ford, no sentido de demonstrar que não havia um *perigo yanque* que rondava o país. Nesse mesmo sentido, afirmou com relação ao presidente do país:

O dr. Washington Luis não acredita nessas afirmativas clericais por que se assim acreditasse não estaria cogitando de um grande empréstimo dos Estados Unidos para normalizar as finanças do Brasil e não teria mandado seu filho ao Mackenzie College, um colégio americano e protestante, para ali estudar engenharia. Se ele julgasse que o Colégio Mackenzie é um instrumento do Governo Americano, empregado para solapar os alicerces da nossa nacionalidade, como propalam os padres, nunca teria colocado seu filho nesse estabelecimento de ensino. Se o Congresso Nacional acreditasse no suposto perigo yanque não teria concedido, por uma lei especial em 1923, a equiparação do Mackenzie College aos estabelecimentos nacionais de ensino (A PENNA EVANGELICA, 1 jun. 1926).

Além da tentativa de desvincular o protestantismo do suposto imperialismo norte-americano, a *Penna Evangelica* publicou, ao longo do restante do ano de 1926 e princípios de 1927, diversos artigos que criticaram alguns dogmas católicos, como o culto às imagens, a salvação da alma somente através do catolicismo, a forma de culto (16 jun. 1926; 1 dez. 1926). O periódico também associou o analfabetismo e o atraso econômico ao predomínio católico no Brasil (16 dez. 1926; 1 jan. 1927; 17 jan. 1927; 2 fev. 1927) e criticou a própria pessoa do arcebispo Dom Aquino, chamando-o de *mau cidadão, por negar-se servir ao exército* (16 ago. 1926), *Judas Iscariotes* (16 set. 1926), *caluniador* (1 dez. 1926), *intérprete “estrambótico” da Bíblia* (16 fev. 1927).

Outro periódico que também publicou diversos textos de *combate* ao protestantismo no Mato Grosso foi o jornal *A Chrysallida*, editado pelos

alunos do colégio Lyceu Cuiabano (“Depenando a Penna”. 30 nov. 1927, p. 2, 3). As divergências entre o catolicismo e o presbiterianismo cuiabanos podem ser entendidas, do lado católico, como a estratégia de uma instituição que, ao instaurar-se a República, passou a *competir* com outras manifestações religiosas para tentar manter seu predomínio no campo religioso. A partir da perspectiva protestante, a *competição* com o catolicismo dava-se no sentido de afirmar posições e abrir espaços diante de uma Igreja Católica confortavelmente instalada em termos institucionais e culturais. Uma das estratégias comumente adotadas pelos missionários foi afirmar as virtudes “civilizadoras” e de “progresso” da fé protestante, advogadas como as responsáveis pelo grande desenvolvimento econômico e intelectual de países como os Estados Unidos.

No caso da parte Sul de Mato Grosso, foi o indígena o elemento tomado como destinatário dos esforços de expansão dos “benefícios” culturais e religiosos presentes no protestantismo. Os jornais denominacionais o apresentam ora como legítimos brasileiros ora como habitantes das selvas, “ignorantes” e “pagãos”.

O discurso das narrativas missionárias visava estimular à fé os receptores, infundir a piedade e manifestar a ação divina através das atividades missionárias desenvolvidas em Dourados. Desse modo, os relatos e as cartas publicados nos jornais fizeram parte da estratégia missionária, uma vez que era preciso demonstrar as “carências” materiais e, sobretudo, espirituais dos *selvícolas* para justificar os esforços na manutenção das atividades da Missão. Por diversas vezes, o discurso sobre os indígenas os apresentaram como *os nossos irmãos das matas, nossos índios*, no sentido de ressaltar o *dever* dos fiéis e das igrejas para com o sustento missionário.

Nesse contexto, a atividade missionária entre os indígenas, ao promover a expansão do Evangelho, contribuiria também para o engrandecimento do país através da catequese indígena, tida como um benefício, primeiro aos próprios índios, e depois à sociedade.

Os jornais protestantes veicularam a imagem de que as denominações brasileiras prestavam um grande serviço ao país ao promoverem a ca-

tequese dos índios. Tal como afirmado no capítulo anterior, a concepção da missão aos índios e a ação missionária implantada em Dourados foram, de certa forma, consoantes com as concepções e atividades desenvolvidas pelo SPI no Mato Grosso. Contudo, os benefícios divinos da salvação das almas eram o motivo condutor do *sacrifício* do missionário no âmbito temporal. A apresentação da missão aos índios como uma contribuição ao país criou, assim, um sentido a mais para as ações protestantes.

O projeto missionário de chamar os indígenas à fé cristã e, por conseguinte, à vida civilizada, foi comparado às bandeiras paulistas, sinônimo de bravura e sacrifícios, desta vez em nome da pátria e de Jesus Cristo.¹³⁸

Que trabalho magnífico vão fazer estes moços, que, arrostando perigos, longe das grandes e confortáveis cidades em que se criaram, vão civilizar e evangelizar os pobres selvagens brasileiros, tantas vezes desprezados, perseguidos, escravizados e caluniados! Ide, bandeirantes de Cristo! Ide, confiantes no Pai de misericórdia, de quem ireis falar aos índios de vossa Pátria! A Igreja de Cristo não vos esquecerá e não vos negará o apoio moral e material que vossa ingente obra exige. Ide com a graça de Deus! (O PURITANO, 6 abr. 1929, p. 5-carta de Eurípedez C. Menezes).

A dimensão patriótica do serviço missionário estava baseada na compreensão de que as igrejas protestantes brasileiras seriam co-participantes no projeto de construção da nacionalidade na medida em que se tornassem mais identificadas com esse projeto (SANTOS, 2006, p. 187).

A evangelização do país, tal como apresentada na capa do jornal *O Estandarte* em 1930 (abaixo), foi compreendida pelas denominações protestantes brasileiras como um requisito para o adiantamento/progresso da nação. O projeto de *santificação* evangélica para o Brasil destinava-se a alcançar não somente o *selvagem*; também o *povo queria ter uma religião*. O povo se deleitava em práticas e vícios considerados perniciosos pelas

138 A comparação publicada no jornal *O Puritano* contém implícita uma contradição, uma vez que as bandeiras paulistas objetivaram a captura e escravização dos indígenas.

igrejas protestantes, tais como o consumo de bebidas alcoólicas, o fumo, os jogos,¹³⁹ a prostituição, entre outros.

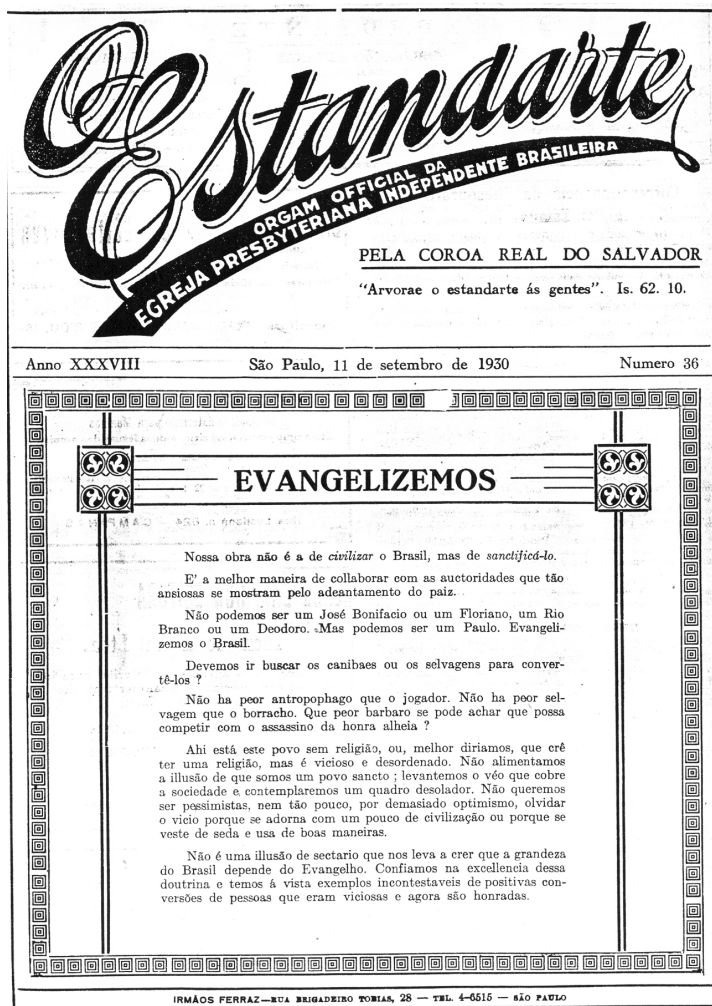


Figura 5 - "Evangelizemos"-capa d'*O Estandarte*, setembro-1930

139 Em todos os jornais protestantes analisados foram encontrados diversos textos que alertavam os fiéis dos "perigos" e inconveniências dos jogos de azar.

A deliberação do Sínodo da Igreja Presbiteriana Independente sobre o sustento do missionário e *professor de primeiras letras* Esthon Marques entre os indígenas também ressaltou os aspectos da cooperação *tão preconizado em teoria e que luta com dificuldades para se realizar em outros trabalhos* e a necessidade de *chamar os índios à fé cristã e à vida civilizada* (O ESTANDARTE, 9 maio 1929, p. 1).

Outro artigo, anterior à organização da missão aos índios, já destacava o caráter “sacrificante” que o serviço de catequese ao indígena exigiria dos trabalhadores que viessem a atender ao *chamado divino*.

Para todas as empresas e em todos os tempos, Deus tem suscitado homens aptos e abnegados que, atendendo a voz divina, se puseram resolutos no caminho do sacrifício e da vitória (O PURITANO, 13 ago. 1927, p. 2- autoria de J. Goulart). No texto, o autor apresentou o plano missionário como um fruto dos projetos de cooperação há muito tempo *mais ou menos vivos* no pensamento das igrejas brasileiras, mas que ao concretizar-se atestava que o protestantismo brasileiro *impunha-se ao respeito do povo não somente pelo aumento dos seus adeptos, mas pela participação cada vez maior na vida nacional*.

Como se pode notar nos relatórios e nas cartas publicadas nos jornais eclesiais, uma das razões que levaram as igrejas protestantes brasileiras a associarem evangelização com civilização e vice-versa foi a ideia de que os indígenas eram selvagens e bárbaros, e que os missionários eram detentores de uma cultura mais desenvolvida.

Essa perspectiva foi influenciada por uma compreensão etnocêntrica, na qual a cultura branca era supostamente superior à do indígena e o cristianismo estava associado a civilidade. Somado a isso, havia a compreensão de que os missionários, que haviam deixado a comodidade de seus lares, eram pessoas convictas de que Deus as havia escolhido como instrumento de salvação dos “perdidos”.

O início do serviço missionário em Mato Grosso deu-se a partir da consciência de cumprimento do dever religioso de atender a um chama-

do divino para anunciar a salvação aos seres humanos. Nessa empreitada, cristianização e civilização apresentavam-se como duas faces de uma mesma moeda.

Assim, as atividades missionárias no Sul de Mato Grosso receberam por parte das denominações duas valorações ou dois sentidos. “*Por Cristo*”, as igrejas cumpriam a sua missão de *pregar o Evangelho a toda a criatura* e marcavam nos *sertões* do país o crescimento e o fortalecimento das denominações brasileiras. “*Pela pátria*”, as igrejas apresentavam-se como agentes de inserção do indígena ao modo de vida “civilizado”, através da assistência médica, escolar e agrícola e da iniciação às noções e aos hábitos considerados higiênicos. O desenvolvimento dessas atividades foi apresentado como um serviço complementar às ações desenvolvidas pelo órgão do Governo junto aos povos indígenas em prol da sua inserção à sociedade nacional. Desse modo, o *serviço patriótico* atendia ao desejo das denominações protestantes de conquistarem maior visibilidade perante os órgãos do Governo brasileiro e perante a própria sociedade. Esse serviço era, pois, uma ferramenta a mais na disputa pelo espaço religioso no Brasil.

O itinerário do primeiro grupo missionário teve início na cidade mineira de Juiz de Fora e sua primeira estação na cidade de São Paulo. Na capital paulista, ficaram os missionários Esthon Marques e Nélson de Araújo. O restante da equipe partiu com destino a Campinas. Ali, a convite de James Smith, Reitor do Seminário Presbiteriano, as igrejas evangélicas da cidade se reuniram no templo da Igreja Metodista para saudarem os membros da Missão e ouvirem uma conferência do reverendo Maxwell sobre a evangelização dos índios e os propósitos da Missão. Ao final da solenidade, o reverendo José Borges teria proposto que, *para que se não esfriasse o entusiasmo daquela hora e se conservasse a lembrança das necessidades de tão pungente obra*, as igrejas protestantes de Campinas fizessem uma reunião mensal, em conjunto, para orar pela Missão e também desenvolvessem

atividades em prol da manutenção dos missionários (O PURITANO, 11 maio 1929, p. 7-carta de João José da Silva escrita em 15 abr. 1929).

Após a reunião de toda a equipe em Campinas, o grupo seguiu até Bauru para *pegar a estrada de ferro* com destino à cidade de Três Lagoas no Mato Grosso, aonde chegaram no dia 21 de março. De Três Lagoas, no dia 22 de março, os missionários se dirigiram para Campo Grande, via Noroeste do Brasil. A viagem, no Mato Grosso, foi descrita pelo médico Nélson de Araújo como rápida, por causa da estrada de ferro. Porém, o percurso havia sido *duro e penoso* em decorrência dos mosquitos e da *nuvem de poeira* provocada pela locomotiva (O EXPOSITOR CRISTÃO, 15 maio 1929).

O menino Erasmo, filho do missionário João José da Silva, que estava enfermo desde a saída do grupo missionário de Minas Gerais, foi acometido de uma *forte pneumonia*, fato que obrigou uma parte do grupo a permanecer num hotel em Campo Grande por cerca de doze dias.

Uma carta enviada ao jornal *O Estandarte* pelo professor e presbítero Evônio Marques, pai do missionário Esthon Marques, relatou alguns fatos sobre os missionários no caminho para Mato Grosso. O texto sugere que as informações foram extraídas de cartas que o presbítero recebeu de seu filho, bem como do reverendo Maxwell. Evônio Marques afirmou que os missionários enfrentaram muitos obstáculos até chegar ao Mato Grosso, sendo o maior deles as chuvas, que transformavam as estradas da região em *terrenos pantanosos* (O ESTANDARTE, maio 1929, p. 10).

Evônio Marques informou ainda que no dia 27 de março de 1929, os missionários Esthon Marques e Albert Maxwell deixaram Campo Grande e seguiram para Dourados a fim de instalarem a Missão. O restante do grupo teria permanecido em Campo Grande para aguardar a melhora do menino Erasmo.

Gastaram três dias e duas noites de viagem péssima para vencer 53 léguas de beíço,¹⁴⁰ numa estrada alagada pela chuva. Várias vezes tiveram que saltar para desatolar o automóvel, depois de terem primeiramente aliviado a carga de alguns milhares de kilos. Uma noite passaram atolados num pântano e algumas horas viajaram sob a carga de uma tempestade que desabava por sobre os campos daquela região... (O ESTANDARTE, maio 1929, p. 10).

O trajeto até Dourados foi percorrido em aproximadamente três dias por causa das más condições da estrada alagada pelas chuvas. Em outras situações, tal percurso levava em média um dia de viagem. Assim, os missionários Esthon Marques e Albert Maxwell chegaram ao seu destino no dia 1 de abril de 1929. O restante da equipe saiu de Campo Grande no dia 2 de abril às 8 horas da manhã e, como as chuvas haviam cessado e a estrada estava em melhores condições de tráfego, chegaram a Dourados no dia 3 de abril de 1929 (O EXPOSITOR CRISTÃO, 15 maio 1929-carta escrita por Nélson de Araújo).

Os relatos do percurso penoso e *duro* até o ponto de concentração dos missionários reforçaram a ideia do serviço cristão como uma atividade de sacrifício e abnegação. Tais descrições se tornaram mais intensas nos primeiros meses após o estabelecimento do grupo religioso em Mato Grosso. Nesse período, as cartas e os relatórios, enviados aos órgãos de imprensa das denominações envolvidas no projeto missionário, foram instrumentos importantes de divulgação das *carências* e das oportunidades evangelísticas que a localidade proporcionava.

A constatação das carências materiais e espirituais e das oportunidades de expandir os benefícios da mensagem cristã protestante projetou-

140 A expressão “léguas de beíço” é uma unidade vaga de distância, fora da realidade. Termo comum a pessoas moradoras do meio rural. Já a antiga unidade de medida itinerária Léguas corresponde a 6.600 metros (Novo Dicionário Eletrônico Aurélio. Versão Windons XP 2005).

se sobre uma localidade apresentada nos relatos missionários como *distante das confortáveis cidades e das comodidades da vida civilizada*.

Lylia Galetti (2000, p. 22), ao analisar as representações sobre Mato Grosso em fins do século XIX e primeiras décadas do século XX, utilizou a expressão *outro geográfico* para se referir ao espaço mato-grossense projetado como um local onde imperava a barbárie e o atraso, e sobre o qual uma outra parte do país, aquela onde os efeitos da modernização capitalista eram mais visíveis, podia e devia exercer a sua própria missão civilizadora. Não por acaso a partida dos primeiros missionários para Dourados foi comparada às bandeiras paulista, responsáveis pela “integração/expansão” e “dominação” dos sertões do país. Sabe-se que a expansão do protestantismo histórico de missão¹⁴¹ no Brasil ocorreu no sentido litoral-interior, ou seja, das “cidades grandes” em direção aos campos ainda não ocupados.

Foi em nome da expansão do Evangelho de Deus, através da cooperação do cristianismo protestante, e da nacionalidade/civilização que os missionários estabeleceram em Dourados a primeira estação de trabalho e puseram em marcha os mecanismos da evangelização dos indígenas.

141 O protestantismo de imigração foi introduzido no Brasil ainda na primeira metade do século XIX por imigrantes, sobretudo por alemães. Sob o ponto de vista institucional, com a formação de comunidades permanentes, consideram-se os imigrantes alemães como os pioneiros na implantação do protestantismo no Brasil. *Esse pioneirismo tem como marco inicial a comunidade de Nova Friburgo, Rio de Janeiro, fundada em 1824 pelo pastor Friedrich O. Sauerbronn, com 334 imigrantes evangélicos alemães. No Sul, também em 1824, 43 imigrantes alemães fundaram, no Rio dos Sinos, uma comunidade que recebeu o nome de São Leopoldo em homenagem à Imperatriz Leopoldina. Os imigrantes alemães foram se localizando progressivamente em vários pontos do país, além do interior das províncias do Rio de Janeiro e Rio Grande do Sul: Santa Catarina, São Paulo, Espírito Santos e Sul de Minas Gerais* (MENDONÇA; VELASQUES FILHO, 2002, p. 28). O protestantismo de imigração fez um percurso contrário ao protestantismo de missão; das pequenas propriedades do Rio Grande do Sul, por exemplo, às pequenas cidades e daí para os centros populacionais maiores, acompanhando o êxodo rural no Brasil.

O estabelecimento dos primeiros missionários em Dourados

Missão entre os índios Caiuás

Com sede em Dourados, Ponta Porã, Mato Grosso, temos um grupo de porfiados lutadores que se dedicam extremamente ao trabalho de Cristo, na catequese dos índios. Este grupo é composto dos senhores: dr. Néelson de Araújo, missionário médico da Igreja Metodista do Brasil, reverendo A. S. Maxwell pastor e chefe da Missão, ministro da Igreja Presbiteriana dos Estados Unidos, professor Esthon Marques, da Igreja Presbiteriana Independente e o engenheiro agrônomo Dr. João José da Silva e exma. Senhora. Merece muita simpatia dos crentes esse trabalho nacional que necessita de orações e contribuições para se manter (O PURITANO, 21 set. 1929, p. 5).

Esthon Marques e Albert Maxwell foram os primeiros missionários a chegarem na “Vila de Dourados”.¹⁴² Os *porfiados lutadores* logo entraram em contato com uma localidade marcada pela existência de dois cenários diferentes. O espaço “urbano”, onde residia parte da população não-índia da região, e a Reserva Indígena.

A criação das primeiras reservas indígenas no Sul de Mato Grosso, território de ocupação tradicional dos povos indígenas Caiuá e Guarani, ocorreu a partir de 1915, com o estabelecimento da Reserva Benjamin Constant, situada atualmente no Município de Amambai, pelo Serviço de Proteção ao Índio (SPI). A Reserva Indígena Francisco Horta Barbosa, em Dourados, foi fundada no ano de 1917 por meio do Decreto nº 401 de 3/9/1915, do então presidente do Estado de Mato Grosso General Caetano Manuel de Faria e Albuquerque. Essa Reserva passou a abrigar,

142 O povoado de Dourados começou a constituir-se nos últimos anos do século XIX. Em 1911, foi elevado à categoria de Distrito sob a jurisdição do município de Ponta Porã. Em 1915, o Distrito tornou-se Patrimônio, com a demarcação de uma área destinada ao patrimônio da Vila de Dourados. Nos relatos missionários, Dourados foi comumente denominada de “vila” ou “arraial”.

além dos grupos Caiuá e Nandeva ou Guarani, o povo Terena (MOREIRA, 1990, p. 13).

A fundação das reservas indígenas refletiu o processo de expansão das fronteiras agrícolas e a ocupação dos espaços de terra considerados “vazios”. Esse processo foi marcado por diversos conflitos e, sobretudo, pela resistência dos indígenas à espoliação dos seus territórios.

O estabelecimento das reservas¹⁴³ deu-se através de uma política oficial que visava *integrar os índios à sociedade nacional, como povos que tivessem assimilado os hábitos e valores dos ‘civilizados’*, transformando-os em agentes nacionais úteis ao crescimento da riqueza nacional (CARVALHO, 2004, p. 42). Tal política implicou a desapropriação dos territórios tradicionais indígenas e a “alocação” desses grupos em espaços de terras reservados, isto é, reduzidos, para eles.

Segundo Eva Maria Luiz Ferreira (2007, p. 40),¹⁴⁴ o *Estado objetivava prestar assistência e proteção ao índio promovendo a sua passagem da categoria de índios para a de agricultores não-índios*. A criação das reservas teve, nesse sentido, um duplo efeito para as comunidades indígenas: a liberação de suas terras para o avanço das fronteiras agrícolas e a restrição da mobilidade indígena ao âmbito dos espaços reservados para a transformação do índio em agente nacional.

Assim como as demais reservas, os indígenas, alocados na Reserva Francisco Horta Barbosa, trabalhavam, à época da chegada dos missioná-

143 Entre 1915 e 1928 foram criadas oito reservas indígenas no Planalto Sul-Mato-Grossense: Benjamin Constant (Amambai), reservada em 1915; Francisco Horta Barbosa (Dourados), reservada em 1917; Porto Lindo (Japorã), reservada em 1928; Limão Verde (Amambai), reservada em 1928; Pirajuy (Paranhos), reservada em 1928; Sassoró/Ramada (Tacuru), reservada em 1928; Takuaperi (Coronel Sapucaia), reservada em 1928; Te'yi (Caarapó), reservada em 1924 (BRAND, 1997, p. 107, 108). A Reserva Indígena de Dourados distava aproximadamente seis quilômetros ao Norte da Vila (MEDEIROS, 2004, p. 41).

144 Trata-se da dissertação intitulada “A participação dos índios Kaiowá e Guarani como trabalhadores nos ervais da Companhia Matte Laranjeira: 1902-1952”, apresentada ao Programa de Mestrado em História da UFGD, em 2007.

rios protestantes, com os não-indígenas, principalmente, na extração da erva-mate, explorado predominantemente pela Companhia Mate Laranjeira.¹⁴⁵

Foi a partir da década de 1920 que o pequeno povoado ganhou feições de cidade com a organização do núcleo urbano, caracterizado pela presença da capela, da agência de correios,¹⁴⁶ da pensão, do hotel e das casas comerciais. A formação desse pequeno núcleo urbano possibilitou que os moradores das fazendas e chácaras vizinhas encontrassem motivos, sobretudo comerciais, para o deslocamento em carros de boi ou a cavalo até a sede do povoado (MOREIRA, 1990, p. 12).

Já em fins dessa década, a chamada Vila de Dourados possuía em torno de mil habitantes e era cercada de fazendas voltadas ao extrativismo vegetal e à pecuária. Tanto na Vila, como nas fazendas, havia uma significativa população de origem paraguaia. *As casas eram feitas [...] geralmente de tábuas e cobertas de tabuinhas, uma vez que o transporte e as condições das estradas encarecia muito o tijolo e a telha* (MOREIRA, 1990, p. 12).

No que se refere à religião, a Vila não contava com uma assistência religiosa oficial regular, de forma que a população local era pouco assistida pelos padres. Tal situação dava-se porque a Igreja Católica mantinha uma pastoral extensiva, com reduzido número de agentes (AMARAL, 2005, p. 39).

145 A Companhia Matte Larangeira foi uma empresa de exploração da erva-mate que, desde o ano de 1882 exerceu o predomínio sobre a extração do vegetal bem como da faixa de terras sob sua jurisdição. A primeira concessão de terras para a exploração da erva-mate à Companhia ocorreu por meio do Decreto Imperial nº. 8799 de 9 de dezembro de 1882. Essa área compreendia os limites do Mato Grosso com o Paraguai, *no perímetro compreendido pelos morros do Rincão e as cabeceiras do Iguatemi, ou entre os rios Amambai e verde e pelas linhas que desse ponto for levada para o interior, até a extensão de 40 km* (legislação sobre o mate de 1883 a 1935, p. 13 – Instituto Nacional do Mate. *apud*. FERREIRA, 2007, p. 29). Ao longo dos anos a área da concessão foi sucessivamente ampliada, sobretudo por meio do apoio de políticos influentes. Através da resolução nº. 103 de 15/7/1895 a Companhia obteve uma maior área arrendada, tendo ultrapassado os 5000.000 ha. Essa porção de terras estendia-se *desde a cabeceira dos rios das onças, na Serra de Amambai, pelo ribeirão São João e rios Dourados, Brilhante e Santa Maria até a Serra de Amambai e pela crista desta Serra até as referidas cabeceiras do ribeirão das onças*. (FERREIRA, 2007, p. 31).

146 A Agência Telegráfica foi fundada no ano de 1925.

No entanto, o reduzido número de agentes religiosos a ocupar as regiões do interior do país foi motivo de preocupação para algumas lideranças católicas. O padre Pascoal Lacroix publicou, em 1936, um livro intitulado “O mais urgente problema do Brasil: o problema sacerdotal e sua solução”, no qual tratou dos problemas decorrentes do número insuficiente de padres que tinham que cobrir vasta área geográfica (HAHN, 1985, p. 20). Na visão do padre Lacroix, a falta de sacerdotes produziu um catolicismo *fraco e superficial* nas regiões do interior brasileiro. Lacroix afirmou que *não havia mais catecismo para as crianças, nem pregações aos domingos. O povo vivia e morria na completa ignorância... essa falta [de padres] tem reduzido o nosso catolicismo a um pequeno cristianismo fraco e superficial, apenas pretensão defectiva* (LACROIX, 1936, p. 66. *apud* HAHN, 1985, p. 20).

Não diferente do que se passava no restante do país, os moradores de Dourados vivenciavam uma religiosidade caracteristicamente católica, na observância dos dias e festas santos, sob uma liderança leiga. A religiosidade desempenhava papel importante na vida social do povoado. A observância de preceitos religiosos ditava normas e padrões morais. As celebrações religiosas constituíam um ponto alto da vida social e serviam como atrativo para a reunião de indivíduos de outros locais.

Em Dourados, o ponto de referência para as celebrações religiosas era uma capela de cultos católicos construída em 1925, sem a anuência do Bispo Diocesano de Corumbá, responsável religioso pelo território. O que havia de mais próximo ao catolicismo romano oficial eram as visitas empreendidas por padres itinerantes que percorriam a região em viagens a cavalo, realizando casamentos, batizados e outras atividades religiosas.¹⁴⁷

147 A autonomia leiga católica na condução dos assuntos religiosos em Dourados continuou até 1935, quando foi criada por ordem e decreto do bispo de Corumbá, Dom Vicente M. Priante (3 de outubro), a Paróquia de Dourados. Isso ocorreu pouco antes da criação do Município de Dourados (20 de dezembro). A população local foi informada do fato em 1936, por meio da leitura do decreto nº 3, realizada pelo padre Amado Decleene, vigário de Ponta Porã (AMARAL, 2005, p. 44).

As referências aos feitos dos padres viajantes são encontradas tanto em fontes eclesásticas como nas produzidas por autores memorialistas. Nelas pode ser conferido, por exemplo, que as visitas dos padres *batizadores*,¹⁴⁸ em certas localidades, ocorriam em intervalos de meses e até anos. Além disso, apareciam na região, pessoas comuns disfarçadas de padre, com o objetivo de lograr algum proveito material com o suposto título sacerdotal.¹⁴⁹ Em ambos gêneros de fontes, a função dos padres de celebrar os ofícios religiosos era interpretada, semelhante à ação dos missionários no âmbito protestante, como missão divina, abnegação humana e civilização. No trecho a seguir, é possível notar a vinculação de heroísmo, abnegação e civilização atribuídos aos feitos religiosos.

Constantemente pelos ervaís aparece um padre a cavalo, vasta bagagem, cheio de santinhos e rosários, alguns crucifixos, pequenas imagens, e pobres peças de vestimenta religiosa. É o batizador, como o cognomina o povo simples do sertão. Varando o sertão, dias e dias, exposto à chuva e ao sol, numa demonstração sublime de seu espírito de abnegação e renúncia, ele, o padre, ao nosso esquecido caboclo, no mais recôndito da floresta bruta, leva um pouco de civilização, e uma dose maior de crença em Deus. [...] Fazendo aqui um batizado, ali um casamento, celebrando mais alguém uma missa, ele se internava cada vez mais pelo sertão, convicto de que cumpria um dever sagrado. Quando ele aparecia, famílias inteiras viajando longos dias, vinham trazer os filhos para o batismo. Mas o povo, que acostumara a ver no padre a figura de um santo, sente um dia abalada profundamente a sua fé religiosa. Pensa em tudo, e descrê mesmo da existência de Deus. Mas, fica-lhe bailando na mente confusa uma dúvida: será que ele é mesmo padre? (SEREJO, 1946, p. 76).

148 Termo usado por Hélio Serejo no livro “Homens de aço: a luta nos ervaís de Mato Grosso”, p. 76.

149 Um fato desses foi descrito pelo padre Amado Declene, vigário de Ponta Porã, que percorreu alguns povoados e cidades nas regiões de Maracaju e Ponta Porã durante a década de 1930. Os acontecimentos registrados no Livro *Tombo da Matriz de Maracaju* dão conta que o missionário encontrou na região de Vista Alegre (Maracaju) *grande desconfiança devido à incursão de indivíduos embatinados que, tempos idos, lograram esta pobre gente* (Ponta Porã, 30 set. 1936).

Foi nesse ambiente que os missionários protestantes ingressaram definitivamente em abril de 1929. A presença dos religiosos despertou curiosidade e provocou reações nos moradores. Apesar das dificuldades enfrentadas durante o estabelecimento da primeira estação, os primeiros relatos a respeito do campo missionário fazem parte de um discurso esperançoso e triunfalista, quanto aos objetivos da Missão.

Nas narrativas missionárias é possível perceber que a compreensão religiosa do *dever* cristão penetrou todas as esferas do cotidiano missionário. Todas as atividades, *humildes* ou não, sempre foram descritas como realizadas de *boa vontade* e *alegria*, em benefício da realização da vontade divina.

O missionário Maxwell relatou numa carta, datada de 25 de abril de 1929, enviada ao Sr. Sebastião Machado da cidade de Campinas, como foram os primeiros dias após sua chegada, na companhia do missionário Esthon Marques a Dourados. Na primeira parte do relato, o reverendo Maxwell acusou o recebimento de uma correspondência enviada anteriormente pelo senhor Sebastião Machado. Nesta carta, o remetente solicitou informações a respeito dos trabalhos missionários em Mato Grosso. Na carta resposta, o reverendo descreveu o funcionamento do sistema de correios em Dourados e ressaltou a distância entre a localidade em Mato Grosso e a cidade paulista.

Sua carta do dia 11 do mês corrente chegou no dia 24, o que demonstra o fato que a distância entre Dourados e Campinas é bastante. Geralmente as cartas que vem do Sul de Minas levam 13 a 15 dias – mais tempo do que se gasta num vapor rápido de Rio a Nova Iorque. Esta demora é devida em parte ao fato que nossas correspondências não vem diretamente de Campo Grande para cá, mas faz uma volta grande passando em Ponta Porã nas divisões de Paraguai antes de chegar em Dourados. Estamos com esperança que mais tarde vamos ter correio diretamente de Campo Grande para Dourados, assim o tempo será diminuído talvez 5 ou 6 dias.

Na Vila, os missionários não encontraram de imediato uma casa adequada para suas atividades que estivesse disponível para compra, alugando, por isso, *um casarão de madeira velha*, que foi o primeiro centro das atividades missionárias. O casarão, anteriormente usado como açougue, exigiu dos missionários alguns reparos para torná-lo habitável.

Depois de muitas raspagens e lavagens o soalho começou a aparecer. Snr. Esthon sugeriu que passássemos cal nas paredes. Foi uma boa ideia, porque além de ser um desinfetante o cal, ajudava a iluminação pelo fato das paredes brancas refletirem melhor a luz. A pintura da sala de visita foi mais caprichada, pois teve uma barra vermelha. Para obter esta cor, na falta de cera, misturamos terra vermelha, a la moda sertão. Depois de alguns dias de limpeza e consertos a casa ficou...Boa? Não, mas serve.¹⁵⁰

Após a conclusão da reforma na residência, seguiu-se a fabricação de mesas, escrivaninhas e cadeiras, feita com caixotes de gasolina, *outra coisa a la moda sertaneja*. Outra atividade em que se ocuparam os missionários foi a plantação de uma horta. Segundo a carta, quase não havia hortaliças em Dourados, daí a necessidade da presença do agrônomo João José da Silva.

Outro trabalho que tem nos fornecido bastante divertimento é o de plantar hortas. Sob a direção do Snr. João este serviço está progredindo bem. Na falta de arados temos de capinar a cavar com enxadas. Nos primeiros dias as mãos não acostumadas ao serviço pesado sofreram bastante, mas com o tempo formam calos e os músculos se acostumam ao trabalho. Assim vamos indo todos trabalhando alegremente e com boa vontade, lembrando que tudo isto é necessário para a missão e que por meio de trabalhos humildes podemos servir nosso Pai Celestial. O resultado deste trabalho já está se manifestando. Batatas estão brotando e ervilhas crescen-

150 Esta carta foi encontrada numa pasta no Arquivo Presbiteriano em São Paulo em excelente estado de conservação. Trata-se de um texto datilografado em papel de seda e assinado a punho.

do. Centenas de mudas de cebolas, nabos, tomates, alface e repolho já estão quase prontas para serem transplantadas. Aqui quase não há verduras portanto a necessidade de plantar quanto antes.

Porém, o maior destaque da carta foi referente à aquisição das terras para a construção da futura sede da estação missionária.

Queremos terra que faz divisão com o terreno dos índios e que seja boa e tenha um córrego que dá para assentar um dínamo pequeno para iluminação. Para achar todas estas condições combinadas não é muito fácil. Peço que os amigos se lembrem deste problema nas suas orações.

O interesse em adquirir uma área próxima às terras indígenas revela a consciência que os missionários tinham da importância da proximidade com a Reserva para o estabelecimento dos contatos e do desenvolvimento dos planos a serem postos em prática (GONÇALVES, 2006, p. 10).

O texto escrito pelo reverendo Maxwell mostra como reagiram os indígenas frente à presença dos missionários em Dourados. De acordo com o reverendo, os índios visitaram por algumas vezes a residência dos religiosos, trazendo de vez em quando *coisas* para vender, como peles, milho, etc.

A atitude dos índios foi interpretada pelo reverendo Maxwell como ação de indivíduos *carentes*, que desejavam a evangelização e a ajuda missionária. *Parece que muitos já sabem que estamos aqui para ajudar a melhorar a sua condição. Estão se mostrando muito interessados especialmente na escola que vamos estabelecer.*

O estabelecimento entre os moradores não-indígenas era provisório, uma vez que a intenção dos missionários seria a de fixar residência próxima à Reserva Indígena e dar início à construção das instalações físicas da Missão. O missionário João José da Silva, numa carta escrita em 15 de abril de 1929, afirmou que a intenção dos missionários era *logo que foi* (sic) *possível adquirir o terreno que convenha a Missão e as construções estiverem*

prontas, iremos todos para perto dos índios, estabelecendo desde logo serviços agrícolas, assistência médica dentária, ensino primário e da Palavra de Deus (O PURITANO, 11 maio 1929, p. 7).

Desde os primeiros dias em Dourados, os missionários realizaram suas devoções no casarão. Alguns moradores, a exemplo dos indígenas, também procuraram conhecer os recém-chegados. Apesar de o destinatário específico da sua catequese serem os índios, os missionários logo perceberam que a evangelização dos *civilizados* era uma possibilidade promissora e complementar para a pregação da mensagem protestante.

Ontem tivemos a alegria de ver algumas pessoas estranhas na nossa pequena Escola Dominical. Elas mesmo mostraram desejo de frequentar as nossas reuniões e outras mais estavam se preparando para virem, mas foram impedidas por um ou outro motivo. Contamos que no próximo domingo vamos ter uma sala cheia, se Deus quiser. Entre as pessoas que estão frequentando a Escola, há alguns sírios que, em criança, tiveram oportunidade de assistirem aos cultos no Colégio mantido em Beirute por uma Missão Presbiteriana dos Estados Unidos. Eles é que estão trazendo outras pessoas as nossas reuniões. Orem os irmãos por esse trabalho (O PURITANO, 11 maio 1929, p. 7-carta de João José da Silva).

O campo de missão apresentou-se *grande e promissor* aos missionários. Conforme artigo escrito pelo presbítero Evônio Marques e publicado no jornal *O Estandarte*, o plano dos missionários visava também atingir aldeias localizadas nas atuais regiões de Amambaí e Caarapó (abr. 1929, p. 11). O missionário Nélson de Araújo, em entrevista concedida à revista *A Voz Missionária* em outubro de 1932, demonstra o objetivo em direção ao qual foram direcionadas as atividades evangélicas, fora dos limites da Reserva douradense.

O nosso atual campo de ação entre os índios tem-se limitado aos diversos agrupamentos do Posto Francisco Horta e vizinhanças, junto ao Patrimônio de Dourados e compreende o trabalho espi-

ritual, intelectual e de assistência física. O primeiro posto oficial do Serviço de Proteção aos Índios está junto ao Patrimônio de Dourados, o segundo em Taicué, a dez léguas para o sul; o terceiro em União, a vinte e cinco léguas, havendo ainda os de Nhu-Verá e Sacaron mais para o Sul. Isto mostra a direção em que nosso trabalho está se desenvolvendo. Nosso plano é ter um centro poderoso de trabalho Cristão em cada um desses lugares (A VOZ MISSIONÁRIA, n. 4, dez. 1932, p. 19).

De fato, já nos primeiros meses de instalação em Mato Grosso, alguns missionários empreenderam visitas a aldeias localizadas no entorno de Dourados. Essas viagens de exploração do campo missionário possibilitaram aos missionários obter maior conhecimento sobre as dificuldades a serem vencidas e as estratégias a serem desenvolvidas no projeto de evangelização.

Os relatos de tais viagens produziram discursos em tom *triumfalista* e *esperançoso* diante do trabalho a ser desenvolvido. Apresentar o campo missionário como um espaço com reais possibilidades de expansão do Evangelho cumpria o objetivo de manter as igrejas envolvidas no projeto missionário em sintonia com as necessidades, sobretudo financeiras, dos missionários em Mato Grosso.

Nas cartas e nos relatos sobre o estabelecimento da Missão em Dourados, a questão financeira esteve sempre presente. O discurso da unidade evangélica foi utilizado no sentido de tentar envolver as diferentes denominações no projeto de evangelização mato-grossense. Para serem bem sucedidos no empreendimento de *ganbarem muitas almas para Cristo*, os missionários precisaram contar com a *simpatia de toda a Igreja de Cristo*¹⁵¹ *sem cor denominacional* (O ESTANDARTE, abr. 1929, p. 11-carta de Evônio Marques).

151 Observe-se que a expressão “toda Igreja de Cristo” confunde-se com “igrejas protestantes”.

Segundo Evônio Marques, o primeiro auxílio das igrejas seria através das orações a favor dos obreiros, dos índios e dos resultados almejados por aqueles que deixaram *os parentes e amigos e também o convívio da civilização para levarem a mensagem de salvação àquele povo ansioso por saber onde é que vão passar a eternidade!* (O ESTANDARTE, abr. 1929, p. 11-carta de Evônio Marques).

O outro auxílio era material. Para o presbítero Evônio Marques, os leitores do jornal não precisariam *arredar os pés de suas comodidades, nem fazer o mínimo sacrifício* para auxiliar as atividades missionárias em Dourados. Essa ajuda se daria por meio do envio de donativos em dinheiro ou qualquer outro objeto, como roupas e chapéus para serem fornecidos aos índios que ainda viviam *no seu antigo e primitivo estado de homem da selva, vivendo quase nus, em tocas de palha* (O ESTANDARTE, abr. 1929, p. 11-carta de Evônio Marques). As doações seguiriam até Campo Grande, via Estrada de Ferro Noroeste do Brasil, para serem despachadas a Dourados.

Toda a infra-estrutura que abrigaria as atividades da Missão, bem como as voltadas à subsistência dos missionários desenvolveu-se a partir de doações.

Agora não é só de arados que a Missão vai precisar. Temos necessidade de grades, plantadores, cultivadores, arreios e animais de trabalho. Aqui tem os irmãos uma bela oportunidade de auxiliar a Missão. Qualquer oferta para as compras desses aparelhamentos pode ser enviada ao tesoureiro da Sociedade Evangélica de Catequese dos Índios. O tesoureiro é o Reverendo Willian Kerr, Seminário Presbiteriano Campinas, SP (O PURITANO, 11 maio 1929, p.7-carta de João José da Silva, escrita em 15 abr. 1929).¹⁵²

152 Essa carta foi publicada 26 dias após ter sido escrita. Dadas as observações feitas pelo reverendo Maxwell acerca da *lentidão* dos correios e da publicação das demais cartas analisadas, bem como das referências que os missionários fizeram a respeito do recebimento de correspondências e encomendas, é possível ter uma noção a respeito da dinâmica dos meios de comunicação utilizados em Dourados.

Para tanto, os apelos publicados nos jornais denominacionais tiveram contribuição importante. Em tais apelos, os indígenas sempre foram apresentados como primitivos, a localidade como *sertão* caracterizado pela pobreza, e a atividade evangélica como genuíno sacrifício em nome do Evangelho. Tais adjetivos cumpriam a tarefa de justificar a necessidade de apoio das denominações protestantes para a evangelização em Mato Grosso. Convém ressaltar que o pleno estabelecimento dos trabalhos de evangelização foi um processo lento e exigiu trabalhos contínuos, sobretudo devido aos poucos recursos. *Fé, paciência e demorada elaboração*, foi com essas virtudes que o jornal *O Expositor Cristão* emoldurou os planos a serem executados pelos missionários (12 set. 1928).

Os planos missionários: "aldear, civilizar e educar"

O Expositor Cristão publicou no dia 12 de setembro de 1928 um editorial em que apresentou os planos missionários a serem colocados em prática entre os indígenas. O jornal expressou assim a sua opinião: *os missionários vão aldear, civilizar, educar, cristianizar e curar as enfermidades de uma tribo já corrompida pelos vícios e contaminada pelas moléstias dos chamados civilizados. Uma obra de caridade, de patriotismo e de fé, a mais bela das iniciativas da Igreja Brasileira* (p. 1).

Os planos¹⁵³ a serem desenvolvidos pela Missão com os índios, estavam diretamente relacionados à formação profissional dos membros da equipe. Convém destacar que apenas o reverendo Maxwell possuía uma formação *profissional* voltada à pregação do Evangelho. Albert Maxwell era ministro da Igreja Presbiteriana do Sul dos Estados Unidos e missionário

153 A partir dos planos a serem executados na evangelização dos indígenas, bem como dos relatos publicados pelos jornais protestantes, foi possível verificar o que significou a palavra "missão" para os integrantes da Associação de Catequese dos Índios e o que pretendiam esses religiosos ao efetivarem as atividades missionárias.

da Missão Leste do Brasil. Nessa condição, é possível supor que o reverendo Maxwell tenha concluído um curso de formação religiosa em algum seminário ou universidade norte-americana.

Os demais missionários possuíam apenas a formação religiosa oferecida no âmbito das denominações das quais faziam parte. Importa ressaltar que, no protestantismo de missão, cada membro, profissional ou não, é também um agente de expansão do Evangelho. A palavra bíblica “Ide por todo o mundo e pregai o Evangelho a toda a criatura...” (Mateus 28:19-20),¹⁵⁴ atribuída a Jesus Cristo, na interpretação protestante é um mandamento dirigido a todos os indivíduos que professam a “verdadeira religião”. Ela constitui-se, portanto, no fundamento de uma tarefa inerente a cada membro de uma igreja protestante.

A formação profissional *secular* dos demais missionários enviados ao Mato Grosso determinou, em síntese, a forma como foram organizados os trabalhos pela Missão. O fato de haver um médico, um agrônomo e alguns professores na equipe inspirou-se, por sua vez, no estudo do campo missionário e da cultura indígena realizado pela subcomissão de missão aos índios da CBC e debatido no Congresso de Montevideu. Cada um dos integrantes da equipe se tornou responsável pela direção da atividade da sua competência, que, junto com as outras atividades, visava atrair o indígena para uma relação de proximidade com os missionários, de forma a propiciar a evangelização.

A partir dessas considerações, pode-se afirmar que o objetivo dos evangelizadores protestantes, ao desenvolverem os planos e as estratégias missionárias, foi o de transformar o indígena num indivíduo considerado *civilizado* e *apto* à vida *fora da floresta* (O EXPOSITOR CRISTÃO, 21 ago. 1929). Contudo, a “civilização” mencionada somente seria alcançada através da adoção de novos costumes e práticas relacionados à saúde, ao

154 Bíblia de Estudo Genebra. São Paulo; Barueri: Cultura Cristã e Sociedade/Sociedade Bíblica do Brasil, 1999.

trabalho e, sobretudo, às crenças. Para tanto, segundo o entendimento dos missionários, o protestantismo – através dos seus valores e ensinamentos – seria o agente facilitador/operador de tais mudanças.

Através das ações a serem desenvolvidas pelo missionário agrônomo, os índios receberiam instruções (valores) relacionadas a novos costumes e métodos de trabalho agrícola, entendidos como mais eficientes e vantajosos que os utilizados pelos indígenas. Com o missionário médico, seriam ministrados novos métodos profiláticos e de cura, considerados mais eficazes que as formas tradicionais de tratamento de doenças, geralmente, ministradas por líderes religiosos indígenas.

O investimento na alfabetização em português se justificava por ser a “língua nacional” o veículo facilitador de comunicação e transmissão de saberes do mundo dos não-índios. Por último, o ensino dos valores cristãos protestantes seria realizado através das leituras bíblicas, dos cânticos, como também das orações e das devoções. Apesar de o reverendo Maxwell ter sido por diversas vezes mencionado nos relatos e nas cartas publicadas nos periódicos confessionais como o principal responsável pela *ministração* do Evangelho, foi possível constatar que toda a equipe cumpriu essa tarefa no desempenho de suas funções.

Convém lembrar, que ao mesmo tempo em que o Estado, através do SPI, e as missões religiosas propugnavam por tornar os indígenas aptos e autônomos para conviverem com a população não-índia da sociedade, os espaços tradicionais de ocupação eram progressivamente invadidos, os indígenas eram recrutados como mão-de-obra barata para os estabelecimentos agropecuários vizinhos e as terras indígenas eram oficialmente delimitadas, entenda-se, reduzidas. Ou seja, defendia-se uma autonomia para os índios, porém estranha aos seus modelos tradicionais de organização social (LOURENÇO, 2008).

A presença do engenheiro agrônomo, ao que tudo indica o primeiro profissional desse gênero na Vila de Dourados, justificava-se pela necessidade de assegurar uma produção para o consumo dos missionários

e, principalmente, pela compreensão dos religiosos de que seria *impossível catequizar tribos nômades que tem imensas florestas por morada, resolveu que o primeiro trabalho a fazer é fixá-los no solo mediante os interesses da agricultura* (O ESTANDARTE, 9 maio 1929, p. 1). A função do missionário João José da Silva seria então a de *ensinar aos índios não só o cultivo científico da terra e o manejo dos instrumentos, mas também as vantagens e a garantia da vida agrícola em contraste com as misérias do nomadismo* (O ESTANDARTE, 9 maio 1929, p. 1). O ensino de novas tecnologias agrícolas aos índios estreitaria as relações de confiança entre indígenas e os missionários, além de manter os indígenas próximos e sob o controle dos religiosos.

O protestantismo é considerado uma *religião do livro*,¹⁵⁵ por ter como base a leitura da Bíblia, que guia a pessoa à conversão e ao desenvolvimento espiritual. Além disso, o próprio culto protestante sempre dependeu da leitura da Bíblia, seu material litúrgico por excelência (MENDONÇA, 1995, p. 66). De modo que, desde as primeiras experiências de instalação do protestantismo de missão no Brasil, na segunda metade do século XIX, a alfabetização de possíveis convertidos sempre foi alvo dos missionários através da criação das escolas paroquiais, *alfabetizadoras e elementares* (MENDONÇA, 1995, p. 67).

Nesse sentido, o objetivo dos missionários de ensinar o *plano da salvação*, entendido como a crença em Jesus Cristo como único salvador [da alma] e a prática de seus mandamentos contidos no livro sagrado, estaria comprometido, entre indígenas e não-indígenas, se entre as atividades desenvolvidas pelos religiosos não figurasse *o ensino das primeiras letras* (O ESTANDARTE, 9 maio 1929, p. 1), que foi *indispensável, como meio de encaminhar a Cristo aqueles espíritos selvagens. Para isso faz parte da Missão um professor, Esthon Marques, [e uma professora¹⁵⁶] que deverá organizar a escola em que*

155 Termo utilizado por Mendonça (1995, p. 66).

156 A missão aos índios contou com a participação das missionárias Guilhermina Alves da Silva, esposa do missionário João José da Silva, e Mabel Davis Maxwell, esposa de Albert Maxwell. No entanto,

tanto meninos como adultos serão animados a aprender. A leitura da Bíblia e o desenvolvimento intelectual oriundo da escola habilitarão os índios a melhor compreenderem o plano da salvação (O ESTANDARTE, 9 maio 1929, p. 1).

Segundo o *Estandarte* o trabalho missionário também seria incompleto sem a presença de um missionário médico que pudesse cuidar da saúde dos indígenas *vítimas do impaludismo, amarelo e outras doenças* (O ESTANDARTE, 9 maio 1929, p. 1). Segundo a compreensão do redator d'O *Estandarte*, o desenvolvimento dos serviços voltados à saúde, preventiva e curativa, seria *talvez o melhor meio de revelar àqueles pobres selvagens o amor que lhes vota o Pai celeste* (O ESTANDARTE, 9 maio 1929, p. 1).

As atividades de assistência à saúde indígena também foram apresentadas como um dos canais para o ensino do Evangelho. Ao médico, Nélson de Araújo, convinha ministrar ao *corpo dos nossos irmãos das matas o cuidado de sua ciência médica enquanto que o Evangelho lhes redime as almas* (O EXPOSITOR CRISTÃO, 8 ago. 1928).

Assim, ao desenvolver suas atividades, a Missão proporcionaria aos indígenas os “benefícios” materiais, temporais e, sobretudo, da *salvação de suas almas*. Nesse sentido, a voz autorizada, o principal orientador e dirigente das atividades missionárias, seria o reverendo Maxwell (O ESTANDARTE, 9 maio 1929, p. 1). Após a construção da sede missionária, próxima à Reserva, começaria a desenvolver-se com toda força o plano missionário.

Ahi (sic) serão os índios aldeados por um sistema racional que, sem os afastar repentinamente de seus hábitos selvagens, lhes proporcione meios para irem, paulatinamente, se adaptando a vida civilizada. Nesse aldeamento aprenderão eles rudimentos de agricultura e receberão cuidados médicos, ensino religioso, instrução escolar, noções de higiene, enfim o aparelhamento necessário ao

o papel desempenhado pelas missionárias pouco aparece nos relatórios e nas cartas publicadas nos periódicos denominacionais.

seu ingresso a vida fora da floresta (O EXPOSITOR CRISTÃO, 29 ago. 1928).

Embora tenha sido pouco mencionado pelos jornais denominacionais, o papel desempenhado pelas mulheres teve importância estratégica, já que as missionárias foram as responsáveis pela organização dos serviços domésticos da Missão e também pela instrução das indígenas em atividades do âmbito da cozinha e costura, além do auxílio nas atividades religiosas.

Com o desenvolvimento dos planos missionários, os religiosos esperavam não somente *adaptar* o indígena à sociedade *civilizada*, mas transformá-lo, antes de tudo, num indivíduo que professasse os valores e as crenças protestantes. O jornal *O Expositor Cristão* afirma que todos os esforços dos missionários se dariam no sentido de *fazer de cada Cayuá um ente civilizado, mas um civilizado que traga consigo a salvação oferecida por Nosso Senhor Jesus Cristo na cruz do Calvário* (O EXPOSITOR CRISTÃO, 21 ago.1929).

Desse modo, o projeto de civilização/cristianização dos indígenas do Sul de Mato Grosso constituía-se de dois elementos complementares. Primeiro, a adoção de novos modelos de comportamento foi interpretada pelos missionários como um requisito para a civilização. Segundo, a mensagem evangélica pregada pelos missionários era compreendida por si só como transformadora dos hábitos e costumes considerados incorretos conforme a visão de mundo protestante.

A execução dos planos missionários seria o mecanismo através do qual os indígenas seriam civilizados. Para os missionários, o termo civilização associava-se à mudança de comportamento. Segundo uma visão de mundo presente no protestantismo, o comportamento é um sinal externo da salvação¹⁵⁷ aceita pelo indivíduo (VELASQUES FILHO, 1985,

157 O livro de Gálatas, no capítulo 5 e versículo 22, relaciona os “frutos do espírito”: amor, paciência, afabilidade, bondade, fidelidade, temperança, em oposição às obras consideradas da “carne”:

p. 69). Alguns comportamentos dos indígenas, relacionados ao vestir, à alimentação, à moradia, ao cuidado com o corpo e com os filhos, e ainda no que diz respeito à relação com o sobrenatural, foram interpretados pelos missionários como sinônimos de incivilidade e de primitivismo. Isso se evidencia no trecho de uma carta enviada pelo reverendo Maxwell ao jornal *O Expositor Cristão*:

As casas dos índios são ranchos muito imperfeitos, que mal abrigam os selvagens da chuva e, às vezes, do vento muito frio. Um teto de capim, sustentado por esteios, fechado de paredes de paus e capim, esta frágil estrutura constitui a morada a que eles chamam “oga”. [...] E como são esquisitos os cânticos! Parecem-se mais com gritos dos animais do mato do que com cânticos! Quase espantam a gente. Quando eles querem chuva ou alguém está doente, cantam ainda mais. Parece uma espécie de oração a “Tupa Nandejara” – (Deus). O cântico é dirigido pelo chefe da família. Outros membros acompanham, quando querem. Podem se ouvir estes cânticos de longe, de três a quatro quilômetros (O EXPOSITOR CRISTÃO, 16 dez. 1931, p. 6).

A forma de vestir-se dos indígenas sempre chamou a atenção dos missionários e esteve presente na maioria dos relatos e das cartas publicados nos periódicos denominacionais. A condição de *nudez* esteve sempre associada à ideia de selvageria e imoralidade. Por outro lado, o hábito de apresentar-se vestido foi retratado como um dos benefícios que as igrejas cristãs propiciaram aos indígenas.¹⁵⁸

Outra atividade do projeto missionário diz respeito ao aprendizado da Língua indígena. Conforme as sugestões apontadas nos relatórios

fornicação, impureza, idolatria, superstição, brigas, invejas, entre outras. Esse texto é comumente utilizado no meio protestante como parâmetro para o comportamento dos fiéis, sobretudo, dos recém-convertidos.

158 Vale lembrar que o protestantismo de missão, transplantado para o Brasil, recebeu forte influência do movimento puritano que, na Inglaterra do século XVII, começou a identificar o protestantismo à conduta moral rígida no âmbito pessoal e público. Costumes, como a forma de vestir, beber, “se comportar” em público, passaram a ser entendidos unicamente sob o prisma da fé religiosa.

publicados por ocasião do Congresso de Montevideu (1925), uma das primeiras atividades a serem postas em prática pelos missionários num determinado grupo indígena deveria ser o aprendizado do idioma *nativo*. Ao que indicam as fontes, o reverendo Maxwell era o único dos membros da equipe missionária que fez contatos com a população indígena, especificamente, com a língua indígena, antes de iniciar sua missão. Para o restante do grupo missionário, o Guarani era a maior dificuldade a ser vencida.¹⁵⁹

Nesse sentido, é possível afirmar que o trabalho missionário protestante entre os indígenas foi um contínuo processo de aprendizagem. A melhor garantia para o êxito dos planos evangélicos, entre esses o aprendizado do Guarani, seria envolver-se nas mais diversas situações e relações com os destinatários da mensagem religiosa (BURNS; AZEVEDO; CARMINATI, 1990, p. 47).

O Guarani não era um idioma utilizado somente pelos indígenas, mas também pelos habitantes não-indígenas de Dourados. A relativa proximidade com o Paraguai, a presença de paraguaios na região e as atividades extrativistas da erva-mate foram aspectos que propiciaram uma forte presença de elementos culturais de origem paraguaia. Segundo o missionário João José da Silva, os missionários não tiveram muito êxito no aprendizado do Guarani durante os meses de 1929 *por falta de um professor*.

Cruzamos diariamente com pessoas que falam o Guarany – e quase só o Guarany – mas, a maioria nem sabe ler e a maioria não nos podem ensinar senão praticamente e com muita deficiência. É mesmo com os índios que temos aprendido mais ultimamente. A Missão, entretanto, vai ter bastante facilidade para começar o trabalho, aproveitando-se dos esforços de outros missionários.

159 No continente Americano, a barreira da linguagem foi um obstáculo, um dilema que se apresentou no contato entre culturas indígenas e religiosos cristãos desde o período dos “descobrimentos”, a partir de 1492. Vale ressaltar que, naquele momento, a propagação do cristianismo e a expansão do domínio dos países europeus foram partes de um mesmo processo (Cristianização da América Latina. In: DBT, 2008, p. 218, 219).

O Dr. Lindsay,¹⁶⁰ denodado trabalhador que milita entre os índios Guaranys do Chaco Paraguai, enviou, há tempos, ao reverendo Maxwell diversos exemplares de uma coleção de hinos por ele preparados em Guarany. Tanto os assuntos das composições como as músicas são, em geral, conhecidas porque se encontra no nosso hinário também. Assim, com um pouquinho mais de prática na pronúncia das palavras, poderemos cantar em Guarany alguns hinos, como: ‘Oh toma-me como estou’, ‘Belas Palavras de Vida’ etc. Mas não foi só. O Dr. Lindsay enviou também alguns Evangelhos e um Novo Testamento, que nos ajudarão muito na aprendizagem da língua e na evangelização dos cayuás (O PURITANO, 24 maio 1930, p. 5).

Outro aspecto importante para o êxito dos planos evangélicos entre os indígenas seria o conhecimento mais detalhado do campo missionário.

Conhecendo o campo missionário

A escolha de Dourados como ponto de instalação da missão protestante levou em conta também a posição geográfica do local. Nos textos enviados aos periódicos protestantes, desde os primeiros anos, há menção ao desejo de levar a pregação do Evangelho a outras localidades e aldeias. O Distrito de Dourados funcionaria, assim, como um ponto de irradiação do protestantismo para todo o Sul do antigo Mato Grosso.

*Dourados, que fica a 50 léguas para o Sul de Campo Grande, estação da Noroeste do Brasil [...] é o ponto estratégico da missão. Dali é que vão ser destacados os vários trabalhadores para as tabas dos cayuazes*¹⁶¹ (O ESTANDARTE, abr.1929, p. 11- carta escrita por Evônio Marques).

160 Ao que tudo indica, o Dr. Lindsay atuou no Paraguai como membro da ISAMU, provavelmente em colaboração com o missionário Harry Whittington.

161 Nas primeiras notícias publicadas nos periódicos protestantes aparece a denominação genérica de indígenas como referência aos índios a serem evangelizados. No entanto, logo se tornou comum a referência específica aos Caiuá, também chamados de Cainás, Cayazes, Cayuazes.

Tão logo os missionários se acharam instalados em Dourados, empreenderam viagens exploratórias ao interior das reservas indígenas e das localidades circunvizinhas com o objetivo de estudar melhor o campo de ação, efetivar os primeiros contatos com os habitantes e ainda localizar as terras a serem compradas para a construção da sede missionária.

Duas cartas, enviadas, respectivamente, por João José da Silva e Esthon Marques, ilustram as percepções dos missionários nos primeiros contatos com o ambiente de vida mato-grossense. Nas transcrições seguintes, é possível perceber, além dos olhares descritivos sobre os indígenas, guiados à luz da ordem divina e da sociedade “civilizada”, o modo de percepção do mundo, do dever missionário, do meio geográfico e, sobretudo, do “outro” a ser evangelizado.

Cabe mencionar que essas narrativas são lentes a partir das quais é possível ter uma visão dos discursos e percepções presentes no projeto de cristianização/civilização a ser desenvolvido em Dourados. A vivência no campo missionário norteou as descrições/narrações e as imagens veiculadas pelos missionários e lideranças protestantes nos jornais denominacionais.

A carta de autoria do missionário João José da Silva foi escrita no dia 19 de maio de 1929, cerca de um mês após a chegada do grupo missionário em Dourados, e foi publicada no mês seguinte no jornal *O Puritano*. Trata-se da narrativa de uma incursão na terra habitada pelos indígenas. Segundo o relato, durante esse período, o trabalho dos missionários consistiu em incursionar nas áreas vizinhas à Reserva Indígena, em busca de um lugar com as condições físicas favoráveis para fixar a sede da Missão e em busca de contato com os *índios da redondeza* (O PURITANO, 22 jun. 1929, p. 6). A incursão resultou *aquém do esperado*, para João José da Silva, pois a distância entre a residência dos missionários e a área visitada era grande e os religiosos ainda não contavam com qualquer meio de transporte *além dos próprios pés* (O PURITANO, 22 jun. 1929, p. 6).

Na incursão, feita a pé por um trilho em meio à mata, os missionários contaram com a ajuda de um paraguaio, *que trabalhava na picada*. Ele lhes serviu de intérprete. Curiosamente, o relator justifica a necessidade da ajuda do *paraguaio*, não porque ele e os demais missionários desconheciam a língua indígena, mas porque o *índio sabia muito pouco o português* (O PURITANO, 22 jun. 1929, p. 6).¹⁶²

Segundo o relato, os andantes gastaram cerca de quatro horas no interior da *mata*. Durante o percurso, o contato com uma família indígena causou surpresa ao missionário. A existência de plantações, a moradia e a quantidade de filhos foram aspectos apontados por João José da Silva como motivos do espanto. Na descrição desse contato ao jornal *O Puritano*, verifica-se o juízo do missionário sobre as condições e o modo de vida dos indígenas.

Era uma choça sem parede de qualquer espécie, mal coberta, construída em terreno algum tanto íngreme e sem nenhum trabalho prévio de terraplanagem, dando a impressão de que a gente ia rolar a cada instante. Era aquele o teto de um índio bom e forte,¹⁶³ que tinha em sua companhia a mulher e doze filhos entre 1 a 18 anos mais ou menos. Nos esteios e nas vigas da choupana estendiam-se as redes feitas das fibras do gravatá. Do teto pendiam as armas da família entre as quais se destacavam o arco e a flecha — um enorme arco mais alto do que um homem alto e uma flecha com ponta de aço em forma de lança [...] O chão daquele rancho era um vasto cinzeiro a denunciar o fogo que ali lavrou as noites frias que passaram e que hão de voltar ainda muitas vezes antes do fim do inverno. (Parece que a ideia geral é que em Mato Grosso faz muito calor; é verdade sim, mas aqui no Sul é bastante frio. Basta olhar

162 O esforço dos religiosos no aprendizado do Guarani foi demorado e resultou, conforme afirmado anteriormente, das relações cotidianas: *Procuramos aprender algumas palavras em Guarani, mas às vezes falávamos tão mal que a criança ria-se a valer de todos nós*, relatou João José da Silva (O PURITANO, 22 jun. 1929, p. 6).

163 Com os termos “bom” e “forte” certamente honrava o missionário o índio que acompanhou durante algumas horas os viajantes no interior da mata.

num mapa a posição em que estamos para que se compenetre disto) (O PURITANO, 22 jun. 1929, p. 6).

Um trecho da narrativa ilustra as necessidades de aprendizado e adaptação dos missionários ao espaço e ao modo de vida da região, bem como a percepção que os indígenas tiveram dos agentes religiosos, poucas vezes, relatada explicitamente nas cartas e nos relatórios. Trata-se de um dos poucos relatos onde o indígena é positivamente apresentado como sujeito do seu espaço, fugindo assim às imagens estereotipadas de índio selvagem e bárbaro.

Dali para diante o índio foi conosco e nós precisávamos dar o que tínhamos para alcançá-lo e não podíamos. De vez em quando ele parava para não nos perder de vista naquela vereda tortuosa e então podíamos ver nos seus lábios um sorriso que bem dizia o que ele estava pensando de nós. E há quem diga que o índio é por natureza indolente (O PURITANO, 22 jun. 1929, p. 6).

Digno de nota é fato de João José da Silva contrapor a atitude de seu acompanhante indígena à ideologia que afirmava uma suposta *natureza indolente do índio*. O missionário toma distância desse pré-conceito e relativiza-o graças à experiência de caminhar com um índio “forte” e “bom”.¹⁶⁴

164 A ideia de que os indígenas são por natureza “preguiçosos, apáticos, insensíveis à dor” (Novo Dicionário Eletrônico Aurélio. Versão Windons XP 2005) se encontra ainda hoje no imaginário da sociedade sul-mato-grossense. Supostamente, essa “natureza” é responsável pela “pobreza” e a “dominação” às quais foram submetidos os povos índios, ao longo do tempo. Em 2008, com a publicação, pela FUNAI, das portarias para iniciar os processos de identificação e demarcação de terras indígenas no Mato Grosso do Sul, adjetivos e atitudes anti-indígenas são reeditados explicitamente na mídia local e estadual. (Cf. a respeito: Jornal *O Progresso*, 5 ago. 2008, p. 2, 5,6; 6 ago. 2008, 4, 5; 12 ago. 2008, “dia-a-dia, 1”; 15 ago. 2008, p. 5; 18 ago. 2008, p. 7; 21 ago. 2008, p. 5; 25 ago. 2008, p. 7; 28 ago. 2008, p. 1,2,3; <www.douradosnews.com.br>, 16 mar. 2009; 26 jun. 2009). No mês de junho de 2009 veio a público a ação penal por racismo impetrada pelo Ministério Público Federal contra o advogado e jornalista douradense Isaac de Barros Junior. De acordo com a denúncia, o advogado praticou racismo contra os índios num artigo publicado no jornal *O Progresso* em dezembro de 2008. Segundo o MPF, no artigo “Índios e o retrocesso”, Isaac de Barros usou os termos “bugrada” e “malandros e vadios” ao se

O relato de João José da Silva também mencionou a exploração a que os índios foram submetidos pelos chamados civilizados. Diante da realidade vivenciada durante a excursão, o missionário, ao finalizar sua carta, dividiu o tempo da *história* dos indígenas em dois. O passado foi caracterizado como de sofrimento, de *poucos amigos* e de *exploração* de toda a sorte pelos chamados *civilizados*. O presente de então foi apresentado como uma fase de proteção, dadas às políticas oficiais do Estado, ao lado das quais as igrejas protestantes teriam enormes possibilidades de cooperar, *serviço cristão e altruístico* (O PURITANO, 22 jun. 1929, p. 6).

No relato é possível perceber que o serviço cristão seria oferecer a resposta ao *clamor dos selvícolas que pediam a luz divina*, e o altruístico, o oferecimento da *instrução que iria guiá-los no caminho da vida* (O PURITANO, 22 jun. 1929, p. 6). Como nota final, o missionário solicitou aos leitores d'O *Puritano* que contribuíssem para a compra de um *animal de transporte*, extremamente útil para as viagens às aldeias, enviando o valor ao tesoureiro da Associação de Catequese aos Índios, na cidade de Campinas, ou via depósito através do Banco do Brasil de Campo Grande, Mato Grosso (O PURITANO, 22 jun. 1929, p. 6).

O texto publicado por Esthon Marques trata-se da narrativa de uma viagem exploratória ao Posto Indígena de *Itaicuê*¹⁶⁵ (sic), atual região de Caarapó publicada no jornal *O Estandarte* (n. 30, p. 11-carta escrita em 18 jul. 1929).

Na carta, o olhar do leitor é direcionado, antes do início do texto, para a inscrição do versículo 37, capítulo 34, do Livro dos Salmos: “O anjo

referir aos índios. A Ordem dos Advogados do Brasil, seção MS, divulgou uma nota de repúdio à ação do MPF. Já a Associação Nacional dos Procuradores da República divulgou uma nota de desagravo à publicação na página eletrônica do MPF (MS) da nota de repúdio emitida pela seccional da OAB (MS). É pertinente lembrar as palavras do antropólogo Klaas Wöortmann no livro *O selvagem e o novo mundo* (2004) que afirmou: *Até hoje, quando não compreendidos pelos “civilizados”, o comportamento de indígenas é atribuído a uma suposta selvageria. Ainda hoje nossos indígenas são vistos de maneira bastante ambígua, ambigüidade essa que herdamos de uma tradição civilizatória para a qual sempre foi difícil lidar com a diferença.*

165 A grafia correta é Te'y Kuê: “lugar onde viviam os te'yi, os descendentes dos Caiuá”.

do Senhor acampa ao redor dos que o temem e os livra.¹⁶⁶ Trata-se de uma expressão muito utilizada ainda hoje nos círculos protestantes, em livros e em outros escritos de caráter religioso, no sentido de enfatizar a confiança e a segurança do cristão em Deus diante das incertezas e perigos da vida, do desconhecido. No contexto do relato, a epígrafe bíblica sugere que nos grandes centros, como as do Rio de Janeiro e de Minas Gerais, onde circulava o jornal e de onde procediam os missionários, a viagem pelo *interior da mata* teria causado apreensão e incerteza quanto à integridade física das pessoas que se arriscavam a fazer essa experiência.

Alguns aspectos dos relatos missionários coloniais estudados por Lana Lage da Gama Lima (1998, p. 221) podem ser percebidos nas cartas dos integrantes da Missão Caiuá, como nas de Esthon Marques e João José da Silva. Os relatos dos missionários possuem características comuns à literatura de viagem dos séculos XVI e XVII. Nesses textos é possível perceber a mescla de lenda e testemunho, que busca seduzir o leitor pela narrativa de um universo exótico, diferente de seu cotidiano. Em tais relatos, a coragem e o espírito de aventura, ainda que colocados a serviço da fé, mostram-se essenciais para a superação dos obstáculos e dificuldades, ressaltados de forma a tornar a leitura mais fascinante e valorosa à empreitada.

Nesse sentido, Esthon Marques relatou que a viagem teve início com a saída de Dourados, às duas horas da tarde do dia 26 de junho de 1929, na companhia de um jovem, cujo pai, por nome Álvaro Brandão, era comerciante douradense. A primeira parada deu-se após o percurso de duas léguas a cavalo, tendo os viajantes pernoitado na fazenda de *um senhor chamado Floriano Brum*. Segundo o missionário, outros dois jovens, uma moça e um rapaz, filhos do proprietário da fazenda, acompanharam

166 Bíblia de Estudo Genebra. São Paulo; Barueri: Cultura Cristã e Sociedade/Sociedade Bíblica do Brasil, 1999.

os dois primeiros viajantes. Eles saíram da fazenda, às quatro horas e meia da madrugada do dia 27, em direção ao Rio Dourados, cuja travessia foi facilitada pela baixa das águas. Sobre o outro lado do rio, Esthon Marques escreveu:

Na outra margem pisávamos em terras da Empresa do Mate, terras essas que acabavam de ser concedidas a uma empresa para a colheita da erva mate – o ouro verde de Mato Grosso. Entramos na picada, um vastíssimo corredor formado de grandes árvores, na sua grande maioria de erva mate, que é nativa dessa região (O ESTANDARTE, n. 30, p. 11-carta escrita em 18 jul. 1929).

A próxima parada deu-se numa fazenda a seis léguas do Rio Dourados, para onde se dirigiam os dois últimos acompanhantes. Na localidade, foi realizada uma festa em comemoração à doação definitiva, por parte do Governo, das terras da fazenda para um senhor chamado José Augusto Capilé. Do local, o missionário Esthon Marques e seu primeiro acompanhante seguiram mais 12 léguas até o Posto Indígena de *Itaicué* (sic). Conforme o relato, os viajantes chegaram a *Itaicué* (sic) às duas horas da tarde (dia 27) e foram recebidos pelo encarregado do Posto, Sr. André Leite. Assim, o missionário percorreu a Reserva, visitou as casas dos indígenas e registrou suas impressões sobre os habitantes.

Como são educados e como respeitam seus superiores, especialmente o encarregado. Esses índios tem um capitão, a quem fomos apresentados. Só o capitão fala português e naturalmente os índios escolhem para chefe um dos seus que conhece a nossa língua, para lhes poder servir de intérprete. Ao ser apresentado ao capitão, este perguntou-me se sabia o guarani, e recebendo a negativa como resposta, conversei com ele muito tempo, mostrando-se muito interessado com o trabalho de nossa missão e dizendo mesmo que se mostrava muito simpatizado com esse trabalho. Belo Homem! Revela no seu físico uma certa superioridade sobre os outros, quer no porte robusto, quer no olhar severo e respeitável (O ESTANDARTE, n. 30, p. 11-carta escrita em 18 jul. 1929).

Além da surpresa do missionário com a “ordem” e a “educação” dos indígenas para com seus “superiores”, é possível perceber, no trecho acima, a existência das novas relações de poder advindas da criação das reservas indígenas e da presença do Serviço de Proteção ao Índio (SPI) com a criação de novas figuras de liderança, como o encarregado e o capitão. O Posto Indígena foi descrito por Esthon Marques como de uma *beleza singular, com um campo de esportes no centro, frutos do empenho e esforço do encarregado* do Posto que *tentava tornar mais suave e deliciosa a vida dos selvícolas dando um aspecto de lugar civilizado* ao local (O ESTANDARTE, n. 30, p. 11-carta escrita em 18 jul. 1929).

Após o retorno a Dourados, Esthon Marques afirmou que a viagem foi penosa e muito cansativa para quem não estava acostumado a empreender longas caminhadas. *Senti-me muito cansado, Deus sabe! Muito mais comodidade e muito maior conforto, não se pode achar nestas paragens, para quem (como eu) passou a mocidade no Rio de Janeiro, do que encontrar um aposento preparado para descansar um pouco...* Os caminhos de ida e volta foram percorridos, a cavalo, em aproximadamente dois dias de viagem. Ao finalizar a carta, o missionário afirmou ter adoecido por quinze dias, logo após seu regresso para Dourados, e *sem meios de combater a doença* teria emagrecido cerca de seis quilos.

Outros relatos de excursões, como os das cartas apresentadas acima, foram publicados nos jornais protestantes. Mas a particularidade das narrativas de João José da Silva e Esthon Marques está no fato de elas terem registrado as primeiras excursões exploratórias do campo de atuação da Missão. A exploração do território teve como objetivo iniciar os contatos mais efetivos com os indígenas e os responsáveis pelo Serviço de Proteção ao Índio, bem como encontrar as terras a serem adquiridas para a sede da Missão.

A compra de terras e o início da evangelização

Durante os primeiros meses em Dourados, os missionários enfrentaram algumas dificuldades para achar um espaço propício para a sede missionária, para negociar o valor da compra da área e para efetivar o negócio, devido a questões jurídicas.

A questão do terreno não está ainda definitivamente resolvida, porquanto não se tem podido reunir um só lugar todos os requisitos desejados como: tamanho conveniente, proximidade com o território dos índios e força hidráulica que não é muito fácil encontrar aqui. A Missão está em negócio com um terreno de campo com uns 40 hectares de mata numa posição ótima, pois, que limita com as terras dos índios numa extensão de quatro quilômetros aproximadamente, mas sem queda de água apreciável [para gerar energia]. Outra coisa que tem dificultado a escolha do local é o fato que uma extensão muito vasta da linha divisória do território dos índios confira com terrenos devolutos que o Governo tem reservado, por decreto, à colonização ou arrendado à Companhia Mate Laranjeira que tem hoje em suas mãos algumas centenas de léguas quadradas nesta parte do Estado (O PURITANO, 22 jun. 1929, p. 6).

Com relação à negociação do valor de compra das terras para a Missão, o missionário Nelson de Araújo escreveu aos leitores do *Expositor Cristão* um texto que sugere a imagem feita pelos proprietários não-indígenas de Dourados sobre os integrantes da missão. Certamente, a fixação de um grupo de pessoas estranhas, com formação profissional, vindas de grandes cidades causou estranheza na população local e permitiu a criação de especulações sobre o grupo de religiosos.

[...] nós queremos comprar terras que, limitando com as terras da aldeia, fiquem entre esta e a Vila. Nestas condições há terras esplêndidas, mas os donos, pensando que somos riquíssimos, estão pedindo um dinheirão. Teremos que destruir a lenda e só então é

que conseguiremos as terras por um preço razoável. Depois de comprar as terras, teremos o problema da construção da casa. Como se vê, tudo isso vai demorar um pouco, mas não perdemos o nosso tempo e iremos trabalhando como for possível (O EXPOSITOR CRISTÃO, 15 maio 1929, p. 1-carta de Nélson de Araújo).

Segundo relatos dos missionários, além de o Estado ter reservado algumas áreas pretendidas para a colonização ou a para Mate Laranjeira, as cláusulas do contrato de aquisição das terras foi outro *impasse* com o Governo Estadual.

Nas informações remetidas pelos missionários à Comissão Brasileira de Cooperação consta que o Governo Estadual almejava incluir no contrato de compra uma cláusula que reservava o direito do Estado desapropriar as propriedades, caso fosse *levar a efeito um projeto de colonização que tinha em vista*.¹⁶⁷ Com o objetivo de viabilizar a compra das terras sem a referida exigência do Estado, o presidente da CBC, reverendo Hugh Clarence Tucker (metodista), juntamente com os reverendos Odilon Moraes (presbiteriano independente), Galdino Moreira e Epaminondas Melo do Amaral (metodistas), estiveram em reunião com o General Rondon, em São Paulo, a fim de que o militar intermediasse a aquisição dos terrenos sem a referida cláusula (Ata da CBC, reunião datada de 15 jul. 1929, In: O ESTANDARTE, ago. 1929, p. 14).

Segundo informações da reunião da CBC, realizada em 15 de julho de 1929, Rondon havia explicado aos membros da Comissão que o *impasse* teria sido apenas um *mal entendido*. Além disso, o General teria dito que durante sua próxima visita à região mato-grossense aproveitaria a

167 Na região de Dourados, foram criadas, na década de 1940, a Colônia Municipal de Dourados, atual cidade de Itaporã, muito próxima à área da Reserva Indígena, e a Colônia Agrícola Nacional de Dourados, projeto esse empreendido pelo Governo Vargas. Esta interferiu violentamente na terra indígena Caiuá da região de Panambi e Panambizinho (Cf. a respeito: Fernandes (1982); Chamorro (1995); Vietta (2007); Carli (2005)).

oportunidade para visitar a Missão, tendo prometido *fazer tudo o que estiver ao seu alcance para ajudar a Missão na aquisição do terreno sem a cláusula referida* (Ata da CBC, reunião datada de 15 jul. 1929, In: O ESTANDARTE, ago. 1929, p. 14).

A escolha do *General* Rondon pelos membros da CBC como possível mediador na aquisição de terras para a Missão não foi por acaso, pois se tratava da figura mais expoente no âmbito dos serviços seculares desenvolvidos junto aos índios do país.

Não foram encontradas outras informações a respeito da intervenção de Rondon junto ao Governo do Estado, bem como da visita do militar à estação missionária. O missionário João José da Silva apenas relatou ao *O Puritano* que o impasse havia sido solucionado e a aquisição das terras estava em vias finais com a liberação do Governo (*O PURITANO*, 5 jul. 1930, p. 4). Assim, foram adquiridas duas áreas de terras em lados opostos e próximos à Reserva Indígena de Dourados. Segundo dados fornecidos pelo Reverendo Maxwell ao *Expositor Cristão*, os recursos para a compra das terras, bem como para a montagem inicial da infra-estrutura da Missão foram conseguidos junto a igrejas e amigos dos Estados Unidos, que contribuíram com mais de 80 contos de réis. Além disso, os missionários possuíam recursos angariados juntos às igrejas brasileiras (*O EXPOSITOR CRISTÃO*, 4 fev. 1941, p. 8).

Uma das áreas possuía cerca de 1.020 hectares e distava cerca de *duas léguas* do Posto Indígena. Essa propriedade recebeu o nome de “Fazenda Cayuana” e foi utilizada para agricultura de subsistência e obtenção de alimentos necessários à Missão. Desde este local, os missionários puderam entrar em contato mais direto com a realidade indígena, e pensar o desenvolvimento dos planos a serem executados. As ações consistiriam em estabelecer contatos por meio de visitas e auxílios médicos, desenvolver atividades agrícolas, aprender o Guarani, ensino da Bíblia e montagem da infra-estrutura física da Missão. Vale lembrar que a aquisição de uma fazenda *para satisfazer as necessidades diárias e criar os elementos econômicos de uma*

nova ordem social foi uma das sugestões apontadas pelo missionário Harry Whittington no relatório apresentado no Congresso de Montevideu, em vista ao estabelecimento de estações missionárias entre indígenas. Essa sugestão integrou o plano de missões indígenas concluído, posteriormente, pela subcomissão de missão aos índios da CBC (“Abordagem econômica e industrial”. In: CHRISTIAN WORK IN SOUTH AMERICA, vol. I, 1925, p. 191).

Uma carta escrita pelo missionário João José da Silva relatou como foram desenvolvidos os primeiros trabalhos após a aquisição da área que se tornou a Fazenda Caaryana. Alguns indígenas foram contratados como trabalhadores nos serviços de *roçada* e *derrubada* da mata. As missionárias, raramente mencionadas nas cartas e nos relatos enviados aos jornais denominacionais realizam parte do trabalho de atendimento médico.

Mais ou menos assegurado o negócio, iniciaram-se os trabalhos de roçada e derrubada de dez hectares de mata para a sede da estação missionária. Para este fim a Missão contratou alguns índios que estão se portando galhardamente no trabalho até agora.¹⁶⁸ O reverendo Maxwell e nós temos ido, nestes dois meses, quase todos os dias até a fazenda – a princípio explorando; depois escolhendo o local para a tenda de trabalho e, mais tarde, abrindo uma picada carroçável até lá. Este vai e vem contínuo, além de nos roubar muito tempo, é bastante cansativo. Após um dia de trabalho árduo e calejante, vemos se estenderem a nossa frente duas léguas de caminho que no dia seguinte, serão novamente vencidas, até que chegue o Domingo (descanço) ou uma manhã chuvosa nos impeça a jornada. Indo do arraial para a sede da Missão estamos diariamente em contato com índios de três aldeamentos que ficam no caminho. Deste modo a Missão está sempre informada por seus próprios membros dos casos de enfermidades existentes nestas povoações indígenas e o médico da Missão – dr. Nélson de Araújo – tem atendido nestes últimos dias a diversas pessoas em

168 Pode-se notar que houve certa desconfiança do narrador com relação aos trabalhos que seriam executados pelos indígenas.

dois desses aldeamentos. Quando é possível, o tratamento é feito em casa do índio mesmo, mas nos casos graves, os doentes são hospitalizados em casa dos missionários correndo o cuidado deles, excluídos os curativos, por conta das senhoras dos missionários (O PURITANO, 5 jul. 1930-carta escrita em 31 maio 1930).

No entanto, essa primeira área adquirida não satisfaz totalmente as necessidades dos missionários. Para o desenvolvimento a contento dos objetivos evangélicos, os missionários compraram uma área menor e mais próxima ao Posto Indígena e à Vila de Dourados entre 1931 e 1932. Somente com esta última aquisição iniciaram os trabalhos de construção física da Missão, para o qual alguns índios foram novamente contratados. Entre as causas para a mudança da estação missionária estava a compreensão de que a proximidade com o Posto Indígena, principal ponto de reunião dos índios, facilitaria o acesso aos diversos grupos, assim como a proximidade com o povoado facilitaria os trabalhos de instalação física da Missão e a comunicação com os agentes do SPI e moradores da Vila. Além disso, existia um ponto de pregação entre não-índigenas em Dourados, com os quais os missionários precisariam manter os ofícios religiosos (Atas da Missão Evangélica Caiuá, 14 fev. 1931, Livro 1, p. 6, *Apud* CARVALHO 2004, p. 50).

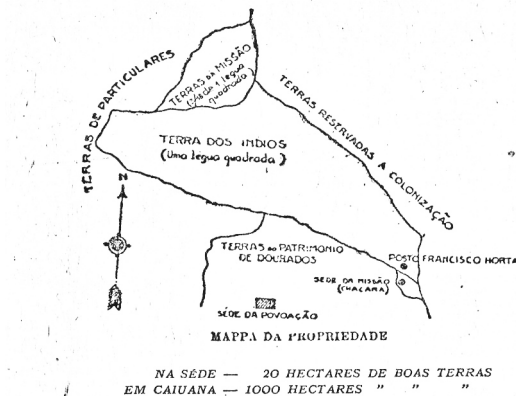


Figura 6 - Mapa antigo da Missão Caiuá.
(Relatório da Missão Caiuá, 1951, p. 13)

Desde os primeiros dias em Dourados, os missionários colocaram as ações de evangelização em prática. Cultos semanais eram realizados na residência alugada, visitas e pregações aos moradores próximos e dos *lugarejos vizinhos* à Vila. O trabalho evangélico entre os douradenses logo se mostrou promissor, pois, além da comunicação não esbarrar numa outra Língua, como no caso dos indígenas, a localidade não contava com nenhuma assistência religiosa institucional.

Numa carta enviada ao *Expositor Cristão*, Nélson de Araújo informou que no dia 15 de maio [abril] de 1929 foi realizado, na residência dos missionários, o primeiro culto público assistido por três pessoas do local. *Estas pessoas gostaram muito e disseram que no próximo domingo, voltarão e trarão outras pessoas. Parece-me que dentro em pouco teremos uma escola organizada. Já é motivo para dar graças a Deus* (15 maio 1929, p. 2).

Os missionários protestantes residiram na área urbana de Dourados por cerca de três anos. Durante esse período, a residência serviu de referência para as atividades de evangelização. Um pecuarista, membro da Igreja Metodista, que mantinha negócios em Mato Grosso, narrou de maneira *eufórica*, ao *Expositor Cristão*, a impressão que teve sobre as atividades desenvolvidas pelos missionários em Dourados.

O trabalho evangélico em Dourados não se limita aos selvícolas (sic) daquela região, mas também o povo de Dourados, está lucrando, talvez mais com a influência cristã dos missionários do que mesmo os indígenas. Aquele povo, compreendendo melhor agora o valor real dos membros da missão, tem procurado saber que espécie de religião é esta, que faz o homem deixar as comodidades das cidades, e sem nenhum proveito material se arriscar ao contato com homens brutos (sic) que desconhecem o que seja gratidão. E assim o Evangelho vai penetrando nos corações dos douradenses. E a prova é que, quer aos cultos ou á escola dominical, eles estão sempre prontos para irem. E como prova de estima á missão, já nas reuniões íntimas daquele povo a influência evangélica sobrepujou, fazendo-o substituir os bailes por brinquedos de costumes

nas reuniões festivas dos crentes. (O EXPOSITOR CRISTÃO, 7 ago. 1929, p. 7).

Pode-se perceber que as narrativas construídas ao longo dos primeiros anos pelos missionários sempre apresentaram um caráter triunfalista e esperançoso quanto aos resultados futuros das ações de evangelização no local.

A propaganda feita através dos periódicos protestantes surtiu efeito quanto à mobilização dos fiéis no sentido de contribuir para as atividades de assistência aos indígenas de Dourados. Logo nos primeiros meses, denominações de São Paulo, Minas Gerais, Paraná e Rio de Janeiro, realizaram campanhas de arrecadação de roupas e dinheiro para serem enviadas aos missionários.

Tal mobilização demonstra que o espírito de unidade entre as diferentes denominações do país, nesse momento, se não chegou ao nível da “união plena”, como esperado pelos dirigentes da CBC, principal representante do movimento de cooperação no país, com certeza, encontrou focos de apoio nas diversas denominações protestantes e seus membros. Conforme afirmou Darli Alves de Souza (2002), a unidade na propaganda [do Evangelho] foi uma das principais características do movimento ecumênico no Brasil. A CBC foi sem dúvida a principal promotora desse esforço conjunto na *propaganda evangélica*. Com relação ao estabelecimento dos missionários em Dourados e ao levantamento de doações, a divulgação efetivada pelos jornais denominacionais foi determinante.

A Missão entre os índios no Sul de Mato Grosso foi um trabalho onde convergiam todos os ideais pregados na defesa da cooperação evangélica. Houve uma identificação das igrejas protestantes do país com o trabalho missionário. Diversas campanhas lideradas de forma individual por fiéis não ligados à Associação de Catequese aos Índios foram promovidas nos estados de São Paulo, Minas Gerais e Paraná com o fim de levantar fundos de apoio à Missão. Além dos recursos investidos pelas próprias igrejas.

A CBC, bem como os próprios missionários, divulgou nos jornais protestantes listas com o nome das igrejas contribuintes com a Missão em Mato Grosso, além dos nomes de fiéis que enviavam individualmente suas contribuições aos missionários. Assim, os relatos enviados pelos missionários, sobre a distribuição das doações e o emprego dos recursos financeiros doados, exerciam a função de aproximar os fiéis, através da leitura nos jornais, do serviço missionário realizado. Através dos jornais, os membros das igrejas contribuintes poderiam visualizar a sua parcela de contribuição para o crescimento do Evangelho e para a “melhoria” das condições espirituais e materiais dos *pobres* índios de Mato Grosso, conforme se pode notar nos relatos analisados na sequência.

O missionário Esthon Marques enviou ao jornal *O Estandarte* um *apelo à Igreja Presbiteriana Independente*. Na carta, Esthon relatou que por ocasião do inverno e após as constatações durante as visitas ao interior da Reserva, decidiu escrever o *apelo à Igreja* e solicitar a doação de roupas. *Escrevo com urgência para aproveitar um caminhão que segue amanhã para Campo Grande. Só temos correio 4 vezes por mês neste lugar.* Foram as primeiras palavras de Esthon Marques em seu *apelo*.

Temos tido um profundo pesar vendo a situação lastimável em que se acham eles com o frio intenso que aumenta de dia para dia. Os que têm roupa, tem-na esfarrapada [...] os casebres miseráveis não os podem resguardar contra a inclemência do frio. É de enternecer o coração mais empedernido! [...] Diante de semelhante quadro, quadro que compunge os corações, entendemos de fazer o *apelo* às igrejas evangélicas, na esperança de sermos com urgência atendidos para ao menos cobrir aqueles débeis corpinhos. Que Deus inspire todos que lerem o nosso *apelo* e muitos se apressem em cumprir as palavras do Evangelho: “Estava nu e vestistes-me” (O ESTANDARTE, n. 21, maio 1929, p. 9).

O *apelo* de Esthon Marques surtiu efeito. Numa carta datada de 18 de julho de 1929, o missionário relatou como ocorreu a distribuição das

doações de roupas. Conforme o relato, a distribuição ocorreu no dia 17 de julho nas instalações do Posto do SPI em Dourados que tinha como encarregado o *Sr. Erico Sampaio*. Para o evento, foram, além do missionário Esthon Marques, o missionário Nélson de Araújo e a família do missionário João José da Silva (O ESTANDARTE, n. 30, jul. 1929, p. 11).

O trajeto entre a casa dos missionários na Vila e o local da distribuição foi feito em um *caminhão Ford*, um *caminhão moderno do último tipo Ford*, e *por isso chegamos ao nosso destino em pouco tempo*. Outras cartas dos missionários informam que o veículo *Ford* era de propriedade de um comerciante douradense, o *Sr. Emídio Rosa*. Tal informação demonstra a importância que o estabelecimento de relações com os moradores de Dourados teve nas atividades de evangelização durante os primeiros meses dos missionários na localidade, no sentido de os religiosos poderem contar com todo o apoio possível (O ESTANDARTE, n. 30, jul. 1929, p. 11).

Conforme Esthon Marques, os indígenas já sabiam do evento e encontravam-se reunidos nas instalações do Posto quando da chegada dos missionários, separados em grupos de homens, mulheres e crianças. A reação dos indígenas ao receberem as doações foi descrita pelo missionário com certo espanto ao reconhecer, sobretudo nas mulheres, a opção pelos artigos de maior beleza. Além disso, nas descrições, as roupas foram apresentadas no relato como um artigo *há muito tempo cobiçado pelos pobres indígenas*, que então as recebiam da *embaixada da salvação*.

Os índios que já sabiam de nossa visita, reuniram-se alegres e risonhos num total de 80 pessoas. Distribuímos um traje completo para os homens, que recebiam com prova de muita satisfação, depois aos rapazes, às mulheres e às crianças. Interessante foi a distribuição entre as mulheres. Apesar de brutas, criadas no mato, tinham um quê de faceiras e ciosas na escolha de vestidos de cores vistosas e de mais adornos. Além de vestidos, distribuímos também um cobertor de lã a cada família e capotes de lã às mulheres. Dia de festa e de alegria! A todos os que nos auxiliaram para contribuir para o gozo desta gente, mil vezes dizemos: - Agradecidos! E que

Deus permita que possais ainda ter outras oportunidades felizes de cooperar com esta pobre gente que vive maltrapilha e nua! Deus voz abençoe, irmãos! (O ESTANDARTE, n. 30, jul. 1929, p. 11).

Feita a entrega das doações, o missionário Nélson de Araújo dirigiu-se aos indígenas para informar o objetivo da presença missionária na Reserva, sendo interpretado por um funcionário do Posto. Assim, os religiosos utilizaram-se da reunião de distribuição de roupas como um mecanismo para apresentar aos indígenas os planos de assistência a serem desenvolvidos pela Missão, os quais tinham por fim a evangelização. A distribuição dos donativos serviu para criar a imagem da Missão como uma possível fonte de ajuda e suprimento de necessidades. Além disso, uma imagem de bondade para com os problemas indígenas favoreceria a consolidação e a credibilidade da presença dos religiosos junto aos moradores não indígenas de Dourados.

Ao findar o ano de 1929, os missionários já estavam devidamente instalados em Dourados. O desenvolvimento dos planos da Missão havia se reduzido ao conhecimento e exploração, além da Reserva de Dourados, das aldeias de Te'y, Kuê, Porto Lindo¹⁶⁹ e Vila União,¹⁷⁰ e também à procura e à negociação da compra das terras que abrigariam as instalações missionárias e a realização de cultos e pregações, regulares entre não-indígenas e indígenas.

Durante todo esse período, seguiram-se nos jornais denominacionais campanhas e apelos em prol do sustento dos missionários em Mato Grosso. Mesmo com o fim do inverno, os pedidos de doações de roupas entre as igrejas protestantes do país continuaram. O missionário Esthon Marques escreveu novamente ao *Estandarte* para relatar uma distribuição

169 A Aldeia Porto Lindo localiza-se atualmente entre os municípios de Japorã e Iguatemi, no extremo Sul de Mato Grosso do Sul.

170 À época, Vila União correspondia ao que hoje é o município de Amambai.

de roupas e bombons entre indígenas do aldeamento de Porto Lindo. O evento ocorreu no dia de Natal.

As doações, *na grande maioria de roupa nova ou de pouco uso, assim como muitos chapéus e lenços de cor*, vieram de igrejas e grêmios evangélicos. O relato demonstra que o grupo missionário ganhou a simpatia dos moradores de Dourados que, além de participarem das reuniões religiosas, passaram a auxiliar atividades de aproximação com os indígenas. Da mesma forma como realizado em Dourados, os missionários tiveram o apoio dos membros do Posto do SPI da localidade que cedeu a utilização do caminhão usado no transporte e o espaço para a reunião de distribuição das doações (O ESTANDARTE, 13 fev. 1930, p. 11-carta escrita em 18 jan.1930).

Desta vez conseguimos que algumas senhoras e gentis senhoritas mato-grossenses da vila de Dourados nos prestassem o seu concurso na festiva distribuição de íamos levar a efeito naquele dia. As senhoritas Chiquita e Decia Mattos, Maria de Oliveira e a senhora D. Arminda de Carvalho Mattos. Todas elas prestaram bom serviço à causa auxiliando nas distribuições e aumentando a embaixada da paz que era levada ao nosso selvícola no coração das selvas (O ESTANDARTE, 13 fev. 1930, p. 11-carta escrita em 18 jan. 1930).

Outro destaque do missionário foi com relação à comunicação com os indígenas. Segundo o relato, Esthon Marques teve dificuldades para entender o idioma indígena e afirmou *sentir* não poder traduzir os sentimentos e as falas dos indígenas ao receber as doações, mas informou compreender *pelas suas feições e gestos* as *manifestações de gozo* pelos presentes (O ESTANDARTE, 13 fev.1930, p. 11-carta escrita em 18 jan. 1930).

A principal atividade de evangelização dos indígenas em Dourados se concentrou nos cultos realizados nas instalações do Posto do SPI. Segundo Carl Hahn (1985, p. 11), o culto sempre possuiu grande importância no protestantismo. Através dessa celebração, as igrejas protestantes

sempre procuraram levar o Evangelho e o ensino das doutrinas e práticas cristãs. No campo missionário de Dourados, não foi diferente. A celebração dos cultos, quer entre indígenas ou não-indígenas, visou a pregação dos ensinamentos e doutrinas protestantes, além de cultivar a religiosidade dos próprios missionários.

O reverendo Maxwell escreveu uma carta ao jornal *O Expositor Cristão* na qual relatou como eram realizados os cultos entre os indígenas (O EXPOSITOR CRISTÃO, 16 dez. 1931, p. 6-carta escrita em 26 nov. 1931).

De acordo com Albert Maxwell, os cultos eram realizados todas as manhãs de domingo nas instalações do Posto do SPI em Dourados. O percurso até o Posto era percorrido, *quando a estrada não estivesse ruim*, num caminhão *chevrolet*, que os missionários haviam recebido como doação. A narrativa do missionário Maxwell demonstra que os cultos possuíam todos os elementos comuns desse tipo de celebração. A abertura da celebração se dava através do canto de hinos, e depois eram feitas orações, leituras bíblicas e a pregação do sermão, ponto alto da atividade.

A carta também evidencia que os indígenas não eram passivos durante a celebração religiosa. Além disso, o texto aponta a *esperança* que os missionários tinham em relação à conversão de indígenas, os quais *poderiam um dia* dirigir seus próprios cultos.

Devemos ir bem cedo, se não os índios ficam espalhados pelo mato procurando frutos, especialmente neste tempo quando o mantimento é escasso. Chegando ao posto toca-se o pistão para avisar que já chegamos para o culto, afim de todos se reunirem na casa da escola onde se dirige o culto. No principio era difícil reunir este povo, mas, agora, logo que ouvem o pistão, os homens vêm vindo e, depois, as mulheres com as crianças. E há tantas crianças! Primeiro cantamos alguns hinos em guarany. Já temos um hinário em guarany de cento e tantos hinos. Alguns já estão tomando parte nos cânticos e parece que do culto o que mais apreciam são os hinos. Logo em seguida dom Antonio, nosso ajudante de Belem

Paraguay, e membro da Igreja Episcopal, faz uma oração, lê um trecho do Novo Testamento, em guarany, e faz a pregação. [...] O culto é todo feito em guarany. Às vezes um índio interrompe o pregador com perguntas. Isto mostra o interesse deles. Por enquanto eles entendem muito pouco do Evangelho, mas temos esperança de um dia haver índios convertidos, até alguns que possam dirigir seus cultos, se, com fé e perseverança, trabalharmos fielmente. Terminamos o culto com mais alguns hinos e avisamos que no domingo seguinte haverá culto outra vez e pedimos que eles avisem seus amigos, espalhados pelo mato, para que eles também assistam aos cultos (O EXPOSITOR CRISTÃO, 16 dez. 1931, p. 6-carta escrita em 26 de nov. 1931 por A.S.Maxwell).

Nos primeiros três anos da Missão em Mato Grosso, foram construídos, nas terras adquiridas pelos missionários, um pequeno templo e uma residência, utilizada também como ponto de atendimento médico. Dessa localidade, os missionários puderam pôr em prática as ações diretas de evangelização aos Caiuá, sobretudo, através das escolas dominicais e cultos diários. Além das referências quanto aos contatos entre missionários e os índios Caiuá, foram encontrados dados que se referem aos contatos estabelecidos com os índios *Terena*, os quais frequentavam as atividades religiosas na sede missionária.

A Missão Caiuá como prova de cooperação e unidade protestante: o movimento ecumênico em princípios da década de 1930

O ecumenismo no Brasil passou por significativas mudanças nos primeiros anos da década de 1930, sobretudo, com o movimento que deu origem à Confederação Evangélica do Brasil (CEB) no mês de junho de 1934. A CEB surgiu da fusão de três entidades ecumênicas: a Comissão Brasileira de Cooperação, a Federação das Igrejas Evangélicas e o Conselho de Educação Religiosa. Para uma melhor compreensão, é preciso

historiar esse processo. A entidade reuniu seis igrejas brasileiras: Igreja Presbiteriana Independente, Presbiteriana, Cristã, Metodista, Episcopal e Congregacional, além de sociedades bíblicas e missões.

Segundo José Carlos Barbosa (2005, p. 243), o movimento ecumênico no Brasil enfrentou dificuldades nos primeiros anos de 1930, principalmente, conforme foi possível constatar nos relatórios da CBC (1931 – 1932), nas atividades promovidas pela Comissão de Cooperação. Um dos mais significativos problemas foi o falecimento do reverendo Erasmo Braga, em 11 de maio de 1932, então secretário executivo da Comissão e, sem dúvida alguma, um dos principais promotores do ideal ecumênico entre as igrejas brasileiras naquele período, tendo participado ativamente para a criação da Federação das Igrejas Evangélicas e da Confederação Evangélica Brasileira, narrada abaixo.

Outro fator foi o movimento constitucionalista,¹⁷¹ ocorrido no Estado de São Paulo, que fez com que o novo secretário, reverendo Epaminondas Melo do Amaral, só assumisse as funções junto à CBC em dezembro de 1932.

Ainda de acordo com José Carlos Barbosa (2005, p. 243), a gestão do reverendo Epaminondas Melo representou uma ruptura com os trabalhos até então desenvolvidos pelo reverendo Erasmo Braga. Para Epaminondas Melo, o movimento de cooperação entre as igrejas protestantes deveria voltar-se mais *aos trabalhos internos do país*. Tal posicionamento referia-se às articulações e à orientação das atividades da CBC com entidades ecumênicas do estrangeiro, como o CCLA. Vestígios dessa nova

171 Segundo relatou o missionário João José da Silva, a Revolução Constitucionalista também teve seus reflexos em Dourados, sobretudo nas atividades religiosas desenvolvidas junto aos não índios: *Durante a Revolução, devido à alteração da ordem no arraial não foi possível manter-se o trabalho que se realizava na povoação, entre os civilizados. Assim, a Missão não ficou de braços cruzados nesses dias de dificuldades. Alguns vizinhos nossos foram convidados a se reunirem aqui na roça mesmo, e logo no segundo domingo chegou mais de 40 pessoas que, no perímetro de uma légua acudiam ao convite para a Escola. A frequência tem sido sempre boa, apesar do tempo não estar ajudando ultimamente. Infelizmente não foi possível ainda recomençar o trabalho na povoação* (O PURITANO, 10 jan. 1933, p. 8-carta escrita em dezembro de 1932).

configuração que a CBC assumiu puderam ser verificados anteriormente na criação da Federação das Igrejas Evangélicas (FIE), em 1931.

Segundo o jornal *O Estandarte* (n. 8, 1932, p. 4; 11 jul. 1934, p. 5, 6), a FIE foi criada com o objetivo de congregar igrejas protestantes autônomas, *uma organização que tratasse dos problemas gerais exclusivamente relativos às igrejas e que pudesse representá-las convenientemente junto ao público e aos governos.*

O Conselho de Educação Religiosa (CER) foi criado em 1928, como substituto da antiga União das Escolas Dominicais do Brasil (UEBD). A UEBD foi criada em 1911 com o objetivo de promover atividades que possibilitassem a unificação dos estudos e a produção de literatura para as Escolas Dominicais das igrejas protestantes. O principal articulador do movimento foi o reverendo H. S. Harry. Até a criação do Conselho de Educação Religiosa participaram como dirigentes da UEDB líderes, como Erasmo Braga e H. C. Tucker. A atuação da UEDB e do Conselho de Educação Religiosa foi mais bem analisada no trabalho de Darli Alves de Souza (2002), citado ao longo deste trabalho e referenciado na bibliografia.

A criação da Confederação Evangélica do Brasil¹⁷² foi apresentada pelos jornais denominacionais como um processo de simplificação do movimento de cooperação no Brasil.

Cada uma dessas organizações cooperativas [CBC, FIE, CER] – quer objetivando as questões gerais, ou o problema educativo em especial, ou a representação das igrejas – nasceu como fruto de necessidades reais e para cumprir objetivos reais. Mas a coexistência de todas – ainda ao lado de outras, de vida mais ou menos nominal ou embrionária – tornou a situação bastante complexa: organismos pesados, finalidades até certo ponto comuns, exigências de numerosas delegações de igrejas, e, em suma, uma situação que,

172 Primeira diretoria da CEB: Presidente: reverendo Matatias G. dos Santos; 1 vice-presidente: reverendo Odilon de Moraes; 2 vice-presidente: J.L. Fernandes Braga; Secretário Geral: reverendo Epaminondas Melo do Amaral; Secretário de Atas: Evônio Marques; Tesoureiro: Franklin t. Osborn.

mercê de sua complexidade, pouco apelava à boa compreensão e simpatia mais intensa do público evangélico. Por isso nasceu a CEB, que hoje solenemente se inaugura, e na qual se integram as três organizações mencionadas (O ESTANDARTE, 11 jul.1934, p. 5, 6).

O artigo mencionado acima afirmou que as entidades ecumênicas no Brasil possuíam objetivos e problemas comuns. *Evangelizar, educar, fornecer literatura, não são problemas desta ou daquela igreja, e largos, mui largos, são os pontos comuns, desses problemas, que, impossíveis de serem solucionado em separado* (O ESTANDARTE, 11 jul.1934, p. 5, 6).

A necessidade de cooperação entre as igrejas protestantes foi um assunto que permaneceu costumeiro nos jornais denominacionais. O catolicismo continuou sendo apresentado como um inimigo comum às igrejas: *aqui a obra de cooperação é mais urgente. Temos o Clero pela frente, na ofensiva contra nós. O seu ideal é vencer, suplantar custe o que custar. Os evangélicos têm que se colocar na ofensiva, protegendo o nome do Evangelho, evitando algum mal maior* (O ESTANDARTE, 2 dez. 1932, p. 3).

O *sectarismo* permaneceu como um dos principais obstáculos ao progresso dos planos de cooperação.

Somos, é verdade, como até aqui se tem pregado, um só corpo em Cristo, espiritualmente; mas temos levado neste sentido algum otimismo, deixando de lado a realidade; tem havido entre nós um cristianismo em tanto teórico. O que precisamos não é de palavras, mas de ação. A divisão do trabalho é útil, indispensável e racional, mas o que não quadra bem entre as igrejas é o indiferentismo. Cada igreja fica no seu cantinho, sem um plano de trabalho comum e harmônico (O ESTANDARTE, 2 dez. 1932, p. 3).

O artigo de autoria de E. Thenn de Barros ressaltou que no Brasil ainda persistiam *a duplicação e o desperdício de esforços no mesmo lugar por diversas agências religiosas e ministros cuja atividade seria melhor aproveitada em localidades ainda não providas* (O ESTANDARTE, n. 33, 1933, p. 1, 3). Além disso, o

autor mencionou as despesas e a perda de tempo em longas viagens para evangelizar vastas zonas já ocupadas por ministros de outras igrejas. O autor, porém, reconheceu que no Brasil o trabalho protestante possuía características particulares, pois o protestantismo no país constituía-se de uma *minoría que procura influenciar uma massa em grande parte indiferente* (O ESTANDARTE, n. 33, 1933, p. 1, 2).

Em outra edição do Estandarte, E. Thenn de Barros escreveu:

Os males da fragmentação e dispersão na obra evangélica são por tal forma evidentes que parece inútil insistir. Fruto das divisões históricas no seio do protestantismo, que já estão em vias de desaparecer em seus países de origem, tudo nos aconselha a eliminá-los entre nós. Tenho meditado sobre qual sejam as causas do espírito de proselitismo e rivalidade que se manifesta às vezes entre as diversas corporações protestantes. Pois o que querem todas não é converter os pecadores a Cristo? Que importa se alguém professa a fé nessa ou naquela igreja? (O ESTANDARTE, n. 34, set. 1933, p. 3, 4)

Muitos outros artigos que enfocavam a necessidade das igrejas protestantes manterem trabalhos de cooperação foram publicados nos jornais eclesiásticos nos primeiros anos da década de 1930. A busca pela unidade do cristianismo protestante continuou como uma bandeira da CEB.

Ao longo das décadas seguintes (1930-1960), a CEB foi a principal promotora dos ideais ecumênicos entre as igrejas protestantes brasileiras, tendo na figura do reverendo Epaminondas Melo do Amaral o seu principal articulador. Epaminondas Melo é considerado por muitos pesquisadores como o sucessor de Erasmo Braga na defesa dos ideais de unidade do cristianismo protestante. Escreveu diversas obras, artigos e folhetos referentes ao “magno problema” do protestantismo: o divisionismo.¹⁷³

173 AMARAL, Epaminondas Melo do. *Magno problema*. Rio de Janeiro: Centro Brasileiro de Publicidade, 1934.

No que se refere à Missão Caiuá, ao longo do ano de 1929 e dos primeiros anos da década de 1930, a missão protestante entre os índios foi representada nos veículos de imprensa confessionais como uma verdadeira prova de unidade do protestantismo brasileiro. A atuação conjunta das três igrejas brasileiras na obra de *catequese* dos índios figurou como uma expressão do *espírito cooperativo* que *permeava a mentalidade evangélica no Brasil* e promovia empreendimentos nos quais se associavam ora personalidades representativas de várias denominações, ora forças organizadas eclesiasticamente (O PURITANO, 27 jul. 1929, p. 1).¹⁷⁴

Segundo publicou *O Puritano*, tornava-se manifesto que mesmo sem o abandono da *lealdade eclesiástica*, acentuava-se no *ânimo da generalidade* dos *irmãos* o apreço da unidade espiritual na obra da evangelização e que a divulgação do Evangelho *deveria e podia fazer-se por colaboração, deixando aos novos convertidos a escolha do grupo evangélico ao qual a sua preferência os atrair* (O PURITANO, 27 jul. 1929, p. 1).

As afirmações acima concorrem para o principal objetivo desta pesquisa. Demonstrar como a instalação do protestantismo missionário em Dourados, ocorreu a partir de um conjunto de ideias, projetos e aspirações que, ao longo das primeiras décadas republicanas, integraram o movimento ecumênico no Brasil.

174 Esta pesquisa limitou-se aos primeiros anos da década de 1930. Nas décadas de 1940 e 1950, o movimento de cooperação entre as igrejas protestantes no Brasil experimentou novas feições. Na Missão Caiuá, por exemplo, a Igreja Metodista se retirou do rol das instituições cooperantes. Nesse período fixaram-se em Dourados e arredores a Igreja Presbiteriana do Brasil e a Igreja Presbiteriana Independente. Ambas as Igrejas continuaram como fazem até hoje, atuando na Missão Caiuá e mantendo os trabalhos voltados unicamente à promoção denominacional no núcleo urbano. Desse trabalho resultou a fundação do primeiro templo da IPB em Dourados (1936), da Escola Presbiteriana Erasmo Braga (1939) e do Hospital Evangélico (1946). As atividades presbiterianas na área urbana de Dourados foi um dos objetos de estudo da pesquisa que desenvolvi no Programa de Iniciação Científica (GONCALVES, 2006). Além dessas igrejas, instalaram-se em Dourados as igrejas Batista, Assembléia de Deus e Adventista. A história da implantação e atuação das demais igrejas (as históricas, as pentecostais, e mais recente, as neopentecostais) em Dourados é um assunto ainda não estudado no âmbito acadêmico.

Ademais, convém mencionar que a primeira década de trabalho missionário (1929 – 1939) foi decisiva para a implantação do protestantismo na região de Dourados. Embora não seja possível, neste momento, demonstrar com dados mais concretos, é possível afirmar que as mudanças pelas quais passou o movimento ecumênico ao longo desse período não afetaram o crescimento da Missão entre os índios. Além disso, paralela às atividades religiosas voltadas, unicamente, aos indígenas, ocorreu a implantação e o desenvolvimento de ações evangelísticas entre os moradores não-indígenas de Dourados. Processo esse que culminou com a fundação do primeiro templo evangélico (1936), da Escola Evangélica Erasmo Braga (1939) e do Hospital Evangélico (1946).

As ações dos missionários estabelecidos em Dourados ocorreram a partir do movimento de cooperação entre as igrejas protestantes. É preciso frisar que foi através do trabalho conjunto dos próprios religiosos, na vivência das dificuldades e aprendizados do campo missionário, do auxílio da imprensa e da mobilização de várias igrejas e fiéis de outros Estados, que o projeto missionário no antigo Sul de Mato Grosso obteve êxito, no sentido da definitiva implantação da estação missionária e do crescimento progressivo das atividades desenvolvidas.

Verificou-se nos jornais denominacionais que em meados do ano de 1933 os missionários estabeleceram-se definitivamente na área adquirida no limite com a Reserva Indígena (O PURITANO, 10 jan. 1933, p.8).¹⁷⁵

175 O missionário Nelson de Araújo ficou fora da Missão Caiuá entre os meses de dezembro de 1931 e maio de 1932, em gozo de férias. Nesse período promoveu diversas conferências em Minas Gerais e São Paulo com o intuito de despertar o interesse dos fiéis para o trabalho missionário em Mato Grosso. Ao retornar à Missão, escreveu ao *Expositor Cristão* para informar que o professor Esthon Marques havia deixado Mato Grosso por motivos particulares. Além disso, informou que o grupo passou a ser composto não mais por seis pessoas, porém, doze. Em 24 de agosto de 1929, o casal Silva recebeu uma menina, Noemi, a primeira mato-grossense da Missão. Em março de 1930 a sr^a. Maxwell, que havia ficado em Minas, chegava em companhia de seu filhinho Sidney e da empregada Madalena. Em maio de 1931 nasceu um menino, Davi, também filho do casal Silva, e em 20 de dezembro de 1931 o casal Jean e Jack Maxwell (O EXPOSITOR CRISTÃO, 5 abr. 1933, p. 7, 8).

Nesse local, os religiosos colocaram em andamento a construção da estrutura física da Missão, o desenvolvimento de ações voltadas à saúde, ao ensino agrícola e ao ensino escolar e, sobretudo, ao religioso.

A organização local e o crescimento da Missão Caiuá ocorreram graças a campanhas promovidas em diversas igrejas protestantes do país. O *Expositor Cristão* veiculou, ao longo dos anos de 1939 – 1943, diversas cartas de solicitação de recursos, humanos e financeiros, para a construção de um *pequeno hospital*, de um orfanato para crianças indígenas, de uma casa para os missionários, de um templo, além de pedidos de auxílio material, como animais, roupas, artigos escolares, sementes, entre outros (O EX-POSITOR CRISTÃO, 19 abr. 1933, p. 6; 4 abr. 1939, p.9; 16 jan. 1940, p. 7; 23 jul. 1940, p. 8; 14 jan. 1941, p. 8; 7 set. 1943, p. 5).

Por fim, convém ressaltar que a dissertação de autoria de Raquel Alves de Carvalho (2004), citada neste trabalho, analisou as práticas voltadas especificamente aos cuidados com a saúde e a educação dos indígenas da Reserva de Dourados, promovidas pelos missionários protestantes da Missão Caiuá. Trata-se, portanto, de um trabalho que complementa as informações referentes ao crescimento da Missão ao longo das décadas de 1930 e 1940. A já citada tese de doutorado do historiador Agemir de Carvalho Dias (2007), por sua vez, abordou o movimento ecumênico no Brasil (1954 – 1994) e as atividades desenvolvidas junto às igrejas e aos movimentos populares. Da mesma forma, trata-se de um trabalho indispensável às pessoas que pretendem conhecer mais detalhadamente a história do movimento ecumênico no Brasil.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Como pôde ser visto ao longo dos capítulos, minha motivação em estudar o movimento ecumênico no Brasil surgiu de uma experiência local, nas igrejas evangélicas da cidade de Dourados. Já nas primeiras pesquisas sobre o protestantismo sul-mato-grossense, interessei-me pelo processo que culminou com o envio do primeiro grupo de missionários para trabalhar com os índios Caiuá no Sul do Mato Grosso. Os missionários pertenciam a distintas denominações protestantes, que tinham se unido, com o objetivo de levar o Evangelho aos índios. Isso me inquietou, pois essa união me parecia inverossímil, a partir do ambiente divisionista que conhecia no meio protestante. Prossegui na pesquisa e pouco a pouco fui deparando-me com os esforços realizados pelas igrejas protestantes, para superarem o exclusivismo das suas respectivas denominações e se orientarem por visões mais inclusivas, como a de “ecumene”, que significa mundo habitado, toda a terra. Nesta visão, o foco não está mais na identidade particular, mas no mundo enquanto “oikos” ou casa comum habitada por pessoas das mais diversas religiões. Embora a orientação pela ecumene tenha desembocado também numa missão proselitista, no caso específico analisado, ela é sobretudo marcada pela busca da unidade no cristianismo protestante. “Unidade” foi uma palavra-chave presente nas fontes analisadas. O desejo pela unidade do povo cristão era a base mais firme desse ecumenismo.

Desse modo, estudei o movimento ecumênico no Brasil e as diversas tentativas de cooperação denominacional entre as igrejas protestantes, nas três primeiras décadas do período republicano, e a implantação do protestantismo missionário com perfil ecumênico em Dourados, precisamente da Missão Evangélica Caiuá.

Observe-se o vínculo entre missão e ecumenismo. À medida que o mundo se tornava “conhecido”, o campo missionário se tornava mais vas-

to e cresciam as dificuldades, pelas divergências e conflitos transportados pelas distintas igrejas no campo de missão. Nesse contexto, as iniciativas ecumênicas apresentaram-se como uma alternativa.

O agir ecumênico das igrejas no Brasil integrou várias instituições, vários eventos e agentes. Na presente pesquisa, tive a oportunidade de acompanhar parte da trajetória desse movimento, que deu início à Missão Evangélica Caiuá, no então Sul de Mato Grosso. Com isso, pude privilegiar o enfoque missionário resultante do ecumenismo brasileiro.

A construção da narrativa seguiu a história da implantação, do estabelecimento e da expansão do protestantismo no Brasil. A leitura das fontes levou em conta estudos que possibilitam compreender os fatos como parte de um processo maior e mais complexo que o apresentado no relato, assim como fazer uma interpretação crítica dos documentos.

Tais *documentos* foram divididos em dois: os produzidos diretamente pelas entidades ecumênicas e pelas igrejas protestantes e os produzidos pelos missionários no seu campo de trabalho. Deste conjunto fazem parte cartas, relatórios, relatos, atas e fotografias, que possuem a peculiaridade de serem “mais visíveis” em relação ao conjunto de fontes anteriores. As notícias procedentes do campo missionário eram determinadas pelo seu objetivo edificante. As cartas e os relatos foram produzidos com o objetivo claro de informar sobre a manifestação divina entre os indígenas, através dos missionários no Mato Grosso, para com isso estimular à fé e à ação missionária os receptores da mensagem.

A vivência do campo missionário norteou a escrita das cartas e dos relatos dos missionários. Sob o ponto de vista dos interesses das igrejas integrantes da Missão aos índios, os discursos produzidos pelos missionários e veiculados nas cartas e relatos foram positivos, uma vez que conseguiram, de fato, envolver diversas congregações e lideranças no apoio material e espiritual ao projeto missionário. Porém, sob o ponto de vista dos indígenas retratados pelos missionários, os discursos eram negativos,

por falar do mundo indígena evocando constantemente adjetivos como “selvagem”, “bárbaro”, “pobre” ou “miserável”.

As correspondências tiveram um papel estratégico no estabelecimento da missão protestante em Dourados. Aliados aos jornais, esses relatos proporcionaram uma ampla divulgação das atividades religiosas realizadas no Sul de Mato Grosso. A importância dos órgãos de imprensa das igrejas como meios de propaganda religiosa sempre ocupou lugar de destaque entre os objetivos e recomendações dos congressos missionários e entidades cooperativas do movimento ecumênico latino-americano. Nesse sentido, é possível afirmar que as narrativas missionárias foram produzidas como parte do projeto missionário que estava sendo construído.

Diante da variedade de fontes com as quais o historiador costuma lidar, cabe lembrar novamente que a “missão” do pesquisador é *o julgamento do que é sagrado ou de quem são os mortais comuns que se tornarão heróis*, ou seja, é a partir da intervenção de aceitação ou rejeição do historiador na lógica das fontes, que mitos podem permanecer, ser construídos e desconstruídos (SOUZA, 2007, p. 141). Atento a essa e a outras considerações apresentadas na introdução deste trabalho, foram construídos os cinco capítulos deste livro.

O primeiro capítulo analisou a gênese da autocompreensão das igrejas oriundas da Reforma como “chamadas para o mundo”, para a “ecumene”, suas iniciativas para apreender essa visão de totalidade, seja através da missão proselitista, seja através da busca pela unidade do cristianismo protestante. Abordou-se a implantação do protestantismo missionário no Brasil e algumas iniciativas que visaram à cooperação entre missionários e denominações e também a instalação do regime republicano e seus reflexos no interior do campo religioso brasileiro. Esse capítulo serviu como “pano de fundo” para a construção dos capítulos dois e três que trataram, especificamente, das primeiras mobilizações ecumênicas no Brasil e a realização dos congressos missionários, sobretudo, no continente Americano.

Essas reuniões foram as construtoras dos ideais e fundamentos do ecumenismo protestante, nas três primeiras décadas do século XX.

Nos capítulos quatro e cinco deu-se ênfase à perspectiva missionária presente no movimento ecumênico, que, no Brasil, traduziu-se na cooperação das igrejas protestantes, na busca de “unidade na diversidade”. Assim, foi analisado o surgimento de entidades ecumênicas como a Comissão Brasileira de Cooperação, principal articuladora das ideias ecumênicas no país, e as ações que culminaram com a criação da Associação Evangélica de Catequese dos Índios do Brasil, entidade responsável pela criação da Missão Evangélica Caiuá, em Dourados, então Estado de Mato Grosso.

Sem pretender ter esgotado as possibilidades de análise do tema e das fontes, gostaria de encerrar este livro, com algumas considerações.

Em primeiro lugar, esta pesquisa foi clarificadora, ao mostrar que o movimento ecumênico repercutiu nas igrejas protestantes do Brasil e influenciou sobre suas lideranças, especialmente no que diz respeito à evangelização. A partir da análise dos documentos que registraram os congressos ecumênicos, foi possível constatar que houve na época um despertamento das igrejas protestantes no Brasil para “cooperação e missão”. A *propaganda do Evangelho*, como foi costumeiramente chamada a pregação da mensagem bíblica que chama todos os indivíduos e povos de todas as línguas a se converterem a Deus, foi um dos temas centrais do movimento ecumênico brasileiro ou, pelo menos, o lema mais utilizado para afirmar a necessidade de unir os esforços das igrejas protestantes no país. O reconhecimento da “dispersão de esforços” na pregação do Evangelho foi uma das irracionalidades apontadas no discurso em prol da unidade protestante nas intervenções de lideranças proeminentes, como Erasmo Braga.

O Congresso do Panamá (1916), por exemplo, foi para a América Latina, um divisor de águas no que diz respeito à ação das missões protes-

tantes no continente. A partir do evento, intensificou-se, sob o prisma do movimento ecumênico, a atuação das agências e igrejas missionárias nos países latinos. No protestantismo brasileiro, o Congresso foi decisivo para a organização de entidades de cooperação eclesiástica e para promover debates sobre a necessidade de buscar a unidade das igrejas e a ocupação racional e consensuada dos campos missionários, para alcançar as pessoas ainda *não evangelizadas*.

A criação da Comissão Brasileira de Cooperação (1917) veio responder a duas necessidades do protestantismo brasileiro. Primeira: no contexto de crescimento da economia brasileira, da emergência e do fortalecimento das instituições civis, o protestantismo nacional se viu carente de órgãos ou entidades que pudessem representar os interesses e as aspirações das igrejas protestantes no país. O protestantismo carecia de representatividade política e visibilidade na sociedade brasileira e seu enfrentamento com a igreja e as organizações católicas na disputa pela ocupação do espaço religioso era muito desigual. A criação da CBC pretendia cobrir essa lacuna na relação das igrejas com a sociedade envolvente e as instâncias de poder. Em segundo lugar, faltava uma entidade que divulgasse os ideais ecumênicos e coordenasse os trabalhos de cooperação no evangelismo brasileiro. A rejeição ao *sectarismo*, que pode ser definido nesse contexto, como o “espírito de divisão”, de seita ou mesmo intolerância, foi uma das principais bases e a visão norteadora das ações e estratégias da CBC. O ideal de unidade cristã, principal bandeira da CBC, visou, dessa forma, superar o divisionismo protestante baseado em diferenças teológicas e doutrinárias entre as igrejas, de modo a proporcionar uma maior eficiência na evangelização do país e, ao mesmo tempo, proporcionar às instituições protestantes visibilidade e credibilidade perante a sociedade.

A CBC tentou desenvolver no seio do protestantismo brasileiro mais um sentimento de “ser cristão” em detrimento da identificação

confessional. Essa tentativa foi levada adiante através de atividades que abarcavam a produção conjunta de literatura, a divulgação de artigos em jornais denominacionais e seculares, a “troca de púlpito” ou revezamento de pastores e líderes em geral nos púlpitos das igrejas, seja para pregar ou proferir palestras. Porém, apesar dos esforços da CBC e de lideranças como Eduardo Carlos Pereira, Hugh Clarence Tucker, Erasmo Braga e Álvaro Reis propugnarem pela união dos esforços, os interesses locais ou denominacionais sempre existiram paralelos aos ideais de cooperação e unidade.

Esse é o contexto onde deve ser inserido o protestantismo entre indígenas no Sul do antigo Mato Grosso. Situou, pois, a criação da Associação Evangélica de Catequese dos Índios do Brasil (AECI, 1928) e o estabelecimento da Missão Caiuá em Dourados (1929) como resultados do movimento de cooperação entre as igrejas protestantes no Brasil. O protestantismo inserido em Dourados teve um *perfil ecumênico*, não só pelos aspectos que o ligavam à criação da AECI, mas, sobretudo, pela colaboração e vivência dos missionários num mesmo *campo de trabalho*.

Além disso, houve também a cooperação da CBC com o poder público, representado pelo Serviço de Proteção ao Índio, no que tange à criação da missão aos índios. O programa de missões aos indígenas, elaborado pela Subcomissão de Missão aos Índios da CBC, por exemplo, estabeleceu que uma das primeiras ações da CBC seria levantar informações e dados a respeito do *problema indígena*, de maneira a criar uma biblioteca e um arquivo especializado. Desse modo, a CBC começou a se aproximar das entidades do governo que detinham esses dados, chegando mais tarde a cooperar com o poder público, para *incorporar o indígena à vida nacional*, à “civilização”. Durante os primeiros anos de implantação da Missão para indígenas em Dourados, essa relação de cooperação entre agentes das igrejas e do SPI foi muito importante, no sentido de dar legitimidade à ação missionária e, certamente, também por facilitar o estabelecimento das atividades religiosas entre os indígenas.

A aproximação e cooperação entre a missão religiosa e a secular se deu sobretudo, por ambas terem como meta a “civilização” dos grupos indígenas. Eis um caso exemplar de como motivações religiosas e ideais indigenistas, em princípio a-religiosos, se apoiaram mutuamente no Estado republicano brasileiro.

Para os missionários, contudo, a “civilização” significava, acima de tudo, mudança de vida no sentido religioso. A aceitação de Jesus Cristo como “único e suficiente salvador da alma” devia produzir, nos indígenas, um novo comportamento que deveria ser assegurado através de novos hábitos, que iriam suplantando os velhos hábitos “selvagens” e “estranhos”. Os valores do trabalho e da educação escolar eram, na perspectiva de ambas missões, meios através dos quais os índios se aproximariam do *estágio* de “civildade”. Mas o principal motivador para a missão protestante era sem dúvida a mudança religiosa, vista como motor que desencadearia, então, o *princípio* transformador em todos os outros âmbitos da vida da pessoa e do povo indígena. Essa afirmação pode ser percebida nas ênfases das cartas e dos relatos publicados nos jornais protestantes a respeito da necessidade de fazer os indígenas abandonarem a “vida selvagem” para por meio do Evangelho se tornarem “civilizados”. “Civilização” foi sinônimo de missão protestante e ação republicana. Ambas frentes advogavam para si a promoção de virtudes civilizadoras, patrióticas e morais. Particularmente, o protestantismo usava o discurso de contribuição com a pátria como uma das justificativas para promover a evangelização dos indígenas.

A publicação de relatos e cartas, que informavam sobre a “pobreza” das vilas da região e a precariedade dos meios de comunicação e transporte, veiculou a imagem do Mato Grosso como um lugar *distante da civilização, das confortáveis cidades*. Isso reforçava a ideia de ser a missão uma *obra santa* e enaltecia o espírito de *sacrifício* dos missionários. Esse discurso despertava na membresia das igrejas protestantes o desejo de colaborar fi-

nanceira e materialmente com a obra missionária. O discurso da “unidade evangélica” foi necessário para envolver as diferentes denominações no projeto de evangelização no distante Mato Grosso. No interior dos *sertões*, estavam os indígenas. Na visão evolucionista da humanidade e da história, eles ocupavam os primeiros estágios do desenvolvimento humano. Eram, pois, seres distantes não só geográfica, mas também historicamente. Eles precisavam “crer e serem salvos”. Assim, os “confins da Terra” se estendiam, para as igrejas protestantes do Brasil, nas paragens ocidentais do seu próprio país.

Ao encerrar este trabalho, acho necessário apontar algumas mudanças no âmbito teológico e eclesástico no seio das instituições protestantes, hoje, fazendo com isso um contraponto à época e aos fatos aqui estudados.

Ao longo dos anos, “Missão” e “evangelização” também passaram por mudanças, enquanto conceitos e práticas no interior das igrejas cristãs. Nesse contexto, o mérito teológico, antropológico e político do trabalho desenvolvido pelas igrejas protestantes junto às comunidades indígenas, através da Missão Caiuá, seria, certamente, objeto de avaliações bem diferenciadas nos foros ecumênicos, indigenistas e de missão. O escopo da minha pesquisa, porém, não incluiu essa tarefa.

Nas últimas décadas, a palavra “ecumenismo” foi adquirindo novos significados, aplicando-se, na América Latina, também à colaboração, aproximação e diálogo entre igrejas protestantes históricas com trajetória ecumênica - como a presbiteriana, metodista, episcopal e luterana - e igrejas protestantes históricas tradicionalmente avessas ao ecumenismo - como as batistas e pentecostais. Fala-se, nesse sentido, num pan-protestantismo. Superando os limites das suas denominações, as igrejas protestantes filiadas ao Conselho Mundial de Igrejas mantêm relações ecumênicas com as igrejas cristãs mais antigas - como as ortodoxas, as igrejas da Índia e da África - e com a Igreja Católica, que participa do Conselho como observadora. Com o termo ecumenismo denomina-se também a colaboração,

aproximação e diálogo das igrejas cristãs com o judaísmo, islamismo e outras religiões, numa perspectiva macro-ecumênica.

Essa abertura ecumênica, por outro lado, convive com o acirramento das divergências teológicas e políticas entre setores dessas igrejas e religiões. No contexto protestante, esse acirramento se dá numa nova forma de divisionismo, que perturba o sono dos líderes das igrejas chamadas históricas, sejam elas de migração ou de missão. Essa preocupação se deve aos métodos agressivos que algumas igrejas protestantes e pentecostais usam para alcançar suas metas de crescimento quantitativo e ao surgimento de novas igrejas, chamadas neo-pentecostais. Como bem pontuou o teólogo luterano brasileiro Gottfried Brakemeier, no Dicionário Brasileiro de Teologia, verbete “unidade”, atualmente se faz necessário uma nova *utopia ecumênica*, pois os anos da “euforia ecumênica” - período analisado neste livro, os últimos anos do século XX, deram lugar a sinais de estagnação no diálogo e cooperação entre as igrejas (DBT, 2008, p. 1019). *O reconhecimento mútuo dos ministérios, o consenso em questões tradicionalmente litúrgicas*, e por vezes, o respeito entre as igrejas cristãs (instituições) e seus membros, permanecem alvos distantes, na avaliação do teólogo. Para ele [nas últimas décadas de efervescência exclusivista na autocompreensão das igrejas], os critérios de unidade não só unem, mas também separam (“Unidade”. In: DBT, 2008, p. 1019), pois cada denominação ou igreja entende que a unidade deve ser promovida a partir de suas próprias bases ou de sua própria tradição.

Da minha parte, espero que este livro propicie à coletividade acadêmica e às igrejas protestantes um reencontro com momentos fundacionais do protestantismo brasileiro e do ecumenismo no Brasil. Cabe, nesse sentido, lembrar que em abril de 2009 completaram-se oitenta e um anos da chegada da primeira equipe de missionários da Missão Caiuá em Douros, sem aparentemente ter inspirado reflexões teológicas e pesquisas históricas. O resultado do meu trabalho mostra que um momento significativo da história do protestantismo ecumênico no Brasil e da América

Latina se jogou nas matas de Dourados. Espero que ele inspire interesse pelas fontes analisadas e novas interpretações do processo estudado.

Vale ressaltar que em 2010 foi celebrado, com um novo encontro na Escócia, o centenário do Congresso Missionário de Edimburgo, tido como o principal marco do movimento ecumênico internacional. A ocasião foi oportuna para reflexões e questionamentos sobre o papel das igrejas e do cristianismo, numa sociedade cada dia mais impregnada pelo individualismo, a avareza, a intolerância e o preconceito, seja no âmbito das instituições ditas cristãs ou no dia a dia dos indivíduos que se identificam como cristãos.

É necessário apontar ainda que despontou recentemente um novo projeto de unidade e cooperação entre as igrejas e lideranças protestantes no Brasil. Mais precisamente, desde o segundo semestre de 2009, diversos *sites* e *blogs*, bem como periódicos impressos evangélicos, noticiaram um movimento pró-criação de uma nova Aliança Evangélica Brasileira. Um grupo de trabalho, constituído por líderes de igrejas protestantes de missão, migração e pentecostais, realizaram reuniões de “escuta” com outros representantes eclesiais e debateram as possíveis diretrizes e objetivos do novo projeto ecumênico. O desfecho deste movimento resultou numa cerimônia realizada em São Paulo, na Avenida Liberdade, na Catedral Metodista, no dia 30 de novembro de 2010, na qual ocorreu a (re) fundação da Aliança Evangélica Brasileira¹⁷⁶. Cerca de 230 pessoas participaram do ato, que contou com líderes e representantes de igrejas, organizações e associações cristãs de diversas denominações, ministérios e estados do Brasil.

Por fim, vale citar as palavras de um líder protestante, pronunciadas no dia 18 de junho de 2010 numa das reuniões pró-constituição da Aliança no templo da Igreja Metodista Central de Belo Horizonte: *o apego demasiado*

176 Endereço eletrônico: www.aliancaevangelica.org.br

de cada denominação à sua história, teologia, tradições, liturgia, princípios, alvos, tem dificultado a aproximação maior de seus membros. A inveja, o ciúme, a vaidade, a concorrência, a competição, a briga pelo poder denominacional nos separam. A falta de amor, a ausência do perdão, as picuinhas, o não esquecimento de problemas anteriores nos separam. O crescimento numérico nos separa (ULTIMATO, jul./ago. 2010, n. 325, p. 16). Comparado às primeiras décadas republicanas, nota-se a presença de novas causas para o divisionismo protestante, porém, a preocupação ainda é a mesma: *unum corpus sumus in Cristo?*

REFERÊNCIAS

Bibliografia:

AMARAL, Epaminondas Melo do. *Magno problema*. Rio de Janeiro: Centro Brasileiro de Publicidade, 1934.

AMARAL, Inez Maria Bitencourt do. *Entre rupturas e permanências: a Igreja Católica na região de Dourados (1943-1971)*. 2005. 125 f. Dissertação (Mestrado em História) – UFMS, Dourados.

BARBOSA, José Carlos. *Negro não entra na igreja espia da banda de fora: protestantismo e escravidão no Brasil Império*. Piracicaba: UNIMEP, 2002.

_____. *Salvar e educar: o metodismo no Brasil do século XIX*. Piracicaba: UNIMEP, 2005. (Col. Cepeme).

_____. *Lugar onde os amigos se encontram: caminhos da educação metodista no Brasil*. São Bernardo do Campo: CEPEME, 2005.

BASTIAN, Jean Pierre. *Breve história del protestantismo em America Latina*. México: CUP-SA, 1986.

BENCOSTTA, Marcus L. Albino. *“Ide por todo o mundo”*: a Província de São Paulo como campo de missão presbiteriana – 1869-1892. Campinas: Centro de Memória-UNICAMP, 1996. (Col. Campiniana).

BERGER, Peter L. *O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião*. Trad. José Carlos Barcellos. São Paulo: Paulus, 1985.

BÍBLIA de Estudo Genebra. São Paulo; Barueri: Cultura Cristã e Sociedade/Sociedade Bíblica do Brasil, 1999.

BRAGA, Erasmo. *Pan-americanismo: aspecto religioso*. O Relatório e Interpretação do Congresso de Ação Cristã na América Latina reunido no Panamá de 10 a 19 de fevereiro de 1916. Nova Iorque: Sociedade de Preparo Missionário dos Estados Unidos e Canadá, 1916.

BRAGA, Erasmo; GRUBB, Kenneth G. *The Republic of Brazil – a survey of the religious situation*. London/New York/Toronto: World Dominion Press, 1932.

BRAND, Antônio. *O impacto da perda da terra sobre a tradição Kaiowá/Guarani: os difíceis caminhos da palavra*. 1997. 382 f. Tese (Doutorado em História) – PUC/RS, Porto Alegre.

BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 1998.

BURNS, Bárbara; AZEVEDO, Décio de; CARMINATI, Paulo Barbero F. de. *Costumes e culturas: uma introdução à antropologia missionária*. São Paulo: Edições Vida Nova, 1990.

CAPILÉ JUNIOR, J. Augusto, CAPILÉ, Júlio, SOUZA, M. de Lourdes. *História, fatos e coisas douradenses*. Dourados: [s.n.], 1995.

CHAMORRO, Graciela. *Decir el cuerpo: historia y etnografía del cuerpo en los pueblos Guaraní*. Asunción, PY: Tiempo de Historia; FONDEC, 2009.

_____. *Terra madura, Yvi araguyje: fundamento da palavra Guarani*. Dourados: Ed. UFGD, 2008.

_____. *Kurusu ñe'ëngatu: palavras que la historia no podría olvidar*. Asunción: Centro de Estudios Antropológicos – Universidad Católica, São Leopoldo [Brasil]; Instituto Ecuménico de Posgrado – Escuela Superior de Teología: Consejo de Misión entre Índios, 1995.

CARLI, Maria Aparecida Ferreira. *A Colônia Agrícola Municipal de Dourados: colonização e povoamento – 1946-1956*. 2005. 145 f. Dissertação (Mestrado em História) – UFMS, Dourados.

CARVALHO, Elaine Terezinha Alves de Miranda. *“Paraíso terrestre” ou “Terra sem mal”?*. 2006. 148 f. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – UESP, São Bernardo do Campo.

CARVALHO, Raquel Alves de. *Os missionários metodistas na região de Dourados e a educação indígena na Missão Evangélica Caiúá: 1928-1946*. 2004. 98 f. Dissertação (Mestrado em Educação) – UNIMEP, Piracicaba.

CÉSAR, Elben M. Lenz. *Mochila nas costas e diário na mão: a fascinante história de Ashbel Green Simonton*. Viçosa: Ultimato, 2009.

DIAS, Agemir de Carvalho. *O movimento ecumênico no Brasil: 1954-1994: a serviço da igreja e dos movimentos populares*. 2007. 291 f. Tese (Doutorado em História) – UFPR, Curitiba.

_____. O ecumenismo: uma ótica protestante. In: I SIMPÓSIO INTERNACIONAL SOBRE RELIGIÕES, RELIGIOSIDADES E CULTURA, 10., 2003, Dourados. *Anais...* Dourados: UFMS, 2003. 1 CD-ROM.

_____. Caminhos do ecumenismo. *Revista de História Regional*, v. 9, n. 2, p. 57-82, 2004.

DIAS, Romualdo. *“Cor unum et anima una”: a doutrina católica sobre a autoridade no Brasil – 1922-1935*. 1993. 291 f. Tese (Doutorado em História) – UNICAMP, Campinas.

DICIONÁRIO Brasileiro de Teologia. Associação dos Seminários Teológicos Evangélicos (ASTE). São Paulo, 2008.

ELIAS, Norbert. *O processo civilizador: uma história dos costumes*. Trad. Ruy Jungmann. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994. 2 v.

FERREIRA, Eva Maria Luiz. *A participação dos índios Kaionwá e Guarani como trabalhadores nos ervais da Companhia Matte Laranjeira: 1902-1952*. 105f. 2007. Dissertação (Mestrado em História) – UFGD, Dourados.

GALETTI, Lyli da Silva Guedes. *Nos confins da civilização: sertão, fronteira e identidade nas representações sobre Mato Grosso*. 2000. 358 f. Tese (Doutorado em História Social) – USP, São Paulo.

GINGRICH, F. Wilbur; DANKER, Frederick W. *Léxico do Novo Testamento – grego/português*. Trad. Júlio P. T. Zabatiero. São Paulo: Vida Nova, 1991.

GLASS, Frederick C. *Adventures with the Bible in Brazil*. [London]: Pickering and Inglis, 1914.

GOMES, Francisco José Silva. A religião como objeto da história. In: LIMA, Lana Lage da Gama et al. (Org.). *História e religião*. Rio de Janeiro: FAPERJ: Mauad, 2002.

GONÇALVES, Carlos Barros. *O protestantismo missionário em Mato Grosso: caso Dourados (1929-1946)*. 2006. 33 f. Monografia (Iniciação Científica) – UFGD, Dourados.

GONZÁLEZ, Justo L.; ORLANDI, Carlos Cardoza. *História do movimento missionário*. Trad. Silvana Perella Brito. São Paulo: Hagnos, 2010.

HAHN, Carl Joseph. *História do culto protestante no Brasil*. Trad. Antonio Gouvêa Mendonça. São Paulo: ASTE, 1989.

_____. Breve histórico dos cultos evangélicos no Brasil. *Revista de Estudos da Religião* (UMESP), n. 2, p. 11-29, 1985.

HINÁRIO Evangélico. Confederação Evangélica do Brasil. Rio de Janeiro, 1945.

KIDDER, Daniel P.; FLETCHER J. C. *O Brasil e os brasileiros: esboço histórico e descritivo*. São Paulo: Ed. Nacional, 1941.

LÉONARD, Emile G. *O protestantismo brasileiro*. Trad. Linneu de Camargo Schutzer. 3. ed. São Paulo: ASTE, 2002.

_____. *O iluminismo num protestantismo de constituição recente*. Trad. Prócoro Velasques Filho e Lóide Barbosa Velasques. São Paulo: Programa Ecumênico de Pós-Graduação em Ciências da Religião, 1988.

LÉRY, Jean de. *Viagem à Terra do Brasil*. São Paulo: Martins/ Edusp, 1972.

REFERÊNCIAS

- LIMA, Lana Lage da Gama. Viagem e missionação. In: FRÓES, Vânia Leite (Org.). *Viagens e viajantes, almocreves, bandeirantes, tropeiros e navegantes*. Niterói: Scriptorium; Laboratório de Estudos Medievais e Ibéricos, UFF; IHGB; UNIOESTE; ANPUH; 1998. Anais do III Colóquio Luso-Brasileiro.
- LONDONO, Fernando Torres. Escrevendo cartas: Jesuítas, escrita e missão no século XVI. *Revista Brasileira de História*, v. 22, n. 43, p. 11-32, 2002.
- LOURENÇO, Renata. *A política indigenista do Estado Republicano junto aos índios da Reserva de Dourados e Panambizinho na área da educação escolar: 1929 a 1968*. Dourados: UEMS, 2008.
- LUCA, Tânia Regina de. História dos, nos e por meio dos periódicos. In: PINSKI, Carla Bassanezi (Org.). *Fontes Históricas*. São Paulo: Contexto, 2005.
- MARIN, Jerri Roberto. *O acontecer e o desacontecer da romanização na fronteira do Brasil com o Paraguai e a Bolívia*. 2000. 566 f. Tese (Doutorado em História) – UNESP, Assis.
- MELIÀ, Bartomeu (org.). *Guarani Retã 2008: los pueblos guaraníes en las fronteras Argentina, Brasil y Paraguay*. Asunción: UNAM, 2009.
- MEDEIROS, José Beltrão de. *A temática do confinamento indígena segundo alguns historiadores sul-mato-grossenses*. 2004. 79 f. Monografia (Especialização em História) – UFMS, Dourados.
- MENDONÇA, Antonio Gouvêa. *O celeste porvir: a inserção do protestantismo no Brasil*. São Paulo: ASTE, 1995.
- _____. *Protestantes, pentecostais e ecumênicos: o campo religioso e seus personagens*. São Bernardo do Campo: UMEP, 1997.
- _____. Uma macro-reflexão sobre o campo religioso brasileiro: variações sobre dois temas bourdieuanos – a propósito da morte de Pierre Bourdieu. *Estudos de Religião*, São Paulo, v. 23, p. 22-40, 2002.
- MENDONÇA, Antonio Gouvêa; VELASQUES FILHO, Prócoro. *Introdução ao protestantismo no Brasil*. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2002.
- MONTEIRO, M. Elizabeth Brêa. *Levantamento histórico sobre os índios Kaiová*. Rio de Janeiro: Museu do Índio, 2003.
- MOTTA, Luiz Gonzaga. Teoria da notícia: as relações entre o real e o simbólico. In: MOUILLAND, Maurice; PORTO, Sérgio Dayrell. *O jornal: da forma ao sentido*. Trad. Sérgio Grossi Porto. Brasília: Ed. UnB, 2002.
- MOREIRA, Regina Heloiza Targa. *Memória fotográfica de Dourados*. Campo Grande: UFMS, 1990.

MOURA, Noemia dos Santos Pereira. *UNIEDAS: o símbolo da apropriação do protestantismo norte-americano pelos Terena – 1972-1993*. 2001. 239 f. Dissertação (Mestrado em História) – UFMS, Dourados.

NASCIMENTO, Jonas Furtado do. *Missão Caiuá: um estudo da ação missionária protestante entre os índios Guarani, Kaiowá e Terena*. 2005. 161 f. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – MACKENZIE, 2005.

NEELY, Thomas B. *South America: its missionary problems*. New York; Cincinnati: Young People's Missionary Movement of the United States and Canadá, 1909.

NETO, Luiz Longuini. *O novo rosto da missão: os movimentos ecumênico e evangelical no protestantismo latino-americano*. Viçosa: Ultimato, 2002.

NOVO Dicionário Eletrônico Aurélio. Versão Windons XP 2005.

PADEN, William E. *Interpretando o sagrado: modos de conceber a religião*. Trad. Ricardo Gouveia. São Paulo: Paulinas, 2001.

PEREIRA, Eduardo Carlos. *O problema religioso da América Latina*. 2. ed. São Paulo: Graf. Mercúrio, 1949.

PIEDRA, Arturo. *Evangelização protestante na América Latina: análise das razões que justificaram e promoveram a expansão protestante – 1830-1960*. Trad. Roseli Schrader Giese. São Leopoldo: Sinodal; Equador: CLAI, 2006. v. 1.

_____. *Evangelización protestante em América Latina: análisis de las razones que justificaron y promovieron la expansión protestante*. Quito: CLAI, 2002. v. 2.

PLOU, Dafne Sabanes. *Caminhos de unidade: itinerário do diálogo ecumênico na América Latina – 1916-2001*. São Leopoldo: Sinodal, 2002.

REILY, Duncan Alexander. *História Documental do Protestantismo no Brasil*. São Paulo: ASTE, 1993.

REIS, Álvaro. *O clamor das pedras* (sermão). Rio de Janeiro: Casa Publicadora Batista, 1941.

_____. *Os escândalos* (sermão). 2. ed. Rio de Janeiro: Casa Publicadora Batista, 1941.

_____. *As sete palavras de Cristo na cruz*. Conferências pronunciadas durante a Semana Santa de 1914 na Igreja Presbiteriana do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: Jornal do Comércio, 1917.

_____. *O tribunal de Cristo* (sermão). 4. ed. Rio de Janeiro: Oficinas do Puritano, 1913.

_____. *Mimetismo católico*: polêmica com o ultramontano Snr. Dr. Carlos Pimenta de Laet da Academia Brasileira de Letras. Rio de Janeiro: Oficinas do Puritano, 1909.

_____. *Origens chaldaicas da Bíblia*. 2. ed. Rio de Janeiro: Oficinas do Puritano, 1918.

RIBEIRO, Ademir. *Álvaro Reis – pastor, pregador e polemista*: uma breve análise sobre seu discurso. 2006. 118 f. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – MACKENZIE, São Paulo.

SANTOS, Lyndon de Araújo. *As outras faces do sagrado*: protestantismo e cultura na Primeira República Brasileira. São Luís: Edufma, 2006. (Coleção de Teses e Dissertações – Departamento de História da UFMA).

SANTOS, Marcelo. O movimento evangélico: sua formação histórica e influência hoje. *Revista Visão Teológica*. FTBAW, n. 2, p. 70-103, 2006.

SEREJO, Helio. *Homens de aço*: a luta nos ervaais de Mato Grosso. São Paulo: Tip. Cupolo, 1946.

SILVA, Joana A. Fernandes. *Os Kaiowa e a ideologia dos projetos econômicos*. Campinas, 1982. 141 f. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – UNICAMP, Campinas.

SOUZA, Darli Alves de. *As comunidades protestantes e o Congresso do Panamá*: um estudo do envolvimento das comunidades locais no movimento ecumênico nas primeiras décadas do século XX. 2002. 124 f. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – UESP, São Bernardo do Campo.

SOUZA, Márcio Pereira de. *Palanque de papel*: o discurso político dos jornais evangélicos brasileiros da República Velha. 180 f. 2007. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – UESP, São Bernardo do Campo.

TSUMORI, Hiroko. *A Missão Evangélica Caiuá de Dourados, MS: 1928-1994*. 1994. 34 f. Monografia (Especialização em História da América Latina) – UFMS, Dourados.

VASCONCELOS, Cláudio Alves de. *A questão indígena na Província de Mato Grosso*: conflito, trama e continuidade. Campo Grande: UFMS, 1999.

VELASQUES FILHO, Prócoro. A problemática do culto protestante no Brasil: características, ênfases e teologia. *Revista de Estudos da Religião* (UESP), n. 2, p. 61 – 85, 1985.

VIEIRA, David Gueiros. *O protestantismo, a maçonaria e a questão religiosa no Brasil*. Brasília: Ed. UnB, 1980.

VIETTA, Katya. *Histórias sobre terras e xamãs Kiowa*: territorialidade e organização social na perspectiva dos Kaiowa de Panambizinho (Dourados, MS) após 170 anos de exploração e povoamento não indígena da faixa de fronteira entre o Brasil e o Paraguai. 2007. 512 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – USP, São Paulo.

WEBER, Max. *A ética protestante e o “espírito” do capitalismo*. Trad. José Marcos Mariani de Macedo. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

WHITTINGTON, Harry. *On the indian trail in Paraguay and Brazil: the struggles and triumphs encountered by a missionary seeking jewels*. Edinburgh: Knox Press, Hard Cover, s.d.

WOORTMANN, Klaas. *O selvagem e o novo mundo: ameríndios, humanismo e escatologia*. Brasília: Ed. UnB, 2004.

Fontes diversas

A AÇÃO CRISTÃ NA AMÉRICA LATINA. *Expansão do cooperativismo religioso*. Rio de Janeiro: Centro Brasileiro de Publicidade, 1923.

ASSOCIAÇÃO Evangélica de Catequese dos Índios. *Missão Caiuá* – Relatório de 1951.

BRAGA, Erasmo. The claims of Christ on thinking. *Cristian Work in Latin America*. Reports presented to the Congress in Panamá. Committee on Cooperation on Latin America. New York: The Missionary Education Movement, 1917.

CARTA Pastoral do episcopado brasileiro ao clero e aos fiéis de suas dioceses por ocasião do Centenário da Independência, 1922. Rio de Janeiro: Pap. e Typ. Marques, Araújo e Cia, 1922.

CARTA do Reverendo Alberto Maxwell para Sebastião Machado. Dourados, 25 de abril de 1929.

COMISSÃO Brasileira de Cooperação. Relatório Anual – 1922-1923.

_____. Relatório Anual – 1924.

COMMITTEE on Cooperation on Latin America. *Christian Work in Latin America*. Official Report of the Congress on Cristian Work, at Montevideo. vol. I. New York: Fleming H. Revell, 1925.

_____. *Christian Work in Latin America*. Official Report of the Congress on Cristian Work, at Montevideo. vol. II. New York: Fleming H. Revell, 1925.

_____. *Christian Work in Latin America*. Being the report of Commission VIII presented to the Congress on Christian Work in Latin America. New York: The Missionary Education Movement, 1917.

CONGRESSO Regional da Obra Cristã na América Latina. *Recomendações, atas e teses do Congresso Regional da Obra Cristã na América Latina realizado no Rio de Janeiro de 14 a 18 de abril de 1916*. Editadas pelo Reverendo Francisco Souza. Rio de Janeiro: Casa Publicadora Batista do Brasil, 1917.

CORRÊA, Francisco de Aquino. *Imperialismo e protestantismo*: conferência realizada em Cuiabá, no dia 12 de abril de 1926. Rio de Janeiro: Jornal A Cruz, 1926.

LIVRO Tombo da [Igreja] Matriz de Maracajú. *Ponta Porã, 30 de setembro de 1936*.

PEREIRA, Eduardo Carlos. True leadership the fundamental need. *Cristian Work in Latin America*. Reports presented to the Congress in Panamá. Committee on Cooperation on Latin America. New York: The Missionary Education Movement, 1917.

REIS, Álvaro. The vital and conquering power of christianity – how realized an main-tainde. *Cristian Work in Latin America*. Reports presented to the Congress in Panamá. Committee on Cooperation on Latin America. New York: The Missionary Education Movement, 1917.

Periódicos

A Penna Evangelica (Cuiabá), abril, junho, agosto, setembro, outubro, dezembro – 1926.

A Penna Evangelica, janeiro, fevereiro – 1927.

A Chrysallida (Cuiabá), novembro – 1927.

Boletim Evangélico (Dourados), janeiro – 2003.

Jornal do Comércio (RJ), abril – 1921.

O Estandarte, janeiro, março – 1893.

O Estandarte, agosto, setembro, outubro, novembro – 1895.

O Estandarte, janeiro, julho, novembro – 1903.

O Estandarte, setembro – 1922.

O Estandarte, n. 4 – 1927.

O Estandarte, n. 2 [...], novembro – 1928.

O Estandarte, abril, maio, julho, agosto, [setembro] – 1929.

O Estandarte, fevereiro – 1930.

O Estandarte, n. 8 [...] dezembro – 1932.

O Estandarte, setembro – 1933.

O Estandarte, julho – 1934.

O Expositor Cristão, fevereiro, março, maio, junho, julho, agosto, outubro, dezembro – 1903.

O Expositor Cristão, junho – 1906.

O Expositor Cristão, julho, agosto, dezembro – 1910.

O Expositor Cristão, maio, agosto, setembro – 1920.

O Expositor Cristão, abril, julho – 1921.

O Expositor Cristão, janeiro, novembro – 1923.

O Expositor Cristão, setembro – 1924.

O Expositor Cristão, maio, junho, julho – 1925.

O Expositor Cristão, janeiro – 1926.

O Expositor Cristão, agosto, setembro, outubro, novembro – 1928.

O Expositor Cristão, janeiro, maio, junho, agosto – 1929.

O Expositor Cristão, dezembro – 1931.

O Expositor Cristão, fevereiro, abril – 1933.

O Expositor Cristão, abril – 1939.

O Expositor Cristão, janeiro, julho – 1940.

O Expositor Cristão, janeiro, fevereiro – 1941.
O Expositor Cristão, setembro – 1943.
O Matto Grosso, abril – 1904.
O Progresso, agosto – 2008.
O Puritano, abril, agosto – 1927.
O Puritano, maio, junho, julho – 1929.
O Puritano, julho – 1930.
O Puritano, junho, dezembro – 1932.
O Puritano, janeiro – 1933.
Revista A Voz Missionária, out./nov./dez., 1932; abr./maio/jun., 1933; out./nov./dez., 1935; abr./maio/jun., 1936; jan./fev./mar., 1940; jan./fev./mar., 1942.
Revista Pró-Família (Cuiabá), agosto – 1921.
Revista World Outlook, jan., maio 1936.

Sites

MATOS, Alderi de Souza. *Movimento reformado: os presbiterianos e a Assembléia de Westminster*. Disponível em: <www.mackenzie.br>. Acesso em: jan. 2009.

SIMMONS, Scott J. *João Calvino e missões: um estudo histórico*. Disponível em: <www.monergismo.com>. Acesso em: jun. 2009.

SUESS, Paulo. *A missão no contexto de obras do Vaticano II*. Disponível em: <www.cimi.org.br>. Acesso em: maio 2009.

<<http://srfsilva.blogspot.com>>. Acesso em: jun. 2009.

<www.ipb.missoes.com.br>. Acesso em: jun. 2009.

<www.ultimato.com.br>. Acesso em: jun. 2009.

<www.pibmairipora.com.br>. Acesso em: jun. 2009.

<www.metodista.br>. Acesso em: jun. 2009.

<www.douradosnews.com.br>. Acesso em: mar./jun. 2009.

<www.mt.gov.br>. – acesso em: abr. 2010.

